

TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI

Journal Of Turkic World Researches

YIL / YEAR: 41 CİLT / VOLUME: 122 SAYI / NUMBER: 241 ISSN: 0255-0644



SAYI:
241

TEMMUZ - AĞUSTOS 2019
JULY - AUGUST 2019



TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI

Journal Of Turkic World Researches

ISSN: 0255-0644

2019 / 241
TEMMUZ - AĞUSTOS
JULY - AUGUST

İstanbul - 2019

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

Yayına Hazırlayan / Editor
Dr. Öğr. Üyesi Gökmen KILIÇOĞLU

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. Bukalıdede Sok. No: 4 Saraçhane - İstanbul / TÜRKİYE
Tel: (0212) 511 10 06 / Belgegeçer: (0212) 520 53 63
İnternet adresi: www.turan.org.tr / **e-posta:** tdav@turam.org - dizgi@turam.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: Gümüşsuyu Cad. Işık Sanayi Sitesi C Blok No: 19/102 Topkapı - İstanbul
Tel: (0212) 483 47 91

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
40 TL

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

1 Yıllık Yurt İçi Abonelik
240 TL

Hakem Kurulu / Reviewer Board

- Prof. Dr. Eyyüp AKTEPE** • 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. Mustafa AYDIN** • İstanbul Üniversitesi, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı / Türkiye
- Prof. Dr. Ayhan BIÇAK** • İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Kılıçbay BİSENOV** • Kızıldorla Korkut Ata Devlet Üniversitesi, Mühendislik Fakültesi - Milletvekili / Kazakistan
- Prof. Dr. Veysel 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. Recai COŞKUN** • Bakırçay Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dekanı / Türkiye
- Prof. Dr. Lütfi ÇAKMAKÇI** • Ankara Üniversitesi, Mühendislik Fakültesi, Gıda Mühendisliği Bölümü - Emekli / 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. Ayşegül Demirhan ERDEMİR** • Maltepe Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı / 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. Mehmet DURMAN** • Sakarya Üniversitesi Eski Rektörü - Emekli / 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. Ahmet Bican ERCİLAŞUN** • Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK** • Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Mümin ERTÜRK** • İstanbul Esenyurt Üniversitesi, İşletme ve Yönetim Bilimleri Fakültesi - 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. Abdülcebbar GÖKLENOV** • Türkmenistan Azadi Üniversitesi, Tarih Bölümü - Emekli / Türkmenistan
- Prof. Dr. Abdurrahman GÜZEL** • Çanakkale Üniversitesi Eski Rektörü - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. Necdet HACIOĞLU** • Balıkesir Üniversitesi Eski Rektörü - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. Eyüp İSPİR** • Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü / Türkiye
- Prof. Dr. Günay KARAAĞAÇ** • İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Metin KARAÖRS** • İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Mehmet Fatih KIRIŞOĞLU** • Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Zekeriya KİTAPÇI** • Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü - Emekli / Türkiye
- Prof. Dr. Yıldız KOCASAVAŞ** • İstanbul Üniversitesi, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi, 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. Berrak KURTULUŞ** • İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü / Türkiye
- 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 NASKALİ** • 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** • İstanbul Esenyurt Üniversitesi, Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi, Elektrik-Elektronik Mühendisliği Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Salih OKUMUŞ** • Pristine 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 İlişkiler Bölümü / Türkiye
- Prof. Dr. Yümnü 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 Türkmen-Türk Üniversitesi, Türk Dili Bölümü / Türkmenistan
- Prof. Dr. İlhan ŞAHİN** • İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
- 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. İsmail TATIOĞLU • Bahçeşehir Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Ekonomi ve Finans Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. İlyas TOPSAKAL • İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı Başkanı / Türkiye
Prof. Dr. Vahit TÜRK • İstanbul Kültür Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Valentina TUGJEKOVA • Hakas Devlet Üniversitesi, Dil Edebiyat ve Tarih Enstitüsü / Hakasya - Rusya
Prof. Dr. Selçuk ÜNLÜ • Selçuk Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü - Emekli / 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 Uydur YÜCEL • İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Genel Türk Tarihi Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Sergei ZAHARIA • Komrat Devlet Üniversitesi / Gagauzeli
Doç. Dr. Mustafa AKSOY • Marmara Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Ahmet Ali ASLAN • Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fak., İngilizce Mütercimlik ve Tercümanlık Bölümü / 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. Murat CERİTOĞLU • Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ • Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri Edebiyatları Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Bayram DURBİLMEZ • Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Güljanat ERCİLASUN • Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Yavuz HAYKIR • Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Tarih 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 TANSÜ • Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Muzaffer ÜREKLİ • Beykent Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Kürşat YILDIRIM • İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Meşkure YILMAZ • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih 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 / 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 CANKARA • Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih DOĞRUCAN • Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe 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 Serkan KEKEVİ • Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi Uluslararası İlişkiler Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Gökmen KILIÇOĞLU • Düzce Üniversitesi, İşletme Fakültesi, Uluslararası İlişkiler 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 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. Öğr. Üyesi Volkan YURDADOĞ • Çukurova Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Maliye Bölümü / Türkiye
Arş. Gör. Dr. Cemile KINACI • Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü / 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 Konservatuvarı - 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 çalışmalarını 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 milli 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 e-posta adresimize ve CD kaydı ve iki nüsha kâğıt çıktısıyla 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 İç 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 aittir.

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

9. **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 yayın bilgisi (cilt sayısı, basım sayısı, baskı sayısı, seri adı, yayın yeri, yayınevi, yayın 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 verilmemişse 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 alınırlar.

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.' dendiikten sonra, iki nokta üst üste konarak gösterilir. İstenirse, bu işlev adları, 'yay. haz., ed., çev., çiz.,' şeklinde kısaltılarak da verilebilirler.

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/ya 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 virgül konur ve hemen ardından alıntı yapılan sayı, virgül, yayım yılı, virgül, 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.

Sürelî 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 Bohannon, "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. M. Cihangir DOĞAN** • Marmara Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Feridun Mustafa EMECEN • İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Mustafa ERKAL • İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü - Emekli / Türkiye
Prof. Dr. Yıldız KOCASAVAŞ • İstanbul Üniversitesi, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Kamil Veli NERİMANOĞLU • İstanbul Aydın Üniversitesi, Ortaoğu ve Kafkasya Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü / Türkiye
Prof. Dr. Mehtap ÖZDEĞER • İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, İktisat Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Kadir PEKTAŞ • İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Ömer SAY • Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. Hacı Musa TAŞDELEN • Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü / Türkiye
Prof. Dr. İlyas TOPSAKAL • İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı Başkanı / Türkiye
Prof. Dr. Şahin UÇAR • Niğde Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Tarih Bölümü - Emekli / Türkiye
Prof. Dr. Fatma ÜREKLİ • Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölüm Başkanı / Türkiye
Prof. Dr. Mualla Uydu YÜCEL • İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Genel Türk Tarihi Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Berrak OKKA • Necmettin Erbakan Üniversitesi, Meram Tıp Fakültesi, Temel Tıp Bilimleri Bölümü, Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı / Türkiye
Doç. Dr. Yalçın SARIKAYA • Giresun Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Fatma Nalan TÜRKMEN • Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü / Türkiye
Doç. Dr. Muzaffer ÜREKLİ • Beykent Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ali AHMETBEYOĞLU • İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih 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 Mukadder GÜN • Ankara Ufuk Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Özcan TABAKLAR • İstanbul Üniversitesi, 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 Elvin YILDIRIM • İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü / Türkiye
Dr. Hatice KERİMOV • Genel Türk Tarihi Uzmanı / 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

TARKAN, YARGAN, NARGAN / TARDU, TARDUŞ, ARÇIN / TARMAÇ SANLARININ KÖKEN VE ANLAMLARI <i>THE ORIGINS AND MEANINGS OF ANCIENT TURKIC TITLES OF TARKAN, YARGAN / TARDU, TARDUŞ, ARÇIN /</i> <i>TARMAÇ</i>	
Dr. Yusuf GEDİKLİ	241
DULKADİR BEYLİĞİ VE DİĞER TÜRKMENLER HAKKINDA ÖNEMLİ BİR KAYNAK: İBN BAHADİR'İN VEKÂYİ' ET-TÜRKMÂN ADLI ESERİ <i>AN IMPORTANT SOURCE ABOUT DULKADİR PRINCIPALITY AND OTHER TURKMENS:</i> <i>IBN BAHADİR'S WORK NAMED VEKÂYİ' ET-TÜRKMÂN</i>	
Dr. Mehmet ŞEKER	257
AHKÂM DEFTERLERİNE GÖRE URFA'DA SADÂT-I KİRÂM (1740-1820) <i>SADÂT-I KIRAM IN URFA ACCORDING TO AHKÂM REGISTERS (1740-1820)</i>	
Doç. Dr. Mehmet Emin ÜNER	267
TÜRK TIP TARİHİNDE 19. YÜZYILDA VE CUMHURİYET DÖNEMİNDE ON İKİ TÜRK HEKİMİ VE BAZI SONUÇLAR <i>TWELVE TURKISH MEDICS AND SOME RESULTS IN TURKISH MEDICAL HISTORY IN THE 19th CENTURY AND THE</i> <i>REPUBLICAN PERIOD</i>	
Prof. Dr. Ayşegül Demirhan ERDEMİR	281
HRİSTİYANLIĞIN KABULÜNDEN 20. YÜZYILA KADAR RUSYA'DA ÇİFT İNANÇLILIK (DVOEVERİE) <i>FROM ACCEPTANCE OF CHRISTIANITY UP TO THE 20th CENTURY DOUBLE FAITH (DVOEVERIE) IN RUSSIA</i>	
Özge MERT	293
TÜRK SANATI'NIN ERMENİ SANATI'NA ETKİLERİ <i>THE EFFECTS OF TURKISH ART ON ARMENIAN ART</i>	
Prof. Dr. Yaşar ÇORUHLU	313
HÂKİMİYET-İ MİLLİYE GAZETESİ'NE YANSIYAN YUNAN MEZALİMİ <i>GREEK CRUELTY IN THE NEWSPAPER OF HAKİMİYET-İ MİLLİYE</i>	
Doç. Dr. Hüseyin DOĞRAMACIOĞLU	351
TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN KURULUŞ YILLARINDA JANDARMA HUDUT KITA VE KOMİSERLERİNİN GÖREVLERİNE İLİŞKİN TALİMATNAMENİN DEĞERLENDİRİLMESİ <i>ASSESSMENT OF THE ORDINANCE ON THE DUTIES OF THE GENDARMERIE BORDER BATTALION AND COMMISSARS</i> <i>DURING THE ESTABLISHMENT YEARS OF THE REPUBLIC OF TURKEY</i>	
Dr. Ali KAŞIYUĞUN	365

İRAN'DA LOR KİMLİĞİ VE LORİSTAN*LOR IDENTITY AND LORESTAN IN IRAN*

Ferzat SAMETLİ 379

İNGİLİZ SEYYAH ROBERT BARKLEY SHAW'A GÖRE DOĞU TÜRKİSTAN'DA YAŞAYAN TOPLULUKLAR*COMMUNITIES LIVING IN EAST TURKESTAN ACCORDING TO THE BRITISH TRAVELLER ROBERT BARKLEY SHAW*

Meryem ÖZER 393

İLKEL TOPLUMLARDA TEK TANRI İNANCI*THE BELIEF OF SINGLE GOD IN PRIMITIVE SOCIETIES*

Prof. Dr. Hacı Musa TAŞDELEN 407

GÜNÜMÜZDE TÜRK KÜLTÜRÜNDE AD VERMENİN SOSYO-KÜLTÜREL ÖZELLİKLERİ ÜZERİNE**BİR ANKET ÇALIŞMASI***A SURVEY ON THE SOCIO-CULTURAL CHARACTERISTICS OF NAMING IN TURKISH CULTURE TODAY*

Dr. Öğr. Üyesi Gökçen ÇATLI ÖZEN 423

FELSEFE VE BİLİM AÇISINDAN TÜRKÇE*TURKISH IN TERMS OF PHILOSOPHY AND SCIENCE*

Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül DOĞRUCAN - Doç. Dr. Mehmet Fatih DOĞRUCAN 445

KİTAP TANITMA: PONTOS RUMLARINA YÖNELİK SOYKIRIM

Öğr. Gör. Veysel USTA 459

TARKAN, YARGAN, NARGAN / TARDU, TARDUŞ, ARÇIN / TARMAÇ SANLARININ KÖKEN VE ANLAMLARI

Dr. Yusuf GEDİKLİ*

Öz

Makalede üç Türk sanı incelenmiştir. İlk Türk sanlarının en meşhurlarından biri olan *tarkan* sanı ele alınmıştır (Eberhard bu sanın 400'den sonra belgelenebileceğini söyler). *Tarkan* sanının Türkçe olduğu, Türkçenin unvanla ilgili *da+ ocağının üçüncü kökünden çıktığı açıklanmıştır (Kökü *da-rg). Başta d > t değişimi vardır. Anlamı yüksek bir sandır. *Tarkan*la birlikte çeşitlemeleri olan *yargan* ve *nargan* sözleri de incelenmiştir.

İkinci olarak *tardu* sanı üzerinde durulmuştur. San 380'de görülmüştür. Bu söz de Türkçenin unvanla ilgili *da+ ocağının ikinci kökünden çıkmıştır. Kökü *da-rd. Başta d > t değişimi vardır. Anlamı yüksek bir sandır. *Tardunun* *tarduş* çeşitlemesi ve *arçın* kökteşi olduğu belirtilmiştir.

Üçüncü olarak *tarmaç* sanı irdelenmiştir. San sadece 730'da Hazar Türklerinde tespit edilmiştir. Bu da Türkçenin unvanlarla ilgili *da+ ocağının birinci kökünden bitmiştir. Kökü *da-rb. Anlamı yüksek bir sandır.

Sonuç olarak üç ana Türk sanı, bunların 3 değişkeni ve *tardunun* kökteşi *arçın* incelenmiştir. Böylece *tarkan*, *tardu*, *tarmaç* ve değişkenleri olan *yargan*, *nargan*; *tarduş*, *arçın* (toplam 7 adet) sanlarının köken ve anlamları açıklığa kavuşturulmuştur.

Anahtar kelimeler: *Tarkan*, *Yargan*, *Nargan*, *Tardu*, *Tarduş*, *Arçın*, *Tarmaç*, *Eski Türk Unvanları*.

The Origins And Meanings Of Ancient Turkic Titles Of *Tarkan*, *Yargan* / *Tardu*, *Tarduş*, *Arçın* / *Tarmaç*

Abstract

Three Turkic titles were examined in this article. Firstly, *Tarkan*, one of the most famous of the Turkic titles, is discussed. The title of *Tarkan* is in Turkic originally, and it is derived from third root of *da+ word-mine. It's root is *darg. There is d>t change at the beginning of the word. Together with *Tarkan*, *Yargan* and *Nargan* which are variations of *Tarkan* were also examined.

* Dil Bilimci.

Secondly, it was examined *Tardu* title. It is also in *Turkic* originally, and derived from second root of **da*+ word-mine. Its root is **dard*. There is also *d>t* change at the beginning of the word. It is stated that *Tardu* has two variants as *Tarduş* and *Arçın*.

Thirdly, the title of *Tarmaç* is discussed. This title found only in the *Khazars*. This title was derived from the first root of *Turkic* word-mine of **da*+. Its root is **darb*.

All three, *Tarkan*, *Tardu* and *Tarmaç*, were high titles of ancient *Turks*. As a result, three main *Turkic* titles with their 4 variants were examined and (7 in total). Thus, in this paper, *Tarkan*, *Tardu*, *Tarmaç* and variants of them which were *Yargan* and *Nargan*; *Tarduş* and *Arçın* (7 total) problems were clarified.

Keywords: *Tarkan*, *Yargan*, *Nargan*, *Tardu*, *Tarduş*, *Arçın*, *Tarmac*, Ancient *Turkic* Titles.

En meşhur Türk sanlarından biri olan *tarkan*, Türklük biliminde henüz çözülmemiş sorunlardan biridir. Bu konuda birçok bilgin görüş belirtmişse de sorun çözülmemiş, aksine sorunsal haline gelmiş olup süregitmektedir. Biz makalemizde konuya ilişkin görüşlerimizi dile getirip sorunun çözümüne katkıda bulunmayı amaçlıyoruz.

Gerçi *tarkan* sanını daha önce bazı yazılarımızın içinde konu edinmiştik.¹ Lakin şimdi doğrudan doğruya *tarkan* sanının ve ailesinin üzerinde durmak istiyoruz.

I. TARKAN

1. Tarihteki Kayıtlar

1. Eberhard bir makalesinde **ta-kan** (2 adet), **t'a-kan** (2 adet), **ta-kuan** (1 adet), **t'a-kuan** (1 adet), **t'a-han** (1 adet), **ta-ch'ien** (1 adet), **t'a-chien** (1 adet) olmak üzere toplam 9 Çince ses çevrimi verir ve bunların hepsinin Türkçe *tarkan* sanının karşılığı olabileceğini söyler.² Bunlardan son ikisi olan *ta-ch'ien*, *t'a-chien* hariç, diğerlerinin *tarkan* olduğuna biz de inanıyoruz (Son ikisi belki de *tekin* sanının ses çevrimidir). Eberhard ilgili sanların M.S. 399'dan sonra görüldüğünü dikkate alarak *tarkan* sanının M.S. 400'den itibaren belgelendirilebileceğini söyler.³

Eberhard'ın ses çevrimlerini verdiği kişilerin tümü V. ve VI. yüzyıllarda yaşamıştır. Bu kişilerin çoğu Tabgaçlara mensuptur; bir tanesi (*t'a-han*) Juan Juan kağanının sanı, diğer bir tanesi olan *Ta-kan* ise bir Juan Juan'ın adıdır ve 470'te saptanmıştır (529'da bir Tabgaç kişisi de aynı adı veya sanı taşıyordu).

2. Bunlardan sonra *tarkan* sanıyla ilgili ilk bilgilere Gürcü kaynaklarında rasgeliyoruz. Gürcü kaynakları 455 yılında *tarkan* sanını kayıtlamışlardır. Bu tarih *tarkan* sanının en erken kayıtlarından biridir. Gürcülerin en ünlü

¹ Yusuf Gedikli, "IV. - V. Yüzyıllarda Kafkasya Hunlarından ve Kafkasyadaki Diğer Türk Kavimlerinden Kalan Sözcüklerin Köken ve Anlamları (Basık, Kursık, Hunan, Halhal, Kenger, Hun Dağı; Haylandurk, Eran, Bel; Tarhan, Bakatar, Arslan, Balasakan, Talış)", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 215, Mart-Nisan 2015, s. 167-192.

² W. Eberhard, "Birkaç Eski Türk Ünvanı Hakkında", *Belleten*, Cilt: IX, Sayı: 35, Temmuz 1945, s. 324.

³ Eberhard, "a.g.m.", s. 325.

krallarından biri Vahtang Gorgasal'dır (439'da doğdu, 446'da 7 yaşında tah-ta geçti, 499'da öldü).⁴ 449'da Gürcistan'a akın eden Osetler, kral Vahtang Gorgasal'ın bacısını tutsak almışlardı. Bacısını kurtarmak ve rövanşı almak isteyen Vahtang, 455'te, 16 yaşında Osetlere akın eder. Hazarlardan Tarkan adlı (unvanlı) alpla karşılaşır ve Tarkan'ı öldürür.⁵

Hazarlar o tarihte sahnede olmadıklarına göre tarkan sanı Ogurlara (muhtemelen Onogur Bulgarlarına) aittir. Gerçi Onogur Bulgarları Doğu Avrupa'da 463'ten sonra görünmüşlerdir. Lakin 455 bu tarihten çok uzak bir zaman değildir, sadece 8 yıl öncedir. Tarkan sanı, Onogur Bulgarlarla birlikte o zaman Doğu Avrupa'da bulunan şu Türklere de ait olabilir. **1.** Hun **2.** Haylandurk (= *Alandur) **3.** Os ~ As (yani sonraki Osetler, bunlar Türklere karıştı) **4.** Saragur **5.** Urog.

3. Ta-kuan "tarkan" sanı 540-550'li yıllarda Juan Juanlarda **ta-kuan** ve **t'a-han** biçiminde tanıklanmıştır. Birincisi olan I-chan Ta-kuan 554'te Tabgaç-lara ait Kuang-wu'yu yağmalamıştır. İkincisi ise Juan Juan kağanı A-na-ku-ei'in kardaşı T'a-han'dır.⁶ Eberhard da bir Juan Juan kağanının t'a-han sanını kullandığını, diğer bir Juan Juan'ın adının **Ta-kan** olduğunu belirtmişti.

4. Narşahi, Kuteybe'nin 705-715 arasında Türkistan'a saldırısı sırasında Soğut (Soğd) meliki **Tarhûn** adını kaydeder.⁷ Bunu okur okumaz Türkçe tarkan sanı olabileceğini düşündük. Kaynağı okumaya devam edince düşün-cemizin doğruluğunu anladık. Zira Tarhûn'un İbn A'sam'da Tarhân olarak geçtiğini gördük.⁸

5. Golden'in verdiği bilgilere göre Tarkan Hazarlarda hem san, hem ad olarak yaygındır.⁹ Alp Tarhan 716'da Araplara karşı savaşmıştır.¹⁰ As-tarhan 764-65'te kayıtlanmıştır.¹¹

Alban Tarihinde VII. yüzyıl sonlarında Hazar generali Çorpan Tarhan kişi adı geçer.¹² 982-83'te yazılan *Hududü'l-Âlem*, Hazar kağanının adını (sanını) **tarhân hâkan** olarak verir.¹³

6. Kuzey Kafkasya Hunlarında VII. yüzyıl sonlarında **Avçı Tarhan** kişi adı (sanı) kayıtlanmıştır.¹⁴

7. Kafkas halklarından Udh veya Uadhın'lar ilk ve orta çağda Gence'nin batısında oturuyorlardı; Strabon (M.Ö. 64 / 63 - M.S. 18 / 19) bunlara Uiti

⁴ *Gürcistan Tarihi*, Gürcüceden çev. Marie Felicite Brosset, Fransızcadan Türkçeye çev. Hrand D. Andraşyan, Yayına Haz. Erdoğan Merçil, TTK, Ankara 2003, s. 120, 121, 126.

⁵ *Gürcistan Tarihi*, s. 120, 121, 126.

⁶ Kürşat Yıldırım, "Juan-Juan Devleti İle Eski Türk Devletlerinde Kullanılan Müşterek Unvanlar", *VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi Bildiri Kitabı*, Cilt: 4, İstanbul 2014, s. 999.

⁷ Narşahi, *Târîh-i Buhârâ*, çev. Erkan Gökso, TTK, Ankara 2013, s. 64.

⁸ Narşahi, *a.g.e.*, s. 72.

⁹ Peter B. Golden, *Hazar Çalışmaları*, çev. E.Ç. Mızrak, Selenge y., İstanbul 2006, s. 241 vd.

¹⁰ Golden, *a.g.e.*, s. 174.

¹¹ Golden, *a.g.e.*, s. 176.

¹² Kalankatlı Moses, *Alban Tarihi*, Rusçadan çeviren: Ziya Bünyadov, Azerbaycan Türkçesinden aktaran Yusuf Gedikli, Selenge y., 2. kitap, 17. fasıl, İstanbul 2006, s. 176.

¹³ V. Minorsky, *Hududü'l-Âlem - Mine'l-Meşrik İle'l-Magrib*, çev. ler Abdullah Duman - Murat Ağarı, Kitabevi y., İstanbul 2008, s. 122.

¹⁴ Kalankatlı Moses, *Alban Tarihi*, 2. kitap, 44. fasıl, s. 251.

der. Taberi, İbnül Fakih, Belazuri IX. yüzyılda Babek isyanına katılan Udh veya Uadhın (yahut Avadh, Avadhın yahut Uzz, Uvazin)'lerden söz ederken, bunların **tarhanları** olduğunu söyler.¹⁵ Eski kaynaklar bunlarla Hunları karıştırır, Türk olduklarını yazar.

8. Tuna Bulgar Türklerinin diktiği Grekçe yazıtlarda **tarkan** unvanı 4 kez geçer; iki kez tarkan olarak, bir kez **trakana** olarak tespitlenmiştir. Bir yazıtta da sadece **-kan** ögesi bulunmuştur.¹⁶ **-kan** ögesi *tarkana* da, *trakana* da olabilir. *Trakan* göçüşüktür.

9. Avrupa Avarlarında **tarkhan**¹⁷, **tarkan**¹⁸, **tarhan**¹⁹ biçimlerinde görülür.

10. Çin kaynakları VII. yüzyılda Kırgızlarda *da-gan* "*tarkan*" sanını kayıtlamışlardır.²⁰ VIII. yüzyılda dikilen Kırgızlara ait Suci yazıtında tarkan sanı geçer.²¹

11. VIII. yüzyılın ilk yarısında dikilen Orkun yazıtlarında Tarkan "*ünvan, yüksek bir ünvan*", Tarkat "*Tarkan ünvanının çokluk şekli*"dir.²² Meşhur Tun-yukuk'un unvanlarından biri *tarkandi*.

VIII. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Göktürklerin baş eğmez tarkanı **Nizek Tarhan** "*yezek Tarkan*"dır (711-12'de Kuteybe tarafından öldürülmüştür). Kaşgarlıda **yezek** "*askerin önde giden bölüğü, öncül*"dür.²³ **Nizek**, Türkçe *yezek* sözünün Arapça yazımıdır. Benzer şekilde Oğuzlara mensup Yabgulu Türkmenleri de Arapçaya Nâvgyiân ~ Nâvgyiyya biçiminde aktarılmıştır.²⁴

12. 753'te dikilen Eski Uygurca Taryat yazıtında **tarkan** sanı pek çok kez geçer.²⁵ Yine Eski Uygurlarda **tarkan**, **tarhan** "*vekil, vezir, nazır, antroponim*", **tarkat** "*bir rütbe*"dir.²⁶ **-t** eki sonu **-n** ile biten sözleri çoğul yapar. krş. Tegin > tegit ile.

13. VIII. asırda Moğul asıllı Kitanlar da Uygurlardan alarak **tarkan** sanını kullanmışlardır. San Çinceye **ta-la-kan** olarak aktarılmıştır.²⁷ Kitanların öğretmenleri Uygurlardı.

981-84'te Kitanların Wu-Ti-yin kabilesi Ta-kan Yü-yüeh (Tarkan üge)'in oğlu tarafından yönetiliyordu.²⁸

¹⁵ A. Zeki Velidi Togan, "Azerbaycan", *İA*, c. 2, s. 97. / Aynı yazar, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun k., İstanbul 1981, s. 169, 456.

¹⁶ Talat Tekin, *Tuna Bulgarları ve Dilleri*, TDK, Ankara 1987, s. 49.

¹⁷ Laszlo Rasonyi, *Tarihte Türklük*, çev. H.Z. Koşay, TAKE y., Ankara 1971, s. 79.

¹⁸ János Harmatta, *Avarların Dili Sorununa Dair - Doğu Avrupada Türk Oyma Yazılı Kitabeler*, çev. Hicran Akın, 2. b., Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı y., Ankara 1999, s. 1.

¹⁹ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 5. b., Boğaziçi y., İstanbul 1988, s. 153.

²⁰ Wolfram Eberhard, *Çin'in Şimal Komşuları*, 2. b., TTK, Ankara 1996, s. 69.

²¹ Talat Tekin, *Orhon Türkçesi Grameri*, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 9, Ankara 2000, s. 230.

²² Talat Tekin, *Orhon Yazıtları*, 3. b., Yıldız y., İstanbul 2003, s. 110.

²³ *Divanü Lügatit Türk Dizini*, TDK, Ankara 1972, s. 152.

²⁴ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, 8. b., Ötügen n., İstanbul 2004, s. 24, 174 vd.

²⁵ Talat Tekin, *Makaleler*, yayıma haz. lar Emine Yılmaz - Nurettin Demir, TDK, c. 2, Ankara 2013, s. 205.

²⁶ Ahmet Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Enderun k.e., İstanbul 1993, s. 148.

²⁷ Özkan İzgi, "Kuruluş Devrinde Uygurların Kitanlara Tesirleri ve Uygur, Gazne, Kitanlar Arasındaki Münasebetler", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 7-8, İstanbul 1976, s. 15-16.

²⁸ Özkan İzgi, *Çin Elçisi Wang-Yen-te'nin Uygur Seyahatnamesi*, 2. b., TTK, Ankara 2000, s. 48.

14. Tarkan Türkişlerde (VIII. asır), Hint-Türk imparatorluğunda da kullanılmıştır.²⁹ Gülbeden Begüm, *Hümayunname'de Tarhan Beyim, Tarhan Bige* adlarını kaydeder.³⁰

15. H.Z. Koşay, Macarların **Taryan** kabile adının Türkçe tarkan sanından geldiğini, Nemeth'in *tarkan* sanının Hunlarda görüldüğünü yazdığını bildirir.³¹ 896'da Macaristan'a göç eden Macarların yurt tutan 8 kabilesinden biri olan **Tarján**'ın Türkçe tarkan'dan geldiği³² genel kabul görmüştür. Macarca *j*, ancak Türkçe *g'dan* gelebilir.

16. 921'de İdil Bulgarlarına giden İbni Fazlan, Oğuzlarda **tarhân** sanının olduğunu yazar.³³

17. Kaşgarlıda **tarhan** "*İslamıktan önce verilmiş olan bir addır; 'bey' demektir.*"³⁴ Kaşgarlı'nın *tarhana* çok yer vermediğine dikkat etmeliyiz. Bu durum, unvanın gitgide önemini yitirdiğini göstermektedir. Zaten Kaşgarlı da "*İslamıktan önce*" diyerek bunu belirtiyor.

18. Abbaslıların hizmetinde bulunan Türk asıllı bir hadis bilgini **Tarhan** ibn Yil Tigin, yani Yil Tigin oğlu Tarhandı.³⁵

19. Altınordu'da **tarhanlık** kurumu vardı. Tarhanlar her nevi yükümlülükten ve vergilerden bağışlıktılar; tarhanlık han tarafından veriliyor ve bir yarlıkla belgeniyordu.³⁶

20. Kırım'da yaşayan Karay Türk Musevileri 1420'de Algıray soyunun iş başına geçmesinden sonra Menkub, Çiftkale, Solkat şehirlerine çekilmiş, bu dönemde Karay ileri gelenlerine **tarkan** sanı verilmiştir.³⁷

21. Kumanlarda 1459'da Armençük oğlu **Tarkan** adı saptanmıştır.³⁸

22. Memlüklerde Selahaddin **Tarhan** 1321'de tutuklanmış, aynı yıl mapusta ölmüştür.³⁹

23. Karakoyunlularda İskender Mirza'nın oğlunun adı ve 1437'de ölen Rüstem Begin babasının ve oğlunun adı **Tarhan**'dı.⁴⁰ (Toplam üç kişinin adı).

24. Faruk Sümer, Safili (Safevi)'lerde **tarhanlık** kurumunun olduğunu yazar.⁴¹

²⁹ Abdülkadir Donuk, *Eski Türk Devletlerinde İdarî - Askerî Ünvan ve Terimler*, TDAV y., İstanbul 1988, s. 41.

³⁰ Donuk, *a.g.e.*, s. 43.

³¹ Hâmit Zübeyir Koşay, "Macarların Eski Tarihi", *Etnoğrafya, Folklor, Dil Tarih vd. Konularda Makaleler ve İncelemeler*, Ankara 1974, s. 266.

³² Árpád Berta, *Türkçe Kökenli Macar Kavim Adları*, çev. Nurettin Demir - Emine Yılmaz, Grafiker y., Ankara 2001, s. 14, 107.

³³ Talat Tekin, *Orhon Türkçesi Grameri*, s. 43.

³⁴ *Divanü Lügati't Türk Dizini*, TDK, Ankara 1972, s. 114.

³⁵ Faruk Sümer, *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları*, TDAV y., İstanbul 1999, s. 524.

³⁶ Akdes Nimet Kurat, *IV. - XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, 2. b., Murat k., Ankara 1992, s. 136.

³⁷ Fuat Bozkurt, *Türklerin Dili*, 4. b., Kapı y., İstanbul 2005, s. 770.

³⁸ Laszlo Rasonyi, *Doğu Avrupa'da Türklük*, haz. Yusuf Gedikli, Selenge y., İstanbul 2006, s. 254.

³⁹ Sümer, *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları*, s. 394.

⁴⁰ Sümer, *a.g.e.*, s. 274.

⁴¹ Sümer, *a.g.e.*, s. 274.

25. İran'daki Kaçar Türk sülalesi devrinde şehzade ve hanedan neslinden olanlar **tarkan** sanı taşıyorlardı.⁴²

26. Tarkanlık Osmanlı'da da vardı. Osmanlı'da **berat-i terhani** "gördü-
ğü büyük bir hizmete mukabil tekâliften muafiyeti mutazammın [vergilerden
bağışıklığı içeren] padişah tarafından verilen fermanlar hakkında kullanılır bir
tâbirdir."⁴³ Doğru yazım *tarhan* olacaktır.

Kanuni Sultan Süleyman 1 Kasım 1524 tarihli beratında Andriya adında Ya-
hudi bir tüccara ve oğluna Osmanlı ülkesinde serbest ticaret hakkı vermiş, anılan
kişiler ayrı ayrı yazılı çeşitli vergilerden "**tarhan** [bağışık] ve *afv kılınmış*"lardır.⁴⁴

27. Bu unvan 1922'de Hristiyan Türklere soyadı olarak görülür. Ana dili
Türkçe olan, fakat Hristiyan oldukları için kendilerini Pontuslu Rum sanan
Batum'daki Hristiyan Türklere birinin soy adı **Tarkan-idis**'ti.⁴⁵

28. **Tarkan** günümüz Türkiyesinde pek sevilen erkek adlarından. Şar-
kıcı Tarkan bunların en tanınmışıdır. Ayrıca soyadıdır. Türk resimli romanla-
rının en önemli karakterlerinden ve en beğenilenlerinden biri Sezgin Burak'ın
yazıp çizdiği *Tarkan*'dır.

29. Türkiye'de 25 Haziran 2019'da TBMM'de kabul edilen askerlik yasasına
konulan bir fıkrada "*Barışta, olağanüstü hal veya seferberlik hallerinde veya sa-
vaşta, askerliğini henüz yapmadan, cumhurbaşkanınca gerekli görülen sahalarda*
özel olarak görevlendirilen gönüllüler, cumhurbaşkanınca belirlenen şartlara
uydukları takdirde askerlik hizmetinden muaf tutulur" hükmü yer almakta, bu
da tarkanlık kurumunun günümüz Türkiyesinde dahi varlığını göstermektedir.

30. Tarkan Türkçeden Moğulcaya ve başka dillere geçmiştir. 1240'da yazı-
lan *Moğolların Gizli Tarihi*'nde **darhan** olarak görülür; çoğulu *darhattur*. Başta-
ki *d* sesi, unvanın Moğolcaya çok erken geçtiğini gösterir.

2. Tarkanın Yer Adı Olması

1. İdil ırmağı üzerindeki Astrahan kent adı Hazarların As Tarhan'ından
kalmıştır. İbni Battuta XIV. yüzyılda Hacı Tarhan biçimini kaydetmiştir.⁴⁶
Kent Azerbaycan'da Hâştârhan olarak bilinir.

2. Kazan ve Samara illerinde **Tarhan** adlı birçok mevkiiler vardır.⁴⁷

3. Kırım'ın karşısındaki Tamantarkan (< *Ataman veya *Taman Tarkan)
yer adında *tarkan* ögesi açıktır.

4. 1960'lı yıllarda yayınlanan *Emel* dergilerinde Kırım'da **Tarhan** köy adı
olduğunu okumuştuk.

5. Azerbaycan'ın Celilabad ilçesinin 1967 yılına değinki adı **Astrahan-ba-
zar**'dı. Azerbaycan'ın Şamahı ilçesinde de **Astrahanka** (eski adı Kız meydanı)
köyü vardır.⁴⁸

⁴² Cevad Heyet, *İki Dilin Mügayisesi*, haz. Şikar Mesteli, Bakü 2003, s. 74.

⁴³ Mehmet Zeki Pakahın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB, c. 1, İstanbul 1946, s. 205.

⁴⁴ Adnan Sadık Erzi, "Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar I", *Belleten*, Sayı: 53, Ocak 1950, s. 91-95.

⁴⁵ Yusuf Gedikli, *Pontus Meselesi*, Bilge Karınca y., İstanbul 2002, s. 43, 233.

⁴⁶ Zeki Velidi Togan, "Allân", *İA*, 1. c., s. 377.

⁴⁷ *Eski Türk Devletlerinde İdari - Askerî Ünvan ve Terimler*, s. 42.

⁴⁸ "Astrahanbazar", "Astrahanka", *Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi*, 1. c., s. 446.

6. 1531 tarihli “*mufassal defter*”de Menemen “*Nefs-i Tārḥānīyāt*”, “*Tārḥānīyāt, nahīye-i Menemān dimekle meşhurdur*” kayıtları görülür. Evliya Çelebi de (1611-1682) Menemān kazasından “*vilāyet-i Tarhaniyye*” olarak söz eder.⁴⁹ “*Nefs-i Tārḥānīyāt*” ifadesinden anlaşıldığına göre Menemen “*tarhanlığın merkezi*”ydi. Herhalde devlet tarafından bir kişiye Menemen’i tasarruf hakkı verilmiş, sonra bu imtiyaz etrafa yayılmıştır.

7. Macaristan’da **Tarjān** adlı birçok yer vardır.⁵⁰

3. Tarkanın Statüsü

1. Eberhard, Tabgaç ve Juan Juanlara mensup tarkan sanı taşıyan 7 kişinin hiçbirisinin imparator ailesine mensup olmadığını bildirir.⁵¹ Demek ki tarkan sanı kağan, han ailesinden gelenlere değil, toplumun ileri gelenlerine veriliyordu.

2. *Moğolların Gizli Tarihi*’nde **darhan** “*serbest, müstakil*”, “*memurların devlete karşı sahip oldukları imtiyaz*” olarak açıklanır; ayrıca **darhalan natuhlahu** “*(sürülerini) istediği yerde otlamak*”tır. Çağdaş Moğulcada **darhan** “*memur, usta; demirci*” anlamlarındadır.⁵²

3. Cüveyni şöyle der: “*Tarhanlar, zorunlu görevlerden muaf tutulurlardı ve her savaşta kazanılan ganimet onlara teslim edilirdi. Hiçbir kuvvetten izin alma gereği duymadan hakimiyeti elinde tutan unsur halini alabiliyorlardı.*”⁵³

4. H.Z. Koşay, tarkanın eski Türklerde “*kral naibi*”, Moğullar devrinde “*asilzade*” anlamında olduğunu yazar.⁵⁴

5. F. Sümer, Moğullarda unvan geleneğinin pek yaygın olmadığını, *tarhan*, *darhan* unvanının devlete büyük hizmetlerde bulunan kimselere verildiğini, Moğullar devrinde tarhanların izin olmadan kağanların katına çıkmak, vergi vermemek, ele geçirdiği ganimetin hepsine konmak, dokuz suçtan bağışlanmak ayrıcalığına sahip olduklarını, bilinmemekle birlikte Türk tarkanlarının da bu ayrıcalıklara sahip olduklarının tahmin edilebileceğini söyler.⁵⁵

6. Tarkanlar ayrıca han ailesinden biriyle evlenebilirlerdi. Han tarafından **suyurgal** (vergiden bağışık) olarak verilen toprakları işletir, genel şölen ve toylarda, törenlerde onur konuğu olarak hazır bulunur, hanın sol tarafında yer alırlardı; Moğullarda tarkanlık babadan oğula geçerdi.⁵⁶

Özetle tarkan “*bazı önemli imtiyazlara sahip soylu, asilzade*” olarak tanımlanabilir.

3.1. Tarkanın Sonracıl Anlamları

1. Eski Uygurlarda **tarkan** “*vezir, vekil, nazır...*”dır.⁵⁷ Bu anlam sonracıldır; tarkan unvanlı kişilerin anılan makamlara atanmalarından dolayı gelişmiştir.

⁴⁹ Erzi, “Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar”, s. 94 vd.

⁵⁰ Donuk, *Eski Türk Devletlerinde İdarî - Askeri Ünvan ve Terimler*, s. 43.

⁵¹ Eberhard, “Birkaç Eski Türk Ünvanı Hakkında”, s. 325.

⁵² *Moğolların Gizli Tarihi*, çev. A. Temir, 3. b., TTK, Ankara 1995, s. 15.

⁵³ Golden, *Hazar Çalışmaları*, s. 244.

⁵⁴ Koşay, “Macarların Eski Tarihi”, s. 266.

⁵⁵ Sümer, *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları*, s. 37.

⁵⁶ Donuk, *Eski Türk Devletlerinde İdarî - Askeri Ünvan ve Terimler*, s. 46.

⁵⁷ Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, s. 148.

2-4. Hükümdar (kral naibi), hükümdardan sonra gelen ikinci kişi, ordu kumandanı vb. anlam ve tanımlamaları da sonracıdır. Bunlar tarkanların atandıkları görevlerle ilgili tanımlamalardır. Doğal olarak tarkanlar da her tür devlet görevine atanma hakkına sahiplerdi.

5. Demirci manası da sonracıdır. Bu anlam eskiden stratejik bir meslek olan demircilik hakkının belki sadece veya büyük ölçüde tarkanlara tanınmasından ileri gelmiştir. Çünkü demirden en başta silah olmak üzere birçok alet edevat, bu meyanda tarım aleti ve araba aksamı yapılıyordu.

Tarkanlara demircilik imtiyazı verilmesi çok geç olup XIII. yüzyıldan sonra Moğullarda görülmüştür.⁵⁸

6. Darhanın Moğullardaki “*serbest, müstakil*” anlamı da tarkanların izin almadan hanın, kağanın yanına girmelerinden kaynaklanan sonracıl bir anlamdır.

4. Tarkanın Köken ve Anlamı Hakkında Görüşler

1. Tarkan hakkında ilk iki yazıyı yazan H. Beveridge, yazılarını 1917 ve 1918 yıllarında *JRAS (Journal of the Royal Asiatic Society)*'ta yayınlamıştır. Beveridge yazılarında tarkan sanını Etrüsklerde özel ad olan *Tarquinius* ve Yunanca *tarcon, tarchon* ile ilişkili görmüştür. F. Köprülü, H. Beveridge'in yazılarını “*sathı*” bulur.⁵⁹ Yunanca *arkhontas* “*efendi, sahip, lord*”dur; *tarcon, tarchon* da buna yakın bir anlamda olmalıdır.

2. En son Bilge Umar, Hititçe *tarkh-, tarkhu-* ediminin (filinin) “*kudretli olmak, hakim olmak, muktedir olmak, yenmek*” olduğunu; **tarkhan ~ tarkhun** unvanının “*egemen olan, buyruk yürüten*” anlamında buradan çıktığını, bunun İngilizcedeki *lordun* karşılığı olduğunu seslendirmiştir.⁶⁰

3. W. Bang ve A. von Gabain unvanın Çin kökenli olduğu düşüncesindedirler.⁶¹

4. C. Brockelmann 1929'da tarkan ile *terken* sanının aynı olduğu görüşündedir.⁶²

5. G. Nemeth 1930'da tarkanın *alpagut* unvanının eşi olduğunu söylemiştir.⁶³

6. Annemarie von Gabain (1901-1993) 1941'de *-kan, -kän, -han* ekinin Türkçede unvan bildirdiğini söyler, *burhan, tarhan, tängriken* “*ilahi, hazretleri*” sözlerini örnekler; tarkanın anlamını “*yüksek asalet derecesi*” olarak verir.⁶⁴

7. Richard Frye 1951'de unvanın Türkçe olduğunu düşünür ve Soğut prensleri tarafından isim olarak kullanıldığını belirtir.⁶⁵

8. Eberhard 1945'te tarkanın *tar-khan* olarak bölünebileceğini, *tar* ögesinin “*tarım ve tarla, yani ekilmiş toprak*”la ilişik olabileceğini belirtir.⁶⁶

⁵⁸ Donuk, *Eski Türk Devletlerinde İdarî - Askerî Ünvan ve Terimler*, s. 47.

⁵⁹ Fuad Köprülü, “Eski Türk Ünvanlarına Ait Notlar”, *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, c. II, No: 1, İstanbul 1932-1939, s. 20.

⁶⁰ Bilge Umar, *Türkiye'de Tarihsel Adlar*, İnkılap k.e., İstanbul 1993, s. 768, “Tarkhun.”

⁶¹ Donuk, *Eski Türk Devletlerinde İdarî - Askerî Ünvan ve Terimler*, s. 45.

⁶² Donuk, *a.g.e.*, s. 45.

⁶³ Donuk, *a.g.e.*, s. 45.

⁶⁴ A. von Gabain, *Eski Türkçenin Grameri*, çev. Mehmet Akalın, TDK, Ankara 1988, s. 44, 297.

⁶⁵ İsenbike Togan - Gülnar Kara - Cahide Baysal, *Çin Kaynaklarında Türkler - Eski T'ang Tarihi (Chiu T'ang-shu) “Türkler” Bölümü (Açıklamalı Metin Neşri)*, TTK, Ankara 2006, s. 169.

⁶⁶ Eberhard, “Birkaç Eski Türk Ünvanı Hakkında”, s. 324.

9. Sencer Divitçioğlu (1927-2014) tarkan unvanının “...stepokrasi aşamasında ele geçirilen toprakların dirlik haline dönüştürülmüş birimlerinin başına geçirilen yüksek rütbeli subaylara verilmiş olduğu” fikrindedir.⁶⁷ Bu görüş Eberhard’ın görüşüne benzer. Divitçioğlu ayrıca *tar-* “dağıtmak, çizgi çekmek”, *tara-* “taramak”, *tar-* “toprağı sürmek” söz öbeğini anımsatıp *tar-* kökünden üretilen tarkanın “Türkçede dirlik sahiplerine verilen bir unvan olduğu öne sürülebilir mi?” diye sorar.⁶⁸

10. Donuk, 1988’de tarkanın hecelere ayrılarak çözülemediğini, kelimenin Türkçe sayılabileceğini, kökense bakımdan inandırıcı açıklama yapılamadığını bildirir.⁶⁹

4.1. Erhan Aydın’ın Verdiği Bilgiler

Erhan Aydın *bitiğinde* (kitabında) tarkan hakkında ileri sürülen diğer görüşleri özetlemiştir. Şöyle ki:

1. Ramstedt 1951’de Haneda’ya dayanarak Çince *t’at* > *t’a* sözünün Almanca “*Sachverständiger* = uzman”, “*kenner* = *üstat*”, *expert* = *bilirkişi*” anlamında olduğunu, sözcüğün Korece *tal* ile ilişik görülebileceğini söyler.⁷⁰ Kimi kaynaklar Çince *ta*(*tar*) kökünü ve “*büyük bilici*” manasını aktarırlar.⁷¹

2. Martti Räsänen, Ramstedt’ten esinlenerek Sino-Korece **tar** “*expert* = *bilirkişi*” ve **tar-kwan** “*a past-master official, a connoisseur in official work = deneyimli memur, devlet işlerinde uzman memur*”dan geliştiğini söyler.⁷²

3. Edwin G. Pulleyblank, 1962’de unvanı Hun kökenli düşünür ve eski Çince *dān-gwag’ı* *tarkhan* ile bir tutar.⁷³

4. Bailey, Çince *dāgān* önerisinde bulunur.⁷⁴ Anlamı verilmez.

5. T. Haneda, sanı Çince *tāt-kuan* veya *guan* + Türkçe *han*’la ilişik görür.⁷⁵ Yani tarkanın *-han* ögesini Türkçe sayar. *Burhan*, *tengrikende* olduğu gibi.

6. D. Sinor Türkçe *tar-* “dağıtmak, saçmak”la ilişkilendirir.⁷⁶

7. P. Pelliot ve K.H. Menges unvanın Juan Juan kökenli olabileceği görüşündedirler.⁷⁷

8. G. Doerfer 1965’te, TMEN 879’da sözcüğün Juan Juan dilinde olup olmadığını bilmediğini, bununla birlikte Pelliot ve Menges’in önerdiği üzere sözcüğün Juan Juan kökenli olabileceğini, *privilegiertes* “*ayrıcalklı*” anlamına geldiğini söyler.⁷⁸

⁶⁷ Sencer Divitçioğlu, *Kök Türkler*, Ada y, İstanbul 1987, s. 243.

⁶⁸ Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu*, 3. b., İmge k., Ankara 2005, s. 210 (Kök Türklerin yenilenmiş 3. baskısı).

⁶⁹ Donuk, *Eski Türk Devletlerinde İdarî - Askerî Ünvan ve Terimler*, s. 47.

⁷⁰ Erhan Aydın, *Uygur Kağanlığı Yazıtları*, Kömen y., Konya 2011, s. 167.

⁷¹ Donuk, *Eski Türk Devletlerinde İdarî - Askerî Ünvan ve Terimler*, s. 45.

⁷² Aydın, *Uygur Kağanlığı Yazıtları*, s. 168.

⁷³ Aydın, *a.g.e.*, s. 167.

⁷⁴ Aydın, *a.g.e.*, s. 167.

⁷⁵ Aydın, *a.g.e.*, s. 168.

⁷⁶ Aydın, *a.g.e.*, s. 168.

⁷⁷ Aydın, *a.g.e.*, s. 168.

⁷⁸ Aydın, *a.g.e.*, s. 168.

9. S.G. Clauson, 1972'de Pulleyblank'in kökencesini en iyi kökence olarak niteler ve sözcüğün *-kh-'*li olduğunu, çoğul biçiminin *tarkh(n)t* olması gerektiğini söyler.⁷⁹

10. Choi, 2000'de sözcüğün birçok dilde kullanıldığını, Korece *tarho-*, *tarku-* "to heat (a piece of iron, etc) = ısıtmak (demir parçasını vb.) ve "to deal with (person, problem, etc) = başa çıkmak (kişi, sorun vb. ile)" ilişkilendirir.⁸⁰

4.2. Tarkanın Köken ve Anlamıyla İlgili Görüşlerin Eleştirisi

1. Beveridge'in Etrüskçe ve Yunanca, Umar'ın Hititçe görüşleri doğru değildir. Bu fikir jimnastiklerini bilimsel *dedikodu* (spekülasyon) olarak gördüğümüzü saklamayacağız. Bunlarla, özellikle Yunanca *tarcon*, *tarchontas* veya *arkhontas* ile *tarkan* arasında bir ilişki varsa bir alma - verme değil, bir köken birliği düşünmek daha isabetlidir.

2. Ramstedt, Räsänen ve Choi'un Çince-Korece kökenceleri de doğru değildir. Altay dil ailesine sokulan Türkçe, Moğulca, Mançuca dilleriyle Korece arasında ilişki kurulması gereksizdir ve bundan vazgeçilmelidir.

3. Keza Bailey, Bang, Gabain'in de tarkanı Çince kökenli düşünmelerini doğru göremiyoruz. Yalnız Gabain en azından *-han* ögesini Türkçe düşünür. Unvanı Çince düşünenlerin tarkanın *-han* ögesini açıklamakta zorlandıkları hatta hiç açıklayamadıkları göze çarpıyor.

4. Haneda'nın unvanı Çince + Türkçe düşünmesinin Çince kısmı doğru değildir.

5. Pelliot, Menges, Doerfer sanı Juan Juan kökenli görürler. Sanın Juan Juanlarda olduğu doğrudur. Bunu Eberhard'ın 1945'teki, K. Yıldırım'ın 2014'teki bulgusu da onaylıyor. Yalnız Juan Juan devletinde Türklerin olduğu kesindir. Örneğin Göktürkler, Juan Juanların uyruğuydu.

6. Pulleyblank'in, Clauson'un sanı Huncaya bağlamaları doğru olmalıdır. Çünkü san Hunlarda da bulunmalıdır. Ancak *dän-gwag* ses çevrimi, Türkçe tarkanı ses bakımından karşılamaz. Doğrusunu söylemek gerekirse bu güne değin Hunlarda tarkan unvanıyla eşleştirilebilecek Çince bir ses çevrimine rasladığımızı söyleyemeyeceğiz (Tabii ki her an raslanabilir).

7. Brockelmann'ın 1929'da *tarkan* ile *terken* sanlarını, Nemeth'in 1930'da *alpagut* ile *tarkan* sanlarını eşleştirmeleri doğru değildir. Tarkan ile *terken* ayrı sanlardır ve ayrıca ünlüleri de tutmaz. *Alpagut* ile *tarkan* da özge unvanlardır. *Alpagut* "bahadırılık"la, *tarkansa* "ayrıcılık, imtiyazlı olmak"la ilgilidir. Nemeth herhalde itibar, prestij açısından denkleştirme yapmıştır.

8. R. Frye unvanın Türkçe olduğunu düşünür. Donuk "Türkçe sayılabilir" derse de açıklama getirmez.

9. Eberhard'ın tarkan unvanının Türkçe *tar* "tarım ve tarla, yani ekilmiş toprak"la ilişik görüşü doğru değildir. Ayrıca bozkırda tarım cılızdır, zayıftır. Çünkü doğa koşulları buna olanak tanımaz. Eberhard'ın bu görüşünü Doerfer de kabul etmez.⁸¹

⁷⁹ Aydın, *a.g.e.*, s. 167.

⁸⁰ Aydın, *a.g.e.*, s. 168.

⁸¹ Aydın, *a.g.e.*, s. 167.

10. Divitçioğlu'nun “*dirlik topraklarının başındaki yüksek rütbeli subay*”, ayrıca *tar-* “*dağıtmak, çizgi çekmek*”, *tara-* “*taramak*”, *tar-* “*toprağı sürmek*” söz öbeğiyle (daha doğrusu öbekleriyle) ilişkili düşüncesini de doğru buluyoruz. Eğer böyle olsaydı tarkan sanı karşımıza “*büyük toprak sahibi, ağa, dirlik sahibi*” olarak bir şekilde, herhangi bir Türk lehçesinde, dilinde muhakkak çıkardı. *Tar-* kökünden gelebilecek söz gelişi **tarık-ğan* şeklindeki bir türevin ortadaki seslerin düşmesiyle tarkan haline geçmesini de muhtemel görmüyoruz.

11. Keza Sinor'un Türkçe *tar-* “*dağıtmak, saçmak*” görüşü de inandırıcı değildir.

Unvanı Türkçe düşünenlerden Divitçioğlu ve Sinor'un, köken olarak ayrı anlamlara gelen *tar-* fiil köküne başvurmaları dikkati çekiyor.

Kısaca yukarıdaki köken açıklamalarının hiçbirini doğru saymıyoruz. Kısmi doğruları gösterdik (Haneda ve Gabain'in görüşü olan *-han* ögesinin Türkçe oluşu gibi).

5. Tarkan Sanının Köken ve Anlamı

Biz soruna yeni bir açıklama getirmek istiyoruz ve şöyle düşünüyoruz: Tarkan sanı herhangi bir fiil kökünden bitmez. Sözcük isim kökündendir. Türkçede bir **da+* ocağı (kökü değil) vardır. Bu köke ulanan *-arb*, *-ard*, *-arg* ekleriyle yüksek unvanlarla ilişik sözler türemektedir (Aşağıda *-arb* ve *-ard* kökünden türemiş unvanları da inceleyeceğiz). Üzerinde durduğumuz tarkan sanı **da+* ocağına önce *-rg* eki, sonra *-ang* eki gelerek türemiştir. Buna göre ilk biçimi **da-rg-angdır*.

Tekrar edersek burada **da+* ocak, *-rg-* ve *-ang* ise ektir. Kelimenin **da+* biçimine ocak, **da+rg* biçimine kök diyoruz (ocak değil). Yani kelime **da+* unvan ocağından, *-rg-* eki ve *-ang* son ekiyle oluşmuştur.

Özetle tarkan Türkçedir. Türkçenin yüksek sanlarla ilişkili **da+* isim ocağının üçüncü, yani **da-rg* kökündendir. Birincil hali **da-rg-angdır*. Baş seste *d > t*, ortadaki seslerde *rg > rk*, sonda *ng > n* evrimi gerçekleşmiştir. *Tar-kan* biçiminde değil, **tark-an** biçiminde bölünecektir.

Tekrarlarsak tarkan herhangi bir fiil kökünden türememiştir. Doğrudan doğruya unvan adı türeten **da+* isim ocağındandır.

Anlamı yüksek bir sandır. Az yukarıda tarkanın statüsünü özetlemiş, “*im-tiyazlı, ayrıcalıklı*” yüksek bir san olduğunu belirtmiştik.

6. Tarkan Sanının Çeşitlemeleri

6.1. Yargan

Orkun yazıtlarından Kül Tigin yazıtının batı yüzünde geçen **yargan**, Eski Uygurcada **yargan, yarkan** “*bir ünvan*”dır.⁸² Yargan sanı Kırgızlara ait Suci yazıtında da geçer.⁸³

Divitçioğlu **yarkan** “*subaylar*” düşüncesini ileri sürer.⁸⁴

⁸² Tekin, *Orhon Yazıtları*, s. 114 / Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, s. 187.

⁸³ Tekin, *Orhon Türkçesi Grameri*, s. 230.

⁸⁴ Divitçioğlu, *Orta Asya Türk İmparatorluğu*, s. 237.

Bu unvanı günümüzdeki **yargılamak** eylemiyle ilişkilendiremeyiz. Tam tersine *tarkan* sanıyla ilişkilendirmek gerekir. Çünkü ikisi de sandır ve ses açısından birbirlerine yakındırlar. Başta d > y evrimi olmuştur. Ortada değişiklik yoktur, *-rg-* aynıdır. Sondaki ng > n olmuştur. Fakat yargan sonracıl, yani *dargangdan türeyen bir san olduğu için tarkanla aynı imtiyazlara sahip olmamalıdır. Olsaydı türetilmesine gerek kalmayabilirdi.

6.2. Nargan

Erzurum - Ovacık ve Tunceli - Çemişgezek'te **nargan** “soylu”dur.⁸⁵ Bunun da tarkanın bir çeşitlemesi olduğuna inanıyoruz. Başta d > n değişimi vardır. Baştaki ses değişimi bakımından Anadolu'daki **narpuz** “yarpuz; yaban nanesi”yle ile karşılaştırılabilir.⁸⁶ *Narpuzda* da başta d > n değişimi vardır.

Narganın Çemişgezek'te görülmesi ora insanların Türk asıllı olduğunu düşündüren bir olgudur.

II. TARDU, TARDUŞ

Tarduyu tarkanla ocaktaş bir sözcük olarak görmekteyiz. Çünkü o da bir sandır ve aynı zamanda baş sesleri birbirini tutmaktadır.

1. Tarihteki Kayıtlar

1. Eberhard **ta-tu** (1 adet), **ta-t'ou** (2 adet), **t'a-tun** (1 adet) biçiminde dört ses çevrimi verir; bunların *tardu* olabileceğini düşünür.⁸⁷ Birincisinin Göktürk kağanının sanı olduğunu, ikincisi olan ta-tu'nun 380'de Tabgaçlara teslim olan bir kabile şefi olduğunu belirtir.⁸⁸ Üçüncüsü imparator ailesine mensup bir Tabgaçlıdır ve V. yüzyılda yüksek bir rütbede bulunmuştur. Eberhard dördüncüsü olan t'a-tun hakkında kesin bir karar veremez. Sondaki *n* bizce de unvanın *tardu* olmadığını gösterebilir.

Demek ki unvan 380'den itibaren tanıklanabilmektedir. *Tardu* sanının en çok bilinen temsilcisi 576-603 arasında Batı Göktürk kağanı olan **Tardu**'dur. *Tardu*, gerçekte “yüksek bir unvan”dır.

2. Tardu'nun Köken ve Anlamı

Tardunun köken ve anlamı hakkında herhangi bir görüşe rasgelmedik.

Tarduş, tarkanla ocaktaştır (kökteş değil); bu karara her ikisinin san olmasından varıyoruz. Fakat tarkan kadar yaygın bir san değildir.

Tardu da Türkçenin yüksek sanlarla ilgili *da+ isim ocağının ikinci, yani *da-rd kökündendir. İlk biçimi *da-rd-agdır. İlk eki *-rd-*, son eki **-ag'dır*. Kök biçimi *da-rddır. Başta d > t değişimi vardır. Ortada bir değişiklik olmamıştır; *-rd-* aynen kalmıştır. Sondaki *g* düşmüş, öncesindeki ünlü yuvarlaklaşmıştır. Krş. Eski Uygurca kapag > kapıg, Osmanlıca kapu “kapı” ve Eski Uygurca kamağ > kamuğ,⁸⁹ Osmanlıca kamu “kamu” ile.

⁸⁵ *Derleme Sözlüğü*, c. 9, s. 3239.

⁸⁶ *Derleme Sözlüğü*, c. 7, s. 3240.

⁸⁷ Eberhard, “Birkaç Eski Türk Ünvanı Hakkında”, s. 325.

⁸⁸ Eberhard, “a.g.m.”, s. 325.

⁸⁹ Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, s. 109, 110.

Tardunun anlamı da “yüksek bir san”dır.

3.1. Tardu’nun Tarduş Çeşitlemesi

Göktürkçe **Tarduş** “etnik ad (kağanlığın batı boyları)”, Eski Uygurca **Tarduş** “bir rütbe, etnonim”dir.⁹⁰ Kelime tarduyla aynı anlamdadır. Yani yüksek bir sandır. *Tarduş*, anılan boyların başına atanan kişinin tardu unvanından gelişmiştir. “*Tardulular*” anlamındadır. -ş çoğul ve topluluk ekidir.

3.2. Tardu’nun Kökteşi Arçın

Tardunun kökteşlerinden (çeşitlemelerinden değil) birini Türkmencede buluyoruz. Türkmence **arçın** “*Türkmenistanda revolyutsiyadan [devrimden] ön oba [köy] sovetinin [kurulunun] başlığı vezipesini yerine yetiren vezipeli adam*”-dir.⁹¹ Yani “*muhtar*”dır.

Arçının ilk biçimi *da-rd-angdır. Görüldüğü gibi son eki -ang’dır.

Başta d > y > ø, ortada rd > rç, sonda ng > n değişimi vardır. Sondaki ses değişimi açısından tarkana benzer. Tarkanda da sonda ng > n değişimi vardı.

III. TARMAÇ

Tarkan ve tardu ile ocaktaş olan üçüncü sanımız **tarmaçtır**. Tarkanın ve kısmen tardunun aksine tarmaç sanı pek yaygın değildir. Bu unvana sadece Hazar Türklerinde raslıyoruz. 730 yılında Hazar generali Tarmaç, Kuzey Kafkasya’ya hücum etmişti.⁹²

1. Görüşler

Peter B. Golden, Nemeth’in *tılmac* terimini “*dış işleri bakanı*” konumunda düşündüğünü belirtir, tarmaç sanını Türkçe **tılmaç** “*çevirmen, tercüman*” sözcüğüyle ilişkilendirir, -l- > -r- değişimi düşünür ve tarmacın “*dışişleri bakanı*” olarak telakki edilmesi gerektiğini yazar.⁹³ Golden’in görüşü doğrudur.

Nemeth’in **tılmaç** görüşü doğrudur. Çünkü yabancı kişi ve devlet adamlarıyla iş yürütmek için yabancı dil bilmek, yani *tılmaç* olmak gerekir. Fakat bu olgu şu anki konumuzla ilişik değildir.

2. Tarmacın Köken ve Anlamı

Tarmaç yukarıda incelediğimiz tarkan ve tardu ile ocaktaştır (kökteş değil). Çünkü tarmaç da bir sandır. Baş sesleri (ta- ögesi) tarkan ve tardu ile aynıdır. Tarmaç, Türkçenin yüksek sanlarla ilgili *da+ ocağının birinci, yani *da-rb kökündendir. İlk biçimi *da-rb-addır. Başta d > t, ortada rb > rm, sonda d > t > ç evrimi vardır.

⁹⁰ Tekin, *Orhon Yazıtları*, s. 110. / Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, s. 148.

⁹¹ *Türkmen Dilinin Sözlüğü*, Türkmenistan SSR Ilımlar Akademiyasının Neşriyatı, Aşgabat 1962, s. 54.

⁹² Golden, *Hazar Çalışmaları*, s. 244.

⁹³ Golden, s. 244-246.

IV. Sonuç

Üç Türk sanımı, bunların çeşitlemelerini ve tardunun kökteşi olan arçın sözünü inceledik. Sanların en meşhuru *tarkandır*. Hemen bütün Türk devletlerinde görülmüştür. Çeşitlemeleri *yargan* ve *nargandır*.

İkinci sanımız *tardudur*. Tabgaç, Apar ve Göktürkçede raslanır. Çeşitlemesi *tarduş* ve kökteşi Türkmencedeki *arçındır*.

Üçüncü sanımız *tarmaçtır*. Yalnızca Hazarlarda görülmüştür. Çeşitlemesi yoktur.

Şimdi bunları ocak düzeneğinde gösterelim. Böylece konuyu daha iyi anlarız.

1. Türkçenin yüksek sanlar türeten *da+ isim ocağı : *da-rb, *da-rd, *da-rg (*darb, *dard, *darg)

1. ***da-rb** kökünden (bu dört sesi kök sayıyoruz) gelen ve 730 yılında Kuzey Kafkasya'ya hücum eden Hazar generali **Tarmaç** "*yüksek bir unvan*"dır. Başta d > t, ortada rb > rm, sonda d > t > ç değişimi vardır. İlk biçimi *da-rb-ad.

2.1. ***da-rd** kökünden gelen ve 576-603 arasında Batı Göktürk kağanı olan **Tardu** "*yüksek bir unvan*"dır. Başta d > t, sonda g > ø değişimi vardır. Sondaki g düşünce ünlü yuvarlaklaşmıştır. krş. Eski Uygurca kapağ > kapıg, Osmanlıca kapu "*kapı*" yahut Eski Uygurca kamağ > kamuğ, Osmanlıca kamu "*kamu*"yla. İlk biçimi *da-rd-ag. Ortada bir değişiklik yoktur.

2.2. Tardunun Tardu-ş çeşitlemesi vardır. Göktürkçe **Tarduş** "*etnik ad (kağanlığın batı boyları)*", Eski Uygurca **Tarduş** "*bir rütbe, etnonim*"dir.⁹⁴ Sondaki -ş çoğul ve topluluk ekidir. "*Tardulular*" demektir.

2.3. Tardu (< *da-rd-ang)'nun kökteşi olan **arçın** Türkmencede görülür. Başta d > y > ø, ortada rd > rç, sonda ng > n evrimi vardır. *Arçın* 1917 devriminden önce "*muhtar*" anlamındaydı.

3.1. ***da-rg** kökünden gelen ve şu andaki bilgilerimize göre 400'den beri Tabgaçlarda ve 455'te Gürcü kaynaklarında saptanan *tarkan*, en ünlü Türk sanlarından biridir. Daha sonra birçok Türk devletinde, bu arada Kaçarlarda, Osmanlılarda, Ortodoks Türklere, soyad ve ad olarak Türkiye Cumhuriyeti'nde dahi görülmektedir.

Başta d > t, ortada rg > rk, sonda ng > n değişimi vardır. İlk biçimi *da-rg-ang.

3.2. Tarkanın Göktürkçe ve Eski Uygurcada görülen **yargan** çeşitlemesinde başta d > y, sonda ng > n değişimi mevcuttur. Ortada değişiklik yoktur, *rg* aynen kalmıştır.

3.3. Tarkanın Türkiye ağızlarında **nargan** çeşitlemesi vardır. Başta d > n, sonda ng > n gelişimi görülür. Ortadaki *rg* aynı kalmıştır.

Böylece **tarkan** ve çeşitlemeleri olan **yargan**, **nargan**; **tardu** ve çeşitlemesi olan **tarduş**, kökteşi olan **arçın**, ayrıca **tarmaç** unvanlarını inceledik (toplam 7 adet) ve birçok sorunsalın çözümlenmesine katkıda bulduk (10 Haziran 2019).

⁹⁴ Tekin, *Orhon Yazıtları*, s. 110. / Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, s. 148.

NOT: *da+ ocağı (ses birimi) on binlerce ayrı kavramın çıkışı, türeyiş noktalarından sadece biridir. Üzerinde durduğumuz *da+ ocağı ise yüksek sanlar türeten bir isim ocağıdır. Metinde geçen **ocak, ocaktaş, kök, kökteş** vb. yeni terimler, *Dillerin Şifresi - Dillerin Kökeni ve Türeyişi* adındaki yapıtımızda ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Merak edenlerin kitabımızı okumalarını salık veririz (*Dillerin Şifresi - Dillerin Kökeni ve Türeyişi*, 1. cilt, Boğaziçi y., İstanbul 2015, 464 s.).

Kaynaklar

“Astrahanbazar”, “Astrahanka”, *Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi*, Cilt: 1, s. 446.

AYDIN, Erhan: *Uygur Kağanlığı Yazıtları*, Kömen y., Konya 2011.

BERTA, Árpád: *Türkçe Kökenli Macar Kavim Adları*, çev. Nurettin Demir - Emine Yılmaz, Grafiker y., Ankara 2001.

BOZKURT, Fuat: *Türklerin Dili*, 4 b., Kapı y., İstanbul 2005.

CAFEROĞLU, Ahmet: *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Enderun k.e., İstanbul 1993.

CEVAD HEYET: *İki Dilin Mügayisesi*, haz. Şikar Mesteli, Bakü 2003.

Divanü Lügat’it Türk Dizini, TDK, Ankara 1972.

DİVİTÇİOĞLU, Sencer: *Kök Türkler*, Ada y., İstanbul 1987.

DONUK, Abdülkadir: *Eski Türk Devletlerinde İdarî - Askerî Ünvan ve Terimler*, TDAV y., İstanbul 1988.

EBERHARD, W.: “Birkaç Eski Türk Ünvanı Hakkında”, *Belleten*, Cilt: IX, Sayı: 35, Temmuz 1945, s. 319-337. *Almanca Özet*, s. 319-337.

ERZİ, Adnan Sadık: “Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar I”, *Belleten*, Sayı: 53, Ocak 1950.

GABAİN, Von Annemarie: *Eski Türkçenin Grameri*, çev. Mehmet Akalın, TDK, Ankara 1988.

GEDİKLİ, Yusuf: *Pontus Meselesi*, Bilge Karınca y., İstanbul 2002.

_____ : “IV. - V. Yüzyıllarda Kafkasya Hunlarından ve Kafkasyadaki Diğer Türk Kavimlerinden Kalan Sözcüklerin Köken ve Anlamları (Basık, Kursık, Hunan, Halhal, Kenger, Hun Dağı; Haylandurk, Eran, Bel; Tarhan, Bakatar, Arslan, Balasakan, Talış)”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 215, Mart-Nisan 2015.

GOLDEN, Peter B.: *Hazar Çalışmaları*, çev. E.Ç. Mızrak, Selenge y., İstanbul 2006.

Gürcistan Tarihi, Gürcüceden çev. Marie Felicite Brosset, Fransızcadan Türkçeye çev. Hrand D. Andreasyan, Yayına Haz. Erdoğan Merçil, TTK, Ankara 2003.

HARMATTA, János: *Avarların Dili Sorununa Dair - Doğu Avrupa’da Türk Oyma Yazılı Kitabeler*, çev. Hicran Akın, 2. b., Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı y., Ankara 1999.

İZGİ, Özkan: *Çin Elçisi Wang-Yen-te’nin Uygur Seyahatnamesi*, 2. b., TTK, Ankara 2000.

- KAFESOĞLU, İbrahim: *Türk Milli Kültürü*, 5. b., Boğaziçi y., İstanbul 1988.
- KALANKATLI, Moses: *Alban Tarihi*, Rusçadan çeviren: Ziya Bünyadov, Azerbaycan Türkçesinden aktaran: Yusuf Gedikli, Selenge y., İstanbul 2006.
- KOŞAY, Hâmit Zübeyir: "Macarların Eski Tarihi", *Etnografya, Folklor, Dil Tarih vd. Konularda Makaleler ve İncelemeler*, Ankara 1974.
- KÖPRÜLÜ, Fuad: "Eski Türk Unvanlarına Ait Notlar", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, c. II. No 1, İstanbul 1932-1939.
- KURAT, Akdes Nimet: *IV. - XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, 2. b., Murat k., Ankara 1992.
- MİNORSKY, V.: *Hudûdü'l-Âlem - Mine'l-Meşrik İle'l-Magrib*, çev.ler Abdullah Duman - Murat Ağarı, Kitabevi y., İstanbul 2008.
- PAKALIN, Mehmet Zeki: *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt: 1, MEB, İstanbul 1946.
- RASONYI, Laszlo: *Tarihte Türklük*, çev. H.Z. Koşay, TKAE y., Ankara 1971.
- SÜMER, Faruk: *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları*, TDAV y., İstanbul 1999.
- TEKİN, Talat: *Tuna Bulgarları ve Dilleri*, TDK, Ankara 1987.
- _____ : *Orhon Türkçesi Grameri*, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 9, Ankara 2000.
- _____ : *Orhon Yazıtları*, 3. b., Yıldız y., İstanbul 2003.
- _____ : *Makaleler*, Yay. Haz. lar Emine Yılmaz - Nurettin Demir, Cilt: 2, TDK, Ankara 2013.
- TOGAN, A. Zeki Velidi: "Allân", *İA*, c. 1, s. 377.
- _____ : "Azerbaycan", *İA*, c. 2, s. 91-118.
- _____ : *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun k., İstanbul 1981.
- TOGAN, İsenbike - KARA, Gülnar - BAYSAL, Cahide: *Çin Kaynaklarında Türkler - Eski T'ang Tarihi (Chiu T'ang-shu) "Türkler" Bölümü (Açıklamalı Metin Neşri)*, TTK, Ankara 2006.
- TURAN, Osman: *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, 8. b., Ötüken n., İstanbul 2004.
- Türkmen Dilinin Sözlüğü*, Türkmenistan SSR İlimler Akademiyasının Neşir-yatı, Aşgabat 1962.
- YILDIRIM, Kürşat: "Juan-Juan Devleti İle Eski Türk Devletlerinde Kullanılan Müşterek Unvanlar", *VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi Bildiri Kitabı*, 4. c., İstanbul 2014.

DULKADİR BEYLİĞİ VE DİĞER TÜRKMENLER HAKKINDA ÖNEMLİ BİR KAYNAK: İBN BAHADİR'İN VEKÂYİ' ET-TÜRKMÂN ADLI ESERİ

Dr. Mehmet ŞEKER*

Öz

İbn Bahadır tarafından kaleme alınan Vekâyi' et-Türkmân, Dulkadir Beyliği ve diğer Türkmenler hakkında önemli bilgiler veren bazı ana kaynaklardan derlenen bilgilerle oluşturulan bir eserdir. Aynı zamanda eser, başta Memlükler olmak üzere Osmanlılar ve Timurular hakkında da önemli bilgiler verir. Vekâyi' et-Türkmân, h.850 (m.1446/1447) yılına kadar gelen Türkmenlerle ilgili 58 yıllık olayları, İbn Hacer ve el-Aynî tarihleri ile diğer tarihçilerin eserlerinden derleyerek ihtiva eder. Dolayısıyla eser, Türkmenler hakkında derli toplu malumat veren mühim bir kaynaktır. Fakat bu önemine rağmen Vekâyi' et-Türkmân hem gereğince tanınmamış hem de yeterince istifade edilmemiş bir eserdir. Bu durumun en önemli nedenlerinden biri, eserin Arapça olması ve Arapça kaynakları kullanan tarihçilerin az olmasıdır. Diğer bir nedense eserin el yazma nüshasının henüz tahkikinin yapılmamış olması hem de Türkçeye tercüme edilmemiş olmasıdır. Eser bir taraftan Güney Doğu Anadolu ve Kuzey Suriye'deki Türkmenler hakkında önemli bir kaynak, diğer taraftan dönemin Orta Doğu coğrafyasında hâkimiyet tesis eden güçler hakkında da önemli bir kaynak mahiyetindedir. Bu bağlamda dönemin siyasi ve kültürel hayatının daha iyi anlaşılması adına Vekâyi' et-Türkmân önem arz eder. Bu çalışmada Dulkadir Beyliği ve diğer Türkmenler hakkında mühim bir kaynak hüviyetinde olan Vekâyi' et-Türkmân adlı derleme eser ele alınıp değerlendirilecektir. Buna ilaveten hem eserin müellifi İbn Bahadır hakkında bilgi verilecek hem de Vekâyi' et-Türkmân'ın konusu ve önemi üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Türkmenler, Dulkadir Beyliği, Kitâb Mecmû'a fî et-Tevârih, Vekâyi' et-Türkmân, İbn Bahadır.

An Important Source About Dulkadir Principality And Other Turkmens: Ibn Bahadır's Work Named Vekâyi' Et-Türkmân

Abstract

Vekâyi' et-Türkmân written by İbn Bahadır is a work that is composed of information compiled from some main sources that provides substantial infor-

* Düzce Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

mation about the Dulkadir principality and other Turkmens. At the same time, it presents important information about the Ottomans, Timurids, and especially the Mamluks. *Vekâyi' et-Türkmân* contains 58 years of events related to the Turkmens coming up to h. 850 (c.e. 1446/1447) by compiling the works of Ibn Hacer and al-Aynî and other historians. Therefore, the work is an important source of information about the Turkmen. However, despite its importance, *Vekâyi' et-Türkmân* has been both an unrecognized and unbenefited work. One of the most important reasons for this is that the work is in Arabic and there are few historians who use Arabic sources. Another reason is that the handwritten copy of the work has not been verified and translated into Turkish yet. *Vekâyi' et-Türkmân* is an important source about not only the Turkmens in South-Eastern Anatolia and Northern Syria but also the forces that dominated the Middle East in the period. In this sense, *Vekâyi' et-Türkmân* is an essential piece in order to better understand the political and cultural life of the period. This study examines and evaluates *Vekâyi' et-Türkmân*, which is an important source of information about the Dulkadir Principality and other Turkmens. In addition to this, information about İbn Bahadır, the author of the work, is given and the subject and importance of *Vekâyi' et-Türkmân* is emphasized.

Keywords: Turkmens, Dulkadir Principality, *Kitâb Mecmûha fî et-Tevârih*, *Vekâyi' et-Türkmân*, İbn Bahadır.

1. Giriş

Ebû el-Fazl Muhammed b. Bahadır el-Mü'mini eş-Şâfi'î tarafından yazılmış olan *Kitâb Mecmû fî et-Tevârih*, *Vekâyi' et-Türkmân* adlı eser, Anadolu, Suriye ve Mısır tarihine dair önemli bilgiler ihtiva eder. İbn Bahadır, Memlûkler Dönemi'nde "mihmandarlık" görevi yapan Yakûb Şah'ın talebi üzerine bu eserini kaleme almıştır. İbn Bahadır eserinde, Memlûk Devleti'nin kuzey komşusu olan Dulkadiroğulları¹ Türkmenleri ve diğer Türkmenlerden bahsetmektedir. Bunların yanı sıra eserde; Memlûk Devleti'ne, Osmanlılara ve Timurlulara dair de çok önemli bilgiler kaydedilmiştir.

Vekâyi' et-Türkmân'ın da içerisinde bulunduğu *Kitâb Mecmû'a fî et-Tevârih*² adlı eserin yazma nüshası Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmed Kütüphanesi'nde 3057 numaralı kayıtla yer almaktadır. *Kitâb Mecmû'a fî et-Tevârih* başlığı adı altında sırasıyla *Vekâyi' et-Türkmân*, *Kitâb fî Târih Yeşbek ez-Zâhiri* ve *Târih-u Teymürlenk* olmak üzere toplam üç eser bir araya getirilmiştir.

Kitâb Mecmû'a fî et-Tevârih'te yer alan ilk eser; Memlûkler Dönemi'nde "mihmandarlık" görevi yapmış olan İbn Bahadır tarafından kaleme alınan *Vekâyi' et-Türkmân* adlı eserdir. Bu eserde, Memlûk Devleti'nin kuzey komşusu olan Dulkadiroğulları Türkmenleri ve diğer Türkmenlerden bahsedilmektedir.³

Kitâb Mecmû'a fî et-Tevârih'te yer alan ikinci eser; İbn Ecâ tarafından kaleme alınan *Kitâb fî Târih Yeşbek ez-Zâhiri* adlı eserdir. Bu eserde Memlûkler,

¹ Dulkadiroğulları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Refet Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, Ankara 1989, s. 63-64; a.mlf., "Dulkadiroğulları", *İslâm Ansiklopedisi (TDV)*, C. IX, İstanbul 1994, s. 553-557; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1969, s. 169-175; Salim Koca, *Anadolu Türk Beylikleri Tarihi*, Ankara 2015, s. 219-253.

² *Kitâb Mecmû'a fî et-Tevârih*, Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed Kütüphanesi, nr. 3057.

³ İbn Bahadır el-Mü'mini eş-Şâfi'î, *Kitâb Mecmû'a fî et-Tevârih*, *Vekâyi' et-Türkmân*, Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed Kütüphanesi, nr. 3057.

Dulkadiroğulları ve Akkoyunlu Devleti hakkında tarihî, dinî, coğrafi, sosyal ve kültürel alanlarda çok önemli bilgiler yer almaktadır. Eser bir seyahatnâmedir.⁴ İbn Ecâ'nın *Kitâb fî Târih Yeşbek ez-Zâhiri* adlı eseri, *İbn Ecâ Seyahatnâmesi* adıyla tarafımdan Türkçeye tercüme edilerek yayımlandı.⁵

Kitâb Mecmû'a fî et-Tevârih'te yer alan üçüncü eser ise *Târih-u Teymürlenk* olup adı bilinmeyen bir müellif tarafından kaleme alınmıştır. *Târih-u Teymürlenk*'te başta İbn Hacer el-Askalânî olmak üzere el-Aynî ve diğer bazı müelliflerden istifade edilerek *Timurlenk*'in biyografisi anlatılmaktadır.⁶ *Târih-u Teymürlenk* adlı eser, *Timurlenk Tarihi* adıyla tarafımdan Türkçeye tercüme edilerek yayımlandı.⁷

İbn Bahadır eserini yazarken başta İbn Hacer el-Askalânî ve el-Aynî olmak üzere diğer bazı müelliflerin eserlerinden yararlandığını ifade etmektedir. Örneğin İbn Bahadır, eserinin ilk sayfasında “*Burada verilen bilgiler, Mısır başkadıları Bedreddîn Mahmud el-Aynî el-Haneî ve Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer eş-Şâfi'i'nin eserlerinden derlenmiş, 8. ve 9. yüzyıl olaylarına ait bilgilerdir.*”⁸ demektedir.

İbn Bahadır'ın Arapça kaleme almış olduğu *Vekâyi' et-Türkmân* 106 varaktır. Her varak ikişer sayfadan ibaret olup genel olarak her sayfada 13 satır bulunmaktadır. Çalışmamız esnasında eserin Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmed Kütüphanesi'nde bulunan yazma nüshasından faydalandık.⁹

Bu eserden bazı tarihçilerin istifade etmiş olduğu görülmektedir. Şunu da belirtmeliyiz ki *Vekâyi' et-Türkmân*'ında içerisinde yer aldığı *Kitâb Mecmû'a fî't-Tevârih* adlı eserin bir fotokopisini zamanında Mükrimin Halil Yinanç çekirmiş ve ondan da yeğeni Refet Yinanç'a bu eserin fotokopisi intikal etmiştir. Refet Yinanç'ta bulunan eserin fotokopisi daha sonra Kâzım Yaşar Kopraman'a intikal etmiştir. Dolayısıyla *Dulkadir Beyliği* adlı eserinde Refet Yinanç, *Kitâb Mecmû'a fî't-Tevârih*'in ilk bölümü olan *Vekâyi' et-Türkmân*'dan önemli ölçüde istifade eden bir tarihçidir. Refet Yinanç'tan Kâzım Yaşar Kopraman'a intikal eden eseri, Kâzım Yaşar Kopraman kendi öğrencilerinin istifadesine sunmuştur. Bu bağlamda *Vekâyi' et-Türkmân*'dan; “*Memlûkler Döneminde Çukurova*” adlı doktora tezinde Fatma Akkuş Yiğit, “*Memlûk Dulkadiroğulları Münâsebetleri*” adlı doktora tezinde Ayşe Güler ve “*Timurlenk Tarihi-Mecmû'a fî't-Tevârih'e Göre*” adlı eserinde Mehmet Şeker istifade etmiştir.¹⁰

⁴ İbn Ecâ, Muhammed b. Mahmud et-Türki, *Kitâb Mecmû'a fî et-Tevârih, Kitâb fî Târih Yeşbek ez-Zâhiri*, Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed Kütüphanesi, nr. 3057.

⁵ Muhammed b. Mahmud b. Ecâ et-Türki, *İbn Ecâ Seyahatnâmesi-Bir Türk Seyyahın Kaleminden*, Trc. Mehmet Şeker, İstanbul 2018.

⁶ *Kitâb Mecmû'a fî et-Tevârih, Târih-u Teymürlenk*, Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed Kütüphanesi, nr. 3057.

⁷ *Timurlenk Tarihi-Mecmû'a fî't-Tevârih'e Göre*, Çev. Mehmet Şeker, Ankara 2018.

⁸ İbn Bahadır, *a.g.e.*, v. 1b.

⁹ *A.e.*, v. 1a-106a.

¹⁰ Bkz. Yinanç, *a.g.e.*; Fatma Akkuş Yiğit, *Memlûkler Döneminde Çukurova*, (Gazi Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2011; Ayşe Güler, *Memlûk Dulkadiroğulları Münâsebetleri*, (Gazi Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2014; Şeker, *a.g.e.*,

2. *Kitâb Mecmû'a fî't-Tevârih, Vekâyi' et-Türkmân*'ın Kapak Sayfasında Yer Alan Bilgiler

Vekâyi' et-Türkmân hakkında bazı önemli bilgileri eserin kapak sayfasında bulmaktayız. Bu sebeple kapakta yer alan bilgiler önem arz etmektedir. Eserin kapak sayfasında ana başlık olarak "*Kitâb Mecmû'a fî't-Tevârih*" (Tarihi Bilgiler Mecmûası / Tarihlerden Derlenmiş Bilgiler) ibaresi bulunmaktadır. Bu ana başlığın altındaki başlık ise "*Hezâ şey'in min Vekâyi' et-Türkmân ev-lâdi İbn Dulkadir ve ğayrihim fî müddet semânin ve hamsin sene min târihi İbn Hacer ve el-Aynî ve ğayrihim*" (Bu kitap; Dulkadiroğulları Türkmenleri ve diğer Türkmenler hakkında h.850 (m.1446/1447) yılına kadar gelen 58 yıllık olayları, İbn Hacer ve el-Aynî tarihleri ile diğer tarihçilerin eserlerinden derleyerek ihtiva etmektedir.) şeklinde yer almaktadır.¹¹

Eserin kapak sayfasındaki bu ana ve alt başlıktan sonra "*Anılan eserlerdeki bilgilerin toplanmasını Mihmandâr¹² Yakûb Şâh emretmiştir. Allah, ona ve bütün Müslümanlara dünya ve ahirette lütfu ile muamele etsin. Efendimiz Hz. Muhammed'e, onun ailesine ve ashabına salât-ü selam olsun.*" ibaresi bulunmaktadır. Bu ibareden sonra da "*İbn Hacer ve el-Aynî'nin kitaplarından ve diğer müelliflerin eserlerinden bu bilgileri derlememizin sebebi Yakûb Şâh'ın istemesidir. İnsanların en zayıfı ve Allah'ın rahmetine en çok ihtiyaç duyanlardan Bâlî Hâcî Seydî bu kitabı, oğullarına ve oğullarının oğullarına nesilden nesle sahih bir şekilde vakfetmiştir. Allah korusun onların nesli sona ererse bu kitapta diğer kitapların arasına konulsun. Vâkıfın bunun dışındaki diğer kitapları da oğullarına, oğullarının oğullarına şer'i ve sahih olarak vakfedilmiştir. Bu vakıf muamelesi h.924 (m.1518/1519) senesinde gerçekleşmiştir.*" ifadeleri yer almaktadır.¹³

Eserin kapak sayfasında sağ üst köşede hemen ana başlığın yanında "*Eserin içinde olan diğer bir tarihte Yeşbek ez-Zâhiri¹⁴'de 875 ile 878 (1470-1474) yılları arasında olan olaylar hususunda bilgi vardır.*" şeklinde el yazısıyla küçük karakterde Arapça yazılmış bir ibare daha bulunmaktadır.¹⁵ Burada *Kitâb Mecmû'a fî't-Tevârih*'in içerisinde *Kitâb fî Târih Yeşbek ez-Zâhiri* adlı eserinde yer aldığı belirtilmektedir. Ayrıca eserin kapağında yer alan bu küçük karakterdeki ibarenin, yazım şekliyle hareketle kapağa daha sonradan kaydedildiği düşünülmektedir.

Kapak sayfasının alt kısmında Sultan III. Ahmed'in tuğralı mührü bulunmaktadır. Bu mührün sol tarafında h.1268 tarihi ve mührün sağ tarafında da 3057 numarası yer almaktadır. Mührün sağındaki bu numara kaydı, eserin yazma nüshası Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmed Kütüphanesi'nde 3057 numaralı kayıtla yer aldığını göstermektedir.

¹¹ İbn Bahadır, *a.g.e.*, v. 1a.

¹² Farsça bir lafız olan el-Mihmandâr, elçileri ve misafirleri karşılayıp onların rahat etmelerini sağlayan görevlidir. Bkz. Muhammed Ahmed Dehmân, *Mu'cem el-Elfâz et-Târihiyye fî el-Asr el-Memlûkîn*, Dimaşk 1990, s. 147.

¹³ İbn Bahadır, *a.g.e.*, v. 1a.

¹⁴ İbn Ecâ, *a.g.e.*, v. 1a-70b.

¹⁵ Kapaktaki bu ibare, *Kitâb Mecmû'a fî et-Tevârih*'in ikinci eseri olan *Kitâb fî Târih Yeşbek ez-Zâhiri*'ye vurgu yapmaktadır.

3. Müellif İbn Bahadır Kimdir?

Ebû el-Fazl Muhammed b. Bahadır el-Mü'mini eş-Şâfi hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Müellif hakkında sadece “*adının ne olduğu, kimin öğrencisi olduğu, Vekâyi' et-Türkmân'ın müellifi olduğu ve yazmış olduğu eserini Mihmandâr Muhammed Yakûb Şah'ın talebi üzerine kalem aldığı ve eserini yazarken başta İbn Hacer el-Askalâni ve el-Aynî olmak üzere diğer bazı müelliflerin eserlerinden yararlanmış olduğu*” gibi bilgileri bilmekteyiz.¹⁶ İbn Bahadır'ın *Fütühü'n-Nasr* adında başka bir eserinin olduğu da bilinmektedir.¹⁷ Bu gibi bilgilerin haricinde İbn Bahadır hakkında yeterli malumata sahip değiliz.¹⁸

İbn Bahadır, İbn Hacer el-Askalâni'nin öğrencisidir. Örneğin yazmış olduğu eserinin bir yerinde İbn Bahadır “*Şeyhimiz Başkadı Hâfız Ebu'l-Fazl İbn Hacer tarihinde diyor ki...*” demektedir. Müellifin bu ifadelerinden İbn Hacer el-Askalâni'nin öğrencisi olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹

Memlûk devlet adamı Mihmandâr Yakûb Şâh'ın isteği üzerine İbn Bahadır, Memlûklerin kuzey sınırında bulunan ve genelde Memlûklere tâbi olan fakat imkân buldukça da Memlûklere isyan eden Dulkadiroğulları Türkmenleri ve diğer Türkmenlerin tarihleri hususunda *Vekâyi' et-Türkmân* adlı eserini kaleme almıştır.²⁰ Dulkadiroğulları, Memlûklerin kuzey sınırındaki komşuları olup yarı bağımsız bir şekilde yaşamaktaydılar. Bu sebeple Memlûk devlet adamları, Toroslardan Fırat'a kadar uzanan topraklarda yarı bağımsız yaşayan Dulkadiroğulları, Ramazanoğulları ve diğer Türkmen grupları yakinen takip etmekteydiler.²¹

4. Vekâyi' et-Türkmân ve Konusu

İbn Bahadır *Vekâyi' et-Türkmân* adlı eserinde, Dulkadiroğulları Türkmenleri ve diğer Türkmenlerden bahsetmektedir. Bunların yanı sıra eserde Memlûklere, Osmanlılara ve Timurlulara dair de çok önemli bilgiler bulunmaktadır.

Eserin ilk sayfasında Dulkadiroğulları ile ilgili olarak “*es-Sultan en-Nasır İbn Kalavun, Halil İbn Dulkadir et-Türkmâni'yi 730'lara (1329/1330) doğru Ablusteyn²²'e (Elbistan) emîr (bey) tayin etti. Bu şahıs, buralarda Rumlarla savaşır*

¹⁶ İbn Bahadır, *a.g.e.*, v. 1a, v. 57a.

¹⁷ Refet Yinanç *Dulkadir Beyliği* adlı eserinde İbn Bahadır'ın *Fütühü'n-Nasr* adında bir eserinin Ayasofya Kütüphanesi 3344 numaralı kayıta yer aldığı zikretmektedir. Yinanç, yazmış olduğu eserinde *Fütühü'n-Nasr*'dan da istifade etmiştir. Yinanç, *a.g.e.*, s. 157.

¹⁸ İbn Bahadır hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Örneğin M. Şemseddin Günaltay *İslam Tarihinin Kaynakları - Tarih ve Müverrihler* adlı eserinde İbn Bahadır'ı zikretmemektedir. Aynı şekilde Ramazan Şeşen'de yazmış olduğu *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı* adlı eserinde “*Memlûkler Devrinde Tarihcilik*” konusunu da ele almış ve Memlûkler devriyle ilgili toplam 47 müellif ve eserleri hususunda malumat vermiştir. Şeşen, bu 47 tarihçi arasında İbn Bahadır'ı zikretmemektedir. Bkz. M. Şemseddin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları-Tarih ve Müverrihler*, İstanbul 1991; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 2016, s. 247-321.

¹⁹ İbn Bahadır, *a.g.e.*, v. 57a.

²⁰ *A.e.*, v. 1a; Güler, *a.g.e.*, s. 11.

²¹ Altan Çetin, *Memlûk Devleti'nin Kuzey Sınırı*, Ankara 2009, s. 28.

²² Elbistan'ın adı Arapça kaynaklarda Ablusteyn, Abulusteyn ve Ablestin şeklinde geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Taşdemir, “Elbistan”, *İslâm Ansiklopedisi (TDV)*, C. XI, İstanbul 1995, s. 1.

ve çatışır dururdu. Bu şahıs görevi gereği buralarda savaşan yiğit biriydi. Sultan en-Nâsır Ahmed b. Kadı Muhammed zamanında Mısır'a geldi. Sultan ona hürmet gösterdi ve pek çok izzet ve inamda bulundu. Daha sonra o, ülkesine geri gitti. Bu ise 740 (1339/1340)'lardan sonra vuku buldu." ifadeleri yer almaktadır.²³

Yine Dulkadiroğulları ile ilgili önemli bir bilgi olarak "Halil b. Karaca b. Dulkadir et-Türkmânî, babasından sonra Elbistan emiri oldu. Halil b. Karaca, İbrahim b. Yahmur et-Türkmânî tarafından Maraş yakınlarında öldürülmüştü." ifadeleri bulunmaktadır.²⁴

Kadı Burhâneddin Devleti²⁵ ve Akkoyunlular²⁶ hususunda eserde "800 (1398) yılında Sivas sahibi Kadı Burhâneddin Ahmed ile Bozdoğanoğulları Türkmenleri arsında bir savaş meydana gelmişti. Bozdoğanoğullarının reisi Kara Yülük'tü. Bu savaşta Sivas sahibi Kadı Burhâneddin Ahmed öldü." ifadeleri yer almaktadır.²⁷

Eserde, Memlûk-Osmanlı münasebetine dair h. 801 yılı olaylarına dair şu ifadeler yer almaktadır:

"801 yılı 9. yüzyılın (Hicri) ilk yılıdır. Bu senede ez-Zâhir Berkuk'un ölümünden sonra oğlu en-Nâsır Ferec küçük yaşta ilk kez sultan oldu. Devlet ileri gelenleri birbirleriyle çatışma halinde idiler. Bu yüzden düşmanlar Mısır ülkesini ele geçirme sevdasına düştüler. Bunlardan birisi de Anadolu hâkimi Osman oğlu Bâyezid'ti. Bâyezid, Memlûk Devleti'nin Anadolu'ya bitişik yerlerini kuşattı. Bâyezid, Malatya ve Elbistan'ı ele geçirdi ve Darende'yi de kuşattı. Bu yörede kötülükler yaptı. Bunun haberi Mısır'a gelince Sultan en-Nâsır Ferec, Sudun et-Tayyar'ı bu haberleri tahkik etmekle görevlendirdi."²⁸

Eserde, Memlûk-Osmanlı münasebetlerine dair şu bilgiler nakledilmektedir:

"Osmanoğlu ile Anadolu'daki diğer beyler arasında anlaşmazlık vardı. Bunlar toplanarak Osmanoğlu ile savaştilar. Osmanoğlu onları yendi ve hepsini esir etti. Karamanoğlu hariç diğer beylerin ülkelerini de istila etti. Çünkü kız kardeşi Karamanoğlu'nun nikâhı altında idi. Kız kardeşi ona şefaatte bulundu. Böylece Osmanoğlu, Rûm ülkesinin hâkimi oldu. Kâfirlerle cihad yaptı ve çok şöret kazandı, nâmu çok uzaklara yayıldı. Mısır hâkimi el-Melik ez-Zâhir (Berkuk) onunla yazışma yaptı ve ona hediyeler gönderdi. Kezâ rei'sü'l-etıbbâ İbn-ü Sağır'ı de ona gönderdi. Osmanoğlu ile yazışmayan hiçbir melik kalmadı. Mısır hâkimi el-Melik ez-Zâhir, Os-

²³ İbn Bahadır, a.g.e., v. 1b-2a.

²⁴ A.e., v. 2a.

²⁵ Kadı Burhâneddin ve devleti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülkerim Özeydin, "Kadı Burhâneddin", *İslâm Ansiklopedisi (TDV)*, C. XXIV, İstanbul 2001, s. 74-75; a.mlf., a.e., C. XXIV, s. 76-77.

²⁶ Akkoyunlular (1340-1514), 15. yüzyılda Azerbaycan, Irak ve Doğu Anadolu'da hâkimiyet tesis etmiş bir Türk devletidir. Akkoyunlular, Oğuzların Bayındır boyundandır. Bkz. Faruk Sümer, "Akkoyunlular", *İslâm Ansiklopedisi (TDV)*, C. II, İstanbul 1989, s. 270-274.

²⁷ İbn Bahadır, a.g.e., v. 23a-23b.

²⁸ A.e., v. 23b; Şeker, a.g.e., s. 60.

manoğlundan çekiniyor ve 'Timur'dan korkmuyorum, çünkü ona herkes bana yardım ediyor. Fakat Osmanoğlundan korkuyorum.' diyordu. Ben²⁹ (bu haberi yazan tarihçi) Mâlikî Başkadısı Mağribli Veliyyüddîn İbn Haldun³⁰'un defalarca 'Mısır hâkimi, Osmanoğlundan başka kimseden çekinmiyor.' dediğini duydum.³¹

Eserde Ramazanoğulları Beyliği hususunda önemli bilgiler yer almaktadır. Örneğin Ramazanoğulları ile ilgili olarak "819 yılında Türkmen beyi Üçoklar'ın reisi Ramazanoğlu Ahmed Bey öldü. Ramazanoğlu Ahmed Bey uzun yıllar beylik makamında bulunmuştu. Adana, Ayas, Sis (Kozan) ve buralara bağlı yerler onun idaresindeydi. Bazen Halep nâiblerine tabi olur, bazen de onlara isyan ederdi."³² ifadeleri zikredilmektedir.

Eserde, Memlûkler ve Osmanlılar için gittikçe büyük bir tehlike arz eden Timurlenk ile ilgili olarak şu ifadeler nakledilmektedir:

"el-Melik ez-Zâhir Berkuk vefat edince hareketlilik arttı. Osmanoğlu'nun Mısır'ı almak için geleceği dedikoduları yayıldı. Sonra Timurlenk Şam'a girip geri dönüp Osmanoğlu'nun memleketine hücum edince Osmanoğlu, Mısır ile birlikte hareket etmek konusunda yazışıp durdu. Fakat bu teşebbüsleri neticesiz kaldı. Timurlenk, Bâyezid'in ülkesini de vurdu ve onu esir etti. Bâyezid, Timurlenk'in esiri iken öldü. Timurlenk'in Osmanoğlu ülkesine yürümesinin sebebi şu idi: Bağdat Sultanı Ahmed b. Üveys ve Tebriz Hâkimi Kara Yusuf, Yıldırım'a kaçmışlar ve Yıldırım da onları kabul etmişti. Timurlenk, mektup yazarak onları istedi ise de Yıldırım bundan imtina etti. Timur da bunu onunla savaş sebebi yaptı. Osmanoğlu kendisine çok güveniyordu."³³

Sonuç

Vekâyi' et-Türkmân, Güney Doğu Anadolu ve Kuzey Suriye'de bulunan Türkmenler için çok önemli bir ana kaynak mahiyetindedir. Bu bağlamda gerek Dulkadiroğulları gerekse bölgedeki diğer Türkmenler hakkında bilgi veren

²⁹ İbn Bahadır.

³⁰ İslâm Tarihi'nde sistematik tarih ve sosyoloji ilminin kurucusu diye adlandırabileceğimiz büyük filozof İbn Haldûn'un (1332-1406) yazmış olduğu *Divân el-Mubtedâ ve el-Haber fi Eyyâm el-Arab ve el-Berber ve Men Âsarahum min Zevî es-Sultan el-Ekber* adlı eser, yedi cilt olarak 1867 yılında Bulak'ta basılmıştır. Eser, daha sonra tekrar basılmıştır. Eserin birinci kısmını mukaddime oluşturur. Eserin ikinci kısımda Arab, Nabatî, Suriye, Hâm, Yahudî, Kıptî, Yunan, Roma, Türk, Frenk tarihleri, üçüncü kısımda ise Berberî ve Kuzey Afrika kavimlerinin tarihleri anlatılır. Son cilt olan yedinci kısım ise müellifin kendisinin ve ailesinin hal tercümesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Corci Zeydan, *Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi*, (Trc. Zeki Meğamız), C. III, Derseâdet 1329, s. 175-176; Muhammed Mustafa Ziyâde, *el-Müerrihün fi Mısır fi el-Kam el-Hâmis Aşr el-Milâdi (el-Kam et-Tâsi' el-Hicri)*, Kahire 1949, s. 4-6; M. Şemseddin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları -Tarih ve Müverrihler-*, İstanbul 1991, s. 336-346; Donald Presgrave Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography*, Franz Steiner Verlag GmbH-Wiesbaden, 1970, s. 75-76; Alfred Bel, "İbn Haldun", *İslâm Ansiklopedisi (MEB)*, C. V/II, İstanbul 1987, s. 743-744; Clément Huart, *Arab ve İslâm Edebiyatı Tarihi*, (Çev. Cemal Sezgin), Ankara, t.y., s. 333-337.

³¹ İbn Bahadır, *a.g.e.*, v. 24a-24b; Şeker, *a.g.e.*, s. 60-61.

³² İbn Bahadır, *a.g.e.*, v. 36b.

³³ İbn Bahadır, *a.g.e.*, v. 24b; Şeker, *a.g.e.*, s. 61.

Arapça eserler arasında en önemlilerinden birisi de *Vekâyi' et-Türkmân* adlı derleme eserdir. *Vekâyi' et-Türkmân*, genelde Memlûklere tabi ancak zaman zaman da onlara karşı isyan eden Dulkadiroğullarını anlattığı için Memlûkler hakkında da önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bunun yanı sıra eserde; Timur ve Şahrüh zamanı olmak üzere Timurlulardan, Osmanlılardan, Akkoyunlulardan, Çukurova'da hâkimiyet tesis etmiş olan Ramazanoğulları Türkmenlerinden ve Kadı Burhaneddin Beyliği gibi devlet ve beylikler hususunda da kıymetli bilgiler yer almaktadır.

Bazı ana kaynaklardan Türkmenler hakkındaki bilgilerin derlenerek bir araya getirildiği *Vekâyi' et-Türkmân*, Türk tarihi açısından önem arz etmektedir. Türkmenleri anlattığı bu önemli eserinde İbn Bahadır, bazı önemli tarihçilerin eserlerinden istifade etmiştir. Bu bağlamda *Vekâyi' et-Türkmân*'a kaynaklık eden eserler, başta İbn Hacer el-Askalâni ve el-Aynî olmak üzere diğer bazı tarihçilerin eserleridir. *Vekâyi' et-Türkmân*'da genelde şu an elimizde mevcut olan Arapça ana kaynaklardan istifade edilmiştir. Fakat eserde bir taraftan müellifin farklı bazı mülahazalarının bulunması ve diğer taraftan *Vekâyi' et-Türkmân*'ın erken bir tarihte Dulkadiroğulları ve Türkmenler üzerinde kaleme alınmış müstakil bir eser hüviyetinde olması gibi durumları göz önünde bulundurulduğunda *Vekâyi' et-Türkmân*'ın önemli bir ana kaynak olduğunu ifade etmek mümkündür.

Vekâyi' et-Türkmân, Anadolu Türk Beylikleri içerisinde Elbistan-Maraş havalisinde hâkimiyet tesis esen Dulkadiroğulları'nın yanı sıra Güney Doğu Anadolu Bölgesi ile Kuzey Suriye'de bulunan diğer Türkmenler için de önemli bir ana kaynaktır.

Vekâyi' et-Türkmân'dan birkaç tarihçi istifade etmiştir. Bu tarihçilerin dışındaki tarihçilerin ve araştırmacıların ise yeteri kadar bu eserden yararlanmadıkları görülmektedir. Bu durumun nedeni olarak hem *Vekâyi' et-Türkmân*'ın Arapça kaleme alınmış bir eser olması hem de bu Arapça eserin henüz ilim âleminde yeterince tanınmamış olması durumlarını söylemek mümkündür. Diğer taraftan eserin el yazma nüshasının henüz tahkikinin yapılmaması ve Türkçe neşredilmemiş olması da eserin fazla tanınmamış olmasının ve yeterince istifade edilmemesinin nedenlerindedir.

Netice itibarıyla *Vekâyi' et-Türkmân*'ın hem Güney Doğu Anadolu ve Kuzey Suriye'de bulunan Türkmenler için hem de Memlûkler başta olmak üzere Orta Doğu'da hâkimiyet tesis etmiş diğer güçler için çok önemli bir ana kaynak mahiyetinde olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra *Vekâyi' et-Türkmân*'ın Arapça eserler içerisinde, Türkmenler hakkında en derli toplu bilgi veren bilinen en önemli eser olduğunu da ifade etmenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz.

Kaynaklar

BEL, Alfred: "İbn Haldun", *İslâm Ansiklopedisi (MEB)*, C. V/II, İstanbul 1987.

ÇETİN, Altan: *Memlûk Devleti'nin Kuzey Sınırı*, Ankara 2009.

DEHMÂN, Muhammed Ahmed: *Mu'cem el-Elfâz et-Târihiyye fî el-Asr el-Memlûkîn*, Dımaşk 1990.

GÜLER, Ayşe: *Memlûk Dulkadiroğulları Münâsebetleri*, (Gazi Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2014.

GÜNALTAY, M. Şemseddin: *İslam Tarihinin Kaynakları -Tarih ve Müverrihler-*, İstanbul 1991.

HUART, Clément: *Arab ve İslâm Edebiyatı Tarihi*, (Çev. Cemal Sezgin), Ankara, t.y.

İBN BAHADIR EL-MÜ'MİNİ EL-ŞÂFÎ'Î: *Kitâb Mecmû'a fî't-Tevârih, Vekâyi' et-Türkmân*, Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed Kütüphanesi, nr. 3057.

İBN ECÂ, MUHAMMED B. MAHMUD ET-TÜRKÎ: *Kitâb Mecmû'a fî et-Tevârih, Kitâb fî Târih Yeşbek ez-Zâhirî*, Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed Kütüphanesi, nr. 3057.

_____ : *İbn Ecâ Seyahatnâmesi -Bir Türk Seyyahın Kaleminden-*, Trc. Mehmet Şeker, İstanbul 2018.

LITTLE, Donald Presgrave: *An Introduction to Mamlûk Historiography*, Franz Steiner Verlag GMBH-Wiesbaden, 1970.

ÖZAYDIN, Abdülkerim: "Kadı Burhâneddin", *İslâm Ansiklopedisi (TDV)*, C. XXIV, İstanbul 2001.

_____ : "Kadı Burhâneddin Devleti", *İslâm Ansiklopedisi (TDV)*, C. XXIV, İstanbul 2001.

SÜMER, Faruk: "Akkoyunlular", *İslâm Ansiklopedisi (TDV)*, C. II, İstanbul 1989.

ŞEKER, Mehmet: *Timurlenk Tarihi-Mecmû'a fî't-Tevârih'e Göre*, Ankara 2018.

ŞEŞEN, Ramazan: *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 2016.

TAŞDEMİR, Mehmet: "Elbistan", *İslâm Ansiklopedisi (TDV)*, C. XI, İstanbul 1995.

YİĞİT, Fatma Akkuş: *Memlûkler Döneminde Çukurova*, (Gazi Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2011.

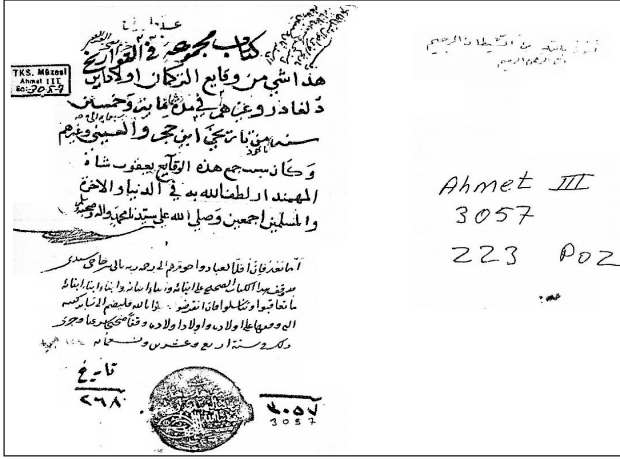
YİNANÇ, Refet: *Dulkadir Beyliği*, Ankara 1989.

_____ : "Dulkadiroğulları", *İslâm Ansiklopedisi (TDV)*, C. IX, İstanbul 1994.

ZEYDAN, Corci: *Medeniyet-i İslâmiyye Târihi*, (Trc. Zeki Meğamız), C. III, Derseâdet 1329.

ZİYÂDE, Muhammed Mustafa: *el-Müerrihûn fî Mısr fî el-Karn el-Hâmis Aşr el-Milâdi (el-Karn et-Tâsi' el-Hicri)*, Kahire 1949.

Ekler



Ek-1:
Kitâb Mecmû'a
fi't-Tevârih,
Vekâyi' et-Türkmân'ın
kapak sayfası.



Ek-2:
Vekâyi' et-Türkmân'ın
ilk iki sayfası



Ek-3:
Vekâyi' et-Türkmân'ın
son iki sayfası

AHKÂM DEFTERLERİNE GÖRE URFA'DA SADÂT-I KİRÂM (1740-1820)

Doç. Dr. Mehmet Emin ÜNER*

Öz

Makalemizin temel konusunu Urfa'da ikamet eden Sadât-ı Kiram zümresinden merkeze yansıyan şikâyetleri oluşturmaktadır. Bu şikâyetlerin başında vergi şikâyetleri gelmektedir. Vergi konusundaki şikâyetleri de çok çeşitlidir. Vergi meselesinde Sadât-ı Kiram'ın en çok muzdarip olduğu konu ehl-i örfün muaf oldukları vergi türlerini kendilerinden talep etmeleridir. Ayrıca yaşadıkları köy ya da şehir halkı tarafından vergiye ortak yapılmak istenmiştir. Sadât-ı Kiram'ın vergi ile ilgili şikâyetlerden sonra, en çok şikâyet eşkıyalık sonucunda meydana gelen katl, gasp, talan ve soygun gibi olaylar karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca gündelik hayatta karşılaştıkları daha başka problemler yüzünden de merkeze şikâyete gittikleri ya da arzuhal gönderdikleri de olmuştur. Bu şikâyetlerden Urfa'daki Sadât-ı Kiram'ın içlerinden tumar, zeamet sahibi olanları ve alaybeyi gibi görevlerde de bulduklarını öğreniyoruz. Genel olarak bakıldığında, Sadât-ı Kiram'ın devletin kendilerine tanıdığı imtiyazlar ve halk içindeki saygınlıklarına rağmen, yerel yöneticiler tarafından özellikle vergi konularında taciz edildikleri görülmüştür. Ayrıca aynı mahalli paylaşımlar da zaman zaman bu saygınlıklarına riayet etmedikleri müşahede edilmiştir. Bütün bunlar makalede örnekleriyle ortaya konulmuştur.

Anahtar kelimeler: Seyyid, Şerif, Urfa, Ahkâm Defterleri.

Sadât-ı Kiram In Urfa According To Ahkâm Registers (1740-1820)

Abstract

The main subject of the article is the complaints reflected from the Sadât-ı Kiram group residing in Urfa to the center. Tax complaints are the most important of these complaints. Tax complaints are also very varied. In the tax issue, the subject that Sadât-ı Kiram suffers most is that the people of the custom ask for the tax types they are exempted from. In addition, they were asked to be made tax partners by the village or city people. After the tax-related complaints of Sadât-ı Kiram, the most common complaints are massacre, extortion, plunder and robbery. They also complained to the center because of other problems

* Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

they face in daily life, or they had to send desire. From these complaints, we learn that Sadât-ı Kirâm in Urfa also performed duties such as timar or zeamet owners and alaybegs. Generally speaking, despite the privileges and dignity that the state gave them, they were harassed by local authorities, especially in tax matters. In addition, it was observed from time to time that those who share the same locality do not comply with their dignity. All these are presented in the article with examples.

Keywords: Seyyid, Sheriff, Urfa, Ahkâm Registers.

Gündelik hayatta daha çok bir saygı ifadesiyle “Sadât-ı Kirâm”, peygamberi çağrışım yapan “Evlâd-ı resul” olarak anılan “seyyid” ve “şerif”lerin İslâm toplumlarında hep özel bir yeri olmuştur. Urfa’da da aynı şekilde toplumun özel bir katmanını oluşturmuşlardır. Kaynaklar incelendiğinde onların Urfa’da toplum içinde belli bir varlıklarının olduğuna işaret etmekte ve haklarında müstakil bir çalışma yapmayı hak etmektedirler. Bu makalede Osmanlı Devleti zamanında Urfa’daki Sadât-ı Kirâm ele alınacaktır. Burada kullanacağımız temel kaynak Rakka Ahkâm Defterleri olacaktır. Dolayısıyla makale bu defterlerde geçen olaylarla aynı zamanda belli bir zaman dilimi ile sınırlı tutulacaktır. Onun için kaynaklarımız hakkında kısaca bilgi vermek okuyucu açısından yararlı olacaktır.

Osmanlı Divân-ı Hümâyûn’undan çıkan kararların kaydedildiği defterlere Mühimme Defterleri adı verilirdi. 1649 yılına kadar Divân-ı Hümâyû’ndan çıkan bütün kararlar padişahın onayından sonra bu defterlere kaydedilirdi.¹ Bu tarihten itibaren Mühimme Defterleri’nin yanında yeni bir defter serisi, Şikâyet Defterleri tutulmaya başlandı. Devlet işleyişiyle ilgili kararlar yine eskisi gibi Mühimme Defterleri’ne kaydedilirken, şahısları ilgilendiren davalara taalluk eden ferman, berat ve buna benzer kayıtlar bu yeni defterlere, Şikâyet Defterleri’ne kaydedilmeye başlandı. Ancak bu defterler de Mühimme Defterleri’nin hazırlandığı Beylikçi Kalemî tarafından hazırlanıyordu ve ebat, tür ve kayıtların tutulma düzeni bakımından Mühimme Defterleri ile aynı idiler; tek ayırt edici özellikleri içerikleri idi.² Bu defterlere kaydedilen hükümlerde bölgeler arasında bir ayırım yapılmamış, farklı eyaletlerden gelen olaylar aynı deftere kaydedilmiştir. XVIII. yüzyılda Divan’a gelen şikâyetlerin artması ve bunlara daha pratik bir çözüm yolu bulunması için, eyaletlerden gelen davalar ayrı ayrı defterlere kaydedilmiş ve bu defterlere de hükmün çoğul olan “Ahkâm Defterleri” adı verilmiştir. Bu defterlerin tutulmasına titizlik gösterilmiş ve sürekli bir müracaat kaynağı olmuştur. Eskiden meydana gelmiş bir olay söz konusu olduğu zaman bu defterlere bakılır, ona göre işlem yapılırdı.³ Ahkâm Defterleri de Şer’iye Sicilleri gibi, yerel tarih açısından çok büyük öneme sahiptirler. Bu defterlerde ait olduğu bölgenin sosyal, ekonomik durumunu

¹ Mübahat Küçüköğlü, “Mühimme Defteri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 31, İstanbul 2006, s. 520.

² Nahide Şimşir, “Ahkâm Defterleri’nin Tarihi Kıymeti ve 107 No’lu Anadolu Ahkâm Defteri’ndeki İzmir İle İlgili Hükümler”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Sayı: 9, İzmir 1994, s. 359.

³ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt: 1, İstanbul 1993, s. 30.

ortaya koyduğu gibi, idarecilerle halk yahut idarecilerin kendi aralarındaki problemleri ortaya koymada ve anlamada önemli kaynaklardır.⁴

Bu defterlerde geçen olaylar, mahallinde yani kadı tarafından çözüme kavuşturulamayıp İstanbul'a intikal eden davalar oluşturmaktadır. Davalarda gerçek isimler geçse de hangi aileye mensup olduğu açık değildir. Ayrıca makede herhangi bir şecereye de yer verilmemiştir. Burada takip edeceğimiz yol yukarıda verdiğimiz kaynakların kapsadığı zaman diliminde Urfa'da yaşayan Sadât-ı Kirâm'ın statülerini, muafiyetlerini, devletle olan ilişkilerini, toplum içindeki yeri, toplumun onlara bakışını ama en çok da merkeze yansıyan şikâyetlerini ele alacağız.

Seyyidler ve Şerifler yerine daha çok "Sadât-ı Kirâm" ifadesini tercih ettim. Zira seyyidin çoğulu "sadât"n, soyu temizler ve şerefli anlama gelen "kirâm" ile güzel bir terkip oluşturmaktadır. Yine gündelik hayatta bu zümre için halkın en çok kullandığı *Sadât-ı Kirâm* ifadesidir. Ayrıca bu çalışmada kullandığım kaynakların dilinden gelen bir aşinalığın da payı vardır. Çünkü seyyid ve şeriflerle ilgili hükümler hep "Sadât-ı Kirâm"dan diye başlıyor. Yine tarih boyunca seyyid ve şerif zaman zaman birbirlerinin yerine kullanıldığını da göz önünde bulundurarak "Sadât-ı Kirâm" kavramı hem seyyidleri hem de şerifleri kapsamaktadır.

1. İslam Toplularında Sadât-ı Kirâm'ın Sahip Oldukları İmtiyazlar

İslam toplumlarında Sadât-ı Kirâm'ın işlerini görmek üzere Nakibüleşraflik müessesesi kurulmuştu. Osmanlı Devleti de bu müesseseyi benimsemiş ve daha Yıldırım Bayezid zamanında faal hale getirmiş ve Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar da devam etmiştir.⁵

Nakibüleşraflik makamı, Sadât-ı Kirâm'ın işlerine bakar, neseplerini kayıt altında tutar, doğum, ölümlerini deftere kaydeder, onların toplum nezdinde küçük düşürücü hallere düşmekten alıkoyar, yine kendilerine uygun olmayan mesleklerde çalışmalarına müsaade etmezdi. Haklarını korur, ganimetten hisselerine düşeni dağıtır, kadınların dengi olmayanlarla evlenmelerine engel olurlardı.⁶ En önemli ve zor görevleri ise sahte seyyidleri tespit ederek hüccetlerini iptal etmektir. Sadât-ı Kirâm'ın elindeki hüccete Siyadet Hücceti denilirdi.⁷ Nakibüleşraflik müessesinin İstanbul dışında eyalet, sancak ve ka-

⁴ Feridun Emecen, "Osmanlı Divanının Ana Defter Serileri: Ahkâm-ı Mirî, Ahkâm-ı Kuyûd-ı Mühimme ve Ahkâm-ı Şikâyet", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 5, İstanbul 2005, s. 125.

⁵ Murat Sarıcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakibü'l-Eşraflik Müessesesi*, Ankara 2003, s. 49.

⁶ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt: 2, İstanbul 1983, s. 647.

⁷ Arapça, Farsça ve Türkçe Siyadet Hücceti örnekleri için bakınız, Murat Sarıcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakibü'l-Eşraflik Müessesesi*, Ankara 2003, s. 66-77; Siyadet hüccetleri iki nüsha olarak düzenlenirdi. Düzenlenen Siyadet Hücceti siyadeti ispatlayan seyyide verilir ve hüccet sadât defterine kaydedilirdi. Seyyidlerin şecere tespitleri yapıldıktan sonra isimleri, siyadet veya şerafet silsileleri, çocukları, ahval, ahlâk ve adresleri "Nakibüleşraf Defteri" denilen kayıt defterlerine yazılır ve hüccetlerinin sonunda diğer bütün belgelerde olduğu gibi, hüccetin verildiği tarih, gün, ay, yıl yazılarak, şuhudü'l-halde "seyyidlik davasına" şahidlik eden ve aynı zamanda seyyidlerle ilgili bilirkişi vazifesi gören seyyid ve şeriflerin isimleri, baba adları ve adresleri de belirtilirdi. Ayhan Işık, "Nakibüleşraflik Müessesinin Tarihi Serüveni", *Din ve Hayat Dergisi*, Sayı: 23, İstanbul 2014, s. 63.

zalarda nakibüleşraf kaymakamları denilen elemanları vardı. Merkezde Naki-büleşraflik makamı tarafından yerine getirilen görevler taşrada kaymakamlar tarafından yerine getirilirdi.⁸

Kullanacağımız kaynaklardan derlediğimiz olaylarda sık sık karşımıza çıkacağından Sadât-ı Kirâm'ın sahip oldukları imtiyazları da kısaca belirtmekte fayda vardır.

İslam toplumunda Sadât-ı Kirâm daima birçok imtiyazlara sahip olmuştur. Bunların bilinen tarihi sürecini girmeyeceğiz, ancak ilk imtiyazın ne zaman ve kimin tarafından verildiğini de belirtmeden geçemeyeceğiz. Kaynaklar Sadât-ı Kirâm'a ilk imtiyazın Halife Hazreti Ömer zamanında verildiğini gösteriyor. Hazreti Ömer halife olduğu dönemde Bedir Savaşı'na katılanların çocuklarına ikişer bin dirhem tahsis ederken, Hazreti Hasan ile Hazreti Hüseyin'e beşer bin dirhem tahsis etmiştir. Bu durum Sadât-ı Kirâm'a verilen imtiyazların ilki olmuş ve temelini oluşturmuştur.⁹

Osmanlı Devleti zamanında da Sadât-ı Kirâm birçok imtiyazlara sahipti. Aşağıdaki olaylarda da görüleceği üzere bu imtiyazlar Sadât-ı Kirâm ile mahalli yöneticileri ve reyayı zaman zaman karşı karşıya getirmesine sebep de olmaktaydı. Bu imtiyazların başında iktisadi imtiyazlar gelmekteydi, bunu askerlikten muafiyet, hukuki imtiyazlar ve kılık-kıyafet konusunda kendilerine tanınan imtiyazlar takip etmekteydi. Ancak bunlar hakkında çok kısa bilgi vermekle yetineceğiz.

Sadât-ı Kirâm'a tanınan imtiyazlar denince ilk akla gelen ekonomik imtiyazlardır. Bunlar tarih boyunca neseplerine hürmeten hiçbir zaman mağdur edilmemişlerdir. Osmanlı Devleti zamanında da aynı durum devam etmiş, ihtiyaç sahibi olan Sadât-ı Kirâm'a gerektiği zaman devlet onlara maaş bağlamış, vakıflardan yararlandırmıştır.¹⁰ Sadât-ı Kirâm fakir de olsa kendilerine zekât verilmezdi, ancak ganimetlerden kendilerine hisse ayrılırdı ve daha değişik şekillerde maddi destek sağlanırdı. Sadât-ı Kirâm'a tanınan ekonomik imtiyazlar içinde vergi muafiyeti dikkati çekmektedir. Osmanlı Devleti devrinde Sadât-ı Kirâm için vergi muafiyeti I. Murad zamanında uygulanmaya başlamıştır. Daha sonraki tarihlerde tahrir defterlerinde ve kanunnamelerde Sadât-ı Kirâm'ın bütün avâız-ı divâniye ve tekâlif-i örfiyeden muaf olduklarına dair kayıtlar bulunmaktadır.¹¹ Bu durumda Osmanlı toplum tasnifine göre Sadât-ı Kirâm'ın askeri sınıf sayıldığı sonucu da çıkmaktadır.

Sadât-ı Kirâm'a tanınan imtiyazlardan biri de hukuk alanında idi. Ancak bu, ekonomik alandaki muafiyetler ve imtiyazlar gibi çok geniş çaplı olmadığı anlaşılıyor. Zira İslâm hukukunda hiçbir fert, sınıf ya da gruba diğer fertlere

⁸ Mehmet İpşirli, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", *Osmanlı Devleti Tarihi*, Cilt: 1, İstanbul 1999, s. 271.

⁹ Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Seyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 37, İstanbul 2009, s. 40.

¹⁰ Zeynel Özlü, "Osmanlı Devleti'nin Hz. Ali Ahfadı (Şerifler) İle İlgili Uygulamalarına Dair Bir Değerlendirme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 61, Ankara 2012, s. 258.

¹¹ Rüya Kılıç, *Osmanlı Devletinde Seyyid ve Şerifler (XIV. - XVI. Yüzyıllar)*, Hacettepe Üniversitesi Tarih Anabilim, Doktora Tezi, Ankara 2000, s. 123 vd.

karşı herhangi bir ayrıcalık tanınmamıştır. Aksine İslâm hukuku herkesi dini ve hukuki sorumluluklar karşısında eşit saymıştır. Yani ırk ve sınıf ayrılığı, zengin ya da fakir olmak gibi değerler şeriat önünde bir anlam ifade etmez. Bu durumun Sadât-ı Kirâm içinde geçerli olduğu bilinmektedir. Geriye yargılama safhasında bazı imtiyazların olduğu kalmaktadır. Sadât-ı Kirâm kanun ve adetlere aykırı bir davranışta bulunduğu zaman olay İstanbul'da yaşanmışsa nakibüleşraf eyalet, sancak ya da kazada ise nakibüleşraf kaymakamları tarafından ceza verilir. Bütün mahkemelerde davacılar arasında Sadât-ı Kirâm bulunduğu takdirde bunların davalarına diğerlerinden önce bakılırdı.¹² Osmanlı Devleti'nde Sadât-ı Kirâm kanunlara karşı eşit ancak yargılama ve cezalandırma safhasında toplum içindeki saygınlıklarının zedelenmemeleri için hassasiyet gösterilmiştir. Ancak Sadât-ı Kirâm'a gösterilen hürmet ve saygı onların suç ya da kabahatlerini göz ardı edilmesine sebep olmamıştır.¹³

Osmanlı Devleti'nde toplumun birçok grubu yerine getirdikleri çeşitli hizmetler karşılığında askerlikten muaf tutulmuştu. Bunlar, padişah beratıyla göreve atanan müezzin, imam, müderris, vakıf görevlileri, İstanbul'da doğmuş olanlar ve daha başkaları. Sadât-ı Kirâm da askerlikten muaf olan gruplar arasında yer alıyordu.¹⁴

Son olarak Sadât-ı Kirâm'ın kılık-kıyafet ve kullandıkları renkten de bahsedip asıl konuya geçeceğim. İslâm dünyasında erken dönemden itibaren Sadât-ı Kirâm'a özel renkler kıyafet kullanma kuralı getirilmiştir. Bu, onların toplum içinde öne çıkmaları ve gündelik hayatta saygısızlıklarla karşılaşmalarını içindi. Osmanlı Devleti zamanında Sadât-ı Kirâm yeşil sarık sarma onların alameti sayılmıştır. Sadât-ı Kirâm'a "emir" denildiğinden bu yeşil renk sarığa emirlik sarığı ve siyâdet alameti adı verilmiştir. Sadât-ı Kirâm'dan olan kadınlar da başlarına yeşil alamet takarlardı. Bu onlar için aynı zamanda bir zorunluluktadır.¹⁵

2. Merkeze Yansıyan Davalar

Genel olarak Sadât-ı Kirâm hakkında kısa bilgi verdikten sonra şimdi Urfa merkez ve kırsal kesimde ikamet eden Sadât-ı Kirâm'a geçebiliriz. Burada Sadât-ı Kirâm'ın statülerini, vergilerini, muafiyetlerini, devletle olan ilişkilerini, toplum içindeki yeri, toplumun onlara bakışı vesaire durumlarını kaynaklarımızın elverdiği ölçüde vermeye çalışacağız. Bu konuda Rakka Ahkâm Defterleri'nde Urfa'daki Sadât-ı Kirâm ile ilgili çok sayıda hüküm tespit ettik. Bu hükümlerin çoğu vergi konuları ile ilgilidir. Biz de Sadât-ı Kirâm'dan merkeze yansıyan vergi konularını içeren olaylar ile başlayalım.

Yukarıda Sadât-ı Kirâm'ın raiyyet rüsumu, tekalif-i örfiye ve avarız türü vergilerden muaf olduklarını belirtmiştik. Sadât-ı Kirâm'ın en önemli ayrıcalıkları vergi muafiyeti idi. Ancak bu vergi muafiyeti Sadât-ı Kirâm'ı bir taraftan

¹² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988, s. 168.

¹³ Zeynel Özlü, "Osmanlı Devleti'nin Hz. Ali Ahfadı (Şerifler) İle İlgili Uygulamalarına Dair Bir Değerlendirme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı: 61, Ankara 2012, s. 236.

¹⁴ Murat Sarıçık, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakibü'l-Eşraflık Müessesesi*, Ankara 2003, s. 105.

¹⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988, s. 163.

yerel yöneticiler diğer taraftan da reaya yani halk ile karşı karşıya getirdiği de oluyordu. Onlar devletin kendilerine tanıdığı bu vergi muafiyetini sonuna kadar kullanmaya çalışıyorlardı. Diğer taraftan vergi gelirleri azalan yöneticiler bu muafiyetlerini sınırlandırmak için çabalıyorlardı. Aşağıda bu durumla ilgili örnek davalar verilmiştir.

Urfa kazasına bağlı Mutbakçı Köyü'nde ikamet eden ve neseplerinin sahih olduğuna dair ellerinde belgeleri bulunan Seyyid Resul ve kardeşi Seyyid Mahmud'dan hem raiyyet rüsumu hem de tekâlif-i şakka adlı vergiler talep edilmektedir. Bunun üzerine bunlar 1742 tarihinde İstanbul'a kadar gidip şikayete bulunuyorlar. Bununla ilgili olarak kadıya yazılan hükümde bunların neseplerin sahih olduklarına dair Nakibüleşraf'dan aldıkları belgeleri olduğu, bunların bu tür vergilerden muaf olduklarını dolayısıyla adı geçen verginin alınmaması gerektiği yazılmıştır.¹⁶

1780 tarihli bir hükümde ise Ruha'nın Kantara Köyü'nde ikamet eden Sâdât-ı Kirâm'dan Seyyid Mehmed, Seyyid Ali, Seyyid Hasan, Seyyid Veli, Seyyid Ramazan, Seyyid Hasan ve Seyyid Mustafa köyün zabiti tarafından raiyyet rüsumu vermeye zorlanmış ve diğer yerel yöneticiler tarafından kendilerinden tekâlif-i şakka talep edilmiştir. Olay mahalli mahkeme tarafından çözülmediği için ilgili kişiler İstanbul'a gidip ellerinde neseplerinin sahih olduğuna dair belgelerinin olmalarına rağmen kendileri vergi talep etmek suretiyle mağdur edildiklerini beyan etmişlerdir. Merkezden kadıya yazılan hükümde ise bu durumun kanunsuz olduğunu ve düzeltilmesi gerektiği bildirilmiştir.¹⁷

Sadât-ı Kirâm'ın halk arasında bir saygınlığı olduğu bilinmektedir. Ancak vergi konusunda zaman zaman karşı karşıya geldikleri de olmuştur. Özellikle XVIII. yüzyıl gibi bir dönemde fetihlerin çoktan durmuş olması, cephelerde artık zafer haberleri yerine mağlubiyet haberlerinin geldiği bir sırada vergilerin de ağırlaştığı görülüyor. Bu durum reayayı zorlamaya başlayınca, onlarda vergi yüklerini hafifletmek için, Sadât-ı Kirâm'ın muaf olduğu vergilere ortak etmeye, onların kendileriyle hisse vermeye zorlamışlardır. Bununla ilgili Ruha kadısına yazılan 1742 tarihli bir belgede Sâdât-ı Kirâm'dan Seyyid Halil bin Osman Halil oğlu Seyyid Mustafa ve Seyyid Hasan, Seyyid Ali ve Halil'in kardeşi oğlu Seyyid İbrahim ve ismi yazılmayan daha birçok kişi İstanbul'a giderek Sâdât-ı Kirâm'dan olmalarına rağmen kaza ahalisinin kendilerinden vergiye ortak olmalarını istediklerini bildirmişlerdir. Bunun üzerine kadıya yazılan hükümde ellerinde bu konu ile ilgili bulunan fetva ve hüccetlere itibar edilmesini ve haklarının korunması istenmiştir.¹⁸

Sâdât-ı Kirâm'dan Seyyid Mehmed ve Seyyid Hacı Murtaza vergi konusunda mahallinde çözüm bulamayanlar arasındaydılar. Onlar da 1761 tarihinde İstanbul'un yolunu tutmuştu. Bunlardan sadece bir değil birkaç çeşit vergi talep ediliyordu. Avarız, imdad-ı hazeriye, tekâlif-i şakka, yaylak ve kışlak ver-

¹⁶ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Bab-ı Asaflı Divân-ı Hümayûn Sicilleri Cezâir ve Rakka Ahkâm Defterleri* (BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d.), Nr. 24, s. 12.

¹⁷ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 25, s. 16.

¹⁸ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 24, s. 4.

gileri. Oysa bunların Ruha kazası toprağında fiilen işledikleri arazileri yoktu. Yüz elli koyuna kadar olan hayvan sürülerinden de vergi alınmıyordu. Onun için merkez yine kadiya bunların vergi verecek durumda olmadıklarını ayrıca da muaf olduklarına dair hüküm yazılmıştır.¹⁹

1765 tarihinde İstanbul'a gelen Sâdât-ı Kirâm'dan Seyyid İbrahim, Seyyid Kasım, Seyyid Hamza, Seyyid Osman, Seyyid Halil ve Seyyid Ali'nin problemi de vergiydi, ancak bunların ki biraz daha farklı idi. Ruha kazasında fiilen işledikleri toprakları yok, zaten şimdiye kadar da vergi talep edilmemiş, ancak ahalden bazıları bunlardan ödedikleri vergiye onlara bir hisse yüklemeye çalışmış bununla da yetinmemişler koyunlarından dahi vergi almaya çalışmışlardır. Oysa Sâdât-ı Kirâm'ın beslediği koyun sayısı yüz elliye geçmediği sürece vergiden muaf idiler. Merkezden kadiya yazılan hüküm de bunlar hatırlatılmıştır.²⁰

Yine vergi konusunda şikâyet için 1787 tarihinde İstanbul'a giden Sâdât-ı Kirâm'dan Seyyid Mehmed'in derdinin daha büyük olduğu görülüyor. Sahih nesepten olduğuna dair elinde belgesi olmasına rağmen, kasaba zabiti kendisinden resm-i raiyyet talep ediyor, ahali kendilerine tekabül eden vergiye ortak olmasını istiyor, mahalli yöneticiler de tekâlif-i şakka almaya çalışıyorlar. Olayın çözülmesi için merkezden direkt Ruha kadısına gelen şahsın bütün bu vergilerden muaf olduğuna dair hüküm yazılmıştır.²¹

1839'da İstanbul'a vergi şikayeti için giden Sâdât-ı Kirâm'dan ve Şeyh Bayram evladından Esseyyid Şeyh Mehmed, Esseyyid Şeyh Ahmed, Esseyyid Şeyh Enver ve Esseyyid Şeyh Ömer Sâdât-ı Kirâm'dan olmalarının yanında aynı zamanda halk arasında şeyh ailesi olarak da bilinmektedirler. Ancak 19. yüzyılda halkın ekonomik durumu ağırlaşmış, yerel yöneticilerin vergi toplama zorluk çektikleri anlaşılıyor. Bunlardan birçok vergi talep ediliyor. Kasaba zabiti resm-i raiyyeti, ehl-i örf denilen yerel yöneticiler tekâlif-i şakkayı, halk da üzerlerine tarh edilen vergiye ortak olmalarını talep ediyor. Merkezden "Ruha kazâsı naibine" yazılan hükümde adı geçen kişilerin Sâdât-ı Kirâm'dan olduklarına dair ellerinde belgelerinin olduğu dolayısıyla kendilerinden talep edilen bu tür vergilerden muaf oldukları hatırlatılıyor.²²

Vergi ile ilgili şikâyetlerden sonra, en çok şikâyet eşkıyalık sonucunda meydana gelen katl, gasp, talan ve soygun gibi olaylar karşımıza çıkmaktadır. Bölgedeki eşkıyalık olaylarından Sâdât-ı Kirâm da nasibini aldığı anlaşılıyor. Aşağıda bu olaylarla ilgili örnekler verilecektir.

Mallarını korumak adına kendilerine müdahale edildiğinde eşkıyanın bazen çok acımasız davrandığı, insanları katletmekten çekinmediğine dair belgelere yansıyan olayların sayısı bir hayli kabarıktır. Halkın diğer katmanlarına karşı yapılmış eşkıyalık olaylarını başka çalışmalara havale edip, sadece Sâdât-ı Kirâm'a karşı yapılan olaylardan örnekler vereceğiz. Seyyid Osman bir

¹⁹ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 24, s. 168.

²⁰ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 24, s. 209.

²¹ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 25, s. 82.

²² BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 25, s. 162.

grup eşkıyanın zulmüne maruz kalmış, babası öldürülmüş, malları talan edilmiş, bostanları tahrip edilmiştir. Seyyid Osman muhtemelen olayı mahallinde şikayetlerini dile getirmiş, ancak çözüm bulamamış olmalı ki o da diğerleri gibi, 1745 yılında İstanbul'un yolunu tutmuş, davasına orada çözüm bulmaya çalışmıştır. O sırada başka bir görevle o taraflarda olan Sadrazam silahşörlere Mustafâ'ya havale edilmiştir.²³

Yukarıda zikredilen olaydan bir sene sonra, 1746'da bu sefer Acurlu aşiretinden Seyyid Ali benzer bir olaydan muzdarip olarak merkezin, İstanbul yollarına düşmüş, mahalli mahkemede çözüm bulamadığı derdinin çözümünü bulmaya çalışmıştır. O da bir grup eşkıyanın saldırısına uğramıştı. Belgenin diliyle "*Ruha kazâsı sâkinlerinden Bozkoyunlu aşiretinden zümre-i eşkıyâdan İsmail nâm şaki*" ve isimleri bilinen yirmi beş kişilik bir eşkıya grubu ile evini basıp beş deve, yüz elli beş adet koyun, iki at, bir sandık kadın eşyası, dört parça enâm-ı şerif, dört kazan, bir kılıç ve bir çadır vesaire hayvan ve eşyalarını gasp ettikleri gibi kendilerine müdahale eden iki kardeşini de öldürmüşlerdir. Birçok olayda olduğu gibi, çözüm için yine kadıya yazılmıştır. Kadıya yazılan hükümde adı geçen eşkıyaların bugünkü tabirle bu ilk sabıkaları olmadığı daha önce de talan ve gasp olaylarından dolayı kadı huzuruna çıktıkları ve suçlu görüldükleri ancak bunlar huyundan vazgeçmeyip eşkıyalık yapmaya devam ettikleri de belirtilmiştir.²⁴

Bazı olaylar var ki eşkıyanın zıvanadan çıktığını gösteriyor. Aşağıda bahsedilen olay bu tipten bir olaydır. 1765 tarihinde "*Rakka valisine ve Ruha kadısına*" diye yazılan bir hükümde Gerger kasabasına bağlı Hanak köyü sâkinlerinden Esseyid Osman ile köyün ahalisi kadıya Rakka iskânlarından göçebe Türkman tâifesinden Halil oğlu Ahmed ve kardeşi Abdurrahman ve arkadaşları Cihanbeğlü aşiretinden Cevher oğlu Murtaza ve Şatır Uşağı adlı eşkıya başlarına birçok eşkıyâ toplayıp, 17 Mart 1764 tarihinde ve hicri bin yüz yetmiş yedi senesi Ramazan-ı Şerif'in on dördüncü gecesinde Esseyid Osman'ın evini basıp yirmi kese akçeden fazla emval ve eşyasını aldıkları gibi kardeşi Esseyid Yusuf'u da öldürmüşlerdir. Eşkıya bununla da yetinmemiş kadınlara da saldırmış ve taciz etmişlerdir. Ahalinin ifadesine göre eğer bunların yaptıkları yanına kâr kalıp, cezalandırılmazlarsa iş bu olayla sınırlı kalmayacak, daha birçok ev basılacak, birçok kişi katledilecek ve bu yüzden çevredeki bütün köylerde ikamet edenler, köylerini terk edip perişan bir halde başka daha güvenli yerlere kaçmak zorunda kalacaklardır. Hüküm de bunların acilen yakalanıp Rakka'ya getirilmeleri emredilmektedir.²⁵

Sâdât-ı Kiram'a devlet bazı kolaylıklar sağlamış, toplum içinde de belli bir saygınlıkları olduğu muhakkak. Ancak yine de gündelik hayatta devlet ve toplumun bunlara olumlu bakış açısının dışına çıkanlar da olmuştur. Zaman zaman aynı köyü ya da kasabayı paylaşanlar tarafından rahatsız edildikleri, belgenin diliyle bunlara "*musallat*" olanlar da çıkmıştır. Nitekim 1775 tarihinde

²³ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 24, s. 29.

²⁴ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 24, s. 42.

²⁵ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 24, s. 208.

İstanbul'a şikâyete giden Seyyid Selim kimseye borcu ya da kefâleti olmadığı halde kendisine Ruha sakinlerinden Merd Hüseyin diye birisi musallat olup, keyli on altı buçuk kuruş olan arpasının keyline altı kuruş ödeme yapmış, bir şekilde zorla el koymuştur.²⁶ Bundan iki sene sonra, 1777'de İstanbul'a giden Seyyid Osman da benzer sıkıntılardan muzdaripti. Muhtemelen komşuları olan bazıları hayvanlarını otlatmak konusunda kendisine sıkıntı çıkarıyor, merada hayvanlarını otlatmaya müsaade etmiyorlardı.²⁷

Bazı olayların yıllarca sürdüğü, yerel yöneticilerin üstesinden gelemediği görülüyor. Sâdât-ı Kirâm'dan Esseyyid Elhâc Hüseyin'in yaşadığı gibi. Tiryaki oğlu Ömer, Cahiz oğlu İbiş, Aydın oğlu Ahmed ve Mehmed adlı kişiler 1795 tarihinde evini basıp üç yüz kuruş kıymetinde bir atı ile bin altı yüz kuruşlukdan mütecâviz emvâl ve eşyasını gasp ettiklerinden başka olmaması gereken bir şey yapıyorlar zevcesini de alıyorlar. Esseyyid Elhâc Hüseyin, olayı mahalli yönetim ve yargı ile çözmeye çalışmış olmalı ki yıllar sonra merkeze gidiyor ve derdine orada çözüm arıyor. Bunun için Ekim 1804 tarihinde merkezden Ruha kadısına adı geçen kişinin mağdur olduğunu ve olayın "mahallinde şer'le" çözmesi için hüküm gönderiliyor.²⁸ Ancak olay çözüme kavuşturulmuyor, adı geçen kişinin mağduriyeti giderilemiyor. Bunun üzerine Esseyyid Elhâc Hüseyin İstanbul'a ikinci defa dilekçeyle müracaat ediyor. Dilekçesinde olayın çözülmesini engelleyen sebeplerini açıklıyor. Kendi evini basıp eşyaları ile birlikte eşini de götürülenlerin burada çok kalabalık olduklarından dolayı mahalli yöneticilerin merkezden gelen emirleri uygulamada zorluk çektiklerini ve hatta hiç uygulayamadıklarını belirtiyor. İstanbul bunun üzerine hem Rakka valisine hem de Ruha kadısına daha sert üslûplu bir emir gönderiyor. Adı geçen kişilerin bir an önce muhakeme edilmesi ve gerekenin yapılmasını istiyordu.²⁹ Ancak buna rağmen Esseyyid Elhâc Hüseyin'in mağduriyetinin giderilmediği anlaşılmaktadır. Merkezden Rakka valisine ve Ruha kadısına yeniden hüküm yazılmıştır. Bu defa daha önce iki defa gönderdiği emirleri de hatırlatarak mağduriyetinin acilen giderilmesi emredilmiştir.³⁰ Ancak bundan iki yıl sonra, 1808 tarihinde Rakka valisine ve Ruha kadısına bir önceki hüküm aynen gönderildiği görülüyor ki bu olayın hâlâ çözülmediğini göstermektedir.³¹ Ancak bu tarihte olay çözülmüş olmalı ki bundan sonra kaynaklarımızda bu olayla ilgili hüküm yer almıyor.

Sâdât-ı Kirâm'ın devletle olan ilişkileri sadece muafiyetler sebebiyle değildi. Bölgede Osmanlı toprak sistemi içinde görev alanlar olduğu gibi, başka görevler alanlar da vardı. Bunlardan Osmanlı askerlik teşkilatında tımar adı verilen öşür ve vergilerini aldıkları araziye karşılık, barış zamanlarında sahip oldukları bölgeyi yöneten, savaş zamanında yetiştirdiği askerleriyle birlikte

²⁶ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK., Nr. 24, s. 241.

²⁷ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 24, s. 264.

²⁸ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 25, s. 91.

²⁹ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 25, s. 96.

³⁰ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 25, s. 99.

³¹ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 25, s. 111.

sefere katılan sipahi ya da “*sahib-i arz*”³² olanlar da vardı. Bunu da yine İstanbul’a yapılan bir şikâyet vasıtasıyla öğreniyoruz. Millizâde Ahmed 1742 senesinde İstanbul’a gelerek Siverek sancağında Çıbıktan nahiyesine bağlı Cerağ ve Kavayi köylerinin erbâb-ı timârdan berât-ı şerifle mutasarrıfı Seyyid Yusuf adlı sipahinin uhdesinde iken 1741 senesinde boşalınca tumarın kendisine geçtiğini ancak “*Ruha sâkinlerinden olub müteğallibe ve cebâyireden*” Bektaş Ağa o yıl ki öşr mahsülünü vermek istemediğini bildirmektedir.³³

Osmanlı toprak sisteminde yıllık geliri 20.000-100.000 akçe arasında olan ve esas olarak askeri bir görev karşılığı tahsis edilen dirliğe zeamet, bu dirlikleri tasarruf eden kişiye de zaim denilmektedir.³⁴ Bölgede bu görevi ifa eden Sâdât-ı Kirâm’dan kişilerin de olduğu görülmektedir. 1786 tarihli bir kayıttta “*Zü’emâdan Seyyid İbrahim*” diye bahsetmektedir.³⁵

17. yüzyıl ikinci yarısından sonra Osmanlı devletinin girdiği savaşlar sonucunda ciddi bütçe açıkları ortaya çıkmıştı. Bu açıkları kapatmak için, Malikâne sistemi düşünülmüş ve 1695’de uygulamaya konulmuştur. Bu sistemde isteyenlere mukataalar, kayd-ı hayat yani ömür boyu şartı ile veriliyordu.³⁶ 1768 Esseyid Abdullah Paşazâde Mir Mustafa Ruha kazâsına tabi ‘Şarkiberazi ve bağlı köylerinde “*ber-vech-i malikâne berât-ı şerifle mutasarrıf olduğu*” kayıtlarda geçmektedir. Burada Mir Mustafa’nın mutasarrıf olduğu köylerde vergi mükelleflerinin bir kısmının kayıtlı oldukları yerlerini terk edip başka yerlere göç ettikleri bilgisi de verilmektedir.³⁷

Çarşı ve pazara getirilen un, yağ, bal, tahıl ürünleri, kahve, tütün, ipek, pamuk, kumaş ve çeşitli dokumalar üreticiden satın alınarak kapanlara getirilir, burada kadı naibinin gözetiminde esnaf temsilcilerinin de hazır bulunmasıyla mallar tartılıp vergilendirilerek ve fiyatları belirlenerek esnafa verilir. Kapanlar önceleri devlet emin, naip ve kethüda gibi memurlar vasıtasıyla işletirken, daha sonraları iltizama vermeye başlamıştır.³⁸ 1748 tarihinde Seyyid Mustafa’nın Urfa’da kapan işlettiğini hakkında yapılan bir şikayetten öğreniyoruz. Süleyman adında birisi merkeze arzuhal gönderip Ruha kazasında Seyyid Mustafa’nın işlettiği Kantarcılık ve Kapancılık işletmesini yedi yüz elli kuruş karşılığında kendisine devredecekken başkasına devretmiş ve aldığı meblağı da geri ödemediği belirtilmiştir.³⁹

Sancakbeyinden sonra sancağın en yetkili askeri amiri olan alaybeyiler idi. Ruha Sancağı’nda alaybeyi görevini üstlenen kişiler arasında Sâdât-ı

³² M. Tayyip Gökbilgin, “Sipahi”, *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 10, İstanbul 1980, s. 689.

³³ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 24, s. 6.

³⁴ Erhan Afyoncu, “Zeâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 44, İstanbul 2013, s. 162.

³⁵ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 25, s. 49, 56.

³⁶ Mehmet Genç, “Malikâne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 27, Ankara 2003, s. 517.

³⁷ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 24, s. 232.

³⁸ Salih Aynural, “Kapan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 24, İstanbul 2001, s. 338.

³⁹ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 24, s. 56.

Kirâm'dan olanlar da bulunuyordu. Nitekim 1765 tarihli bir hükümde alacak-verecek davası ile ilgili bir olayda “*Rakka kazâsı sâkinlerinden sabıka Alaybeyi Seyyid Sefer nâm kimesne*” diye bir ifade geçmektedir.⁴⁰

Osmanlı ordusunda haberleşmeyi sağlayan turnacılar vardı. 1754 tarihli bir hükümde “*Dergâh-ı mu'allam yeniçerileri ocağundan Turnacıbaşı Seyyid Osman*”ın bazı kişilere “*karz*” kablinden bir miktar para verdiğini ancak defalarca talep etmesine rağmen bu kişilerin ödemekten kaçındıkları ifadesi yer almaktadır.⁴¹

Sâdât-ı Kirâm ile ilgili merkeze intikal eden olaylar arasında bugünkü tabirle alacak-verecek davaları da bir hayli fazla olduğu görülüyor. Bunlar kendi aralarında olduğu gibi, gündelik hayatta ticari alışverişleri, komşuları ya da herhangi bir şekilde beşeri münasebetleri olan birileriyle olabiliyor. Aşağıda bu davalarla ilgili ilgi çekici örnekler verilecektir.

1751 tarihinde İstanbul'a giden Seyyid Mehmed hem Rakka'da sakin eski alaybeyi Seyyid Sefer'den hem de Ruha'nın Germuş köyünde ikamet eden zımni Nacar oğlu Maş adlı kişilerden alacaklı olduğunu, kendilerinden talep ettiğinde vermek istemediklerini bildiriyordu.⁴² Alacaklı olan seyyid, verecekli olanlardan biri seyyid diğeri ise gayrimüslimdir. Bir başka davada da bu sefer alacaklı gayrimüslim verecekli seyyiddir.⁴³ Olaylar problem gibi görünse de Sâdât-ı Kirâm'ın gayrimüslimlerle de diyaloglarının olduğunu gösteriyor.

1818 tarihinde İstanbul'a giden Seyyid Hafız Mehmed, Kalaycı oğlu Hacı Mehmed ve Kır İbrahim oğlu Mahmud'dan alacaklı ve bunun mahkemece de sabit olduğunu söylüyordu. Verecekli bazı nüfuzlu kişilere dayanmak suretiyle borçlarını ödemek istemiyorlardı. Kadiya yazılan hükümde iki tarafın daha önce mahkemede yüzleştiklerini, borçlarının sabit olduğunu ve borç miktarının alınmakla birlikte mahkeme masraflarının da vereceklilerden tahsil edilmesini istemiştir.⁴⁴

Bu konuda daha birçok dava olduğu görülmektedir. Ancak içeriklerinin benzer olmalarından dolayı sadece bunları kaydetmekle yetiniyoruz.

Son olarak kaynaklara çok az yansıyan ailevi konularda meydana gelen bazı olaylarla ilgili bir-iki örnek vermek istiyorum. Sâdât-ı Kirâm'dan bazı kişilerin toplum içinde ailevi konularda da zaman zaman bazı problemler yaşadığı görülmektedir. Örneğin; ulema ve Sâdât-ı Kirâm'dan Esseyyid Ahmed 1751 tarihinde böyle bir olay için İstanbul'daydı. Belgenin diliyle “*Ruha sâkinlerinden müteğallibe ve cebâyireden Mahmud nâm kimesne*” Esseyyid Ahmed'e baskı yaparak kızını kendisinin ve kızının rızası dışında kendi tanıdığı biriyle evlendirmeye çalışmıştır. Karşı koyan aileyi de alıkoymuştur. Bununla yetinmeyerek sahip oldukları emlaklarını başkalarına satmış, paralarını gasp etmiş ve sonunda kızın rızası olmadığı halde kendi istediği kişi ile evlendirmiştir.⁴⁵

⁴⁰ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 24, s. 87.

⁴¹ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 24, s. 106.

⁴² BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 24, s. 87.

⁴³ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 25, s. 62.

⁴⁴ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 25, s. 133.

⁴⁵ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 24, s. 87.

Yine ailevi bir durumdan dolayı haksızlığa maruz kalan Sâdât-ı Kirâm'dan Seyyid Mustafa'nın olayı da şöyle cereyan etmiştir. Bedir oğlu Ahmed Ağa kızını adı geçen seyyid ile evlendirmek için kendisinden "ağırılık" adıyla bin beş yüz kuruş, nişan adıyla yirmi yıldız altın almıştır. Evlendikten sonra da iki adet kısrak ve beş yüz zer-i mahbub⁴⁶ vesâir altı bin altı yüz yetmiş beş kuruş tutarında emvâlini alarak Seyyid Mustafa'yı da "iç güveylîğe" almıştır. Ancak bu evlilik iki ay kadar sürmüş ve kadın vefat etmiştir. Kızı vefat edince Ahmet, kardeşi ve yeğenlerinin de desteğiyle Seyyid Mustafa'nın mal ve paralarına el koyup, kendisini de evden koymuştur. Kadıya yazılan hükümde kendisinin ve eşinden miras kalan mal ve paralarının eski kayın babasından alınıp kendisine verilmesi hususu belirtilmiştir.⁴⁷

3. Sonuç

Sonuç olarak; Sâdât-ı Kirâm, toplumun hemen hemen bütün katmanlarında yer aldıkları için, toplumda meydana gelen olumlu ya da olumsuz olaylardan onlar da nasibini almışlardır. İncelediğimiz kaynakta en çok da vergi konusunda muzdarip oldukları görülmektedir. Bu da Osmanlı Devleti'nin o dönemde içinde bulunduğu durumdan kaynaklandığı görülmektedir. Halka ağır gelen vergilerin hafifletmek için köy ve kasabalarda beraber yaşadıkları Sâdât-ı Kirâm'ı da ortak etmelerinden kaynaklandığı gibi, ehl-i örfün, yerel yöneticilerin de merkeze gönderecekleri vergi miktarını tutturmak için yine zaman zaman kanunsuz da olsa onlardan vergi talebinde bulunduğu da görülmektedir. Ancak incelediğimiz örneklerde bütün bu vergi konusundaki olayların tamamı merkezde Sâdât-ı Kirâm'ın lehine çözüme kavuştuğu görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin, idarecilere karşı daima halkı koruduğu gibi, Sâdât-ı Kirâm'a da sağladığı muafiyetlere daima sahip çıktığı görülmektedir. Sâdât-ı Kirâm'dan merkeze giden vergi konusundaki şikâyetlerden sonra, eşkıyalık olayları gelmektedir. Sâdât-ı Kirâm toplumunda saygı gördükleri bilinmektedir. Ancak eşkıyalık olaylarına karışan insan gruplarının bunlardan ne kadar haberdar olduklarını bilemiyoruz. Bunlara karşı yapılan bu tür talan ve yağma hareketlerine teşebbüs edenlerin ya bunların kimliklerinden habersiz ya da bildikleri halde onu kavrayabilecek bilgi ve marifetten yoksun olduklarını düşündürmektedir. Yine incelediğimiz dönemde Sâdât-ı Kirâm bölgede resmi görev sayılabilecek bazı görevler de üstlendiğini müşahade ettik. Onların toplum içinde kendi içine kapanık bir grup olmadıklarını, toplumun diğer katmanları ile içli dışlı yaşadıklarını, yapılan şikâyet örnekleri göstermektedir. Bunların sadece Müslümanlarla değil, diğer dinlere mensup insanlarla da ilişki içinde oldukları, alışveriş yaptıkları, komşuluk yaptıkları tespit ettiğimiz durumlar arasında yer almaktadır. Son olarak bu olaylardan Urfa'da Sâdât-ı

⁴⁶ Zer-i Mahbub, Osmanlı döneminde kullanılan altın paralardan birinin adıdır. 1787'de 3.5 kuruş rayiç konulmuştu. II. Mustafa tarafından ilk defa bastırılan tuğralı altın paraya Mısır'da verilen isimdir. Bu isim yayılarak İstanbul'da dahil olmak üzere bütün Osmanlı topraklarında kullanılmıştır. Çok rağbet gördüğünden zer-i mahbûb (sevilen altın) adıyla anılmıştır. İbrahim Artuk, "Zer-i mahbûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 44, İstanbul 2013, s. 281.

⁴⁷ BOA, A.DVNS.AHK.CZRK.d., Nr. 24, s. 193.

Kirâm'ın toplum içinde itibar görmediği sonucu çıkmayacağını, olaylardan uzun bir dönemde seçildiğini de belirtmem gerekir. Aksine toplumda gör-
dükleri itibar günümüze kadar gelmiştir.

Kaynaklar

AFYONCU, Erhan: "Zeâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 44, İstanbul 2013.

ARTUK, İbrahim: "Zer-i mahbûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 44, İstanbul 2013.

AYNURAL, Salih: "Kapan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 24, İstanbul 2001.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Bab-ı Asaflı Divân-ı Hümâyûn Sicilleri Cezayir ve Rakka Ahkâm Defteri (BOA, A.DVNS.AHK.CZRK)*, Nr. 24-25.

EMECEN, Feridun: "Osmanlı Divanının Ana Defter Serileri: Ahkâm-ı Mirî, Ahkâm-ı Kuyûd-ı Mühimme ve Ahkâm-ı Şikâyet", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 5, İstanbul 2005.

GENÇ, Mehmet: "Malikâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 27, Ankara 2003.

GÖKBİLGİN, M. Tayyip: "Sipahi", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 10, İstanbul 1980.

IŞIK, Ayhan: "Nakibüleşraflık Müessesinin Tarihi Serüveni", *Din ve Hayat Dergisi*, Sayı: 23, İstanbul 2014.

İPŞİRLİ, Mehmet: "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", *Osmanlı Devleti Tarihi*, Cilt: 1, İstanbul 1999.

KILIÇ, Rüya: *Osmanlı Devletinde Seyyid ve Şerifler (XIV. - XVI Yüzyıllar)*, Hacettepe Üniversitesi Tarih Anabilim, Doktora Tezi, Ankara 2000.

KÜÇÜKAŞCI, Mustafa Sabri: "Tarihi Süreçte Seyyid ve Şerif Kavramlarının Kullanımı", *Osmanlı Araştırmaları*, Sayı: 33, İstanbul 2009.

_____ : "Seyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 37, İstanbul 2009.

KÜTÜKOĞLU, Mübahat: "Mühimme Defteri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006.

_____ : *Osmanlı Belgelerinin Dili*, Ankara 2018.

ÖZLÜ, Zeynel: "Osmanlı Devleti'nin Hz. Ali Ahfadı (Şerifler) İle İlgili Uygulamalarına Dair Bir Değerlendirme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı: 61, Ankara 2012.

PAKALIN, Mehmet Zeki: *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt: 1-2, İstanbul 1993.

SARICIK, Murat: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakibü'l-Eşraflık Müessesesi*, Ankara 2003.

SERTOĞLU, Mithat: *Osmanlı Tarih Lûgati*, İstanbul 1986.

ŞİMŞİR, Nahide: "Ahkâm Defterleri'nin Tarihi Kıymeti ve 107 No'lu Anadolu Ahkâm Defteri'ndeki İzmir İle İlgili Hükümler", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Sayı: 9, İzmir 1994.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakki: *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988.

TÜRK TIP TARİHİNDE 19. YÜZYILDA VE CUMHURİYET DÖNEMİNDE ON İKİ TÜRK HEKİMİ VE BAZI SONUÇLAR

Prof. Dr. Ayşegül Demirhan ERDEMİR*

Öz

Tıp, Türkiye’de 19. yüzyılda modernize olmaya başladı ve sonra büyük oranda gelişti. Besim Ömer, Mazhar Osman, Akil Muhtar Saim Dilemre, Haydar İsmail Gaspıralı, Fahreddin Kerim Gökay, Muzaffer Dilemre, Reşit Galip, Osman Şevki Uludağ, Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yıllarında en ünlü hekimlerdi. Ayrıca F. Akçakoca, Kemal Akay ve Süreyya Tahsin Atademir onlar arasında idi.

Tevfik Salim Sağlam, Nurettin Berkol, Muhittin Dilemre, Kemal Cenap Berksoy, Melahat Terzioğlu, Sadi Irmak, Saip Ragıp Atademir 1950’den sonra görüldüler.

Tıp aynı zamanda 1950’den sonra büyük gelişme gösterdi. O sıralarda sağlık kurumları yeniden organize edildi ve yeni hastaneler kuruldu. Ayrıca yeni bölümler eski hastanelere eklendi. Hacettepe Hastanesi ve Yüksek İhtisas Hastanesi’ni bir örnek olarak verebiliriz. Böylece modern Türk tıbbi uzmanlık alanlarına göre gelişti. O sıralarda (1960’dan sonra) Ekrem Kadri Unat, Kemal Beyazıt (Bu hekim Türkiye’de ilk kalp naklini uyguladı), Aykut Kazancıgil, Hüsvrev Hatemi, Besim Türkan, İhsan Günalp, Ali Rıza Akısan, Kazım Arısan, Muhammer Bilge, Orhan Andan gibi ünlü hekimler birçok tıp alanında hizmet ettiler.

Bu dönemde yeni üniversiteler kuruldu ve bu üniversiteler Türkiye’nin her yerinde gelişmeye başladı. Bazı asistanlar Avrupa ülkelerine ve Amerika Birleşik Devletleri’ne bu üniversitelerde profesör ve doçent olmak için gönderildiler.

Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı da 1920’de Ankara’da kuruldu. Bu bakanlık, Avrupa’nın en eski bakanlıklarından biridir. Frengi, trahom, suçiçeği, malarya gibi birçok epidemik hastalık önlendi. Yüksek Sağlık Şurası 1930’da kuruldu. Bu arada Refik Saydam Merkez Hıfzısıhha Enstitüsü bakanlığın ana kuruluşlarından biridir.

Bu makalede on dokuzuncu yüzyılda ve Cumhuriyet dönemine ait on iki ünlü hekiminden söz edilir ve orijinal sonuçlar elde edilir. Bu hekimler Akil Muhtar Özden, Celal Muhtar Özden, Esat Işık, Cemil Topuzlu, Bahaeddin Şakir, Osman Şevki Uludağ gibi isimlerdir.

Anahtar kelimeler: Tıp Tarihi, Cumhuriyet Dönemi, Ünlü Hekimler.

* Maltepe Üniv. Tıp Fak. Tıp Tarihi ve Etik ABD Başkanı, Tıp Etiği, Tıp Hukuku ve Tıp Tarihi Derneği Başkanı.

**Twelve Turkish Medics And Some Results In Turkish
Medical History In The 19th Century And The Republican Period
Abstract**

Some famous Turkish medics like Besim Ömer, Mazhar Osman, Akil Muhtar, Saim Dilemre, Haydar İsmail Gaspiralı, Fahreddin Kerim Gökay, Muzaffer Dilemre, Reşit Galip, Osman Şevki Uludağ were the most famous medics of the first years of Turkish Republic we can also add some famous names to these medics. For example, F. Akçakoca, Kemal Akay and Süreyya Tahsin Atademir were among them.

Some new names like Tevfik Sağlam, Nurettin Berkol, Muhiddin Dilemre, Kemal Cenap Berksoy, Melahat Terzioğlu, Sadi Irmak, Saip Ragıp Atademir were seen after 1950.

Medicine also showed a great development after 1950. At that time, healthy foundations were reorganized and new hospitals were founded. Moreover, new departments were added to old hospitals. We can give Hacettepe Hospital and Yüksek İhtisas Hastanesi (High Specialty Hospital) as an example. So, modern Turkish medicine developed according to the fields of specialty. At that time (after 1960) famous professors such as Ekrem Kadri Unat, Kemal Beyazıt (this doctor applied the first heart transplantation in Turkey), Aykut Kazancıgil, Hüsrev Hatemi, Besim Türkan, İhsan Günalp, Ali Rıza Akısan, Kazım Arısan, Muammer Bilge, Orhan Andan served in many medical fields.

New universities were founded in this period and these universities began to develop all over Turkey. Some assistants were also sent to some European countries and United States of America in order to train professor and associate professor to these new universities.

The Ministry of Health and Social Aid was also founded in Ankara in 1920. This ministry is one of the oldest ministries of Europe. Many epidemic diseases such as syphilis, trachoma small-pox, malaria was prevented. High Health Committee was founded in 1930. Refik Saydam Preventive Medicine Institute is one of the main foundations of ministry.

In this paper, twelve famous medics are mentioned and original results are obtained. These medics are some names like Akil Muhtar Özden, Celal Muhtar Özden, Esat Işık, Cemil Topuzlu, Bahaeddin Şakir, Osman Şevki Uludağ etc.

Keywords: Medical History, Republican Period, Famous Medics.

Giriş

XIX. yüzyılda Osmanlı Türk tıbbı diğer yüzyıllara göre daha çok Batıya dönük ve aynı zamanda daha modern görünümlü bir karakter kazandı. Tanzimat ve Meşrutiyet hareketleri de bunda öncülük yaptılar. Bu yüzyılda Cumhuriyet'ten sonra çok daha modern bir görünüm alacak olan birçok kuruluşun temeli atılmış, modern tıp öğretimine geçiş, bu yüzyılda oldu. Bu arada bazı ünlü Türk hekimleri bu modernizasyona gidişin öncüsü oldular. 19. yüzyılda tıbbi öğrenimlerini tamamlayan bazı ünlü hekimler Cumhuriyet döneminde de çalışmalarını sürdürdüler. Bu yazıda verdiğimiz bazı örnekler Türk tıbbını daha da ileriye götürdüler.¹

¹ Esin Kahya - Ayşegül Demirhan Erdemir, *Bilimin Işığında Osmanlıdan Cumhuriyete Tıp ve Sağlık Kurumları*, Ankara 2000, s. 290-299.

Hasan Mazhar Paşa

Mazhar Paşa veya Hasan Mazhar (1845-1920) Askeri Tıp Okulu'nun yetiştirdiği belli başlı hekimler arasında yer aldı. İstanbul'da doğmasına rağmen aslında ailesi Afyonludur. Haydarpaşa Tıp Okulu'nda cerrahi kısımda 2 yıl eğitim gördükten sonra, sınava girdi ve bu sınavda başarılı olmasının sonucu Paris'e gönderildi. 1871 ile 1874 yılları arasında yaklaşık 3.5 yıl anatomi ve cerrahi ihtisası yapan Hasan Mazhar ünlü hekim Sappey'in öğrencisi oldu. Yine orada meşhur Fransız hekimlerinden Testut ve Pazzi ile de müşterek çalışmalar yaptı.

İstanbul'a 1874'te döndükten sonra, diğer bir grup meslektaşı gibi, savaşa gitmek zorunda kaldı ve Sırp Karadağ Rus Savaşı'nda cephede başhekim ve cerrah olarak görev yaptı. 1879'da Tıbbiye'de öğretim elemanı olarak görevlendirildi.

Mazhar Paşa Meclis-i Tıbbiye-i Mülkiye ve Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmani'de üye ve başkan olarak görev yaptı. Bu ünlü hekim Sivil Tıp Okulu'nun kurucuları arasındadır. Ayrıca 26 yıl süre ile orada öğretim elemanı olarak da görev yaptı.

Mazhar Paşa Fransa'dan döndüğünde Askeri Tıp Okulu'ndaki dersler Fransızca olarak yapılmaktaydı. Türkçe tıp eğitim ve öğretiminin başlamasında onun inkar edilemez derecede önemli rolü oldu ve Osmanlıca bir tıp lügatı hazırlanmasında öncülük etti. Hatta birçok tıp teriminin ve özellikle de anatomi teriminin Türkçe karşılıklarını bizzat kendisi buldu. O da dönemindeki birçok bilim adamı gibi, bilimsel bilginin Türkçeye aktarılması ve ülkemizdeki tıp bilgisinin güncelleştirilmesi için hemen her konuda belli başlı tıp eserlerinin Türkçeye kazandırılmasını destekledi ve bizzat bu konuda önemli katkılar da yapmaktan geri kalmadı. Bunlar arasında Teşrih-i Tavşifi (7 cilt), Teşrih-i Topografi (2 cilt), Mebahis-i Asab (1 cilt), Usul-u Teşrih gibi eserler vardır. Ayrıca bir de Mükemmel Teşrih Atlası adıyla bir anatomi atlası bulunmaktadır.

1908'de Mektep Nazırı oldu ve daha sonra da emekliliğini istedi. Ona "Fahri Teşrih Müderrisi (Profesörü)" unvanı verildi. Hiçbir ücret almaksızın, okuldaki derslerini sürdürdü.²

Mehmed Şakir

Mehmed Şakir (1849-1908) İstanbul'da dünyaya geldi. Askeri Tıp Okulu'nda eğitimini 1871'de tamamladıktan sonra, Paris'e iç hastalıkları ihtisası yapmak üzere gönderildi. Prof. Sappey o zaman Paris Tıp Fakültesi dekanı idi. Onunla görüşen Mehmed Şakir'e bu alanda çalışabilmesi için önce fizyolojiyi çok iyi öğrenmesi gerektiğini söyledi. Bunun üzerine fizyoloji ihtisasına karar veren Mehmed Şakir, devrin büyük fizyologlarından ve tecrübi fizyolojinin kurucusu olan Claude Bernard'la çalışma imkanını elde etti.

Claude Bernard'ın yanında çalışmaya başlayan Mehmed Şakir, çalışmalarında onun yanında asistan olarak görev yaptı.

Mehmed Şakir 1876 yılında ülkesine döndü ve aynı yıl, Osmanlı-Rus Savaşı'na, Karabağ'da katıldı. Savaşın o yıl bitmesiyle İstanbul'a dönen Mehmed Şakir, Askeri Tıp Okulu'nda fizyoloji dersleri vermeye başladı. Derslerinin

² Ayşegül Demirhan Erdemir, *Kısa Tıp Tarihi*, Bursa Üniversitesi Basımevi, Bursa 1982, s. 52-53.

yanı sıra, hocası Claude Bernard'dan öğrendiği yöntemle fizyoloji araştırmaları yapmaya başlayan Mehmed Şakir, ilk adımda birçok güçlkle karşı karşıya kaldı. Her şeyden önce, okulda, Paris'te çalışmalarını yürüttüğü gibi bir laboratuvarı yoktu ve ayrıca, deneysel fizyoloji çalışmaları için gerekli hayvan tatbikatları için deney hayvanı temini de bir sorun oldu. Ancak pratik zekasıyla bu zorlukları yenmeye çalışan Mehmed Şakir, öğrencilerine toplattığı bazı sokak köpekleri, kurbağalar ve tavşanlar üzerinde çalışmalarını sürdürdü. Kendisinin tabiri ile “2 metre sicim ve bir kanülle” işe başlayan Mehmed Şakir, devletten okulda düzenli bir laboratuvar kurmak hususunda yardım ve izin istedi. Ancak bu yardım çok uzun zaman sonra verilebildi.

Mehmed Şakir, sadece bilimsel araştırmalar yapan bir bilim adamı değildi ve hocası Claude Bernard'ın da etkisi ile felsefe ile de ilgilendi. Bilindiği gibi, Claude Bernard, araştırma yaptığı laboratuvarının arka tarafında bir yerde zaman zaman felsefe toplantıları yapardı. O bazılarına göre, idealizm ve mekanizmi birleştirip, yeni bir anlayış getirmeye çalışan bir kişi, bazılarına göre de pozitivist anlayışı benimsemiş bir düşünürdü. Söz konusu toplantılara devrin birçok düşünürü de katılırdı. Bunlar resmi toplantılar olmayıp, birer söyleşi, birer sohbet toplantıları şeklindeydi. Mehmed Şakir bu toplantılardan büyük ölçüde etkilendi. Mesleki çalışmalarının yanı sıra çok okuyan bir kişi olup yazılarında hocası Claude Bernard'ın bu yönde etkilerini izlemek mümkündür.

Ülkesine döndükten sonra bir süre sadece fizyoloji ile ilgilenen ve hekim olarak hasta tedavisiyle, bütün çevre baskısına rağmen ilgilenmeyen Mehmed Şakir, ilerleyen yıllarda ekonomik güçlükler dolayısıyla bir arkadaşının muayenehanesinde (o günkü deyim ile dükkan) hekim olarak da zaman zaman çalıştı.

Mehmed Şakir, ülkesini çok seven bir kişiydi. Ancak o dönemde Osmanlı İmparatorluğu en çalkantılı zamanlarından birini yaşamaktadır. 31 Mart 1908'de sokak çatışmalarına şahit oldu ve üzüntüsünden hastalanıp, yatağa düştü ve iyileşemeyerek çok kısa bir süre sonra vefat etti.

Mehmed Şakir de, hocası Claude Bernard gibi, felsefi düşüncelerle ilgilendi ve yeni pozitivist düşünceyi ana prensipleriyle benimsedi. Eseri Durus-u Hayat-ı Beşeriyye adlı fizyoloji için yazmış olduğu el kitabı niteliğindeki eserinin başına eklediği uzunca bir girişte bu konudaki görüşlerini vermektedir. Bu ünlü hekim “bilimlerin doğal ve doğal olmayan şeylerin tarihi ile ve doğal tarihin ise evrende ve yeryüzündeki doğal olgularla ilgilendiğini” söyler.

Mehmed Şakir, canlının ne olduğunu kendisine sordu ve onun cansızdan hangi noktalardan ayrılacağını belirlemeye çalıştı. Ona göre, canlı ve cansız, yapı olarak birbirinden çok farklı olmayıp, önemli benzerlikler içerirler. Ancak fark canlının 5 temel fonksiyonunun olmasıdır. Bunlardan biri yemek yemek ya da beslenmektir. Her canlı hayatını devam ettirebilmek için harcadığı besinlerin yerine yenisini koymak üzere yemek yemek zorundadır. Her canlı kendi neslini sürdürmek için üremek zorundadır. Her canlı besinlerin bir kısmını kullanır, ancak işine yaramayan kısımları dışarı atmak zorundadır. Her canlı kendine özgü hareketi vardır ve son olarak belli bir hayat evresini tamamlayan her canlı hayata veda eder.

Bu ünlü hekim özellikle hayvanlarda hareket sistemi ile kan dolaşımı sistemi üzerinde durdu ve kan dolaşımına ilişkin olarak kan basıncını kalp, arter ve venlerde inceledi ve farklı bölgelerdeki arterlerde kan basıncının ne kadar farklı olduğunu niceliksel olarak belirledi. Bu farklılık sadece kalbin dilatasyonu sırasında değil, kontraksiyonu sırasında da belirlenmektedir.³

Bu arada Mehmed Şakir, kanın vücut için ne kadar önemli olduğunu vurgularken, kan nakli konusunda bazı fikirler verdi:

1. Kan bir insanın veninden diğerinin venine yapılmalıdır.
2. Kan naklinde, kan alındıktan sonra, onun fibrin kısmı ayrılmalı ve geri kalan kısım kişiye verilmelidir.
3. Eğer kan verilmesi gereken kişi için uygun kan bulunamadıysa kaybedilen kanın tamamlanması için saf su verilir.

Mehmed Şakir, vücut ısısı ve onun nasıl teşekkül ettiği ile yakından ilgilendi. Ayrıca buna bağlı olarak, kasları ve onların hareketleri sırasında ortaya çıkan ısıya dikkati çekerek bunu hesapladı. Beslenme ile ilgili olarak bir kişinin toplam olarak ne kadar kaloriye ihtiyacı olduğunu, yiyeceklerin kalori değerini göz önünde tutarak 4425 kalori olarak verdi.

Bu arada Mehmed Şakir, sinir sistemi ile ilgili incelemelerinde beynin gri ve beyaz cevherinin farklı fonksiyonu olduğunu belirledi ve eğer bir köpeğin beynindeki motor korteksinde tahribat yapılırsa, sahibine artık itaat etmediğini gösterdi.

Mehmed Şakir, bilim ve teknolojinin ayrılmaz ikizler olduğu görüşü üzerinde durarak, bilimsel çalışmalarda teknolojiden mümkün olduğunca yararlanmanın zorunluluğunu vurguladı.

Ayrıca Dürus-u Hayat-ı Beşeriyye adlı eserinde de konuyla ilgili kısımlarda ne gibi teknik olanaklardan yararlanılabileceğini belirtti. Örneğin kalp atışlarının düzenini belirlemede kullanılan kardiyografinin ilk örneklerinden birinin şemasını verdi.

Rıfat Hüsameddin

Rıfat Hüsameddin (1863-1922) İstanbul'da doğdu. Askeri Tıp Okulu'nda eğitimini tamamlayan bu ünlü hekim, Haydarpaşa Tıp Okulu'nda asistan olarak görevlendirildi ve bir süre sonra da, Fransa'ya gönderildi. Orada bakteriyoloji konusunda ihtisas yaparak 1887'de ülkesine döndü. Anadolu'da görev yapmak üzere gönderilen Rıfat Hüsameddin Anadolu'nun çeşitli yörelerinde bakteriyolog olarak çalıştı. 1893 yılında İstanbul'a geldi ve Veteriner Okulu'nda bakteriyoloji dersleri vermeye başladı. Aynı zamanda Tıp Fakültesi'nde patolojik anatomi dersleri, daha sonraki yıllarda ise İç Hastalıkları Kliniği'nde ders verdi.

Rıfat Hüsameddin 1908'de tekrar Paris'e gitti ve bakteriyoloji konusundaki bilgilerini yeniledi. Ancak, oraya gitmeden önce 1900'den itibaren Çiçek Aşısı Enstitüsü'nde ders vermeye başladı. Ayrıca bu ünlü hekim çiçek için bir se-

³ Esin Kahya - Ayşegül Demirhan Erdemir, *Medicine In The Ottoman Empire*, Nobel Tıp Kitabevi, İstanbul 1997, s. 78-88.

rum geliştirdi. Bu serum, aşığı hazırlarken, mikrobu zayıflatmak ve böylece hastanın daha kolay iyileşmesini sağlamak için kullanıldı. Çalışmalarını orada çalışan Aziz Hamdi, Aristidi ve Celal İsmail ile birlikte yürüttü.

Rıfat Hüsameddin 1910 senesinde, Paris dönüşünde tekrar, aynı enstitüde çalışmaya devam etti. Bu sırada orada asistan olarak görev yapan İzzet Bey, Şerefeddin Bey ve İhsan Bey'le birlikte araştırmalarını sürdürdü. 1920'de, Celal Muhtar'dan sonra bu enstitünün müdürü olarak tayin olan Rıfat Hüsameddin 1922 yılında ölene kadar da aynı görevde çalışmalarını sürdürdü.⁴

Bahaeddin Şakir

Bahaeddin Şakir (1877-1923) devrindeki birçok hekim gibi, Askeri Tıp Okulu'na devam etti ve öğrenimini 1894 yılında tamamladı. O sırada özellikle entellektüel gençler arasında yaygın olan, Fransız İhtilali'nin etkileriyle oluşmuş ve gelişmiş Genç Türklere o da katıldı. Bu faaliyeti dolayısıyla hükümetle ters düştü ve ülkesinden kaçmak zorunda kaldı. Ancak, orada bir hekim olarak çalışmalarını sürdürdü. Ayrıca Paris Tıp Fakültesi'ne bağlı olarak nöroloji ve adli tıp ihtisası yaptı. Ancak Bahaeddin Şakir siyasetle ilgisini kesmedi, İttihat ve Terakki Cemiyeti adına Fransa'da çalışmaya devam etti. Orada Şuara-i Ümmet adlı dergiyi yayınladı. Daha sonra Meşrutiyet'in ilan edilmesi üzerine Fransa'dan ülkesine geri döndü. Bilindiği gibi, 1909'da Askeri Tıp Okulu ve Sivil Tıp Okulu birleştirildi ve yeni kurulan eğitim kurumu Tıp Fakültesi adını aldı. Bahaeddin Şakir bu yeni kurumda adli tıp konusunda ders vermeye başladı ve bu bölümün müdürü olarak görevlendirildi. Bu görevini 1919 yılına kadar da sürdürdü.

Bahaeddin Şakir, eğitim ve öğretimle ilgili görevlerinin yanı sıra, gençliğinde olduğu gibi, siyasetle ilgilenmeye, İttihad ve Terakki Cemiyeti içinde çalışmaya devam etti. Bu faaliyetlerinden dolayı ülkede takibe uğramış ve Avrupa'ya kaçmak zorunda kaldı. Bu zorunlu kaçış dolayısıyla Almanya'ya giden Bahaeddin Şakir orada bir Ermeni tarafından öldürüldü.

Bu ünlü hekim ayrıca Darü'l-Fünun-i Osmani Tıp Fakültesi'nde okunan Tıp Kanunu Dersleri adıyla tıbbi yasalarla ilgili verdiği ders notlarını yayınladı (İstanbul-1909) ve bu eserde ölüm, patolojik bulguları, şüpheli ölümlerle ilgili bilgi verdi.⁵

Besim Ömer Akalın

Besim Ömer Akalın ya da yaygın ünlü adıyla Besim Ömer Paşa (1863-1940) İstanbul'da doğdu. Nardalı Ömer Şevki'nin oğludur. Kosova'da lise eğitimini tamamlayan Besim Ömer, Kuleli Askeri Okulu'ndaki eğitiminden sonra, Askeri Tıp Fakültesi'ne girdi ve oradan mezun olduktan sonra 1887 ile 1891 yılları arasında Fransa'da ihtisasını yaptı. Besim Ömer 1891 yılında İstanbul'a döndüğünde, Askeri Tıp Okulu'na obstetrik alanında ders vermek üzere yardımcı hoca olarak atandı.

⁴ Kahya - Erdemir, Not: 1.de a.g.e., s. 300-302.

⁵ Erdemir, *Kısa Tıp Tarihi*, Bursa Üniversitesi Basımevi, Bursa 1982, s. 52-53.

Besim Ömer Türkiye’de ilk kadın-doğum kliniğini açan kişi olup (1892) bu kliniğin direktörü olarak atandı.

Bu arada bu ünlü hekim Haydarpaşa Tıp Fakültesi kurulduğunda (1909), aynı okulun Kadırga’daki binalarındaki jinekoloji ve obstetrik kliniğine direktör olarak atandı. Bu klinik 1928’de Haydarpaşa’ya nakledildi.

Besim Ömer 1933’de emekli oldu. Muayenehane açarak tıbbi hizmetlerini sürdürdü. 1940 yılında vefat etti.

Besim Ömer her ne kadar, kadın-doğum hastalıkları konusunda ihtisaslaşmışsa da, halk sağlığı konusunu yakından uzaktan ilgilendiren hemen her konuya ilgi duydu ve bu konularda halkı aydınlatmak üzere çeşitli eserler yazdı. Bu eserler aslında, belki de uzun araştırmalar sonucu olan çok orijinal eserler değildir. Ancak onun gayesi bu nitelikte kitaplar yazmak değil, daha çok halkı kendi sağlığını ilgilendiren konularda aydınlatmaktır. Bunların yanı sıra, kendi ihtisas konusu alanında birçok makale ve kitap yazdı. Onun eserlerinin toplam sayısı 61’dir. Makalelerinin sayısı ise 400’dür. Makalelerinin bir kısmını Fransızca olarak kaleme aldı.

Besim Ömer kadın-doğum problemlerinin sistematik olarak ele alınması ve bu konudaki problemler konusunda halkın aydınlatılması konusunda çalışan devrinin sayılı hekimlerindendi. Hamilelik, çocuğun bakımı ve beslenmesi, anne sağlığı konusunda eserler yazdı.

Onun bu eserlerinin yanı sıra, popüler olan bir eseri de 4 ciltten meydana gelmiş olan Nevsal-i Afiyet’tir. Bu eserde Osmanlı İmparatorluğu’ndaki bazı tıbbi araştırmalar hakkında bilgiler vardır.⁶

Esat Işık

Esat Işık (1863-1922) da bu dönemin ünlü hekimleri arasında yer alır. Tıp eğitimini memleketinde tamamladıktan sonra, birçok yetişmiş hekim gibi, yurt dışına ihtisas için gönderildi. Bu ünlü hekim Askeri Tıp Okulu’ndan mezun olduktan sonra, Paris’te göz hastalıkları üzerinde ihtisas yaptı ve yurduna döndükten sonra (1893), Tıp Fakültesi’nde göz hastalıkları konusunda ders vermeye başladı. Ayrıca Tıp Fakültesi’ne bağlı olarak “göz kliniği” kurdu ve ara vermeksizin bu klinikte yaklaşık 39 sene hizmet verdi. Buradaki çalışmalarına ek olarak, Kızılay Eğitim ve Öğretim Komisyonu’nda görev yaptı.

Esat Işık, aynı zamanda bazı eserler de kaleme aldı. Onun başlıca eserleri, Jeunne Jens Semiologie de l’Exopthalmieü Traitement de Bleparite au Sublime, Haute Dose, Emorologie du Corps Vivre chez Les’tir.⁷

Cemil Topuzlu

Cemil Topuzlu (1866-1958), devrindeki diğer birçok meslektaşısı gibi, tıp eğitimini Askeri Tıp Okulu’nda tamamladıktan sonra, Humbarahane Tıp Okulu’nda cerrah olarak çalışmaya başladı. Daha sonra devlet tarafından cerrahi ihtisası yapmak üzere Paris’e gönderildi. Orada 3 yıl kaldı ve Jules

⁶ Kahya - Erdemir, Not: 1.de a.g.e., s. 303-305.

⁷ Feridun Frik, *Cumhuriyet Devri Sağlık Hareketleri (1923-1963) 40 Yıl*, İstanbul 1964, s. 78-79.

Pean'ın asistanı olarak çalışmıştır. 1890'da yurduna döndü ve Haydarpaşa Hastanesi'nde operatör olarak çalışmaya başladı. Bu unvan ilk defa ona verildi. Bu ünlü hekim aynı zamanda, Askeri Tıp Okulu'nda da ders verdi ve 1894 yılında Profesör oldu.

Cemil Topuzlu özellikle iki yönde yoğunlaştı:

- a. Hasta tedavi etmek,
- b. Ders vermek. Böylece işini başarıyla yapmasının sonucu olarak büyük bir şöhret kazandı.

Cemil Topuzlu hastanede birçok enstitünün kurucusuydu ve iyi bir idareci olarak da bilinirdi. Zeynep Kamil Hastanesi'ni yeniden organize etti ve orayı sadece çocuklara ait özel bir hastane haline getirdi. Bu hastane Osmanlı İmparatorluğu'nda kurulan ilk özel hastanedir. Aynı zamanda başka çocuk hastanelerinin kurulmasını da destekledi ve sonuçta Şişli Etfal Hastanesi kuruldu. Cemil Topuzlu orada operatör olarak hizmet verdi. Aynı zamanda, sarayda, II. Abdülhamid'in özel doktoru olarak da görevlendirildi.

Bu arada Cemil Topuzlu Sivil Tıp Okulu ile Askeri Tıp Okulu'nun birleştirilmesi ve bir tek tıp eğitimi olması konusunda büyük çaba harcayanlar arasındadır. Böylece tıp eğitimini ele alıp, yeniden gözden geçirerek, onun modernleştirilmesi ve Avrupa standartlarına uygun hale getirilmesi konusunda büyük çaba harcadı. Bu çabalarının sonucu olarak kurulan yeni eğitim kurumuna Tıp Fakültesi adı verildi ve oranın ilk dekanı olarak atanmıştır. Ayrıca Cemil Topuzlu Eczacılık ve Dişçilik Okulları'nın kurulmasında da önderlik etti (1908).

Cemil Topuzlu 1912'de İstanbul Şehremini olarak tayin edildi ve daha temiz ve daha düzenli bir İstanbul için gayretle çalıştı. Bu dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun zor yılları olmasına rağmen canla başla çalıştı. 1919'da bir süre için Cenova'ya giden Cemil Topuzlu, dönüşünde tekrar aynı göreve getirildi.

Ancak Damat Ferit Paşa ile aralarında sorunlar çıkması sonucunda görevi bıraktı ve Fransa'ya gitti, Kurtuluş Savaşı sonuna kadar da orada kaldı. 1924'de yurda dönen Cemil Topuzlu, dönüşünden sonra, idari herhangi bir görev almadı ve yalnızca cerrahi ile ilgilendi.

Bu ünlü hekim bir cerrah olarak, özellikle anatomi bilgisinin önemi üzerinde durdu. Cerrahlara bunun önemini anlatmaya çalıştı.⁸

İyi bir idareci olduğu kadar iyi bir bilim adamı da olan Cemil Topuzlu Paşa, septisemi ve asepsi konusu üzerinde de ısrarla durdu ve konuya ilişkin bazı yöntemler önerdi. Onun cerrahlarla ilgili bir başka şikayeti, meslektaşlarının steriliteye yeterince önem vermemesi idi. Dolayısıyla bu konuda bazı prensiplerin yerleşmesi ve bütün yurtda uygulanması konusunda gayret sarf etti.

Cerrahi tedaviye yardımcı olarak masajın ve radyoterapinin önemi üzerinde duran Cemil Topuzlu, özellikle bunların kalp ve beyin hastalıklarının tedavisinde önemli olduğunda ısrar etti. Cemil Topuzlu, Yunan Savaşı sırasında, beyin yaralarını belirlemek için ilk defa x ışınlarını kullandı.

⁸ Kahya - Erdemir, Not: 1.de a.g.e., s. 306-310.

Cemil Topuzlu bütün bu görüşlerini verdiği, çalışmalarını açıkladığı birçok makale ve kitap yazdı. Bunlardan Seririyat-ı Cerrahiye 1896'da yayınlandı. Eserde cerrahi müdahalelerle ilgili bilgi verilmektedir. O Fransızca olarak yazdığı Sutures de Plaies Arterielles'i 1897'de yayınladı. Burada kanamanın hayati tehlikesi üzerinde duran Cemil Topuzlu, damarların dikilmesinde yeni bir yöntem teklif etti.

Onun diğer eserleri arasında Memoires et Observations Medicales (1905), 32 Sene Evvelki, Bugünkü, Yarınki İstanbul (1944), 80 Yıllık Hatıralarım (1951) gibi eserleri de vardır. Bunlar, eserlerin adlarından da anlaşıldığı gibi, bu ünlü hekimin daha çok, meslek dışındaki deneyimlerini bize aktarmak için yazdığı eserlerdir.

Celal Muhtar Özden

Celal Muhtar Özden (1866-1947) bir hekimin oğlu olup, kardeşi ve kendisi de babalarının mesleğini seçip, doktor oldular.

Celal Muhtar, Galatasaray Lisesi'ni bitirdikten sonra, Askeri Tıp Okulu'na girdi ve okulu bitirdikten sonra Kuduz Enstitüsü'nde çalışmaya başladı. 1889'da devlet adına ihtisas için Fransa'ya gönderilen Celal Muhtar, orada frengi üzerinde ihtisas yaptı. Orada Vidul, Berier, Darier ve Hallepeu gibi bilim adamlarıyla birlikte, Pasteur Enstitüsü'nde çalışma imkanını elde etti. Frengi, özellikle İstanbul gibi, kozmopolit liman kentlerde yaygın olarak görülmekteydi.

Celal Muhtar hastalığın ilkin el ve ayaklarda görülmeye başladığını tespit etti. Ancak, yine onun belirlemelerine göre, daha sonraki safhalarda ilk görüldüğü yerlerden çok daha uzak yerlerde ortaya çıkmaktaydı. Bu çalışmalarını nedeniyle Paris Deri Hastalıkları Derneği tarafından "şeref üyeliği"ne layık görüldü. 1892 yılında ülkesine dönen Celal Muhtar, Askeri Tıp Okulu'na hoca olarak tayin edildi.

Savaş yılları sırasında, görülen kolera salgınının bütün ülkeye yayılmaması için can ve başla çalışan Celal Muhtar, bu hastalığa yakalanmaktan korkan Sultan tarafından saray doktoru olarak atandı. Bu arada, iyi bir bakteriyoloji laboratuvarının kurulması konusunda yoğun çalışmalar sürdüren bu ünlü hekim Maurice Nicole'ü bu iş için İstanbul'a davet etti.

Bu çalışmalarının yanı sıra, 1908'den sonra, Celal Muhtar, Kızılay'da genel müfettiş olarak görev yaptı ve uzun yıllar hizmet verdiği bu kurumun düzenlenmesinde herhangi bir ücret almaksızın çalıştı.⁹

Akil Muhtar Özden

Akil Muhtar (1877-1949), ağabeyisi Celal Muhtar gibi, Türkiye'nin yeniden yapılanma döneminde yaşadı ve ülkesine bütün gücüyle hizmet etti. O da Askeri Tıp Okulu'nda tıp eğitimi gördü ve daha sonra, devrin idaresi ile pek anlamadığı için yurt dışına kaçmak zorunda kaldı. Ancak, ağabeyi gibi, Fransa'ya gitmedi. İsviçre'ye giderek orada ihtisasını tamamladı (1902). Akil Muhtar, Roux, Nocar, Metschikoff ve Nicole gibi meşhur bilim adamlarıyla

⁹ Bedi N. Şehsuvaroğlu - Ayşegül Demirhan Erdemir - Gönül Cantay, *Türk Tıp Tarihi*, Bursa 1984, s. 77-88.

birlikte Paris Pasteur Enstitüsü'nde çalışma imkanı buldu ve Profesör Bard ve Mayor'un asistanı olarak farmakoloji laboratuvarında çalıştı.

1906'de yurduna dönen Akil Muhtar, Askeri Tıp Okulu'nda iç hastalıkları hocası olarak görev aldı ve bilimsel çalışmalarıyla kendini kanıtlayarak, Paris Tıp Akademisi üyeliğine seçildi.

Akil Muhtar'ın ilgisi özellikle kalp ve damar hastalıkları üzerinde yoğunlaştı. Ona göre damarların iki tip tonusu vardır. Bunlardan birisi sinirlere ilişkin olup, diğeri müstakildir. Bunun anlamı, kalbin müstakil kontrol sistemine sahip olmasıdır.

Akil Muhtar aynı zamanda, Santamin'in karaciğer üzerinde etkisini inceledi ve herhangi bir karaciğer hastalığına sebep olup olmadığını araştırdı.

Onun araştırma alanlarından biri de parazitlerdir. Özellikle tenya üzerinde araştırma yapan Akil Muhtar onun tetrachlor ve karbon kullanılarak tedavi edilebileceğini gösterdi. Onun çalışma alanlarından biri de, daha önce de örneklenildiği gibi, ilaçlar ve onların muhtelif organlar üzerindeki etkilerdir. Akil Muhtar farmakodinamik ve onun klinik etkileri üzerinde araştırmalar yaptı.¹⁰

Kadri Raşid Anday

Kadri Raşid Anday (1877-1948) daha çok Kadri Raşid Anday Paşa olarak bilinir. Meşhur eczacı Mehmed Raşid Anday'ın babasıdır. Kadri Raşid de birçok devrin meşhur hekimleri gibi, Askeri Tıp Okulu'nun henüz üçüncü sınıfında iken başarılı bir öğrenci olması dolayısıyla, devlet tarafından ihtisas için Fransa'ya gönderildi. Kadri Raşid, Paris Tıp Fakültesi'nde, meşhur fizyologlardan Charles Richet ile çalışma imkanı buldu. Daha çok iç hastalıklarına ve cerrahiye ilgi gösterdi. Paris'te ihtisası sırasında, Prof. Granches, Dr. Maffran'la çalıştı ve Notecourt çocuk kliniğinde bir süre çalışma imkanı elde etti.

Kadri Raşid 1901 yılında ülkesine döndü ve Sivil Tıp Okulu'nda fizyoloji dersleri vermeye başladı. O aynı yerde pediatri konusunda da dersler verdi. 1905 yılında Pediatri Kliniği direktörlüğüne getirildi ve 1908'de Şişli Etfal Hastanesi'ne atandı. Ancak bu görevde 1915 yılına kadar kaldı ve o sene tekrar eski görevine dönerek, orada çalışmalarını ve derslerini sürdürdü. 16 sene boyunca da oradaki görevine devam etti.

Kadri Raşid emekli olduktan sonra, Beyoğlu'ndaki Şehir Çocuk Hastanesi'nde görev aldı. Buradaki çalışmaları sırasında devletten herhangi bir ücret almadı. O aynı zamanda Çocuk Esirgeme Kurumu'nda da çalıştı. 1948 yılındaki ölümüne kadar çocuklara şifa dağıtmaya devam etti.

Kadri Raşid çocuk hastalıklarıyla ilgili olarak, birçok makale ve eser yazdı. Ayrıca fizyoloji ile ilgili çeşitli yazıları vardır. Onun yayınları arasında fizyoloji ile ilgili olan Metabolisme du Cholere Cause l'Organisme 1900'de yayınlandı. Bu kitap Kadri Raşid'in ihtisas tezidir. Onun diğer eserleri arasında bulunan Eryheree Nouveau et Techexeulose Paris'te 1926'da yayınlandı. Onun Fransızca olarak yayınladığı çocuk hastalıklarıyla ilgili eserleri ise Un Cas d'Agropholine chez un Enant de 20 Ucee Agent Delute des Preceueieurs Pas ve

¹⁰ Kahya - Erdemir, Not: 1.de a.g.e., s. 311-318.

Note sur l'Evolution Globale de l'Aheinete Tubercleuse dans Mase Humaine en Ortant de l'Enfant'dır. Bu makaleleri Archive de Medecine des Enfant'da yayınlandı (1934, c. 42, no 9).

Kadri Raşid bazı çalışmalarını da Türkçe olarak yayınladı. Bunlar, Fransızca makaleleri gibi, onun araştırmalarının sonuçları niteliğindedir. Mesela Çocuklarda Beslenme Problemleri (Ankara, *Ulusal Tıp Kongresi*, 1931), Çocuklarda Pnömoninin Teşhisi (*Anadolu Kliniği*, 1933), *Çocukların Sağlığı Konusunda Sosyolojik Çalışmalar* (Ankara, İlk Pediatri Kongresi, 1938).¹¹

Server Kamil

Server Kamil (1881 - ?) İstanbul'da doğdu. 1902'de tıp eğitimini Askeri Tıp Okulu'nda tamamladıktan sonra, Gülhane Hastanesi'nde bakteriyolojide asistan olarak çalışmaya başlayan Server Kamil, bu görevini 1 yıl kadar devam ettirdi. 1903 yılında, Selanik'e tayin edildi. Daha sonra tekrar İstanbul'a dönerek, orada Humbarahane Hastanesi'nde çalışmaya başladı.

Server Kamil, Paris'e Pastör Enstitüsü'nde inceleme ve araştırma yapmak üzere gönderildi. Orada, yaklaşık 2 yıl kadar çalışmalarını sürdüren Server Kamil, yurda dönüşünde, Haydarpaşa Hastanesi'nde çalışmaya başladı. Orada 3 ay kadar bakteriyoloji servisinde çalıştıktan sonra, servis ve bölüm şefi olarak atandı. Server Kamil 1914'de üniversiteyi bıraktı. Ancak yine aynı yıl içinde Eczacılık ve Dişçilik Okullarında çalışmaya başladı. Kurtuluş Savaşı sırasında Server Kamil, Kafkas Cephesi başhekimisi olarak görev yaptı.

Bir araştırmacı olarak Server Kamil, daha çok bulaşıcı hastalıklarla ilgili çalışmalar yaptı ve bu çalışmalarını ile ilgili olarak, Kafkas Cephesi'nde Lekeli Humma adlı bir eser yayınladı. Onun bir başka eseri Şark Çıbanı ve Amal-i Marazi'dir. Onun ayrıca, Bakteriyoloji adlı bir eseri de bulunmaktadır.

Bunlara ilave olarak, Server Kamil, Mufassal, Hız-ı Sihat, Muafiyet, Usul-u Muafiyet, Verem Hakkında Öğütler gibi daha çok halk sağlığını ilgilendiren ve halkı bilgilendirmeye dönük eserler yazdı. O halde görülmektedir ki Server Kamil bir taraftan daha çok bilimsel nitelikte yayınları yanı sıra, halkı bilgilendirerek onları bazı tehlikelerden korumayı da kendisi için görev kabul etti. Bir hekim olarak koruyucu hekimliğin önemini idrak ederek bu yönde yayınlar yapmıştır.¹²

Osman Şevki Uludağ

Osman Şevki Uludağ (1889-1964) Bursalı bir hekimdir. 1889'da Bursa'da doğdu. Ebeveynleri aslen Konyalıdır. Konya'dan Kıbrıs'a giden ailesi, Kıbrıs'tan sonra Bursa'ya yerleştiler. Şevki Uludağ temel eğitimini Bursa'da tamamladı. Daha sonra, İstanbul'a gelerek, orada Askeri Tıp Okulu'na devam etti ve 1913 yılında oradan mezun oldu. Dr. Şevki Uludağ, Balkan ve Birinci Dünya Savaşları'na katıldı. Savaşın sonuna kadar Edirne'de hekim olarak çalışmaya devam etti.

Osman Şevki Uludağ 1918'de İstanbul'a geldi ve orada Milli Müdafaa Bakanlığı Sağlık Şubesi'nin IV. Şubesi'ne İstatistik Dairesi Müdürü olarak atan-

¹¹ Bedi N. Şehsuvaroğlu, *İstanbul'da Beşyüz Yıllık Sağlık Hayatımız*, İstanbul 1953, s. 67-77.

¹² Kahya - Erdemir, Not: 1.de a.g.e., s. 319-328.

di. Kurtuluş Savaşı sırasında ise Sağlık Şubesi Müdür Yardımcılığına getirildi. Savaş sırasında Altınbaş, Kütahya, Bozüyük, Kazanca, Bursa, Mahmudiye havalilerinde görev yaptı. Savaştan sonra, Dr. Uludağ, İsviçre'ye göz ve akciğer hastalıkları üzerinde ihtisas yapmak üzere gönderildi. Yurduna döndüğünde Gülhane Hastanesi'ne İç Hastalıkları Servis Şefi olarak atandı. Çalışmaları incelendiğinde özellikle radyoloji konusunda ad yaptığı belirlenmektedir. 1930 yılında büyük ödülle ödüllendirildi.¹³

Dr. Uludağ, 1925'de Keşiş Dağı diye bilinen Bursa'nın iftiharî olan dağa, heybeti nedeniyle Uludağ adını verdirdi ve aynı adı kendisine de soyadı olarak aldı.¹⁴

Dr. Uludağ, Eyüp'teki Verem Dispanseri'nde bir süre çalıştı ve daha sonra Bursa'ya yerleşti. 1935'te Konya'dan milletvekili olarak Büyük Millet Meclisi'ne giren Dr. Uludağ Cumhuriyet sonrası sağlık teşkilatının şekillenmesinde önemli hizmetlerde bulundu. Bu yöndeki çalışmalarına 1964'deki vefatına kadar da devam etti.¹⁵

Dr. Şevki Uludağ muhtelif eserler kaleme almıştır. Bunların bir kısmı tıpla ilgili olmayıp, yazarın tıbbın yanı sıra ilgilendiği müzikle ilgilidir.¹⁶

Sonuç

19. yüzyılda modern tıbbiyenin kurulması ile Türk hekimleri tıp alanında çok değerli çalışmalar yaptılar ve bunlardan bir kısmı Cumhuriyet döneminde de Türk tıbbının ilerlemesi için çalıştılar. Yukarıda verdiğimiz örnekler bu hekimlerle ilgili örnekler olup her biri alanlarında tanınmış ve Türk tıbbının bugünkü duruma gelmesinde katkıları olmuş kişilerdir.

Kaynaklar

ERDEMİR, Ayşegül Demirhan: *Kısa Tıp Tarihi*, Bursa Üniversitesi Basımevi, Bursa 1982.

_____ : *Kısa Tıp Tarihi*, Bursa Üniversitesi Basımevi, Bursa 1982.

FRİK, Feridun: *Cumhuriyet Devri Sağlık Hareketleri (1923-1963) 40 Yıl*, İstanbul 1964.

KAHYA, Esin - ERDEMİR, Ayşegül Demirhan: *Bilimin Işığında Osmanlıdan Cumhuriyete Tıp ve Sağlık Kurumları*, Ankara 2000.

_____ : *Medicine In The Ottoman Empire*, Nobel Tıp Kitabevi, İstanbul 1997.

KARAL, Enver Ziya: *Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718-1839), Tanzimat I Eseri*, İstanbul 1940.

ŞEHSUVAROĞLU, Bedi N. - ERDEMİR, Ayşegül Demirhan - CANTAY, Gönül: *Türk Tıp Tarihi*, Bursa 1984.

ŞEHSUVAROĞLU, Bedi N.: *İstanbul'da Beşyüz Yıllık Sağlık Hayatımız*, İstanbul 1953.

UNAT, Ekrem Kadri: *Dünya'da ve Türkiye'de 1850 Yılından Sonra Tıp Dallarındaki İlerlemelerin Tarihi*, İstanbul 1988.

¹³ Şehsuvaroğlu - Erdemir - Cantay, Not: 9.da a.g.e., s. 89-90.

¹⁴ Kahya - Erdemir, Not: 1.de a.g.e., s. 330-331.

¹⁵ Ekrem Kadri Unat, *Dünya'da ve Türkiye'de 1850 Yılından Sonra Tıp Dallarındaki İlerlemelerin Tarihi*, İstanbul 1988, s. 315-316.

¹⁶ Enver Ziya Karal, *Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718-1839), Tanzimat I Eseri*, İstanbul 1940, s. 34-45.



HRİSTİYANLIĞIN KABULÜNDEN 20. YÜZYILA KADAR RUSYA'DA ÇİFT İNANÇLILIK (DVOEVERİE)

Özge MERT*

Öz

Bu çalışmanın amacı Rusya'da Hristiyanlık kabul edildikten sonra yasaklanan putperestliğin 20. yüzyıla kadar varlığını inceleyerek dvoeverie kavramının Rusya'daki yansımalarını ortaya koymaktır. Çalışmanın başlangıcında Slav topluluklarının inanç sisteminin ana kaynağı olan Slav mitolojisi ve dini belli başlı özellikleriyle ifade edilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise Hristiyanlık sürecinde kesin bir şekilde yasaklanmış olan ve çeşitli işkence ve ölüm cezalarıyla önlenmeye çalışılan büyücülük faaliyetleri incelenmiştir. Yazının son bölümünde ise çeşitli Slav tanrı ve tanrıçaları ile Rus Azizlerinin benzer özellikleri konusunda çeşitli bilgiler verilerek, Rus toplumu ve kilisesi irdelenmiştir. Bununla beraber, Hristiyanlıktan sonra da eski pagan kültürünün bu din içinde yeni anlamlar kazanarak varlığını sürdürmesi üzerine tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Dvoeverie, Paganizm, Hristiyanlık, Mitoloji.

From Acceptance Of Christianity Up To The 20th Century

Double Faith (Dvoeverie) In Russia

Abstract

The aim of this study is to examine the existence of the banned paganism after the adoption of Christianity in Russia until the 20th century and to reveal the reflections of the concept of dvoeverie in Russia. At the beginning of the study, Slavic mythology and religion, which is the main source of belief system of Slavic communities, are expressed with their main characteristics. In the second part of the study, witchcraft activities which were strictly prohibited during the Christian process and tried to be prevented by various torture and death sentences were examined. In the last part of the article, Russian society and church were examined by giving information about similar characteristics of Slavs and goddesses and Russian Saints. However, the old pagan culture was discussed on the existence of this religion by gaining new meanings, after the Christianity.

Keywords: Dvoeverie, Paganism, Christianity, Mythology.

* Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Tarih Bölümü Lisans Mezunu.

Giriş

Tarih içerisinde vuku bulmuş olayları gerçeğe en yakın şekilde anlamlandırmak ve makul bir neden-sonuç zincirinin içerisinde oturtmak ancak olay hakkında kaynaklara sahip olmakla mümkün hale gelir. Doğu Slavlarının paganlık döneminde yazı dilini kullanmamasından dolayı dönemlere ait verimli ve güvenilir kaynaklar bulmak oldukça zordur. Bir toplumun dini ve kültürel yapısını anlamak için o toplumun eski tarihini, geleneklerini, nasıl şekillendiğini anlamak gerekmektedir. Buradan hareketle Rus toplumunu anlamak için mitoloji ve mitolojinin topluma etkisini irdelemek gerekmektedir. Eski kültürler, eski gelenek ve görenekler yeni din ile beraber yasaklansa da eski kültürün izlerinin birdenbire yok olması mümkün değildir. Bu izleri anlamak için Rus toplumundaki çeşitli kutlamalar, törenler, şifacılık ve büyücülük faaliyetlerini incelemek önemlidir. Rus kültürünün içinde gizlice varlığını sürdürmüş olan dvoeverie kavramının incelenmesi Rus toplumunu siyasi, sosyal ve kültürel olarak anlamlandırmak maksadı açısından önem arz etmektedir.

1. Genel Özellikleri İle Slav Mitolojisi

Slav sözcüğünün kökeni tam olarak bilinmemekle birlikte belirsiz kalmış ve dilbilimciler tarafından ortaya konulan teorilerin hiçbiri evrensel olarak kabul edilmemiştir.¹ Birtakım araştırmacılar Tacitus'un söz ettiği Venedi'nin Slav halkı olduğunu ve Slav halkının yazılı kaynaklarının 6. yüzyıla dayandığını ileri sürmüşlerdir.² Slavlar, Doğu, Batı ve Güney Slavları olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Doğu Slavları, Ruslar, Belarus ve Ukraynalılardan meydana gelmiştir. Batı Slavları, Çekler, Polonyalılar ve Slovaklardan teşekkül etmiştir. Güney Slavları ise Makedonlar, Bulgarlar, Hırvatlar, Slovenler, Boşnaklar ve Sırp'lardan oluşmuştur.³ Bu grupların bazı unsurları birbirinden farklı olsa da, mitoloji bakımından ortak yönlerinin olduğuna tanık olunmuştur.⁴ Üç bin yıldan daha fazla bir süre önce gelişen Slav mitolojisi ve dini, Slavlar olarak adlandırılan topluluklar tarafından yaşatılmış ve yaşatılan çok tanrılı dinin mitolojik ürünü olarak ifade edilmiştir.⁵ Ayrıca Slav mitolojisi hakkındaki çalışmalar 19. yüzyılın ikinci yarısına doğru gelişme göstermiştir. Aynı zamanda Slav mitolojisi Germen, İskandinav, Roma gibi Avrupa'daki diğer mitolojiler gibi tutarlı olmamakla beraber Slav mitleri yazılı şekilde değil sözlü olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶

Pagan olan Slavların mitleri ve efsaneleri bir bütün olarak karşımıza çıkmamakla birlikte bu dinin tarihini tekrardan oluşturmak pek mümkün olma-

¹ Milica Stojanović, "Slavic Mythology As a Part of Life", *Regionalni centar iz prirodnih i tehničkih nauka u Vranju*, 3. bkz: Academia İnternet Sitesi. "Slavic Mythology As A Part Of Life.", Erişim Tarihi: 25 Mart 2019. https://www.academia.edu/31017021/SLAVIC_MYTHOLOGY_AS_A_PART_OF_OUR_LIFE

² Laima Anglickienė, *Slavic Folklore, Didactical Guidelines*, Vytautas Magnus University, Yüksek Lisans Tezi, Kaunas, Lithuania, 2013, s. 10.

³ Gaye Ertin, *Rusya -Özellikler- Bölgeler*, Çantay Kitabevi, İstanbul 2004, s. 65.

⁴ Gönül Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016, s. 14.

⁵ Stojanović, "Slavic Mythology As A Part Of Life", s. 3.

⁶ Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, s. 9.

muştır. Bununla beraber bir kısmı inançların ise genellikle ruhların, gizemli güçlerin yaşam sürdürdüğü ve manipüle ettirildiği bir inanç sistemine tanık olunmuştur. Slavlar daha sonra planlı bir şekilde kültürel yaşama entegre olmuşlar ve başka haklarla ilişki kurmuşlardır. Buradan hareketle var olan manevi inançlar daha az rüstik bir hale bürünmüş ve bu gizemli ruhlar, önemli ve özel yeteneklere sahip olan tanrılara, yani antropomorfizme edilmiştir.⁷ Slav halkları tıpkı Roman ve Germen halkları gibi kültür ile bağdaştırılmıştır.⁸

Slav inancının kökenine bakmak için animizm ve tanrılara olan ibadetlere bakmamız uygun olacaktır. Slav inancında ilk iki ruh türünden biri Bereginya hayatı müjdeleyen, yeni bir hayat sunan bir ruhtur.⁹ Normal olmayan yollarla, zamansız bir şekilde varlığını ölümlerin arasında gösteren, kirli ruh olan,¹⁰ genellikle ormanlarda, göllerde, nehirlerde yaşayan, kirli olmayan ölümlerle ilişkilendirilen genellikle su perileri olarak adlandırılan Rusalka'dır.¹¹ Bunlara ek olarak Rusalka'nın öncüleri olan kadın ruhları ve vampirler yani ölüm ruhları Upyr ruhları mevcuttur.¹²

Slav mitolojisinde birçok tanrı, tanrıça ve kutsal ritüeller mevcuttur ve halk bu kutsal değerlerden yardım beklemiş, ibadet etmiştir. Slav toplulukları rüzgâr tanrısı olan Striborg'a tapmanın yanı sıra¹³ ölüm tanrıçası olan, karanlıkta yaşayan, insanları yiyen ve aynı zamanda kehanet gücüne sahip olan Baba Yaga'nın Striborg'a yön verdiği ifade edilmiştir.¹⁴ Bunların dışında kış tanrıçaları Moroz ve Kosçeri olarak belirtilmiştir. Bununla beraber, eski Slavların tapıkları tanrı ve tanrıçalar dışında Russalka olarak bilinen suların perisine, Liechen olarak bilinen ormanların perisine¹⁵ ve aile atalarına olan bağlılığı ile özellikle kırsal topluluklarda varlığını gösteren, modern çağa kadar istikrarını koruyan¹⁶ Domovoiler yani ev perilerine de ibadet etmişlerdir.¹⁷

Sürülerin tanrısı Veles,¹⁸ Güneş tanrısı olarak bilinen ve ibadet edilen Dazbog¹⁹ eski kroniklerde "Çar Güneş" ve "Svarog'un Oğlu" olarak adlandırılmıştır.²⁰ Beyaz Tanrı olarak ifade edilen, iyi şansını temsil eden Belobog ve Kara

⁷ Stojanović, "Slavic Mythology As A Part Of Life", s. 3.

⁸ Garry Green, *Slavic Pagan World Complation*, Lulu, October I, 2009, s. 5.

⁹ Green, *Slavic Pagan World Complation*, s. 6.

¹⁰ Jiří Dynda, *Rusalki: Anthropology of Time, Death and Sexuality in Slavic Folklore*, Studia Mythologica Slavica, 2017, s. 83.

¹¹ K. Maya Larson, "Why Does the "Rusalka" Have to Die? The Call of the Other in Zinaida Gippius's "Sacred Blood", *Amaltea, Revista de Mitocritica*, Vol: 6, 2014, s. 164.

¹² Green, *Slavic Pagan World Complation*, s. 6.

¹³ E.F. Tugay, *Rusya Tarihi*, Yeni Faziilet Matbaası, İstanbul 1948, s. 70-71.

¹⁴ Green, *Slavic Pagan World Complation*, s. 15.

¹⁵ Tugay, *Rusya Tarihi*, s. 70-71.

¹⁶ Mike Dixon-Kennedy, *Encyclopedia of Russian & Slavic Myth and Legend*, (ABC-CLIO, 1998), Oxford, England, s. 73.

¹⁷ Tugay, *Rusya Tarihi*, s. 70-71.

¹⁸ Louis Herbert Gray, *The Mythology Of All Races*, Vol: 3, Celtic/Slavic, Ed. John Arnott Macculloch ve Jan Machal, Cambridge University Press, London 1918, s. 300.

¹⁹ Green, *Slavic Pagan World Complation*, s. 15.

²⁰ Gray, *The Mythology Of All Races*, Vol: 3, Celtic/Slavic, s. 297.

Tanrı olarak bilinen kötü şansı temsil eden Çernobog aydınlığın ve karanlığın, iyinin ve kötünün, düzenin ve kaosun kişileştirilmiş halleri olarak karşımıza çıkmaktadır.²¹ Evrenin efendisi olarak kabul edilmiş olan hava üzerinde haki-miyet sahibi olan Tanrı Perun da önemli tanrılardan biri olarak ifade edilmiştir.²² Nestor kroniğinde Oleg ve Oleg'in ordusu, Yunanlılarla karşılıklı yemin etmiş ardından tanrıları Perun ve sığırların tanrısı Veles'e yemin etmişlerdir. Buradan hareketle Oleg ve Yunanlılar barışı sağlamıştır.²³ Buradan da anlaşılacağı üzere, savaş ve barış gibi konularda Slav tanrılarının oldukça önemli bir yeri olduğunu söyleyebiliriz.

Slav toplumunda ölüm ve öteki dünya konusuna gelecek olursak, Slavlar-da ölümlerin yakıldığı ve kişinin küllerinin ve eşyalarının bir toprağa hapsedi-lerek bir mağaraya yerleştirildiğini görmekteyiz.²⁴ Ayrıca İbn Fadlan'ın yazdığı seyahatnamede Slavların ölen kişileri ölümlerin dünyasına gidişini kolaylaştı-rmak için yaktıkları belirtilmiştir.²⁵

Ahmet İbn Fadlan Seyahatnamesi'nde bir Rus şefinin cenazesi gibi bir asil öldüğünde cenazesi on gün boyunca mezarda bekletildiğini ve asilin mal var-lığının üçe bölündüğünü, üçte birini ailesine diğerini cenaze masraflarına geri kalan malı ise cenaze törenindeki içkilere harcadığını dile getirmiştir. Ayrıca on gün bittikten sonra cesedin tekneden çıkarılıp, pahalı bir giysi ile kişinin sarıldığı ve buna ek olarak ölenlerin eşyaları ve ölmüş hayvanların eti, ek-mek, meyve ve içki de tekneye koyulduğunu bizlere aktarmıştır. Hatta, koca-sının ölmesi ile birlikte gönüllü olarak yanmaya karar vermiş olan kadın ise ölüm meleği olarak adlandırdıkları bir kadın tarafından tekneye götürülüp, odun ile çevrelenen cesedin yanında bıçaklandığını ve kayığın ateşe verildiğini dile getirmiştir. Son olarak ise küllerin toplandığını, kervanın üzerinin açılıp saatlerce ve gecelere kadar süren bir ziyafetin düzenlendiğini ifade etmiştir.²⁶

Slav efsanelerine dayanan şenlikler, her yıl doğa ve mevsim değişikliklerini takip eden bir nevi döngüsel etkinlikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kut-lamaların anlaşılabilmesi için arkeolojik ve folklor kalıntıları temel olarak alın-mış, bazı takvimlerin Hristiyanlık öncesi bayramlar hakkında bilgiler verdiği ifade edilmiş ve bayramlar bu bağlamda yeniden inşa edilmiştir.²⁷ Hristiyanlık öncesi Slavların inandığı paganizm, Hristiyanlığın kabulünden sonra da çeşitli yasaklamalara rağmen varlığını korumayı başarmıştır. Toplumlar zaman için çeşitli faktörler ile değişip, gelişse de kültürler arası geçişte tamamen bir kop-ma yaşanmamış diyebiliriz. Din ve kültürde değişiklikler yaşansa da dinin bazı unsurları ve kültür özünü yitirmemiştir. Bilhassa ortaya çıkan ihtiyaçlardan

²¹ Green, *Slavic Pagan World Complation*, s. 15.

²² Kennedy, *Encyclopedia of Russian & Slavic Myth and Legend*, s. 217.

²³ Riha Thomas (Ed.), "The Russian Primary Chorinicle", *Readings in Russian Civilization*, Vol. 1, Russia Before Peter the Great, 900-1700 (1969), s. 2.

²⁴ Gray, *The Mythology Of All Races*, Vol: 3, Celtic/Slavic, s. 233-234.

²⁵ İbni Fadlan, *İbni Fadlan Seyahatnamesi ve Eklere*, Çev. Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2011, s. 40-41.

²⁶ Gray, *The Mythology Of All Races*, Vol: 3, Celtic/Slavic, s. 233-234.

²⁷ Green, *Slavic Pagan World Complation*, s. 11.

dolayı tanrılar, tanrıçalar, kutsal olarak kabul edilen ritüeller, kişinin kendi inancı bir nevi şekil değiştirmiş ve birey ile kültür birbirine harmanlanmıştır. Bununla beraber 10. yüzyılda paganizm yasaklansa da sonraki yıllarda bu inanç sisteminin pasif bir şekilde varlığını koruduğuna tanık olmaktadır.

2. Hristiyanlık Sonrasında Rusya'da Büyücülük Faaliyetleri

Rusya'da Hristiyanlığa geçiş yumuşak bir şekilde olmamış, bu din çeşitli zorluklarla karşılaşmış sonrasında da klasik belirtilere sahip pagan hareketleri varlığını devam ettirmiştir.²⁸ Hristiyan putperestliği genellikle köylü geleneklerini yermek maksadı ile küçümseyici şekilde tanımlanmıştır.²⁹ Pagan ayinleri nesilden nesile kısmen kaybolmuş olsa da ayinlerin anlamları değişmiş ve ayinler Hristiyanlığın çarpıtılmış bir şekli olarak tezahür etmiştir.³⁰ Bu putperest ritüeller Hristiyanlığın içinde pasif bir konumda varlığını sürdürmeye devam etmiştir.³¹

Slavlar 6. ve 12. yüzyıllar arasında ilişki içinde olduğu Latin, Arap ve Yunan medeniyetlerinden büyü, ilaç gibi tecrübeler edinmişlerdir. Bu büyü'nün menşei kutsal antik çağ olarak ifade edilmiştir. Buna ek olarak, büyü Hristiyanlığın var olduğu zaman yasaklansa da seyrek bir şekilde varlığını göstermeye devam etmiştir.³²

11. yüzyılda pagan uyanışları olarak belirtilen Volkhv ayaklanmaları ortaya çıkmıştır. 1024 yılında Suzdal bölgesinde kıtlık yaşanmış ve bu kıtlığın sebebi olarak yaşlı kadınlar görülmüştür. Ardından Volkhv bireylerinden bazıları bu yaşlı kadınları dövmüşlerdir.³³ Aynı zamanda 1071 yılında Kiev'de beş tanrının tezahür edeceği ve Dinyeper nehrinin geri doğru akacağı, bazı ülkelerinin yerlerinin değişeceği gibi söylentiler ortaya çıkmıştır. O dönem Volkhv ayaklanmaları devam etmiş ve yaşlı kadınlar öldürülmüştür. Bununla beraber, kendisini Tanrı'nın temsilci olarak ifade eden bir Volkhv ortaya çıkmıştır. Her şeyi bildiğini iddia eden bu Volkhv Hristiyanlığa küfretmiş ve Volkhov nehri boyunca yürüyeceğini ifade etmiştir. Bu iddialardan sonra şehirde karışıklıklar çıkmış ve bu kişiye inananlar olmuştur. Böylece halk büyücünün yolundan gidenler ve Gleb'in yanında olanlar olmak üzere ikiye ayrılmıştır.³⁴ Rostov'da da 1088 yılında buna benzer olaylar yaşanmıştır.³⁵

²⁸ Vladimir G. Marinich, "Revitalization Movements in Kievan Russia", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 15, No. 1, 1976, s. 61.

²⁹ Chris J. Chulos, "Myths of The Pious or Pagan Peasant in Post-Emancipation Central Russia", *Russian History*, Vol. 22, No. 2, 1995, s. 186.

³⁰ Chulos, "Myths of The Pious or Pagan Peasant in Post-Emancipation Central Russia", s. 200.

³¹ Chulos, "Myths of The Pious or Pagan Peasant in Post-Emancipation Central Russia", s. 200.

³² Russell Zguta, "Witchcraft and Medicine in Pre-Petrine Russia", *The Russian Review*, Vol. 37, No. 4, 1978, s. 438.

³³ V. Rudakov, "Volkhvi na Rusi", *Entsikopedicheski Slovar*, Vol. VII., St. Petersburg, Brockhaus & Efton, ("Volkhvs in Russia", Encyclopedic Dictionary), 1892, s. 109-110; Aktaran: Marinich, "Revitalization Movements in Kievan Russia", s. 63.

³⁴ S.H. Cross ve Olgert Sherbowitz-Wetzor (ed.): *The Russian Primary Chronicle*, Cambridge, Mass.: Medieval Academy of America, 1953, s. 150.

³⁵ B.D. Grekov (Ed.), *1953 Ocherki po Istorii SSSR*, Vol. I. (Moscow: Academy of Sciences, (Outlines of the History of the USSR 1953), s. 179; Aktaran, Marinich, "Revitalization Movements in Kievan Russia", s. 64.

12. yüzyılda meydana gelen Volkhv ayaklanmaları hakkında var olan bilgiler kısıtlıdır. Bunlara ek olarak, İpatiev Kroniği'nde³⁶ kehanet güçlerine sahip olan bireylerin varlığından söz edilmiştir. 1170 yılının başlarında ayın gökyüzünü geçtiği ve şeklini değiştirdiği söylentileri ortaya çıkmıştır. Ardından bazı yaşlı erkek ve kadınlar (stariki) bu olayın ne anlama geldiği konusunda sorgulanmıştır. Bu kişiler, yaşanan bu olayın prensin ölümünün yaklaştığını ifade ettiğini dile getirmişlerdir.³⁷

12. yüzyıl sonlarında veya 13. yüzyılın başlarında bir kadın büyücü olursa ya da cadı veyahut bitki araştırmacısı olursa bütün bunlardan sonra kocası kadını azarlarsa ve kadın hala bu faaliyetlerine devam ederse Metropolitan'a altı grivnası ödemek zorunda olduğu ifade edilmiştir.³⁸

Modern bilgiler, Hristiyanlık öncesi kültürler ile ilgili ritüelleri açıklamak için pagan terimini kullanmışlardır. Hristiyan yazarlar, putperest tanrıları şeytan olarak ifade etmiş ve her türlü büyüyü şeytanın işi olarak görmüşlerdir. Böylece Hristiyanlığın ilk dönemlerinde sihir ve putperestlik arasında bir bağlantı oluşturmuşlardır. 13. yüzyılda Kiev Mağaraları Manastırı'nın başrahibi Serapion'un beş vaazından ikisinde cadılar, büyücüler ve Volkhv inancına dair bilgiler mevcuttur. Ayrıca 13. yüzyılda Serapion bir vaazında, hala pagan geleneğinin sürdürüldüğünü ve büyücülüğe inanıldığını sonunda ise masum insanların ateşle yakıldığını ifade etmiştir. Serapion'un dördüncü vaazında ise pagan geleneğinin büyücülükten ziyade bireylerin yakılması konusu ile ilişkilendirdiği karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Serapion cadıların elementlere hükmetme, kıtlığa neden olma güçleri olması durumunda cadılara ibadet edilmesi gerektiğini savunmuştur. Serapion'un bu savı karmaşık bir şekilde teşekkül etmiştir. Bununla beraber Serapion meydana gelen kıtlıkları, Tanrı'nın bir cezası olarak ifade etmiş ve cadıların ve şeytanların faaliyetlerine Tanrı'nın izin verdiğini öne sürmüştür.³⁹

Metropolitan Fotii'nin 1410 tarihli mektubundan hareketle infazlar Novgorod ve civarında pagan gelenekleri ortadan kaldırma odaklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreçten itibaren de kazıkta yakılma gibi cezalar devam etmiştir. 18. yüzyıl başlarında ise sürgün cezaları da olmuştur.⁴⁰

16. yüzyılın ortalarında hem Muskovit Kilisesi hem de devlet putperestlik konusunda endişe etmeye başlamıştır. 1551'de Stoglav Kilisesi Konseyi'nin kararları ve önerilerinden bazıları bu endişeyi açık bir şekilde göstermiştir. Çar IV. Ivan büyücülük meselesi hakkında kilise babalarına danışmış ve kehanet, falcılık, astroloji, büyü gibi konuları uygulayanlar hakkında ne çeşit

³⁶ V. Lebedev (Ed.), *Drevnerusskie Letopisi*, (Moscow: Academy of Sciences. (Ancient Russian Chronicles), 1936), s. 209.; Aktaran: Marinich, "Revitalization Movements in Kievan Russia", s. 65.

³⁷ Marinich, "Revitalization Movements in Kievan Russia", *Journal for the Scientific Study of Religion*, s. 65.

³⁸ Russell Zguta, "Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia", *The American Historical Review*, Vol. 82, No. 5, 1997, s. 1190.

³⁹ Stella Rock, *Popular Religion in Russia- 'Double Belief' and the Making of an Academic Myth*, Routledge Studies in the History of Russia and Eastern Europe, New York 2007, s. 12-13.

⁴⁰ Zguta, "Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia", s. 1190.

bir politika uygulanması gerektiğini sormuştur. Konsey üyeleri bu gibi konularda piskoposların bu faaliyetleri sınırlandırmalarını ve Çar'ın ölüm cezasını empoze etmesini istemişlerdir. IV. Ivan konseyin bu önerilerinin bir kısmını dikkate almıştır. Ayrıca Konsey'in bir diğer önerisi de bu gibi faaliyetleri gerçekleştirenlerin ölümle cezalandırılmasını istemesidir. Ardından IV. Ivan, bu faaliyetleri gerçekleştirenlerin sadece dini mahkemelerde değil sivil mahkemelerde de yargılanmasını yasal olarak kabul etmiştir.⁴¹

16. yüzyılda, Kurbsky ve IV. Ivan'ın yazışmasında halkın ve Çar'ın o dönemde büyücülük faaliyetlerinden etkilendiğini ve Moskova yangınında IV. Ivan'ın annesinin büyü yapmakla suçlandığı da bir başka örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴²

17. yüzyılın sonlarına doğru Protopop Avvakum'un sürgün edildiği zamanlarda Avvakum'un evine dönmesinin ardından düşmanları onun köyüne teflerle ve domrularla birlikte oyuncu ayıları getirmiştir. Bu gibi olaylar ise kilise tarafından putperestlik olarak algılanmıştır. Devlet ve kilise şeytani olarak nitelendirdiği bu gibi olaylarla mücadele etmeye çalışmış, müzik aletlerini yasaklamıştır.⁴³

Pavriya şehrinde uzun bir süre kıtlığın var olduğu dönemde şehir daha sonra bereketli bir şehir haline gelmiştir. O dönemde Avvakum'dan nefret eden Afanasiy'in hizmetçileri olan Marya ve Sofya'ya büyü yapılmıştır. Bu olaydan sonra Afanasiy Avvakum'dan yardım istemiştir.⁴⁴

Avvakum'un sürgün zamanlarında ona ve ailesine yardım eden Boyarin-ya'nın Simeon adındaki oğlunu Avvakum vaftiz etmiş lakin Avvakum'un evde olmadığı bir zaman Simeon hastalanmış ve boyarinya oğlunu üfürükçüye götürmüştür. Bu olayın ardından Simeon'un durumu iyice kötüye gitmiştir. Bu olay Paskov'un kulağına gitmiş ve o sırada Moğolistan'a harbe giden oğlu Yeremey, ordunun içinden birine şamanlık yapması için emir vermiş ve harbin neticesini öğrenmek için şaman ayini yaptırmıştır.⁴⁵

17. yüzyılda Rus kaynaklarında Vedun (warlock) ve ved'ma (cadı) terimlerinin varlığı oldukça fazladır. Genellikle cadılık koldovstvo veya charodeistvo olarak kabul edilmiştir. Daha önce cadı ve cadılık, sihir, büyü, falcılık, kehanet, bitki ilacı gibi kavramlarla ele alınmıştır.⁴⁶

1647 Ağustos'unda Prens Nikita İvanoviç'in mülkündeki bir köylü, Agafitsa Savkina'yı büyücülükle suçlayan bir mülk yöneticisine sözlü şikâyetle bulunmuştur. Suçlamanın merkezinde ise kız kardeşi Ovdot'ia ve Ovdot'un kayınpederi Tereshka İvlev ile Savkina vardır. Bu kişiler, birçok insana tü-

⁴¹ Zguta, "Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia", 1191-1192.

⁴² Riha Thomas (ed.), "The Kurbsky-Ivan the Terrible Correspondence", *Readings in Russian Civilization*, Vol. 1, Russia Before Peter the Great, 900-1700, 1969, s. 87-89; Daniel Rowland, "Moscow the Third Rome or New Israel", *The Russian Review*, Vol. 55, No. 4, 1996, s. 94.

⁴³ Protopop Avvakum, *Hayatım*, Dünya Edebiyatından Tercümeleler, Rus Klasikleri: 46, Çev. Nihal Taluy Yalaza, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1946, s. 17.

⁴⁴ Avvakum, *Hayatım*, s. 43.

⁴⁵ Avvakum, *Hayatım*, s. 52.

⁴⁶ Zguta, "Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia", 1187-1188.

mör vermiş ve onları hasta etmişlerdir. Hatta Savkina'nın bazı kurbanlarının öldüğü de ifade edilmiştir. Ortaya çıkan deliller, tanıklardan hareketle duruşma ciddi bir hale bürünmüş ve Eyalet Mahkemesi tarafından duyulmuştur. Ardından 17 Kasım 1648 tarihinde bir boyar duma'nın Savkina'yı cadılıkla suçladığı ve suçluları yakılmaya mahkûm ederek, Moskova'ya gönderdiği dile getirilmiştir.⁴⁷

18. yüzyıla kadar büyücülük (koldovstvo, charodeystvo) Rusya'da laik bir mevzuatın nesnesi haline gelmemiştir. Peter, 1716 askeri tüzüğünde ölüm cezası altındaki büyücülük ile ilgili gizli uygulamaları (chernoknzfiestvo) yasaklamıştır. 1775 yılında II. Catherine ise, büyücülük gibi batıl inançları içeren, genç suçlular ve suç delilleri kapsayan davalara bakan sözde vicdan mahkemeleri kurulmasını gerektiren hükümet reformları yayınlamıştır.⁴⁸

18. yüzyıl sonunda, Rusya, Prusya, Habsburg İmparatorlukları davalara sınır getirmek için yasalarını yeniden düzenlenseler de büyücülük davaları teorik olarak kalmıştır. Büyücülük ve sihir gibi konuların engellenmesi için Rusya ve diğer Avrupa devletlerinde yasalar çıkarılmıştır.⁴⁹

19. yüzyılın sonlarına doğru Rus ve Ukraynalı köylülerin kendilerini cadı veya büyücü olarak tanımladıkları ifade edilmiştir. Hatta 1861-1917 yıllarında bu gibi olayları içeren yetmiş beş vaka hukuki, etnografik, psikiyatrik ve çeşitli gazete raporlarından elde edildiği karşımıza çıkmaktadır. Özellikle bu gibi vakalar 19. yüzyılın son otuz yılında daha fazla görülmüştür. Bunun nedeni olarak kuraklık, nüfus baskısı, Rus köylüler arasındaki erkek göçünün artması ve çeşitli Ukrayna ve Rus köyleri arasındaki gerginlikler gösterilmiştir.⁵⁰

19. yüzyıl sonlarındaki Ukrayna ve Rus kırsalına baktığımızda büyücülük suçlamalarının erkeklerden daha çok kadınlar üzerinde olduğunu görmekteyiz. Bu da büyücülüğün kadınlar etrafında şekillenmesine neden olmuş ve bu nedenle kadınlar çeşitli saldırılara maruz kalmışlardır.⁵¹

Markov'un 1890'larda yaptığı gözlemlerden hareketle pagan tapınaklarının yerlerine kilise ve manastırların inşa edilmesi Ortodoks kilisesi liderlerinin politikası olarak ifade edilmiştir. Ayrıca Markov, Hristiyanlığın ve paganizmin unsurlarının köylü dininin kombinasyonu olduğunu ifade etmiştir.⁵² Hristiyanlığın kabulünden sonra eski geleneklerin devam ettiği durumların olması bizlere pagan unsurlarla Hristiyanlığın iç içe geçtiğini gösterebilir. Hristiyanlık öncesi kutlamalar, ibadetler, falcılık gibi konular sonrasında yasaklansa

⁴⁷ Zguta, "Witchcraft and Medicine in Pre-Petrine Russia", s. 440-441.

⁴⁸ Zguta, "Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia", 1200-1201.

⁴⁹ Edward Bever, "Witchcraft Prosecutions and the Decline of Magic", *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 40, No. 2, The Crisis of the Seventeenth Century: Interdisciplinary Perspectives, 2009, s. 284.

⁵⁰ Christine D. Worobec, "Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages", *The Russian Review*, Vol. 54, No. 2, 1995, s. 167-168.

⁵¹ Worobec, "Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages", s. 167-168.

⁵² Chulos, "Myths of The Pious or Pagan Peasant in Post-Emancipation Central Russia", s. 200-201.

da bu gibi inançlar yeni anlamlar kazanmış ve bu gelenekler meşru bir biçimde değil de kültür yansıması şeklinde varlığını sürdürmüştür.

3. Rus Azizlerinde Paganizm Unsurları

Rusya'da Hristiyanlığın 10. yüzyıldan itibaren yayılmaya başladığı ifade edilmiş ve bu yüzyılın sonuna doğru ise ilk kiliseler meydana getirilmiştir.⁵³ Ruslar, Hristiyanlığı kabul ettikten sonra, eski ve yanlış olarak tanımladıkları inançlardan kurtulduklarını, bu yeni dinin, Hristiyanlığın Ruslara birlik ve beraberlik içinde, büyük devlet olma yolunu açtığını düşünmüşlerdir.⁵⁴ Rus Ortodoksluğu'nda azizlik, Hristiyanlığın itikadı boyutuna ek olarak, kültürel unsurların etkisi altında kalmıştır.⁵⁵ Ruslar için azizleri bilmek sadece dini meseleleri değil, aynı zamanda yerel kimlikleri ve tarihi tanımada bir araç olarak görülmektedir. Buna bağlı olarak da, azizlik, din ve ulusal ya da yerel kimliklerin keşişimini gözler önüne seren bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁶

Rus azizler, ikonlarda resmedilmişler, dualarda anılmışlar ve kendilerine mucizeler atfedilmiştir.⁵⁷ Buradan hareketle Rus azizler, geçmişte yaşanan kutsal olayların öncüsü olan, kutsal Rusya'nın ortaya çıkmasına katkıda bulunan tarihi şahsiyetler olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁸ Ayrıca Rus Ortodoks Kilisesi kendi tarihinin temeli olarak azizleri ifade etmiştir. Bunun sebebi ise kilisenin tarihini sağlam bir zemine bağlamak istemeleridir.⁵⁹ Hatta kiliseyi, İsa'nın on iki havarilerinden biri olan Aziz Andreas'tan başlatmışlar ve kilise kendini Apostolik Kilise olarak nitelendirmiştir. Buradan hareketle Aziz Andreas ve Aziz Pavlus, Hristiyanlığın ilk döneminde Slav bölgelerinde misyonerlik faaliyetleri gerçekleştirmişlerdir. Öyle ki bazı din adamları, tanrı ve azizlerin benzer özellikler taşıdığını ileri sürmüşlerdir. Böylece paganların Hristiyanlaşması daha kolay olmuştur.⁶⁰

Rusların geleneksel inançlarının içeriği ile azizlerin barındırdığı özellikler arasında benzerlikler mevcuttur. Nitekim atalar kültü ve onların muhafızları, tanrıların ve tanrıçaların görev dağılımları, azizler ile doğrudan ilişkilidir.⁶¹ Ruslar Hristiyanlığı Prens Vladimir döneminde devlet dini olarak benimsemişlerdir.⁶² Lakin Vladimir'den önce yönetici sınıftan bu yeni dini ilk benimseyen Azize Olga'dır. Azize Olga, İstanbul Patriği'nin önünde vaftiz olmuştur.⁶³ Hatta

⁵³ E. Pamfil, *Tserkovnaya İstoriya*, C. I., St. Petersburg 1858, s. 97; İlyas Topsakal, *Rus Misyoner Kaynaklarına Göre Rus Çarlığı ve Türkler (1552-1917)*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018, s. 83.

⁵⁴ Sevinç Aslanova, *Rus Ortodoks Kilisesi*, A.Ü. S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006, s. 17-18.

⁵⁵ Abdimuhamet Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, Berian Yayınevi, Ankara 2013, s. 75.

⁵⁶ Mamytov, *a.g.e.*, s. 75.

⁵⁷ Afanasi, *İzbrannye Jitiya Svyath: Yanvar-Dekabr*, Petersburg 2007, s. 11; Aktaran: Abdimuhamet Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, Berian Yayınevi, Ankara 2013, s. 100.

⁵⁸ Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, s. 76.

⁵⁹ Aslanova, "Rus Ortodoks Kilisesi", s. 17-18.

⁶⁰ Aslanova, "Rus Ortodoks Kilisesi", s. 17-18.

⁶¹ Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, s. 77.

⁶² Vladimir G. Marinich, "Revitalization Movements in Kievan Russia", s. 63.

⁶³ N.P. Kondakov, *Greçeskie İzobrajeniya Pervih Russkih Knyazey*, V Kn.: Sbornik v Pamyat Svyatogo Ravnoapostol Knyazga Vladimira, Moskova 1917, s. 16-17; Aktaran, İlyas Topsakal, *a.g.e.*, s. 86.

İmparator Aziz Konstantin'in annesinin adı olan Helena ismi Azize Olga'ya verilmiştir. Bu olaydan sonra Yelena ismini alan Azize Olga'nın, Kiev'de bir Ortodoks merkezi kurma girişimleri olmuştur. Slavlar göçebe bir düzenden yerleşik bir düzene geçtikleri zaman tanrı inançları da gelişme göstermiştir. Neticede Slavlar bu yeni dinle tanıştıktan sonra geleneksel olan din ile Hristiyanlık harmanlanmıştır. Slavlarla iletişimi sağlayabilmek ve Yeni Ahit'in okumalarını kolaylaştırmak için Aziz Kiril (826-868) Slav alfabesini oluşturmuş ve bu sayede Ruslara Hristiyanlığın yolunu açmıştır ve ardından edebi ve dini eserler tercüme edilmiş ve halk bilinçlendirilmiştir. Tercüme edilen eserlerin içinde azizlerin hayatını konu alan eserler de ortaya çıkmıştır. Aziz Feodosi Peçerski, Aziz Boris ve Gleb'in hayatını konu alan bir eser ortaya çıkarmış, bundan sonra azizlerin hayatını konu alan ve jitiye olarak adlandırılan bu tür, Rus edebiyatında bir gelenek haline gelmiştir.⁶⁴

Ruslar peyderpey bu yeni yola girmişlerdir ve bu yeni dinin kabulünden sonra da eski inancın kültürü de tamamen yok olmamıştır. Eski tanrılar zamanla isim değiştirmiş lakin fonksiyonları aynı kalmış ve bu özellikler azizlere atfedilmiştir.⁶⁵ Örneğin; Vladimir'in Hristiyanlığı kabulünden sonra adaletin, savaşın ve gök gürültüsünün tanrısı olan Perun'un⁶⁶ ahşap tasviri bir atın kuyruğuna bağlanıp, Dinyeper Nehri'ne doğru sürüklenmiştir. Üstelik bu tasvir artık bir put ya da bir şeytan olarak görülmüş, nehre kadar sopalarla dövülmüş ve nehirde batırılmıştır. Tanrı Perun'un batırıldığı yerin adı uzun yıllar boyunca Perun derinliği olarak anılmıştır.⁶⁷ Tanrı Perun, bu yeni dinin kabulünden sonra diğer tanrılar gibi şeytan olarak görülmüştür ve Perun tapınakları kapatılmış, onun yerine Ortodoks kiliseleri inşa edilmiştir. Kilise, bu pagan izler ile etkin bir biçimde mücadele etmiştir ama bu geleneksel dinin etkisi yüzyıllar boyunca toplumun hafızasında kalmayı başarmış ve Tanrı Perun'un anısı yaşamaya devam etmiştir. Perun ve Veles tanrılarının sahip olduğu özellikler ve fiiliyetlerini Tanrı ve Hristiyan azizleri devralmıştır.⁶⁸ Vladimir'in Kiev'de vaftiz olduğu yere Aziz Vasili adına kilise yapılmasını emretmesi⁶⁹ Tanrı Perun'un izlerinin tamamen yok olmadığına bir göstergesi diyebiliriz. Bununla beraber Hristiyan folklorunda Perun, ateşten arabası olan gökyüzünde dolaşan ak sakallı Aziz İlyas ile anılmaya devam etmiştir.⁷⁰ Sonuç olarak, Perun'un hatırası tamamen yok edilememiştir.

⁶⁴ Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, s. 80.

⁶⁵ Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, s. 80.

⁶⁶ Green, *Slavic Pagan World Complation*, s. 18.

⁶⁷ Nestor, *Povest Vremennih Let*, Yay. Haz. A.G. Kuzmin ve V.V. Fomin, İstitut Russkoy Tsivilizat-sii, Moskva 2014, s. 106; Aktaran, Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, s. 41.

⁶⁸ Gail Lenhoff, "Christian and Pagan Strata in the East Slavic Cult of St. Nicholas: Polemical Notes on Boris Uspenskij's Filologičeskie Razyskanija v Oblasti Slavjanskix Drevnostej", *The Slavic and East European Journal*, Vol. 28, No. 2, 1984, s. 154.

⁶⁹ Riha (Ed.), "The Russian Primary Chorinicle", s. 11.

⁷⁰ Mircea Eliade, *Dinsel İnanışlar ve Düşünceler Tarihi -Muhammed'den Reform Çağına-*, Cilt: III, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2017, s. 37.

Bir başka örnek ise, tüccarların ve sığırcıların koruyucusu olan doğa tanrısı Veles'dir. Hristiyanlığın kabulünden sonra Veles tanrısı Rus ikonografisinde keçi, koyun, inek ile çevrili olan Aziz Vlasios olmuştur.⁷¹

Aziz Vlasios'a ek olarak, Aziz Nicholas'da zaman zaman Tanrı Veles'in yerini almıştır. Bir nevi işlevlerinin ve kimliklerinin aynı olduğu görüşü mevcuttur. Bununla beraber Uspenskiy'e göre, Aziz Nicholas ve Tanrı Veles figürlerinin birbirine benzer pozisyonlarının olması Tanrı Veles ve Aziz Nicholas'ın benzerliğinin bir kanıtıdır.⁷²

Ayrıca Aziz Nicholas bir İtalyan tüccar konumuna bürünmüştür ve tahıl yüklü gemileri taşraya göndermesinin ardından kıtlığa çözüm bulmuştur. "Bu nedenle, Hristiyan bağlamı Nicholas'a olan lore'a kolayca ilham vermiş olabilir ve azizin, sadece mitolojik Thunder-bearer / ejderha modeli ile açıklanırsa sorunlu olabilecek diğer figürlerle birleştirilmesi için bir açıklama sunmuştur."⁷³ Uspenski efsanedeki Aziz Nicholas ve Peygamber İlyas'ın çatışmasını tıpkı Perun ve Veles arasındaki çatışma olduğunu vurgulamıştır.⁷⁴ Bir başka konu ise, Slav mitolojisinde görülen şifacılık faaliyetlerinin Rus Ortodoksluğu'nda azizlerde yansıtılmasıdır. Slav kültüründe hem insanları hem de hayvanları iyileştirebilen, kendi kendilerine yetişmiş olan, kırsal kesimdeki şifacılara Znahar ismi verilmiştir. Znaharların, hasta ile göz teması kurması oldukça önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü şifacı, hasta ile göz teması kurmazsa bu o hastanın tedavi edilmeyeceği, tedavinin yararlı olamayacağı anlamına gelmektedir. Tedavinin işe yarar kısmı ilaçlar değil, şifacının sözleri olduğu algısı Slav kültüründe yer edinmiştir ve şifalı ilaçların sadece bir yatıştırıcı olduğu algısı oluşmuştur. Doğu ve Orta Slav geleneğinde şifacılar, aracı ya da fısıldayan anlamlarına gelen Şeptun ve Şeptuha kelimeleri ile özdeşleştirilmişlerdir.⁷⁵ Bu şifalı sözlerin fısıltı şeklinde söylenmesinin oldukça önemli olduğu ifade edilmiştir. Çünkü tedavinin işe yaraması için bu konuda bilgisi olmayan insanların bu büyü sözleri duymaması gerekmektedir. Bu sihirli sözler Rusça'da konuşmak anlamına gelen gavarit filinden türemiş olan Zagovar kavramı ile özdeşleştirilmiştir. Bu kavram, iyi amaçla söylenen sihirli sözler için kullanılmıştır.⁷⁶ Kısacası bu sihirli sözlerin kilidi mühürlenmiş olarak karşımıza çıkmıştır.⁷⁷

Büyücü hekimlerin evlerine bakacak olursak, şifacıların evlerinde kilit olmadığı, evin içinde ot kokusunun hâkim olduğu ve evin ardışık kalaslar-

⁷¹ Kennedy, *Encyclopedia of Russian & Slavic Myth and Legend*, s. 300.

⁷² Gail Lenhoff, "Christian and Pagan Strata in the East Slavic Cult of St. Nicholas: Polemical Notes on Boris Uspenskiy's Filologičeskie Razyskanija v Oblasti Slavjanskix Drevnostej", s. 155.

⁷³ Lenhoff, "Christian and Pagan Strata in the East Slavic Cult of St. Nicholas: Polemical Notes on Boris Uspenskiy's Filologičeskie Razyskanija v Oblasti Slavjanskix Drevnostej", s. 155.

⁷⁴ Martin Golema, "Slavic Mitra. Benevolent and Legal Pole of the Function of Religious Sovereignty in the Slavic Mythology and Epic", *Studia Myhtology*, Slavica, XVI, 2013, s. 98.

⁷⁵ E.E. Levkievskaya, *Mify i legendy vostočnyj Slavyan*, Detskaya Literatura, Moskva 2010, 263; Aktaran, Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, s. 189.

⁷⁶ Mariia Talianova Eren, "Slav Sihirli Sözlerinin Morfolojisi: Yapısı ve Sınıflandırılması", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 81, Elazığ, Kasım 2018, s. 599.

⁷⁷ Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, s. 189.

la restore edildiği karşımıza çıkmaktadır. Şifacıların tedavi için kullandıkları malzemeleri ulu orta yerlere koydukları ve tedaviye başlamadan önce Tanrı'ya dua ederek şifalı ilacı hazırladıkları da bu hekimler hakkında bir başka ayrıntıyı gözler önüne sermiştir. Bundan başka şifacılar, hastalarından kendileri için beyaz bir bez parçası istediklerini görmekteyiz. Hatta şifacılar, hastalardan topladıkları paraları Tanrı'ya mum yakmak için aldıklarını ileri sürmüşlerdir.⁷⁸ Bu hekimlerin tedavi yaptıkları meceralarda genellikle geceleri ateş yakmadıklarını, uzun süre boyunca ateşin yanmadığını ve bunun sebebi olarak da komşularının bunu tedavi amaçlı ilaç hazırlamak için değil de kötü ruhları yardıma çağırdığını düşünmemeleri için ateş yakmamaya büyük önem verdiklerini görmekteyiz.⁷⁹

Znaharlar hastalıkların canlı bir töz olduklarına inanmışlardır. Hastalıkla konuşma, soru sorma, cevap bekleme, emir verme gibi durumların olduğunu görmekteyiz. Şifacılar arasında bazı tedavi yöntemleri konusunda fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır, lakin otların tedaviye iyi gelmesi konusunda ise fikir birliği sağlamışlardır.⁸⁰ Kırsal kesimde bu şifacıların saf olmayan, kötü ruhlarla irtibat halinde oldukları düşünülmüştür ve kırsal kesim şifacılar hep şüphe ile yaklaşmışlardır. Şüphe ile yaklaşılsa da şifacıların kendi ruhlarını bu kötü güçlere teslim etmediklerini de düşünmüşlerdir. Şifacılar, toplumda saygı gören kesimler olarak karşımıza çıkmıştır. *"Bu işi öncelikle yaşlı erkekler, yalnız bekâr erkekler ya da dul kadınlar ve yaşı geçmiş bakire kızlar tarafından yapılmıştır."*⁸¹ Buradan hareketle şifacılar insanlara yakın ilişkilerde bulunmamışlardır.⁸²

Şifacı hekimler genellikle erkeklerden oluşmuştur, fakat kadın hekimlerde varlıklarını göstermişlerdir. Bu hekimler ise Znaharka ismini taşımıştır. Bu kadın hekimlerin dış görünüşleriyle normal insanlara benzedikleri karşımıza çıkmaktadır.⁸³

Bu kadın hekimler büyücü hekim ile hastalara koca karı-hekimi de destek sağlamıştır. Bu hekim, şifacı-hekimi tamamlamıştır. Hatta Moskova öncesi dönemde sıradan insanlarda arasında iyileştirme gücünün kadınların elinde olduğu ifade edilmiştir.⁸⁴

Bu hekimler, erkeklerin müdahale edemedikleri durumlarda hastaya müdahale etmişlerdir. Çünkü bazı hastalıklar için yalnızca nazik bir kadının

⁷⁸ İ.A. Mudrova, *Slovar Slavyanskoy Mifologii*, Tsentrpoligraf, Moskva 2010, s. 47; Aktaran, Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, s. 189.

⁷⁹ E. Gruško ve E. Medvedev, Yu., *Slovar Slavyanskoy Mifologii*, (Nijnego Novgoroda: Russkiy Kupets / Bratya Slavyane, 1995), s. 127; Aktaran, Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, s. 190.

⁸⁰ Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, s. 190.

⁸¹ Mudrova, *Slovar Slavyanskoy Mifologii*, s. 47; Aktaran: Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, s. 190.

⁸² Mudrova, *Slovar Slavyanskoy Mifologii*, s. 48; Aktaran: Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, s. 190.

⁸³ E.E. Levkievskaya, *Mify i Legendy Vostochny Slavyan*, 262; Aktaran: Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, s. 190.

⁸⁴ Russell Zguta, "Witchcraft and Medicine in Pre-Petrine Russia", *The Russian Review*, Vol. 37, No. 4, 1978, s. 440.

elinin işe yarayacağı algısı o dönemin zihniyetinde mevcut olarak karşımıza çıkmıştır.⁸⁵

Doğu Slav mitolojisinde bu şifacıların büyülerini insanlar, hayvanlar ve kendilerinden korkan bekçiler için kullandıkları görülmüştür. Büyücü-hekimlere yağmuru engelleme, kaderi önceden bilme gibi yeteneklerin atfedildiğine inanılmıştır.

Büyücü-hekimlik, ot ile tedavi edebilme, üfürükçülüğün ise sonra eğitim ile kazanılabileceği anlayışı mevcuttur. Üstelik hekimliğin kan bağıyla anadan kızına geçtiğini de görmekteyiz.⁸⁶ Hatta şifacı hekimlerin geneli erkek olsa da en iyi şifacı hekimler kadınlar olarak ifade edilmiştir. Kuzey Rusya kültüründe dişleri tam olan kişinin büyü yapma gücüne sahip olacağı anlayışı hâkim olmuştur. Büyücü hekimlerin her hastalığı tedavi edebildikleri algısı o dönemde hâkim olan algı olarak karşımıza çıkmıştır. Bununla beraber Slav toplumunda hastalıkların ortaya çıkmasında tanrının hoşnutsuzluğu, şeytan, nazar, Porka ve maleik cadılık gibi unsurların etkisi olduğuna inanıldığı ifade edilmiştir.⁸⁷

Porka'nın İngilizce'de kesin olarak bir karşılığı olmasa da Batı'da bir büyü-cü tarafından yapılan kötülüğü belirten Latince maleficium sözcüğünden geldiği ileri sürülmektedir. Bir başka anlamı ise daha erken dönemde yaralama, hasar olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁸

Ayrıca büyüleri bozma, nazar, kötü sözler, zedeleme, korku sonucu yakalanılan hastaları tedavi etmişlerdir. Bu hekimlerin çoğunlukla çocuklarda uyku sorunu ve yılan sokması, diş ağrısı gibi olaylarda uzman oldukları ileri sürülmüştür. Bundan başka şifacılar, hayvanlarla ilgili her türlü kötü durumlarda onlara yardım etmiştir.⁸⁹

Bunun yanında çalınan eşyaları bulmuşlar ve hırsızları yakalamışlardır. Bu geleneğin özellikle Kuzey Rusya'da hala varlığını sürdürdüğü ileri sürülmüştür.⁹⁰ Bu şifacılar Tanrıdan ve kutsal doğadan ilham alarak hastaları iyileştirmişlerdir. Yapılan bu büyü hastaların ekmek, su, votka, sarımsak gibi yiyecek ve içeceklerine yapılmıştır. Büyücü okunmuş su ile hastanın hasarlı yerine bu suyu dökerek ve hastanın her yanını silerek buna ek olarak yaptığı bitkisel ilaçları hastaya vererek hastalığı iyileştirmişlerdir. Bunların dışında toprak, kesici aletler, kutsal su ve Paskalya bayramında kullanılan masa örtüsünün de hastalıklara iyi geldiği öne sürülmüştür. Şifacıların ya da halk hekimlerinin bu özellikleri geleneksel inancın, kültürün önemli bir ögesi olarak karşımıza çıkmıştır.⁹¹

⁸⁵ Mudrova, *Slovar Slavyanskoy Mifologii*, 48; Aktaran: Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, 190.

⁸⁶ E.E. Levkievskaya, *Mify i legendiy vostochny Slavyan*, 266; Aktaran: Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, 190.

⁸⁷ Zguta, "Witchcraft and Medicine in Pre-Petrine Russia", 439.

⁸⁸ Zguta, "Witchcraft and Medicine in Pre-Petrine Russia", 440.

⁸⁹ Levkievskaya, *Mify i legendiy vostochny Slavyan*, 264; Aktaran: Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, 191.

⁹⁰ Levkievskaya, *Mify i legendiy vostochny Slavyan*, 265; Aktaran: Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, 191.

⁹¹ Levkievskaya, *Mify i legendiy vostochny Slavyan*, 264; Aktaran: Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, 191.

Büyücüler genellikle insan içine pek çıkmamışlar ve karanlık dünyalarında işlerini yapmaya devam etmişlerdir. Halk hekimleri ise kendilerini gizlemişler, dua etmeden ve istavroz çıkarmadan işlerine başlamamışlardır.⁹²

Başkaca, büyücülerin diğer büyücülerini çağırması aşamasında şifacılar, büyücülerini uzaklaştırmıştır. Hatta kırsal kesim, şifacıların sözüne itibar etmişlerdir ve onların sözü ile birlik olmuşlardır.⁹³

Şifacı hekimler cadılardan ve büyücülerden farklı olarak şeytana başvurmamışlardır. Şifacılar, büyülerin suların, bitkilerin, insanlara iyi gelecek malzemelerin gücünü kullanmışlardır. Yalnız büyü bilgisi, büyücülerinki gibi günahdır ve bu bilginin devam edebilmesi için şifacının bu bilgiyi ölmeden önce birine aktarması gerektiği ifade edilmiştir. Büyücülerde olduğu gibi şifacılarında, su falına bakarak geleceği tahmin etme gücü olduklarını görmekteyiz.⁹⁴ Bu şifacı hekimler zamanla yerini köylü hekimlere bırakmıştır. Şifacılar hem büyücü hem de ebe olarak ifade edilmiştir. Üstelik Rusya'da papazların bu hekimlerden yararlanması engellenmeye çalışılmıştır.⁹⁵ Ayrıca 19. yüzyılda Rusya'daki kırsal kesimin, diplomalı olan doktorlara itibar etmedikleri ileri sürülmüştür. Buna ek olarak halk bu doktorların sıradan insanlara çare bulamayacaklarını sadece varlıklı insanların hastalıklarına çare bulacaklarını düşünmüşlerdir ve şifacı hekimlere gitmeye devam etmişlerdir.⁹⁶

Rus Ortodoks Kilisesi'ndeki azizlerin de tıpkı Slav kültüründe varlığını sürdürmüş olan şifacı-hekimler gibi canlı varlıklara şifa verdiklerini görmekteyiz. Ruslar, azizlerin bu özelliklerinin temeli dine dayandırmıştır.⁹⁷ Örneğin; Aziz Nikolay'ın şiddetli bir fırtınanın olduğu zaman yüksek bir direkten düşmüş olan bir denizciyi dirilttiğine inanılır. Nikolay'ın mucizeleri ölümcül değildir, aksine gücünü hastalarının mezarından ve kalıntılarında almıştır ve onları iyileştirmiştir.⁹⁸

Aynı şekilde Aziz Filaret de genç yaşındayken kekeme bir kız çocuğunu iyileştirmiştir.⁹⁹ Şifacı olan azizlerin mabetleri yapılmış ve ikonaları kutsallaştırılmıştır. Örneğin; Aziz Nikola'nın ikonu 12. yüzyılda Knez Mistislav Vladimiroviç'i iyileştirdiği öne sürülmüştür.¹⁰⁰ Hastalar, hastalığın türüne göre belirli

⁹² Mudrova, *Slovar Slavyanskoy mifologii*, 48; Aktaran: Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, 191.

⁹³ Mudrova, *Slovar Slavyanskoy mifologii*, 48; Aktaran: Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, 191.

⁹⁴ Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, 191.

⁹⁵ Anonim, *Slavyanskaya mifologiya*, Ensiklopedičeskiy slovar, Mejdunarodniye, Odnoseniya, Moskva 2011, 397; Aktaran: Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, 192.

⁹⁶ Levkievskaya, *Mifiy i legendiy vostochny Slavyan*, 263; Aktaran: Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, 193.

⁹⁷ Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, 186.

⁹⁸ Lenhaoff, "Christian and Pagan Strata in the East Slavic Cult of St. Nicholas: Polemical Notes on Boris Uspenskij's Filologičeskie Razyskanija v Oblasti Slavjanskix Drevnostej", 156.

⁹⁹ V.V. Artemov, *Çüdesa v Pravoslavi i Buduşee Rossi*, Moskova 2006, 107; Aktaran: Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, 189.

¹⁰⁰ V.V. Lepahin, *İkona i İkonopoçitanie Glazami Russkih i İnostrantsev*, Palomnik, Moskova 2005, s. 13-14; Aktaran: Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, s. 189.

azizleri tercih etmişlerdir. Örneğin; ayak ağrısı için Aziz Simeon Verhoturski'ye, bel ağrısı için Aziz Serafim'e başvurmuşlardır.¹⁰¹

Rus halkı bu ikonların güven ve sevgiyi temsil ettiğine ve kötü ruhları uzaklaştırdığına inanmışlardır.¹⁰² Örneğin; Vladimirli ikonası, 1395 senesinde Moskova'ya Timur'un saldırısından korunmuştur.¹⁰³

Bir başka örnek ise, Büyük Petro döneminde gerçekleşen Poltava Savaşı'nda Aziz Meryem'in Kazanlı ikonasına dua edilmiştir ve Rus ordusu savaştan muzaffer bir şekilde çıkmıştır.¹⁰⁴ Ruslar, Hristiyanlığı kabul ettikten sonra da şifa etkisi olduğuna inanılan ve kutsal sayılan putların yerine Azizlerin ikonlarına dua ederek ikonlardan şifa beklemişlerdir. Bununla birlikte, azizler öldükten sonra da onların kutsallığın atfedildiği ikonlardan her türlü yardım beklenilmiştir ve Rus halkı bu ikonlara saygı duymuş ve ibadet etmiştir. Ruslarda, azizlerin ikonlarını evlerinin duvarlarına astıkları zaman bu ikonların evlerini muhafaza ettikleri algısı mevcuttur. Bu ikonların ailedeki doğum, ölüm ve evlilik kayıtlarını tuttıkları öne sürülmüştür.¹⁰⁵ Slav mitolojisinde akrabalık ve doğumla ilgili olan Tanrı ise Rod'dur.¹⁰⁶ Aynı zamanda hayat veren, bolluk ve bereket tanrıçası¹⁰⁷ Makoş tanrıçasının da doğum, ölüm, evlilik, el işi kayıtlarını tuttuğu karşımıza çıkmaktadır. Tanrıça Makoş daha sonra Pareskeva Piyanitsa ile ilişkilendirilmiştir. Pareskeva ise evlilik, bereket, sağlık, el işi gibi konularda etkili olan tanrıçadır. Rus azizlerinden biri olan Pareskava, Makoş ile ilişkilendirilmiş bir putperest özelliklerini taşıyan azize olarak kayıtlara geçmiştir.¹⁰⁸ Nehirlerde, su kuyularında yaşadıklarına inanılan suda boğularak intihar eden ya da anneleri tarafından lanetlenmiş olanların ruhuna ise Rusalka ismi verilmiştir.¹⁰⁹

Bu kadınları onurlandırmak için Rusalnaia Nedelia festivalleri düzenlenmiştir. Nedelia Bayramı ise Aziz Paraskeva ile Aziz Sreda ile bağdaştırılmıştır. Ayrıca Aziz Nedelia, Aziz Anastasia ile de bağdaştırılmıştır. Paraskeva, Nedelia, Sreda bu üç azize pagan tanrıçalarının Hristiyan kimlikleri olarak kabul

¹⁰¹ A.B. Bayukanski, *Svyatie Tseliteli*, Petersburg 2007, s. 120-122; Vadim Otets, *Leçenie Pravoslavnimi Molitvami: Soveti Pravoslavnogo Svyaşennika*, Moskova 2006, s. 16; Aktaran: Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, s. 192.

¹⁰² Vera Geelmuyden Bulgurlu, "Doğu Ortodoks Dininde İkonaların Anlamı", *İkonolar*, Çev.: Ali Özdamar, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005, s. 27.

¹⁰³ N.D. Talberg, *İstoriya Ruskoy Tserkvi*, Kiev 2007, s. 25; Aktaran: Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, s. 195.

¹⁰⁴ Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, s. 200.

¹⁰⁵ Robert R. Rathburn, "The Russian Orthodox Church as a Native Institution among the Koniag Eskimo of Kodiak Island", *Arctic Anthropology*, Vol. 18, No. 1, 1981, s. 17.

¹⁰⁶ Rathburn, "The Russian Orthodox Church as a Native Institution among the Koniag Eskimo of Kodiak Island", s. 18.

¹⁰⁷ Г.С. Маслова, *Орнамент Русской Народной Вышивки Как Историко-Этнографический Источник*, Москва: Наука 1978, s. 158; Д.А. Гаврилов - А.Е. Наговицын, *Боги славян. Язычество. Традиция*, Москва: Рефл-Бук, 2002), s. 72; Aktaran: Lale Avşar, "Kubadabat Çinilerindeki Harpi-Şiren Figürünün İzini Sürerken", *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı: 31, Kırgızistan 2012, s. 14.

¹⁰⁸ Kennedy, *Encyclopedia of Russian & Slavic Myth and Legend*, s. 213.

¹⁰⁹ Gamze Öksüz, *Rus Mitolojisi*, Çeviri Bilim, İstanbul 2014, s. 191.

edilmiştir.¹¹⁰ Bununla birlikte, Stoglav Konseyi, Saint Paraskeva ve Aziz Sreda ve Nedelia'yı paganizme dayanan kaderin tanrıçası olarak niteleyen bir kararname çıkartmıştır. Daha sonra azizlerin bu özellikleri Tanrı ile eş olmasından dolayı kilisenin bunu kabul etmeyeceği anlayışı gün yüzüne çıkmıştır.¹¹¹

Slav mitolojisinde bolluk tanrıçası Makoş'un el işlemlerindeki boynuzlu betimlemeler XIX. yüzyılda Rus kadınlarının bayram kıyafetlerinde karşımıza çıkmış ve bu kıyafetlerdeki betimlemeler Makoş'a atfedilmiştir. Bununla beraber, Levkiyevskyaya, Makoş'u aile, doğum ve her türlü kadın fiiliyatlarının koruyucusu olarak adlandırmıştır. Makoş ile ilişkilendirilen Paraskeva Pyatnitsa'nın evlilik ve bereket konuları üzerinde etki etme özelliği mevcuttur.¹¹²

Slav mitolojisinde koruyucu olarak nitelendirilen çeşitli tanrıların putları ya da resimleri olduğu gibi azizlerinde özellikleri itibari ile ikonları karşımıza çıkmaktadır. Üstelik azizlerin ikonları ailedeki doğum, ölüm ve evlilik gibi konularının kaydını tutmaktadır. Slav mitolojisinde de Makoş, Rod, Pareskava gibi tanrı ve tanrıçaların varlıklarını, azizlerin sürdürdüğünü görmekteyiz. Hristiyanlıktan sonra yasaklanan eski inancın, Hristiyanlığın devlet dini haline geldikten sonra da devam ettiğini, dvoeveri kavramının varlığının ortaya çıktığını görmekteyiz. Rus halkı tarafından ibadet edilen Aziz Petr Muromski ve Azize Fevroniya, evlilik, aşk, aile, iyilik gibi konularda etkili olmuşlardır.¹¹³

Ruslar, Aziz Aleksandr Nevski'yi güneşe benzetmişlerdir.¹¹⁴ Slav mitolojisinde eski güneş tanrısı olarak bilinen, aynı zamanda gökyüzünün tanrısı olan yüce tanrı Svarog¹¹⁵ ve onun oğlu olan yeni güneş tanrısı Dajbog¹¹⁶ önemli tanrılar olarak karşımıza çıkmıştır. Rus halkı için çeşitli çabalar göstermiş olan Aziz Aleksandr Nevski'nin Svarog ve Dajbog gibi saygı görülmesi ve Aziz'in ikonuna ibadet edilmesi ve Nevski'nin güneşi temsil ettiğine inanılması pagan inancının kalıntılarının olduğunu gösterir.

Slav mitolojisinde yeraltı ve evlilik tanrısı olarak bilinen, Lel 've Polel'in annesi olduğu düşünülen¹¹⁷ Tanrı Lada'dan aynı konularda Rus halkı yardım beklemiş ve Tanrı Lada'ya ibadet etmiştir. Buradan hareketle Tanrı Lada'yı, Aziz Pyotr Muromski ve Azize Fevroniya ile bağdaştırabiliriz.

Kilisenin eski inançları devam ettiren insanları Tanrı'ya karşı gelmek ile suçlamaları ve bu insanları azizlerin affetmesi ve bu insanlara merhamet göstermeleri ve bu eski geleneği devam ettirenleri doğru yola yöneltmeye çalışma-

¹¹⁰ Kennedy, *Encyclopedia of Russian & Slavic Myth and Legend*, s. 203.

¹¹¹ Kennedy, *Encyclopedia of Russian & Slavic Myth and Legend*, s. 214.

¹¹² A.B. Ribakov, *Yazıçesstvo Drevnih Slavıyan*, Nauka, Moskva 1994, s. 388; Aktaran: Uzelli, *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, s. 54.

¹¹³ E.G. Malişeva, *Pravoslavniy Braç, Tsentrpoligraf*, Tsentrpoligraf, Moskova 2004, s. 123-127; Aktaran: Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, s. 201.

¹¹⁴ D.N. Talberg, *İstoriya Ruskoy Tserkvi*, Kiev 2007, s. 102-105; Aktaran: Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, s. 263.

¹¹⁵ Abay Kairjanov, "Türk Süper Etnosunun Ritüelleri", çev. Halit Aşlar ve Tolganay Temirkanova, *Berçeste*, Sayı: 138, Aralık 2013, s. 55.

¹¹⁶ Green, *Slavic Pagan World Complation*, s. 14-18.

¹¹⁷ Green, *Slavic Pagan World Complation*, s. 17.

ları bizlere pagan inancının hala varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.¹¹⁸ Aynı zamanda Rusya toplumunun çeşitli dinlere sahip olduğunu, Hristiyanlığın ve paganizmin tarihsel olarak iç içe geçtiğini, geleneklerin çoğunun Hristiyanlık içinde yeni anlamlar kazandığını ifade edebiliriz.

Bununla birlikte, diğer toplumlarda da tek tanrılı inanca geçmelerine rağmen eski pagan geleneklerinin devam ettiği görülmüştür. Örneğin; Ahmet Yaşar Ocak'a göre mitolojide yer alan öğeler, Türk toplumunda, İslamiyet'in kabulünden sonra da farklı görünümlemlerle etkisini devam ettirmiştir. Bu öğelerin aynı şekilde varlığını sürdürdüğü iddia edilemez. Ancak İslam kültürü içinde bu yeni dinin terimleri ve kendi has unsurlarıyla yer aldığını söylemek mümkündür.¹¹⁹ İskandinav mitolojisinde de benzer ifadeler mevcuttur. İzlandalı yazarlar İskandinav mitolojisindeki Ragnarok'u evrenin sonunu getirecek bir savaş olarak tanımlamışlardır. Bazı akademisyenler, Hristiyan yazarlar kıyamet düşüncesini Ragnarok'un bu betimlemesiyle bağdaştırmışlardır.¹²⁰ Sonuç olarak bu süreç Rus toplumunda olduğu gibi diğer toplumlarda da benzer şekilde yaşanmış, eski kültür ve gelenekler şekil değiştirerek yeni kültür ve gelenekle harmanlanmıştır.

Sonuç

Rusya'da 10. yüzyıldan itibaren şeytani bir araç olarak görülen ve yasaklanan paganizm 20. yüzyıla kadar az da olsa etkisini göstermiştir. Bu eski inanç yeni din ve kültür içinde kendine yer edinmiş ve özünü kısmen de olsa korumayı başarmıştır. Hristiyanlık devlet dini haline getirildikten sonra bu din çeşitli engellerle karşılaşmıştır. Rus devleti çeşitli Pagan toplulukların isyanı ile karşı karşıya gelmiş ve kendisini Tanrı'nın temsilcisi olarak ilan eden paganizmin unsurlarına bağlı olan bireyler ortaya çıkmıştır. Kilise ve hükümet pagan inancını yok etmek için çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur. Devlet ve kilise özellikle Hristiyanlıktan sonra putperest gelenekleri şeytani bir unsur olarak tanımlamış ve şifa için ilaç hazırlama, büyü gibi her türlü sihri kötü olarak algılamıştır. Buradan hareketle devlet, pagan unsurlarını ifade eden ve kötülük barındıran her türlü büyü, sihir gibi faaliyetleri engellemek için çeşitli yasalar çıkarmıştır. Devletin yasalarına rağmen 10. yüzyıldan itibaren birtakım büyücülük davalarının olduğunu ve büyücü ilan edilenlerin ağır cezalara maruz kaldığı görülmüştür. Devlet ve kilise putperestliği kabul etmese de Slav mitolojisinde bazı tanrı ve tanrıçaların görevlerinin ve özelliklerinin Rus azizlerinde tezahür ettiğini ifade edebiliriz. Paganlar kutsallık atfettikleri putlara dua etmişler ve bu putlardan şifa beklemişlerdir. Ayrıca tanrıların koruyucu özellikleri olduğuna inanmışlardır. Aynı şekilde Rus aziz-

¹¹⁸ Priscilla Hunt, "Ivan IV's Personal Mythology of Kingship", *Slavic Review*, Vol. 52, No. 4, Winter 1993, s. 794.

¹¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak, "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan 'Mitolojik' Kültür: "İslâm Mitolojisi" Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı", *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, Ocak-Nisan 2009, İstanbul, s. 140-157.

¹²⁰ Cemile Akyıldız Ercan, "Germen Mitolojisinde Yaratılış", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18/1, Erzurum 2014, s. 131.

lerden öldükten sonra azizlerin ikonlarından şifa beklenilmiş ve ikonlara dua edilmiştir. Buradan hareketle pagan tanrılar ile Rus azizleri arasında dolaylı bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz. Rusya’da paganlık tamamen yok edilmeye çalışılsa da bireysel kültürler var oldukça bu kültür empoze edilmeye çalışılan dinin içinde kendisine has özelliklerini koruyarak topluma etki etmiştir. Paganizm, toplumdaki bireylerde yankı bulmuş ve bu kültür kolektif bir şekilde toplumda da kendisine bir rol edinmiştir. Bununla beraber, eski kültür, birey, din ve toplum arasında farklı şekilde varlığını hissettirmiştir. Sonuç olarak, görünüşte birbirinden ayrı olarak kabul edilen Hristiyanlık ve paganizm bir-biri ile iç içe geçmiş ve yasak olan eski kültür Rus toplumunda devamlığını az da olsa sürdürmüştür.

Kaynaklar

AKYILDIZ, Cemile Ercan: “Germen Mitolojisinde Yaratılış”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18/1, Erzurum 2014.

ANGLİCKIENĖ, Laima: *Slavic Folklore, Didactical Guidelines*, Vytautas Magnus University Yüksek Lisans Tezi, Kaunas, Lithuania, 2013.

ASLANOVA, Sevinç: *Rus Ortodoks Kilisesi*, A.Ü. S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006.

AVŞAR, Lale, “Kubadabat Çinilerindeki Harpi-Şiren Figürünün İzini Sürerken”, *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı: 31, Kırgızistan 2012.

BEVER, Edward: “Witchcraft Prosecutions and the Decline of Magic”, *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 40, No. 2, *The Crisis of the Seventeenth Century: Interdisciplinary Perspectives*, 2009.

BULGURLU, Vera Geelmuyden: “Doğu Ortodoks Dininde İkonaların Anlamı”, *İkonolar*, Çev.: Ali Özdamar, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005.

CHULOS, Chris J.: “Myths of The Pious or Pagan Peasant in Post-Emancipation Central Russia”, *Russian History*, Vol. 22, No. 2, 1995.

CROSS, S.H. - SHERBOWİTZ-WETZOR, Olgert (Ed.): *The Russian Primary Chronicle*, Cambridge, Mass.: Medieval Academy of America, 1953.

DYNDÁ, Jiří: “Rusalki: Anthropology of Time, Death and Sexuality in Slavic Folklore”, *Studia Mythologica Slavica*, 20, 2017.

ELİADE, Mircea: *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi -Muhammed'den Reform Çağına-*, Cilt: III, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2017.

EREN, Mariia Talianova: “Slav Sihirli Sözlerinin Morfolojisi: Yapısı ve Sınıflandırılması”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 81, Elazığ, Kısım 2018.

ERTİN, Gaye: *Rusya -Özellikler-Bölgeler*, Çantay Kitabevi, İstanbul 2004.

İBNİ FADLAN: *İbni Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri*, Çev. Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2011.

GOLEMA, Martin: “Slavic Mitra. Benevolent and Legal Pole of the Function of Religious Sovereignty in the Slavic Mythology and Epic”, *Studia Myhtology, Slavica*, XVI, 2013.

GRAY, Louis Herbert: *The Mythology Of All Races*, Vol: 3, Celtic/Slavic, Ed. John Arnott Macculloch ve Jan Machal, Cambridge University Press, London 1918.

GREEN, Garry: *Slavic Pagan World Complation*, Lulu, October I, 2009.

HUNT, Priscilla: "Ivan IV's Personal Mythology of Kingship", *Slavic Review*, Vol. 52, No. 4, Winter 1993.

https://www.academia.edu/31017021/SLAVIC_MYTHOLOGY_AS_A_PART_OF_OUR_LIFE.

KAİRJANOV, Abay: "Türk Süper Etnosunun Ritüelleri", çev. Halit Aşlar ve Tolganay Temirkanova, *Bercesta*, Sayı: 138, Aralık 2013.

KENNEDY, Mike Dixon: *Encyclopedia of Russian & Slavic Myth and Legend*, ABC-CLIO, Oxford, England 1998.

LARSON, K. Maya: "Why Does the Rusalka Have to Die? The Call of the Other in Zinaida Gippius's Sacred Blood", *Amaltea, Revista de mitocrítica*, 2014.

LENHOFF, Gail: "Christian and Pagan Strata in the East Slavic Cult of St. Nicholas: Polemical Notes on Boris Uspenskij's Filologičeskie Razyskanija v Oblasti Slavjanskix Drevnostej", *The Slavic and East European Journal*, Vol. 28, No. 2, 1984.

MAMYTOV, Abdimuhamet: *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, Berian Yayınevi, Ankara 2013.

MARİNİCH, Vladimir G.: "Revitalization Movements in Kievan Russia", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 15, No. 1, 1976.

OCAK, Ahmet Yaşar: "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan 'Mitolojik' Kültür: 'İslâm Mitolojisi' Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı", *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, Ocak-Nisan, İstanbul 2009.

PROTOPOP, Avvakum: *Hayatım, Dünya Edebiyatından Tercümeleler, Rus Klasikleri: 46*, Çev. Nihal Taluy Yalaza, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1946.

RATHBURN, Robert R.: "The Russian Orthodox Church as a Native Institution Among The Koniag Eskimo of Kodiak Island", *Arctic Anthropology*, Vol. 18, No. 1, 1981.

RİHA, Thomas (Ed.): "The Kurbsky-Ivan the Terribble Correspondence", *Readings in Russian Civilization*, Vol. 1, Russia Before Peter the Great, 900-1700, 1969.

_____ : "The Russian Primary Chorinicle", *Readings in Russian Civilization*, Vol. 1, Russia Before Peter the Great, 900-1700.

ROCK, Stella: *Popular Religion in Russia- 'Double Belief' and the Making of an Academic Myth*, Routledge Studies in the History of Russia and Eastern Europe, New York 2007.

ROWLAND, Daniel: "Moscow the Third Rome or New Israel", *The Russian Review*, Vol. 55, No. 4, October 1996.

STOJANOVIĆ, Milica: "Slavic Mythology As a Part of Life", *Regionalni centar iz prirodnih i tehničkih nauka u Vranju*, bkz: Academia İnternet Sitesi, "Slavic Mythology As A Part Of Life", Erişim Tarihi: 25 Mart 2019.

TOPSAKAL, İlyas: *Rus Misyoner Kaynaklarına Göre Rus Çarlığı ve Türkler (1552-1917)*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018.

TUGAY, E.F.: *Rusya Tarihi*, Yeni Fazilet Matbaası, İstanbul 1948.

UZELLİ, Gönül: *Slav Mitolojisi İnanışlar ve Söylenceler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.

ZGUTA, Russell: "Witchcraft and Medicine in Pre-Petrine Russia", *The Russian Review*, Vol. 37, No. 4, 1978.

_____ : "Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia", *The American Historical Review*, Vol. 82, No. 5, 1997.

WOROBEC, Christine: "Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages", *The Russian Review*, Vol. 54, No. 2, 1995.

TÜRK SANATI'NIN ERMENİ SANATI'NA ETKİLERİ

Prof. Dr. Yaşar ÇORUHLU*

Öz

Türkiye’de yapılan çeşitli yayınlarda genellikle, “Ermeni Sanatı’nın Türk Sanatı üzerine etkileri veya Ermenilerin Türk Sanatı ve kültürüne katkıları” üzerinde durulmuştur. Kaleme aldığımız bu yazıda ise ilk defa olmak üzere, Türk Sanatı’nın Ermeni Sanatı’na etkileri üzerine bazı görüşler ileri sürülmekte ve birtakım bilgiler verilmektedir.

Ermeni Sanatı’nın kimliği, bu sanatın gerçekten var olup olmadığı konusu tartışılabilir. Bununla birlikte bu sanatın varlığını kabul etmemiz durumunda konuyu çeşitli açılardan inceleyebiliriz. Mimarlık başta olmak üzere mimari süsleme, tezhip, minyatür ve diğer sanat alanlarında kısacası sanatın hemen her dalında Türk Sanatı’nın Ermeni Sanatı üzerine etkilerine işaret edebilmek mümkündür.

İran, Yeni Culfa’daki Ermeni Katedrali, Ani’deki Tigran Honentz (=Şirli Kilise) Kilisesi, Ani, Fethiye Camisi (=Ani Katedrali), Van, Ahtamar Kilisesi, Amagu’nun güney doğusundaki Tanrı Anası Kilisesi gibi yapılar Türk Sanatı tesirlerinin görüldüğü mimari eserlere örnek olarak verilebilir.

Türk mezar taşı geleneğinin Ermeni mezar taşlarına etkide bulunduğu da gözden kaçmamaktadır. Türkiye, Ahlat’taki Selçuklu mezar taşları ve diğer çeşitli bölgelerdeki mezar taşlarının biçim, süsleme şekil ve motiflerinin Ermeni mezar taşlarında da benzeri şekilde kullanıldığı görülür. Aynı hususlar koç-koyun/at şeklindeki mezar taşları içinde ileri sürülebilir.

İstanbul Ayasofya Müzesi Kütüphanesi’nde bulunan iki Ermenice İncil’den ve 1265 tarihli Kudüs Ermeni Patrikliği’nde bulunan incil ile Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki 1273 tarihli başka bir incilden anlaşıldığına göre, Türk tezhip ve minyatür sanatı da Ermeni kitap sanatlarına önemli etkilerde bulunmuştur.

Anahtar kelimeler: Türk Sanatı, Ermeni Sanatı, Mimari, Süsleme, Mezar Taşı, Ahlat, Tezhip, Minyatür.

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü Türk ve İslâm Sanatları Anabilim Dalı.

The Effects Of Turkish Art On Armenian Art

Abstract

At the various sources which are published in Turkey, in general, the impression of Armenian Art to the Turkish Art or the Armenian contribution to the Turkish art and culture are accentuated. In this article, for the first time, some information and ideas about the impression of Turkish art over Armenian art is given.

The identity of Armenian Art, the existence of this art can be discussed. However, if we accept the existence of this art, we can analyze the subject in various ways. Especially at the architectural ornament, tezhip, miniature and other art divisions, shortly in all fields of art, it is possible to point out the impression of Turkish Art over Armenian Art.

Monuments like Armenian Cathedral, in Culfa, Iran; Tigran Honentz Church (Şirli Church) and Fethiye Mosque (Ani Cathedral) in Ani; Ahtamar Church in Van and Tanrı Anası Church in northeastern of Amagu can be given as architectural examples for the Turkish art impressions.

Also, the impression of tradion of Turkish grave stones over Armenian grave stones takes attention. The form, ornament, shape and motives of Seljukid grave stones from Ahlat, Turkey and from other regions are used as same as the Armenian grave stones. The same case can be indicated for the grave stones which are in the form of horse/sheep-ram.

According to the two bibles which are from the Library of İstanbul Hagia Sophia Museum; a bible which is dated to 1265 from Jerusalem Armenian Patriarchate and another which is dated to 1273 from Topkapı Palace Museum, we also see that Turkish miniature and tezhip art strongly effected Armenian Book art.

Keywords: *Turkish Art, Armenian Art, Orchitecture, Ornament, Tomb Stone, Ahlat, Tezhip, Miniature.*

Türk Sanatı'nın Ermeni Sanatı üzerine etkileri üzerine düşüncelerimizi açıklamadan önce kısaca Ermeni Sanatı'nın mahiyeti üzerinde durmak ve konumuzla ilgili bazı hareket noktaları oluşturmak gereklidir. Bu konunun şimdiye kadar ayrıntılı olarak araştırılmamış olması nedeniyle düşüncelerimize taban oluşturacak bir zeminin oluşturulmamış olduğundan böyle bir yol izlemek zorunda kalınmıştır.

Her şeyden önce Sanat Tarihi disiplini açısından incelenmeye degecek bir Ermeni Sanatı var mıdır, yok mudur? Eğer varsa bu sanatı nasıl tarif edebiliriz? Ayrıca bu sanata dahil edilen eserlerin Sanat Tarihi'nin hangi alanı içerisine girdiği, önemli örneklerinin neler olduğu ve yayıldıkları coğrafyanın nasıl ifade edilebileceği gibi konular üzerinde fikirler üretmek gereklidir.

Gerçi bu sorulara, ana konusu farklı olan bu yazıda cevap vermek ve meseleyi etraflıca ele almak -sınırlı bir yere de sahip olduğumuz da düşünülür- pek de mümkün olamayacaktır. Bununla birlikte kısaca da olsa bazı fikirler oluşturabiliriz.

Yabancı ülkelerde yapılmış araştırmalarda pek de tereddüde yer bırakmayacak şekilde bir Ermeni Sanatı'nın varlığı kuvvetle vurgulanmakta ve hatta bazı açılardan fırsat elverdiğince onun özel yanlarının olduğu da belirtilmeye çalışılmaktadır. Bu konudaki yargı ve ifadelerin daha çok dinsel ve siyasi

içgüdülerle yapıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yine de var olduğunu farz ettiğimiz takdirde, Ermeni Sanatı, Hristiyan Sanatı geneli içerisinde Bizans Sanatı'nın kimi özelliklerine yakın ve Hristiyan dünyası sanatlarının bir türevi olarak addedilebilir. Böyle denilebilmekle beraber bunun böyle olduğundan dahi şüphe duyabiliriz. Nitekim varlığını kabul ettiğimiz Ermeni Sanatı, Doğu Sanatları bütünü içerisinde değerlendirilmesi gereken bir sanattır; çünkü Ermeniler Hind-Avrupa teorisyenleri aksini söylese de özellikleri açısından Hind-Avrupalı olmayan Türkler gibi topluluklara da daha yakın görünmektedir. Hatta kimi araştırmacılar daha da ileri giderek Oğuz Türkleri ile müşterek kökenler de aramaktadırlar.

Öte yandan, Ermeni Sanatı'nın Türk Sanatı gibi tarih öncesinin erken dönemlerine kadar inen bir oluşum evresi olmadığı konumuz bakımından dikkati çekebilir. Örneğin bir *Proto-Ermeni* Sanatı ve kültüründen söz edilemez. Ermeniler veya bazı batılı araştırmacıların yaptığı gibi kimi kavimleri ve sanat ve kültürlerini Proto-Ermeni veya Proto-Ermenilerle ilişkili saymanın da bilimsel temellere oturan bir mantığı yoktur. O halde bir Ermeni Sanatı varsa, bunu devirleri Hristiyan çağlarında başlayan bir sanat olarak kabul edeceğiz ve bu sanatın aslında oluşum evresinde olduğunu ileri süreceğiz ki bu oluşum evresi Ermenilerin milletleşme evresinin başlayışına paralel olarak gelişmiş olmalıdır. Bu yüzden de gerek mimarlık olsun gerek ise diğer sanat dalları olsun mevcut Ermeni sanatında kendine özgü yanlar pek azdır. Durumun böyle olmasında tarihleri boyunca Ermenilerin -Türkler gibi- büyük devletler kuramamasının da önemli rolü vardır. Doğal olarak büyük devlet kuramamış olan Ermeniler gibi topluluklar, daha çok başka devletlere tabi olmuş ve onların idaresinde yaşamışlardır. Bunun en tabi sonucu da kimin idaresinde yaşamış iseler, kendi kültürlerinde, söz konusu hakim kültürün önerdiği biçimlerden etkilenmişler, aynı zamanda hakimiyetini kabul ettikleri toplumun kültür ve sanatlarını da aynen kabul etmiş ve uygulamışlardır. Bu yüzden Ermeni halkının sanat ürünlerini iki türden yaratımlar olarak kabul etmek mümkündür. Birincisi hakim unsurun sanat üslublarına göre üretilmiş ve hakim unsurun sanatına katkı olarak kabul edilen eserler ki bunlar Ermeni sanatı olarak nitelendirilmesi mümkün olmayan eserlerdir.¹ Diğerisi ise Ermenilerin kısa bağımsızlık dönemlerinde kurdukları küçük devlet dönemlerinde ve Ermeni halkının Hristiyan temelli olarak yarattıkları eserlerdir. Ermeni Sanatı olarak olsa olsa bu dönemlerde oluşturulan eserlerden söz edilebilir.

Türk-İslam Devletleri içerisinde, varlıklarını ilgili kültüre bağlı olarak sürdürürken, kendilerine özgü anlayışla ele alınması gereken "*kilise mimarisi*"

¹ Türk Devletleri ve ülkeleri içinde yaşayan Ermeni halkın, söz konusu devrin Türk sanatı üslubuna göre ürettikleri eserlerin, Türk sanatı bütününe katkısı çoğu kere abartılarak ifade edilmekte ve çoğunlukla gerçeği yansıtmamaktadır. Örneğin XVIII. yüzyıl ve XIX. yüzyıl Osmanlı Mimarlığına Ermeni kalfa ve mimarların katkısı için de aynı husus geçerlidir. Osmanlı arşiv belgelerinde Ermeniler tarafından yapıldığı ileri sürülen bir kısım önemli mimarlık eserlerinin aslında onlar tarafından inşa edilmediği görülebilmektedir. Bkz. Selman Can, *Son Dönem Osmanlı Mimarlığında Ermeniler, Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, (Yay. Haz. M. Metin Hülagü - Şakir Batmaz - Süleyman Demirci - Gülbadi Alan), C. IV, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 2007, s. 235-242.

gibi konularda, dini konulu kitapların tezhibleri ve minyatürleri gibi alanlarda dahi Türk Sanatı'nın ve kültürünün etkisinde kalmış olduklarını ilgili konulardaki belgelerden açıkça görmekteyiz (ki bu yazının konusunu da bu türden eserlerde görülen etkiler oluşturmaktadır). Türkiye ve çevresinde geliştirilen Türk-İslam Sanatı güçlü bir gelişme ve yayılma göstermiş sadece Ermeniler gibi küçük topluluk ve devletleri değil, Doğu Roma (=Bizans) gibi büyük devlet ve toplulukları da etkilemiştir. Bilhassa Doğu Roma (Bizans) mimarisi, mimari süslemeleri, bazı maden işleri, keramik örnekleri, kumaş vb. üzerine yapılan bitkisel-geometrik süslemeler, hayvan figürleri (bilhassa hayvan mücadele sahneleri, kartal vb. figürler) ve insan tasvirleri üzerine Türk İslam Sanatı'nın hatta Bizans ordusu içinde bulunan Avar-Peçenekler gibi Türk topluluklarının etkisiyle daha eski Avrasya Türk Sanatı'nın izlerini bulmaktayız. Sözü edilen konudaki araştırmalar henüz yeni olduğundan çok ayrıntılı verilere sahip olmamakla birlikte bazı makalelerde birtakım örnekler birbiri ile karşılaştırılarak bu hususun gözler önüne serilmeye çalışıldığını görmekteyiz.²

Örneğin Bursa Şeriyeye Sicilleri'ne göre, Osmanlı döneminde bu şehirde yaşayan Ermeniler Türk hayat tarzını o kadar çok benimsemişlerdi ki kendi tapınaklarını dahi Türk camilerine benzetmeye çalışıyorlardı. Bu husus ve anlayış üzerinde önemle durulmalıdır, çünkü Türklerle Ermenilerin karşılaşmaları daha erken dönemlerde inşa edilen ve aşağıda ele alacağımız mimarlık anıtlarında da bu anlayışın etkilerini görmemiz mümkün olacaktır. Türk topluluklarının İç ve Orta Asya kaynaklı mimarileri ve bunların oluşturduğu tabana göre gelişen Anadolu Türk Mimarisi³ böylece Ermeni kökenli olduğu

² Tamara Talbot Rice, *Decorations in the Seljukid Style in the Church of Saint Sophia of Trebizond, Beiträge Zur Kunstgeschichte Asiens-In Memoriam Ernst Diez*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Enstitüsü Yayını, Baha Matbaası, İstanbul 1963, s. 87-120; Gönül Öney, "Bizans Figürlerinde Anadolu Selçuk Etkisi", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi - Malazgirt Zaferi Özel Sayısı*, C. III, Selçuklu Tarihi ve Medeniyeti Enstitüsü Yayını, Güven Matbaası, Ankara 1971, s. 91-103, 105-118 (50 resim ile).

³ Anadolu Türk Mimarisi ve Sanatı Türkistan, İran ve Azerbaycan coğrafyasından gelen ve belli bir teşkilat (Loncalar) içinde yaşamını sürdüren mimar, usta, kalfa, sanatçı ve zanaatkarların, öncelikle fetih yapan Türk orduları ile beraber, (daha önce sosyal alt yapısı kolonizatör (tarikât) kanaat önderleri tarafından hazırlanmış) fethedilen topraklara geldikleri anlaşılmaktadır. Bunların bir kısmı yeni iş olanakları için Anadolu'ya gelmişler bir bölümü de benzer teşkilatı yeni bölgelerde kurmak üzere Anadolu'yu yurt edinmişlerdir. Böylece kısmen yerli imkânları da kullanarak, kimi bazı yeni özelliklere de sahip, Asya Türk Sanatı'ndan doğan ve temel prensipleri aynı olan bir yeni dal, Anadolu veya Türkiye Türk İslâm Sanatı olarak nitelendirilebilecek bir sanat ekolü gelişmiştir. Bu bakımdan Anadolu Selçuklu Devleti'nin ve ondan da önce Oğuz beyliklerinin Anadolu Türk Sanatı'nın oluşması ve gelişmesinde büyük rolü olmuştur. Daha ilk fetihlerden itibaren yukarıda belirtilen Türk coğrafyalarından pek çok sanatçı, mimar, alim Anadolu'ya davet edilmiştir. Büyük mimar, sanatçı, zanaatkar, edebiyatçı, din adamı vb. grupların Asya'yı tarumar eden Moğollardan kaçarak Anadolu'ya geldikleri de görülmüştür. Çeşitli araştırmalarda da belirtildiği gibi Anadolu Selçuklu devrinden ayakta kalan eserlerin önemli bir bölümü Türkistan, İran ve Azerbaycan'ın önemli merkezlerinden gelen mimar, usta ve sanatkarlar tarafından vücuda getirilmiştir. Bu devrin sanatkar isimlerine bakıldığında bu açıkça görülebilmektedir. Benzeri husus Osmanlı devrinde de geçerli olmuştur. Türkiye'de yetişen Türk sanatçı ve mimarlara ilaveten (bazı azınlık kökenli kişilerde katkı da bulunmuştur) Türkistan, Azerbaycan ve İran'daki (Türk hanedanları idarelerindeki Suriye ve Irak'da dahil edilebilir) Türk kültür ve sanat merkezlerinden Türkiye'ye sanatçı akımı hiçbir zaman kesilmemiştir. İşte böylece geliştirilen ve kısa sürede çok güçlü üsluplar oluşturan Türkiye Türk Sanatı ve Mimarisi, Ermeniler gibi çoğu kere vassal olan topluluklar ve devletlere sahip gruplar üzerinde yukarıda da belirttiğimiz gibi -doğal olarak- büyük etkilerde bulunmuş-

ileri sürülen kimi hanedanlara ait çeşitli Hristiyan yapılarına etki de bulunmuştur.

Yukarıda sözü edilen geç dönem şeriyeye sicilinde XVIII. yüzyılda Bursa Ermenileri'nin harap haldeki kiliselerinin tamiri için devletin izin verdiği, ancak tamirat bitmek üzere iken, çoğu kadınlardan oluşan kışkırtılmış Müslüman-Türk halktan bir grubun, kiliseyi yaktıkları anlatılır. Bu olayın sebebi olarak ileri sürülen fikirlerden biri konumuz açısından çok dikkat çekicidir. Buna göre Ermeniler kiliseyi eski plan ve özelliklerine göre tamir etmemiş ve binayı altı kubbeli bir ulu camiye (muhtemelen Bursa Ulu Camisi'ne) benzer şekilde sokmuşlardı ve bu da Müslüman-Türk halkını huzursuz ettiği için bir kışkırtma sonucunda olaylar patlak vermişti.⁴

Bu anlayışın kökenleri ayrıntılı biçimde araştırılmalıdır. Ermenilerin Türkleri düşman olarak görmeye başlamadan önceki devirlerde çoğu zaman kendilerini Türklere yakın hissetmelerinin her türlü sebebi ortaya konulmalıdır.

Herhalde bunun esas nedeni tarihin çeşitli dönemlerinde, Türkler ile Ermenilerin aynı kültürel ortam içinde yer almış olmaları ve buldukları, yayıldıkları coğrafi bölgelerde gelişen kültürel ve sanatsal anlamdaki gelişimlere bağlı olmaları veya bu bölgelerdeki sanatsal kültürel oluşumların ortak olarak etkilerini bünyelerine almış olmalarıdır. İznik Konsülü'nden sonra oluşturulmuş ve Ermenilerin milli mezhebi olarak anılan Gregorianlık konusu araştırıldığında dahi bu durumu açıklayan bazı tarihsel gerçeklerin göz önüne serildiği görülmektedir. Tarihi belgeler üzerine yapılan çalışmalarda tespit edildiğine göre,⁵ 1850'lere kadar siyasi bir kimliğe bürünmemiş olan Gregorian cemaati içerisinde Türkler de bulunmaktaydı. Böylece, eskiden beri, Ermeni kültürü içerisinde Türk sanat ve kültür öğelerine sıklıkla rastlanmasının ilk sebeplerinden birinin Gregorianlık mezhebine giren Türklerle (Kıpçak Türkleri) Ermeniler arasındaki ilişkilerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Araştırmalarda bugün Ermeni olarak bilinen bazı grupların da Gregorian Kıpçaklar olduğu da ifade edilmektedir. Esasında, Kıpçakların bir kısmı, Gagauzlar, Yakutlar gibi Hristiyan sayılan Türk halklarının sanatları incelendiğinde, Türk Sanatı tarihi

tur. Anadolu Türk Sanatı'nın oluşumu ve gelişiminde Asyalı Türk sanatkarların rolü için bkz. Ali Haydar Bayat, "Osmanlı El Sanatlarının Gelişmesinde Ehl-i Hiref'in Rolü ve Kimliği", *Türk Kültürü, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Aylık Dergi*, s. 403, Yıl: XXXIV, Kasım, Ankara 1996, s. 665-674. Anadolu Türk Mimarisi'nde sanatçılar hususunda ayrıca bkz. Zeki Sönmez, *Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslam Mimarisinde Sanatçılar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989.

⁴ Ali İhsan Karataş, *Şer'iyeye Sicillerine Göre Tanzimat'a Kadar Bursa'nın Sosyo-Ekonomik Hayatında Ermeniler, Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, (Haz. M.M. Hülagü - Ş. Batmaz - G. Alan - S. Demirci), C. I, Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 2007, s. 375-376, dipnotu 18. Osmanlı mimarisinin özellikle klasik devri sadece Ermeniler üzerinde değil, Avrupa topluluk ve devletleri üzerinde de önemli tesirlerde bulunmuştur. Örneğin Alberti tarafından yapılan planlanan merkezi planlı yapılardan birinin Osmanlı camisine benzemesi dönemin kardinali tarafından pek hoş karşılanmamıştı. Pevsner'in aktardığına göre kardinal 1473'de bu yapı için şöyle demiş: "Bu yapı bu gidişle kilise mi olacak, yoksa cami ya da sinagog mu, anlayamıyorum." Bkz. Nikolaus Pevsner, *Ana Çizgileriyle Avrupa Mimarlığı*, (Çev. Selçuk Batur), Cem Yayınevi, İstanbul 1977, s. 88.

⁵ Erdoğan Altınkaynak, *Gregorian Kıpçakların Dil Yadigarları, Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, (Haz. M.M. Hülagü - Ş. Batmaz - G. Alan - S. Demirci), C. II, Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 2007, s. 66, 69-71 vd.

disiplini içerisinde incelenmesi gereken bir Türk Hristiyan Sanatı ekolünün söz konusu olduğu da görülecektir. Eski Dinleri, Üversalist olan ve Gök ve Yer Dini (veya dinleri) olarak ifade edilebilecek Türk halkları ve devletlerinin, çeşitli gruplarının sonraları yeni girdiği dinlere bağlı olarak yarattıkları sanatlar da ayrı bölümler halinde incelenmelidir. Günümüzde İslam Öncesi Türk Sanatları ve arkeolojisi dışında Türk İslam Sanatları ayrıntılı olarak incelenirken örneğin Türk Budist Sanatı, Manihaist Türk Sanatı, Türk Hristiyan Sanatı, Türk Yahudileri Sanatı gibi alanlar bir bilimsel bütünlük ve disiplin anlayışı içerisinde maalesef incelenmemektedir. Bu durumda söz konusu dinler içinde gerçekleşen tüm sanatsal yaratımlar Türklerden başka milletlere ait olarak kabul edilmekte ve Türk halkları ve devletlerinin sanat ve uygarlık tarihi alanlarındaki büyük katkıları küçültülmüş olmaktadır.

Konumuza dönersek; eğer şimdiye kadar bir Türk Hristiyan Sanatı incelemeleri geleneği oluşmuş olsaydı, muhakkak ki Türk Sanatı - Ermeni Sanatı ilişkileri ve etkileşimi konusu da daha iyi, daha net ve bilimsel bir biçimde açıklanabilirdi. Esasında, bu husus Türklerin tarihleri boyunca ilişkide buldukları diğer Hristiyan cemaatler içinde geçerlidir. Örneğin Türklerle Gürcülerin tarihi ilişkileri ve özellikle Kıpçak Türkleri ile Gürcülerin Ortaçağda yaptıkları ittifaklar incelendiğinde, Sanat Tarihi bakımından kimi bazı sorunlara yeni çözüm önerileri getirmek mümkün olabilmektedir.⁶ Nitekim Selçukluların 16 Ağustos 1064'de fethederek, Oğuz Türklerini ilk kez Anadolu sınırları içine soktukları, onlardan önce, Doğu Roma (Bizans) Devleti'ne bağlı olan Ani'de, Hristiyan olarak gösterilen yapıların, en azından bazılarının, Hristiyan Kıpçak müttefikler için yapıldıkları bu durumda ileri sürülebilir bir sav olmaktadır. Aynı husus son zamanlarda Türkiye'deki birtakım yapıları daha çok analogik yöntemlerle Gürcü olarak nitelendiren araştırmalardaki mi-mari kalıntılar içinde geçerli olmalıdır.

Türklerin Ermeniler üzerine büyük tesirleri olduğu, Sanat Tarihi dışında yer alan ama Sanat Tarihi'ni etkileyen birçok alanda da karşımıza çıkmaktadır. Biz bu hususu örneğin *antroponim* alanında görmekteyiz. Bazı araştırmacılara göre Türk adlandırma sistemi Ermeni antroponimine güçlü bir şekilde etkide bulunmuştur.⁷

Ermeni dili de XI. yüzyıldan itibaren ve özellikle XIII. yüzyıl ve sonrasında Türkçe'den büyük oranda etkilenmiştir.⁸ XIII. yüzyıldan sonra Kafkasya bölgesinde "*Türkçe*" genel bir anlaşma dili haline gelmiş, bu etkilerin sonucunda

⁶ M. Fahrettin Kırzoğlu, *Kars-Arpaçayı Boyları Eski Merkezi Anı Şehri Tarihi (1018-1236)*, San Matbaası, Ankara 1982, s. 64, 85; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, Turan Neşriyat ve Matbaacılık Kolektif Şirketi, İstanbul 1973, s. 96, 108.

⁷ Galibe Hacıyeva, *Türk Menşeli Ermeni Antroponimleri (Şahıs Adları), Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, (Haz. M.M. Hülagü - Ş. Batmaz - G. Alan - S. Demirci), C. II, Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 2007, s. 191-201.

⁸ Ermeni dili bir Hint-Avrupa dili olarak takdim edilir, ancak bazı araştırmacıların ifade ettiği gibi Ermenice içerisinde çok miktarda bulunan Farsça kelimelerden dolayı eskiden Farsça ile birlikte sınıflandırılıyor ve ayrı bir dil statüsüne sahip olduğu kabul edilmiyordu. Ermenice'nin ayrı statüsü olduğu yakın zamanlarda kabul edilmiş bir olgudur. Bkz. Philip D. Curtin, *Kültürler Arası Ticaret*, (Çev. Şaban Bıyıklı), Küre Yayınları, İstanbul 2008, s. 229.

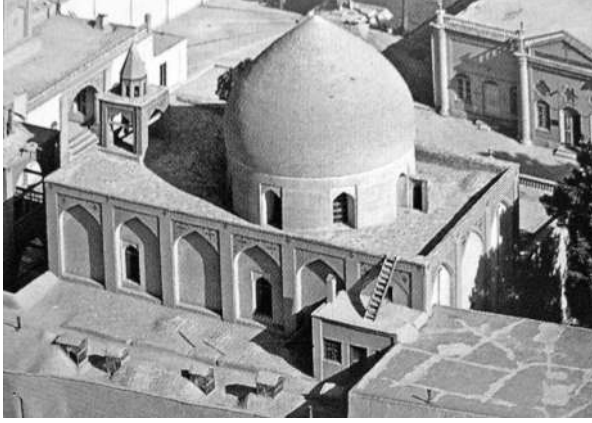
Ermeniler eski kilise dili olan *grabarı* terk etmeye başlamışlar ve Türk dil yapısının özelliklerini bünyesinde barındıran ve bir halk dili olan *aşharabarcanı* kullanmaya başlamışlardır. Çeşitli kaynaklar Ermenilerin bu yeni dilinin Türkçe ve Farsça kelimelerden oluştuğunu ve hatta Ermeni toplumunun yer yer kendi dilini bırakarak türkü, masal ve darbimeselleri Türkçe olarak söylediğini ifade etmektedirler.⁹

Ermeniler Türk edebiyatının ürünlerini benimsedikleri gibi, kendileri bunları Türk edebiyatı normlarında üretmek katkıda bulunmuşlardır. Kendi dilleri yanında Türkçe konuşmuşlar, Türk halkının türkü ve masalları ile kişisel hissiyatlarını ifade etmişler, düğünlerinde Ermeni şarkıları yanında Türk şarkı ve türkülerini de söylemişlerdir. Ermeniler benzer şekilde Türk aşıklık geleneğini de kuvvetle benimsemişler ve Türkçe yazıp Türkçe söyleyen Ermeni aşıklar yetiştirmişlerdir. Bunlar arasından kimisi Türk halk hikâyelerini okuyarak benzerlerini üretiyor kimisi de saz yapım ustası olarak hayatını sürdürüyordu.¹⁰ Ermeniler bu kadar Türk kültürü içine girmiş, onunla bütünleşmiş olmakla birlikte, bazı kendilerine has özellikleri de tamamen kaybetmemişlerdi; böylece yarı-Türkleşmiş ve kimine göre Türklerle ortak kökeni olan bir halk olarak, uyum sağlama yeteneklerinden dolayı, Türk topluluk ve devletleri içerisinde varlıklarını sürdürebilmişlerdir.

Son olarak Ermeni toplumunun Türklere uyum sağlayabilmesi ve gönüllü olarak Türk sanat ve kültürünün etkilerine açık olmasının bir diğer sebebinin, Türklerin hoşgörülü karakterinden kaynaklandığını da buraya ilave edelim. Türk devletlerinin hiçbiri Ermeniler üzerinde asimilasyon politikası gütmemiş ve Ermeni insanların haklarını gasp etmemiştir. Oysa Ermenilerin, teba durumuna düştükleri başka çeşitli devletlerin idarecileri ve kurumları onları kendi içlerinde zorla eritmeye kalkmışlar, hatta mezheplerini değiştirmeleri için baskı ve katliamlar uygulamışlardır. Nitekim Doğu Roma (Bizans) Devleti yöneticileri Gregorian Kilisesi'ni ve dolayısıyla Ermeni topluluğunu Ortodoks kilisesine bağlamak hatta ortadan kaldırmak istemişler ve bunu zorla gerçekleştirme yoluna gitmişlerdir. Bizanslılar Ermenilere ait ne varsa ellerinden almış, ağır vergiler getirmiş, Ermeni kiliselerine Bizanslı papazları yerleştirmiş *Bagratuni* (Bagrathı) ve *Ardzruni* ailelerini neredeyse ortadan kaldırmışlardır. Ermeniler nezdinde olumsuz akisler yaratan bu hareketler böylece bu bölgelere gelen Oğuz Türklerinin işine yaramış Ermenilerin Bizanslılara olan kını

⁹ Cafer Ulu, *Türk-Ermeni Sosyo-Kültürel Etkileşimi: Dil ve Edebiyat Örneği, Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, (Haz. M.M. Hülagü - Ş. Batmaz - G. Alan - S. Demirci), C. I, Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 2007, s. 507-518.

¹⁰ Mehmed Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatının Ermeni Edebiyatı Üzerindeki Tesirleri", *Türk Edebiyatı Araştırmaları I*, 3. Baskı, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1989; Ali Kafkasyalı, *Türk Aşıklık Geleneğinin Ermeni Kültürüne Etkisi ve Yaşayan Ermeni Aşıklardan Yusuf Ohannes (Yusuftu)*, *Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, (Haz. M.M. Hülagü - Ş. Batmaz - G. Alan - S. Demirci), C. I, Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 2007, s. 385-401; Ahmet Kankal, *Ermeni Edebiyatı'nda Türk ve Ermeni Toplulukları Arasındaki Komşuluk İlişkilerine Bakış, Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, (Haz. M.M. Hülagü - Ş. Batmaz - G. Alan - S. Demirci), C. I, Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 2007, s. 224-226; Bayram Durbilmez, *Kayserili Aşuğlarda Aşık Tarzı Kültür Geleneği, Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, (Haz. M.M. Hülagü - Ş. Batmaz - G. Alan - S. Demirci), C. I, Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 2007, s. 437-457.



Resim 1: İran'da Yeni Culfa'da Safevi devrinde, M. 1655 tarihinde inşa edilmiş İslâm mimarisini üslubundaki Ermeni katedralinin bir görünüşü (Henri Stierlin, 2002).



Resim 2: Yeni Culfa'daki Ermeni katedralinin kubbe içinden bir görünüşü (Henri Stierlin, 2002).

ve Türklerin hoşgörülerini sayesinde söz konusu bölgelere Müslüman Türklerin yayılması nispeten kolay olmuştur.¹¹

Mimari Alanındaki Etkiler

Yukarıda ifade edildiği gibi Şer'iyye sicillerine göre, Bursa'da tamiratı söz konusu iken kubbeli bir Ulu Cami'ye dönüştürülmeye çalışılan binanın aslının hangi kilise yapısı olduğunu bilmiyoruz. Buna karşın Türk İslâm coğrafyasının çeşitli dönem ve yerlerinde bulunduğu bölgenin sanat geleneklerine göre dönüştürülen veya bu üsluplara göre inşa edilen başka mimari eserlerin de söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Bunların tezlerimizi de ispat eden en güzel örneklerinden biri İran'da bulunmaktadır (Resim: 1-2). İran'da Ermenilerin de yaşadıkları aslında İsfahan şehri surları dışında Ermeni göçmenlere ayrılmış bir yer olan Yeni Culfa da Safevi döneminde inşa edilen ancak daha önce İran'a hakim olan Büyük Selçuklu Devleti döneminde oluşturulan, Asya Klasik Türk İslâm mimari üslubuna bağlı olarak gelişen devirlerin, bu döneme erişmiş geç örneğini gösteren, bir Ermeni katedrali konumuz açısından son derece dikkati çekmektedir.¹²

¹¹ Ali Sevim, *Selçuklu Ermeni İlişkileri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1983, s. 9-10, 13-14, 23, 41-42.

¹² Esasında kuruluşunda Türklerin de önemli yeri olan ve sanat alanında da Klasik Selçuklu üslubunun Timur devrinde geliştirilmiş şeklini, kendi anlayışlarına göre yorumlayan Safeviler özellikle Şah Abbas (saltanatı: 1587-1629) devrinde, Selçuklu döneminde Ulu Camii ve çevresiyle oluşturulmuş İsfahan şehrinin ağırlık merkezini yeni cami, külliye ve meydanlar inşa ederek farklı bir alana kaydırmışlar ve şehre kendi damgalarını vurmak istemişlerdir. Bu arada Osmanlılara hasım olan Şah Abbas, 1605 yılında Osmanlı ordusu Ermenistan üzerine yürüdüğünde, Türk ordusunun kullanacağı kaynakları yok ederek Aras Nehri'nin kuzeyindeki nüfusu zorla göçe tabii tutmuştur. Bu gruptan köylü Ermeniler Gilan'a profesyonel tüccar olan Ermeni göçmenler ise yukarıda belirtildiği gibi İsfahan şehrinin surlarının dış tarafına yerleştirilmiştir. Göç ettirilen Ermenilere verilen bu yerleşim yerine Şah Abbas'ın emriyle boşaltılan şehirlere birinin adı olan Culfa ismine izafeten Yeni Culfa adı verilmiştir. Ermeniler burada 1722'ye kadar İslâm hoşgörüsü içinde yaşadılar, ancak Katolik misyonerlerin buradaki Ermenileri Katolik yapmasıyla ve hanedanın değişmesi ile Ermenilere hoşgörülü bakış azaldı ve çoğu Ermeni başka yerlere göç

Şah Abbas'ın izniyle, Yeni Culfa denilen yerde yani İsfahan şehri surları dışında 1655'de Ermeni cemaati için inşa edilen bu katedral, yukarıda Ermeni Sanatı'na Türk ve İslâm sanatının etkileri konusunda ileri sürdüğümüz temel görüşleri çok net bir şekilde vurgular niteliktedir. Söz konusu katedralin hem mimari hem de süsleme üslubu, yukarıda belirtildiği gibi, Selçuklu klasisizminden Safevilere ulaşmış, sanat ve mimarlık üsluplarının özelliklerini taşı-maktaydı. Kubbe içerisinde tamamen Hristiyan temaları yansıtan melekler, serafimler ve yeni ahidden (İncil) sahneler dışında yapı tamamen bir İran böl-gesi Türk-İslam camisi gibi inşa edilmiş ve süslenmişti. Selçukluların Türk-menistan'da Merv yakınlarında inşa ettikleri küçük bir cami olan Talhatan Baba Camisi gibi, bu yapı da dıştan çıplak tuğla malzemeyle enine dikdörtgen bir yapı olarak inşa edilmiştir. Söz konusu yapının dar cephelerinden birine yakın kısmında, hafif sivri Selçuklu kubbesinin Safevi devrine ulaşmış şekli olan, bir tuğla kubbe bulunmaktadır. Dikdörtgen tuğla yapının, cepheleri Tal-hatan Baba ve birçok Selçuklu camisi ve mezar anıtında da kullanılan cephe düzenini yansıtmaktadır. Cepheler boşaltma kemerleri ile ayrı ayrı alanlara ayrılarak tek düze görünüm ortadan kaldırılmıştır.

Süslemeler Selçuklu'dan ve Timurlu devirlerinden Safevilere kadar ula-şan tarzda idi. Süslemelerde altın yaldızın kullanımı ve yoğunluk özellikle Timur dönemindeki bitkisel ve geometrik süslemelerin Safevi dönemine ula-şmış şekli idi. İncilden veya Hristiyan ikonografisinden alınan resimler ise kub-be eteğinde dikdörtgen alanlar içine yapılmış büyük sahneler halinde, kubbe pencerelerinin hemen aşağısındaki kubbe seyirdim yerinde, daireler içinde melekler ve muhtemelen İncil yazarları olarak ve üçgenler oluşturan kaburga-lara sahip pandantiflerde serafim denilen (İngilizcesi: seraph) melekleri gös-teren resimler olarak görülmekteydi. Daha geç dönemde 1710 yılı civarında, bu süslemelere, bazen batı formlarını da kullanan İran süslemeleri ve çinileri eklenmişti. Bu husus hem hangi milletten olursa olsun Müslümanların hoş-görüsünü, hem de Ermenilerin onların arasına katılmaktaki uyumunu, Türk ve Müslüman mimar, usta ve sanatçıların Ermeni yapılarında da çalıştığını göstermektedir.¹³

Biz buradaki açıkladığımıza benzer bir durumu, Türkiye'de Ani (=Anı) ören yerinde bulunan katedral ve kiliselerde, yine buraya yakın Türkiye-Ermenis-tan sınırındaki Höşavank ören yerindeki yapılarda ve Anadolu ve Ermenistan coğrafyasındaki çeşitli alanlarda bulunan Ermenilere ve Gürcülere mal edilen Hristiyan yapılarında görmekteyiz. Bilhassa Ani'deki halk arasında *Şirli Kili-se* (=Arslanlı Kilise) olarak adlandırılan ve resimli kilise de denilen ve taştan inşa edilmiş Tigran Honents (Aziz Krikor / St. Gregory Kilisesi isimleriyle de anılır. Miladi 1215 yılı, (14. yüzyıl ilk yarısında ek kısımlar yapılmıştır) kilise-sindeki durum, yukarıda kısaca ele aldığımız Yeni Culfa olarak adlandırılan

etti. Bkz. Philip D. Curtin, *Kültürler Arası Ticaret*, (Çev. Şaban Bıyıklı), Küre Yayınları, İstanbul 2008, s. 235-236.

¹³ Henri Stierlin, *Islamic Art and Architecture-From Isfahan to the Taj Mahal*, Thames and Hudson Yayinevi, Londra-New York (Baskı İtalya), 2002, s. 154.



Resim 3: Kars / Ani, Şirli Kilise (Tigran Honents Kilisesi) genel görünüşü. M. 1215 yılında inşa edilmiştir. (Fotoğraf: Yaşar Çoruhlu, 2008).



Resim 4: Kars / Ani, Şirli Kilise (Tigran Honents Kilisesi) konik külahlı çatı örtüsünden görünüm. Türk mimarisindeki kümbet görünüşünü hatırlatan konik çatının kasnak kısmında dışarıda Türk mimari eserlerinde çok kullanılan dışarıda birbirine bağlanan altıgenlerden oluşan şerit halindeki süsleme, kemer ve kemer aralarında bulunan Türk İslâm üslubunda süslemeler ve nihayet kemer alınlığında Türk İslâm tezyinatının vazgeçilmez öğelerinden olan çark-ı felek şekli görülmektedir. (Fotoğraf: Yaşar Çoruhlu, 2008).

yerdeki katedraldeki gibidir (Resim: 3-11). Burada da geometrik ve bitkisel süslemelerin çoğunluğu (Resim: 11) ve haç kolları arasındaki kubbe Selçuklu üslubundadır (Resim: 3-4). Ayrıca yapının cephelerinde yer alan, tek hayvan veya hayvanlı sahnelere ait kabartmalar ve mücadele sahneleri; İç Asya'da İslamıktan önce (tunç devrinde) Proto-Türkler arasında doğan ve daha sonra buradan Kuzey Karadeniz bölgelerine (ve Kafkasya'ya) ve doğu Avrupa'ya yayılan, İslam Öncesi Türk Sanatı'nın en önemli sanat üslubu olan ve İslamıktan sonraki Türk Sanatı'nda da belli oranda varlığını sürdüren "*Hayvan Üslubu*"nun, yapının inşa edildiği 13. yüzyıla ulaşmış bir şeklidir (Resim: 6-10). Bu binayı inşa eden mimarın Selçuklu Sanatı'nı ve erken İç ve Orta Asya Sanatı'nın Kafkasya bölgesine ulaşmış izlerini de tanıdığı ve yapıda Türk usta



Resim 5: Kars / Ani Şirli Kilise (Tigran Honents Kilisesi) duvarları üzerindeki kemer sıralarından ikisi arasındaki boşluğu dolduran Selçuklu tarzı kıvrık dallı lotus süslemeleri (Fotoğraf: Yaşar Çoruhlu, 2008).



Resim 6: Kars / Ani Şirli Kilise (Tigran Honents Kilisesi)'de beden duvarlarında yer alan kemer sırasındaki kemer aralarında görülen hayvan figürlerinden bir grup (Fotoğraf: Yaşar Çoruhlu, 2008).



Resim 7: Kars / Ani, Şirli Kilise
(Tigran Honents Kilisesi)
iki kemer arasında hayvan figürlü kabartma
(Fotoğraf: Yaşar Çoruhlu, 2008).



Resim 8: Kars / Ani, Şirli Kilise
(Tigran Honents Kilisesi)
hayvan figürlü kabartmalarından biri
(Fotoğraf: Yaşar Çoruhlu, 2008).

ve sanatkârlarının çalıştığı da anlaşılmaktadır. Söz konusu kilisede planlama haç formunu taklit eden Bizans yapılarında olduğu gibi ele alınmış, yapının muhtelif yerlerinde haç şekillerine ve içeride Hristiyan sanatının Gregoryen şubesine ait ve eski ve yeni ahitten sahnelere yer verilmiştir. Doğal olarak bu dinsel ikonografiye ait sahnelerin Türk İslâm Sanatı'yla ilişkisi yoktur, ancak yukarıda ilgili yerde ifade ettiğimiz gibi Ani'ye özellikle Hristiyan Gürcülerle ittifak kurmuş olarak gelen Yer ve Gök dinine mensup iken Gagauzlar gibi kısmen Hristiyanlığı da kabul etmiş olan, Gregoryen mezhebine mensup Kıpçak Türkleri'nin de bu bölgedeki yapıların inşasında, süsleme ve resimlerinde etkili olabileceği gözden kaçırılmamalıdır.

Ani'nin en büyük ibadethanesi olan *Fethiye Camii* (eski Ani Katedrali) yine süsleme özellikleri ve bugün büyük kısmı yıkık durumda olan merkezi kubbesinin dış görünüşü bakımından Selçuklu mimarisinin etkilerini taşımaktadır (M. 989-1001 veya 1010). Söz konusu yapı 1064 yılında Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan'ın kenti fethinden sonra Cuma Camisi'ne dönüştürülmüştü (Resim: 12-14).



Resim 9: Kars / Ani, Şirli Kilise
(Tigran Honents Kilisesi) cephesindeki
kabartmalardan bir vahşi hayvanı kovalayan yırtıcı
hayvan kabartması (hayvan mücadele sahnesi).
(Fotoğraf: Yaşar Çoruhlu, 2008).



Resim 10:
Kars / Ani, Şirli Kilise
(Tigran Honents Kilisesi)
cephesten ejder figürlü kabartma
(Fotoğraf: Yaşar Çoruhlu, 2008).



Resim 11: Kars / Ani, Şirli Kilise'de Tigran Honents Kilisesi) pencere etrafında çerçeve oluşturan, Selçuklu üslubunda geometrik süsleme örneği (Fotoğraf: Yaşar Çoruhlu, 2008).



Resim 12: Kars / Ani Fethiye Camisi (Ani Katedrali)'nden bir görünüş (Fotoğraf: Yaşar Çoruhlu, 2008).

Yakındaki Höşavank ören yerindeki kilise ve manastır yapılarında da benzeri hususlar dikkati çekmektedir.

Bu konuda ele alınabilecek Türkiye'deki tanınmış örneklerden biri de Van'daki göl içerisinde aynı adla anılan bir adada bulunan *Ahtamar Kilisesi*'dir (Resim: 15). Artsruni soylularına dayandığı ileri sürülen Vaspurakan Prenslüğü sınırları dahilinde ve prensliğin merkezi olmuş bu adada yer alan ve Sanat Tarihi açısından öneme haiz olan yapı Kutsal Haç Kilisesi olarak da adlandırılır. Diyarbakır'ın kuzeydoğusundan getirildiği bilinen kum taşı ile 915-921 tarihleri arasında inşa edilmiştir.

Planı itibarıyla Ani, Fethiye Camisi'ni (Ani Katedrali) hatırlatan kilisenin, orada da olduğu gibi, haç kollarının keşiştiği kısımda içten daire dıştan çokgen formunda yapılmış ve orta mekânın ışık almasını sağlayan içten kubbeli dıştan konik külahlı bir örtüsü vardır. Dış görünüşü ile Asya Türk topluluklarının yurt tipi çadır veya konik çatılı evlerini andıran bu yapının söz konusu görünüşü, Türk İslâm kümbetlerine (bu yapıların) yansıyan şeklinden alın-



Resim 13: Kars / Ani Fethiye Camisi (Ani Katedrali) batı cephesinden görünüş (Fotoğraf: Yaşar Çoruhlu, 2008).



Resim 14: Kars / Ani Fethiye Camisi (Ani Katedrali) batı cephesinden ayrıntı (Fotoğraf: Yaşar Çoruhlu, 2008).



Resim 15: Van / Ahtamar Kilisesi genel görünüşü.
M. 915-921 (İpşiroğlu, 1997 (3. baskı).



Fotoğraf 16: Van / Ahtamar Kilisesi,
taş kabartma mücadele sahnesi
(İpşiroğlu, 1997).



Resim 17: Van / Ahtamar Kilisesi,
taş kabartma mücadele sahnesi
(İpşiroğlu, 1997).

mıştır. Her ne kadar sade görünüşü açısından kökende Bizans mimari kaynağı da söz konusu ise de görünüşün ifadesi Türk Sanatı etkilidir.

Erken Hristiyanlık dönemine ait diğer birçok Ermeni kilisesinde gördüğümüz bu şeklin merkezini oluşturduğu plan, haç planı da ifade etmekle beraber haç kolları kısa tutulduğundan aslında yapının merkezi planlı olduğu söylenebilir. Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan coğrafyada, Türk mimari yapılarında da görülen bu plan şemasının kökeni, Orta Asya'nın İslam öncesinin çeşitli dönem yapılarına dayanmaktadır.¹⁴

Yapıda dış yüzeye bağlı taş kabartma süslemeler gelenek olarak İslâm sanatının anlayışına yakındır. Burada özellikle frizler halinde uzanan insan ve hayvan figürlü süslemeler, planı da benzer tarzda olan Ani'deki Şirli Kilise (Tigran Honents Kilisesi)'deki benzeri türden taş süslemeler ile aynı üsluptandır. Dolayısıyla orada da belirttiğimiz gibi buradaki hayvan figürlü tasvirler, bilhassa *mücadele sahneleri*, Türk ve genel Avrasya hayvan üslubunun Türk İslâm sanatı süzgecinden geçmiş şeklinin, bu kiliseye yansımış bir uyarlamasından (Hristiyan geleneklere uyarlanmasından) ibarettir. Bilhassa geyik tasvirleri ve birbirini takip eden hayvan sıraları, Türk hayvan üslubunun İslami devirlerdeki örnekleri ile çok yakından karşılaştırılabilir. Aynı zamanda bunlar Anadolu Türk mimarisindeki benzeri şekiller ile de rahatlıkla karşılaştırılabilir. Kimi hayvan başlı çörtlenler için de bunu söylemek mümkündür. Böylece Türk ve İslâm sanatı etkili, İslâmi gelenekte olduğu gibi üç boyutluluğundan arındırılmış bu figürler, şekil olarak Türk İslâm sanatı etkisini ta-

¹⁴ Bkz. Günkut Akın, *Asya Merkezi Mekan Geleneği*, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1990. Orta Asya'da gelişen merkezi plan anlayışını göz önüne almadan Ermeni yapılarında merkezi plan hakkında yapılan bir değerlendirme için bkz. Orhan Tunçer, "Anadolu Türk Sanatı ve Yerli Kaynaklarla İlişkiler Üzerine Bir Deneme", *Vakıflar Dergisi*, s. XI, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Gaye Matbaası, Ankara 1976, s. 239-242 vd.



Resim 18: Van / Ahtamar Kilisesi taş kabartma hayvan mücadele sahnesi (Öney 1996).



Resim 19: Van / Ahtamar Kilisesi, taş kabartma geyik figürleri (İpşiroğlu, 1997).

şımakla birlikte burada Hristiyan ikonografisine uygun anlamlar yüklenmek suretiyle bu yapıda kullanılmıştır.¹⁵ (Resim: 16-19).

Yapının süslemelerinde, Orta Asya etkili Abbasi Sanatı'nın yansımalarının da olduğunu belirten G. Öney'e göre, Kilisedeki İslâm Sanatı etkili kabartmalar, kiliseyi bütün cephelerinde dolanan, pencere ve nişlerin üzerindeki boşlukları insan ve hayvan figürleriyle doldurulmuş sarmaşık kabartmasında bulunmaktadır. Bu kabartmalarda hükümdar ve saraya ilişkin sahneler, günlük hayata dair tasvirler, av hayvanları ve hayvanların mücadele sahneleri bulunmaktadır. Doğu duvarında, asma dalları arasında tasvir edilmiş hükümdar tasvirinin de ikonografik şeması, temelde Orta ve İç Asya Türk Sanatı ile ilişkilidir. Burada dönemin Müslüman Türklerinde ve diğer Müslüman topluluklarda görüldüğü tipte bir kaftan giyen hükümdar figürü, bağdaş kurarak oturmakta, başında hâle ve taç, sağ elinde kadeh ve sol elinde üzüm salkımı ile birlikte tasvir edilmiş bulunmaktadır. Bir elinde üzüm tutması hariç figürün elinde kadeh veya pişmiş topraktan ya da madeni bir kap tutması Türklerde Proto-Türk ve Hun döneminden Göktürk devri sonrasına kadar gelen taş heykellerin ikonografisiyle uyuşmaktadır. Orta Asya Türk heykellerinde de bağdaş kurmuş veya ayakta duran insan figürleri ellerinde çeşitli nesnelere taşıyorlardı. Sağ elde en çok taşınan nesne ise bir kadeh veya pişmiş topraktan ya da madenden sıvı veya yiyecek kapları idi. Kadeh eski Türklerdeki ant törenlerine dayandığı için bir hükümdar simgesi olmuş olmakla birlikte, heykellerde çoğu kere sağ elde bazen de iki elle birlikte tutulan bu kaplar, ölümsüzlüğe kavuşmasını sağlamak üzere, ölmüş ve heykeli yapılmış önemli kişiye veya inanılan tanrıya, içki veya yiyecek sunulmasını ifade etmekteydi. Burada da muhtemelen benzeri bir anlamın gözetildiği, belki eski Anadolu tasvirleriyle de bağlantısı kurulabilecek öteki elde üzüm salkımı tutulması konusuyla da teyid edilmektedir.

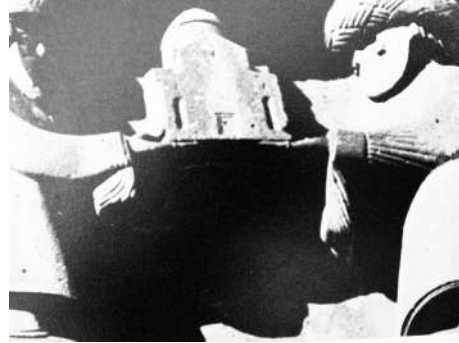
¹⁵ Söz konusu yapı ve süslemeleri üzerine Türkçe ayrıntılı bir çalışma vaktiyle değerli merhum Sanat Tarihçisi Mazhar Şevket İpşiroğlu tarafından yapılmıştı. İpşiroğlu bu çalışmasında, Orta Asya, İran ve İslam etkilerine de değinerek yapıyı açıklamaya çalışmaktadır. Bkz. Mazhar Şevket İpşiroğlu, *Ahtamar Kilisesi - Işıqla Canlanan Duvarlar*, (Çeviren: Alev Yalınız), 2. baskı, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 1997.

Kabartmadaki hükümdarı Abbasi halifesi *Muktadır* olarak tanıtan K. Otto Dorn'a karşın, bunun Ermeni kaynaklarının da kabul ettiği gibi Kiliseyi yaptıran Gagik olduğu görüşü bizce daha kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Haghbat'taki Kutsal İşaret (Sign) kilisesinden Prens Gurgen ve Prens Smbat'ı gösteren (figürlerden biri Türk tipi sarıklı ve kaftanlıdır) kabartmada olduğu gibi (Resim: 20), 1905-1906 kazılarında çıkarılan Kral I. Gagik heykelinde de kralın başı sarıklı idi. G. Öney K. Otto Dorn'un fikrine büyük oranda katılıyor görünmektedir. Söz konusu hükümdar figürünün sağında, benzeri üslupta, nar tutan ya da nar koparan, Türk tipi kaftanlı ve kuşaklı, sarayla ilişkilendirilen figürler bulunmaktadır. Bu sahnelerin Abbasi halifesi ve sarayı ile ilgili olduğu iddiası bu dönemde Kral Gagik'in Abbasi halifesine bağlı olduğu görüşü ile kuvvetlendirilmek istenmiştir. Böylece Öney, söz konusu tasvirlerin 9-13.

yüzyıllar arasındaki İslâm Sanatı (hangi millete ait İslâm sanatından söz edildiği belirtilmemiş herhalde genel İslam sanatları kast ediliyor) eserleri üzerinde görülen tasvirlerle ilişkili olduğunu ama özellikle de Abbasi saray hayatı tasvirleriyle bağlantılı olduğu fikrini vurgulamaya çalışıyor. Bununla birlikte çeşitli sahnelerin veya hayvan figürlerinin kökeninde, Orta Asya Türk sanatlarının olduğunu da zaman zaman ifade ediyor. Bizim düşüncemize göre, yukarıda izah ettiğimiz gibi, hayvan figürlü sahneler ve hayvan figürlerinin çoğu Türk sanatının İç Asya ve Orta Asya'daki oluşum aşamalarında çeşitli şekillerde işlenmiş ve Türkler eliyle İslâm Sanatı'na aktarılmış ve neticede başka toplulukların sanatlarını da etkilemiş olarak burada yer almıştır.¹⁶

Ahtamar Kilisesi'nin kuzeybatı cephesinde bulunan Aziz George'un ejderhayı öldürme sahnesi ile Ani'de Şirli Kilise (=Tigran Honents Kilisesi, 1215 tarihli)'nin cephesinde bulunan ve yukarıda sözünü ettiğimiz (Türk İslam sanatlarındaki örneklerine daha yakın özelliklere sahip) ejder figürü, Türk ve Hristiyan kültürünün etkileşim içine girdiği önemli bir konuya işaret eder. Hristiyan Dünyası'nda Aziz Georg'un veya başka aziz ya da melek figürlerinin ejderhayı öldürme sahnelerinde bilhassa ejder tasvirleri doğu ve Türk Sanatları etkili olmak üzere yaygın bir biçimde tasvir edilir.

Bu sahnelerin temelde daha çok Türk İslâm sanatlarındaki ejder öldürme sahneleri ve ikonografisinin Hristiyanlaşmış bir şekli olduğu anlaşılmaktadır. Ejder Öldürme temasının ilk kaynaklandığı yerin ise eski Sümer kültürü ol-



Resim 20: Haghbat, Kutsal İşaret Kilisesi, doğu cephesinden prens Gurgen ve prens Smbat'ı gösteren kabartmadan detay (Nersessian, 1977).

¹⁶ Gönül Öney, "Hristiyan ve İslam Dünyasını Kaynaştıran Ahtamar Kilisesi", *Sanatsal Mozaik*, Sayı: 6, Şubat 1996, İstanbul 1996, s. 10-19.



Resim 21: Emir Hasan'ın avlanmasını gösteren taş kabartma. Ak Bakire Kilisesi'nden 1321 tarihli Selçuklu üslubunda taş kabartma (Nersessian, 1977)

duğu araştırmacılarca ifade edilmektedir.¹⁷

Ahtamar Kilisesi'nin önemli süsleme konularından olan av sahneleri, başka yerlerdeki Ermeni kiliselerinde de yer almaktadır. Areni'nin kuzey-doğusunda 1321'de inşa edilmiş olan Ak Bakire (=Ak Kız / Spitakovor) kilisesi dekorasyonunda, sundurma kemeri alınlığında yönetici Eatchi Proshian'ın bir yer yaygısı üzerinde oturur vaziyette ve ayrıca dizi üzerine oturmuş oğlu II. Emir Hasan ile birlikte görüldüğü kabartma İslâm Sanatı'na etkili bir örnektir. Bu kilisenin kurucusu olan Proshian'ın oğlu Emir Hasan'ın yine bu kilisede yer alan ve onu avlanırken gösteren, şimdi Erivan Tarih Müzesi'nde muhafaza edilen bir diğer kabartması ise, konumuz açısından daha çok dikkat çekicidir (Resim: 21). Bu kabartmada emir, tipik bir Selçuklu ya da İlhanlı prensi gibi giyinmiş olarak, kuyruğu düğümlü bir atın sırtında geriye doğru ok atmak suretiyle, yine geriye doğru dönmüş bir av hayvanını boynundan vurmaktadır. Bu sahne tamamiyle Türk İslâm Sanatı'ndaki örneklerinde olduğu gibi yapılmıştır. Geriye ok atma teması, İslâm öncesi Türk ordularında kullanılmaya başlanan ve Osmanlılara kadar da uygulanan, 12. yüzyıldan sonra Moğolların da uyguladığı bir savaş taktiğinin simgeleşmiş ifadesidir. *Turan taktiği* de denilen bu savaş şeklinde, geri çekilir gibi yapan Türk ordusu, merkezdeki kuvvetleri kovalayarak kuşatılan alanın içerisine giren düşman askerlerini avlamaktadır. Sahte ricat gösterisi tertip eden orta kesimdeki süvariler, kaçarken atlarının üzerinden geriye dönerek, düşman askerlerine ok atmaktadır. İşte böylece oluşan bu şekil sanat alanında da bir ikonografik şemayı meydana getirmiş böylece "atın sırtından geriye ok atan süvariler" Türk Sanatı'nda yoğun olarak kullanılmış ve buradan yayılarak çeşitli başka milletlerin sanatına da girmiştir.

Ermeni kilisesindeki bu yüksek kabartmada bir Türk İslâm ismini alan, II. Emir Hasan sadece Türk İslâm ismi almakla kalmamış, tam bir Türk İslâm prensi gibi de gösterilmiştir. Üzerindeki bir içlik üzerine giyilen uzun elbisesi, belindeki kemer, çizmeleri tacı ve Oğuz tipine uygun gösterilmiş yüzü, gerilen yayın ifade edilmiş şekli, tamamen Türklere ait özellik ve şekiller olarak karşımıza çıkmaktadır. Atın tasviri de Türk sanatındaki örneklerinden pek

Ermeni kilisesindeki bu yüksek kabartmada bir Türk İslâm ismini alan, II. Emir Hasan sadece Türk İslâm ismi almakla kalmamış, tam bir Türk İslâm prensi gibi de gösterilmiştir. Üzerindeki bir içlik üzerine giyilen uzun elbisesi, belindeki kemer, çizmeleri tacı ve Oğuz tipine uygun gösterilmiş yüzü, gerilen yayın ifade edilmiş şekli, tamamen Türklere ait özellik ve şekiller olarak karşımıza çıkmaktadır. Atın tasviri de Türk sanatındaki örneklerinden pek

¹⁷ Yaşar Çoruhlu, "Türk Sanatında Ejder Öldürme Sahnelerinin Sembolizmi", *Av ve Avcılık Kitabı*, (Editörler) Emine Gürsoy Naskali - Hilal Oytun Altun, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, s. 103-130 (Bu yazı Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi'nin 5-6 Kasım 2006'da gerçekleştirdiği "Türk Kültüründe Av" konulu sempozyumunda sunduğumuz bildirinin basılmış halidir); Mehtap Dede Kodaman, *Aziz George-Aziz Gregor Kesişiminde Türk-Ermeni Resimli Sanatlarında Ortak Betimlemeler, Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, (Haz. M. Metin Hülagü - Gülbadi Alan - Süleyman Demirci - Şakir Batmaz), C. III, Kayseri 2007, s. 143-157; S.N. Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, (Çev. M. İlmîye Çığ), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1990, s. 146-149.

farklı değildir. Koşum takımları benzer şekilde olduğu gibi, Türk sanatında çok yaygın olduğu şekilde, atın kuyruğu iri bir topuz oluşturacak biçimde, aşağısı örülerek yukarı kısmına bağlanmıştır. Atın kuyruğunun örülmesi veya bağlanması çeşitli kavimlerde de görülmekle birlikte, Türklerde, yiğitlik ve ceneze gelenekleriyle ilişkilendirilen çok yaygın bir gelenek olması nedeni ile ön plana çıkmaktadır.¹⁸ İlerdeki oklanan avın durumu da Türk İslâm sanatlarındaki örneklerde olduğu gibidir. Av hayvanının hayvan mücadele sahnelerinde de görüldüğü gibi başını saldırının geldiği tarafa döndürmesi ve bu şekilde tasvir edilmesi de Türk İslâm sanatları için tipiktir. Bu örnek kabartmadaki sahne bizim düşüncemize göre adeta bir Selçuklu sanatçısının elinden çıkmış gibidir.¹⁹

Gerek Ani'deki gerekse Hışavank'daki bir bölümünü Bagratlılar'ın yaptırdığı Hristiyan yapılarında kiliselerin kubbelerinde uygulanan sistem Sanat Tarihçileri arasında tartışma yaratmıştır. Bunun nedeni, bu kubbelerin yuvarlak veya çokgen gövdeli, üzeri külah şeklinde bir örtüyle kapatılmış olması sebebiyle, Türk İslâm mimarisindeki kümbet ve türbelere, şekil ve mimari plastik açısından çok benzemesidir. Bazı sanat ve mimarlık tarihçileri, Türk mezar anıtlarında görülen bu şeklin ellerinde kayda değer bir delil olmamasına rağmen, Ermeni ve Gürcü mimarilerinden ilham aldığını iddia etmektedirler. Ancak bizim görüşümüz bunu aksi yönündedir, yani biz Ortaçağ Türk Mimarisi'nde kümbet ve türbelerde çok yoğun bir şekilde görülen bu şeklin, mimari ve genel plastik görünüş açısından Hristiyan ve Ermeni yapılarına etki de bulunduğunu ileri sürmekteyiz.²⁰

Bu konu Önasya'da devlet gücünün sanata yansımalarıyla da açıklanabilir. Her şeyden önce yukarıda da değinildiği gibi bu dönemlerde Önasya'da hakim güç Müslüman Türkler ve onların kurdukları büyük devletlerdedir. Tarih boyunca ve günümüzde de görüldüğü gibi büyük ve güçlü devletler, her zaman küçük devletleri ve halklarını etkilemişlerdir. Bu nedenle bu kadar yoğun bir etkinin, güçsüz Hristiyan devletlerden Türk devletlerine doğru değil de tersi yönde olması daha normal görünmektedir.

¹⁸ Bu konuda bkz. Yaşar Çoruhlu, "Selçuklu Sanatında Görülen Kuyruğu Dügümlü At Tasvirlerinin İkonografik ve İkonolojik Mahiyeti", *VI. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri (16-17 Mayıs 1996)*, Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, Konya 1997, s. 227-267.

¹⁹ Sırapie Der Nersessian, *Armenian Art*, Thames and Hudson Yayınevi, Londra-Arts et Metiers GraphiQues, Paris (baskı İsviçre), 1978, s. 190, resim 147.

²⁰ Bir kısım araştırmalarda kiliselerin naos bölümü üzerinde veya merkezi planlı yapılarda görülen dıştan külah gövdeli olan bölüme ilişkin bazı uygulama ayrıntılarının Ermeni veya Gürcü sanattan Anadolu Türk mimarisine geçmesi olabileceği ileri sürülür; ancak bu konudaki benzerlikler daha detaylı incelemeye tabi tutulmalıdır. Bunlar arasında temel olarak ayak sayısına göre piramitler üzerine oturtulan ve genellikle girişler üstünde yer alan külah şeklinin, külahlar üzerindeki düşey veya yatay fitil şeklinde silmelerin bazı şekillerinin, üçgen kesitli nişlerin, çifte sütunce kullanımının ve yuvarlak kemer gibi mimari öğelerin Türk kümbet ve türbelerinde kullanımının Ermeni mimarisinden kaynaklanmış olabileceği ifade ediliyor. Bize göre İslam öncesi ve sonrasıyla henüz ayrıntılı olarak işlenememiş olan İç Asya ve Orta Asya'dan çıkarak Avrasya bozkır kuşağı boyunca ve ayrıca Türkiye, Suriye, Irak, Kuzey Afrika gibi bölgelere de yayılan Türk halk ve hanedanlarının mimari ve sanatları bütün varlıklarıyla incelenip tartışılmayan bu tür yapıların kesinlik taşımayacaktır. Bkz. Orhan Tunçer, *Anadolu Türk Sanatı ve Yerli Kaynaklarla İlişkiler Üzerine Bir Deneme*, s. 239-261.



Resim 22: Kars / Ani Polatoğlu Kilisesi
(Ebu'l Garib Aziz Krikor Kilisesi) genel görünüşü
10. yüzyıl
(Fotoğraf: Yaşar Çoruhlu, 2009).



Resim 23: Kars / Ani Kızlar Manastırı Kilisesi
(Virges Hripsimiennes Kilisesi)
13. Yüzyıl (Fotoğraf: Yaşar Çoruhlu, 2009).

Öte yandan salt mimari ve mimari plastik açıdan da bakıldığında çokgen veya silindirik gövde ve kubbe üzerine külah yerleştirme geleneği İslam öncesi'nin kimi mimari unsurlarından, İslâm dönemine aktarılarak, Türkistan'da yani Orta Asya'da Türk mimarisi bünyesinde yaratılmış ve özellikle Oğuzlar (Selçuklular) eliyle İran, Azerbaycan, Kafkasya ve Türkiye'ye yayılmıştır. Hristiyanlar ve Hristiyan Ermenilerin kilise ve katedrallerinde haç kolları arasında kalan ve yapının merkezi kısmının aydınlatılmasını da sağlayan bu kubbelerin oluşumu, esasında Bizans devrinde ortaya çıkmıştı; ancak bu kısımda yukarı çıkan bu kubbelerin kasnak ve üst örtü bölümü, başlangıçta plan, görünüş ve mimari plastik, süslemeler açısından Türk İslâm kümbet ve türbelerindeki şekillerine benzemiyordu. Ne zaman Müslüman Türkler ilerlemeye ve güçlü devletler kurmaya başladılar, işte o zamandan itibaren kilise veya katedral kubbeleri de Türk kümbet ve türbelerinin, dış görünüş ve plastik bakımdan benzeri olmaya başlamıştır. Nitekim Gürcü ve Ermeni yapılarında, Bizans'taki şeklin geliştirilmesi sonucu ortaya çıkan, silindirik veya çokgen gövdenin (kasnağın) yukarısındaki külah örtü 7. yüzyıldan beri görülmekle birlikte, onları görünüş açısından Türk İslâm kümbetlerindeki örneklerine yaklaştıran değişiklikler, 8-9. yüzyıldan sonra ortaya çıkmaya başlamış, külahın sivrilerek iyice yükselmesi suretiyle Türk örneklerine benzemesi ise Türklerin güçlü ve etkili oldukları 11-12. yüzyıldan itibaren, hatta daha sonra gerçekleşmiştir.²¹ (Resim: 4, 22-23).

Bu konuyu tek tek mimari öğeler açısından da ele alabiliriz; örneğin konik çatı açısından meseleye bakabiliriz. Bu mimari öğe, kısmen çadır ve ev mimarisine bağlı olarak en erken devirlerden itibaren İç Asya, Orta Asya, Sibiryaya bölgelerinde geliştirilerek, Kafkasya ve Karadeniz, Doğu Avrupa bölgelerine yayılmıştır. Ermeniler gibi nispeten geç devirde milletleşmiş uluslar, belli bir dönemden sonra ve M.Ö en azından 2000'lerden beri var olan ve erken

²¹ Orhan Tunçer, "a.g.m.", s. 258.

dönemlerin mirasını kullanmış Türkler gibi çok daha eski uluslar, yüzyıllar boyunca, neredeyse kesintisiz olarak, girdikleri medeniyet dairesine göre bu formları yeni üslupların anlayışına göre dönüştürerek kullanmışlardır.

Tercan'daki *Mama Hatun Kümbedi* (MS. 12. yüzyılın sonu 13. yüzyılın başı veya ortaları) ile ilgili bir çalışmamızda biri alçak iki kuşatma duvarı içinde, avlu merkezinde mummyalık (cenazelik) katı kısmen toprağın altında olan dıştan konik çatılı mezar anıtının İç Asya Türk kurgan geleneğine bağlandığını ileri sürmüştük, söz konusu yazıda aynı zamanda İç Asya ve Kurgan kültürünün daha sonraları yayıldığı Avrasya coğrafyasında, kurgan ve yurt tipi çadır ve erken döneme ait konik çatılı ahşap evlerden ilham alarak, Türk İslâm dönemindeki konik Kümbet çatısının nasıl oluştuğu açıklanmaya çalışılmıştı.²²

Özetle ifade edecek olursak; kümbetlerdeki konik görünüşlü çatının kökeninin, çadır veya çadır biçimini taklid eden ağaç ev mimarisinde ya da kırılancık kubbe veya bindirme kubbe de denilen şekle uygun bir biçimde, değişik yönlerde ve üst üste yerleştirilen ağaçlarla alan daraltmak suretiyle ortaya çıkan pramidal şekillerde olduğunu ifade edebiliriz. Bu her iki şekil de en erken tarihlerden itibaren, hem İç Asya ve Türk çadırlarında (yurt veya diğerleri), evlerde ve kurganlı mezarlarda (=kurganlarda) karşımıza çıkmaktadır. Bu çadır mimarisinin ön örneklerini, geç Paleolitik devirde Sibiryaya Buret kazılarında tespit edilmiş ve rekonstrüksiyonu yapılmış meskenlerde ve bir Proto-Türk (=Öntürk) kültürü olarak kabul ettiğimiz *Tagar Kültürü*'ne ait yine Sibirya'da bulunan Boyar petrogliflerindeki tasvirlerde, bunların dışında başka birçok yerde bulabiliyoruz. Bir yerleşme yerini gösteren Boyar petrogliflerinde (M.Ö. 8-7. yüzyıl), hem kubbeli yurt tipi çadır şekillerini hem de çadıra benzer silindirik gövdeli ama daha konik çatılı evleri görebiliyoruz. Böylece, mezarlarını öteki dünyadaki (=paralel dünya) evleri olarak gören eski Türklerde, bu şekillerdeki konut mimarisinin mezar mimarisinde de etkili olduğunu görmekteyiz.²³ Erken dönem mezar yapıları içerisinde özellikle M.Ö. XII. - XI. yüzyıllara ait olarak kabul edilen Kazakistan'ın *Ortav II Mezarlığı* ve *Aksu Ayulu II Mezarlığı*'ndaki örnekler, *Tercan Mama Hatun Kümbedi*'nde bin yıllar sonra görüldüğü gibi dairevi taş kuşatma duvarına sahip ortadaki kısmen yer üstüne çıkmış olan ve ağaç piramidal çatıyla kaplı olduğu anlaşılan mezar anıtları (kurgan defin odaları) idi. Aksu Ayulu II Mezarlığı'ndaki 3 numaralı kurgan en tipik örnektir. Bu mezar anıtlarının birçok numunesi bu bölgelerde yer alır ve M.Ö. X. ve V. yüzyıllar arasına tarihlenen *Tagisken* mezar anıtları-

²² Yaşar Çoruhlu, "Afanasyeva Kurganlarından Tercan / Mama Hatun Kümbedi'ne", *XI. Ortaçağ - Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu-Bildiriler 17-19 Ekim 2007 İzmir*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 2009, s. 141-155. Not: Bu çalışmamızın baskısı esnasında çizim 10'da yer alması gereken Kostromskaya kurganı planı ilgili yerde basılmış ancak alt yazısı çizim 4'ün altına basıldığından çizim 4 ile 10 arasındaki alt yazılar kaymıştır. Çizim 5'deki alt yazı çizim 4'e, çizim 6'daki çizim 5'e, çizim 7'deki çizim 6'ya, çizim 8'deki izahat çizim 7'ye, çizim 9'daki çizim 8'e ve çizim 10'daki izahat çizim 9'a aittir.

²³ Bu hususlarda ayrıca bkz. Yaşar Çoruhlu, "Kurgan ve Çadır (Yurt)'dan Kümbet ve Türbeye Geçiş", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu 18-20 Aralık 1998*, AKSM İstanbul, Mezarlıklar Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 47-62.

na kadar uzanır. Mezar odası çatısının konik taş örgüden oluştuğu anlaşılan Kazakistan Aktav Mezarlığı'ndaki 1 ve 2 numaralı kurgan (M.Ö. XI. yüzyıl) dan başka M.Ö. 8. yüzyıla ait olduğu bildirilen Kazakistan'ın Altay Dağları bölgesinde bulunan *Şilikti 3 Mezarlığı*'ndaki 1. kurganın defin odasının ahşap tonozu da bindirme tarzda yapılmış piramidal bir görünüme sahipti. Ayrıca bir Proto-Türk kültürü olan Tagar devrinde Hakasya'da inşa edilmiş *Büyük Salbık Kurganı*'nın da şekli tepesi kesik piramit görünümündeydi. Bu şekilde oluşturulan, mezar anıtı çatısını örtme geleneğinin, kurgan kültürlerinin daha batıya yayılması ile İskit devrine ait *Kostromskaya Kurganı* (M.Ö. 7-6. yüzyıl), Ukrayna, Kalnik yakınındaki İskit mezarı, Kerç'deki bir İskit kurganı örneklerinde olduğu gibi başka kurganlara ulaştığını ve bunlarda defin odasının üzerinde, uçları yukarıda birleşen ağaç gövdeleri ile oluşturulmuş konik ya da piramidal bir çatının söz konusu olduğunu görüyoruz.²⁴

Şimdilik problem olan husus pek çok çadır, ağaç ev, kurgan vasıtasıyla İslâmi döneme ulaştığı anlaşılan bu silindirik veya çokgen gövdeli yapının Türk İslâm devrine geçiş örneklerinin henüz pek tesbit edilememesidir. Konik çatılı kümbede geçiş özelliği gösteren bu tür mezar anıtlarının özellikle Kazakistan'da aranması gerektiği görüşündeyim. Orta Asya'da, konik külahlı veya piramidal dış çatılı mezar anıtlarına ait ilk örneklerin, çok nitelikli yapılar olmadığını ve hem bu özellikleri ve hem de geçiş döneminde bu bölgelerde herkesin müslüman olmaması sebebiyle, büyük tahribata uğradıklarını, kabul etmek gerekir. Bununla birlikte yerinde yapılacak yüzey araştırmaları ve kazılarla bu örneklerin kısmen ortaya çıkarılabileceği de düşünülebilir. Nitekim Kazakistan'daki M.S. 8-9. yüzyıllara ait olduğu ileri sürülen, belki de daha erken tarihli *Dombaul* mezar anıtı, kare gövde üzerine konik görümlü bir çatıya sahip olan tuğla bir eser olarak bir geçiş yapısı gibi kabul edilebilir, ama şüphesiz ki erken dönemde bundan daha nitelikli Türk İslâm mezar anıtları da mevcut idi. Bunun tam olarak ortaya çıkarılması için İslâm'ın Türklere ulaşmaya başladığı yıllarda Göktürk, Uygur, Karluk gibi Türk topluluklarının mezar anıtlarını da ayrıntılı bir biçimde incelemek gerekir. 9. - 10. yüzyıldan sonra ise Türkistan'ın (Orta Asya) çeşitli bölgelerindeki Türk Devletleri zamanında, gelişen Türk mezar anıtları mimarisinde, söz konusu edilen, dıştan (ve nadiren içten) konik külahlı mezar anıtlarını çeşitli tanınmış örnekleriyle yaygın biçimde gördüğümüzden, daha sonraki yüzyıllara ait mimari örneklerden bahsetmeye gerek yoktur. Kümbet ve türbeler Türklere yayıldıkları alanlara göre (malzeme kaynaklarına göre) kerpiç, tuğla ve taş olarak inşa edilmiş ve yukarıda da izah edildiği gibi Türkiye Türk mimarisinin de en önemli yapı tiplerinden biri olarak Hristiyan ve Ermeni kiliselerinin dıştan külahlı, kümbet benzeri gövdeli (kasnaklı) kubbelerine tesir etmiştir.

Türk mimarisinde çok yoğun bir şekilde uygulanan gelen ve muhtemelen Orta Asya veya İran'da ortaya çıkmış olan genel İslâm sanatının en tipik öğelerinden

²⁴ Salbık kurganı ve İskit kurgan örnekleri hakkında ayrıca bkz. L.S. Marsadolov, *Bol'soy Salbık-skiy Kurgan V Hakasii*, Hakasskoe Knijnoye Izdatelstvo, Abakan 2010; Ellis H. Minns, *Scythians And Greeks - A Survey of Ancient History And Archaeology on The North Coast of The Euxane From The Danube to The Caucasus*, C. 1, Biblio And Tanen, New York 1965.

den biri olan *mukarnas* şekilleri, erken beylikler ve Selçuklu sanatından Ermeni sanatına ithal edilerek kullanılmış olmalıdır. Nitekim *mukarnas* uygulamaları 11. yüzyıla kadar Ermeni ve Gürcü yapılarında bulunmamaktadır. Böylece bu mimari ve süsleme ögesi, bir kısım Ermeni ve Gürcü yapılarında Türk sanatının bir etkisi olarak yer almış veya bu yapıların Türk dönemi ilavelerinde yapılarak mukarnaslar da ilave edilmiştir.²⁵ (Resim: 24).



Resim 24: Kars / Ani'de Selçuklu devrinde kervansarayaya dönüştürülmüş (11. yüzyılın ilk yarısı) Havariler Kilisesi'nin doğu cephesinde, Selçuklu karakterini taşıyan taş işçiliği, içte kubbe kesiminde olduğu gibi özellikle mukarnas uygulaması ile dikkati çekiyor (Fotoğraf: Yaşar Çoruhlu, 2009).

Benzeri şekilde Ermeni binalarında görülen, palmet - lotuslu süslemeler ve sonsuz düzende kompozisyona sahip yıldızlı süslemeler veya zencerek tipinde birbirine ulanan kimi geometrik süslemeler de Selçuklu veya genel İslâm sanatlarının Ermeni eserlerine etkisi olarak addedilmelidir. Bunların Ani'deki Ermeni veya Gürcülere (Hristiyan Kıpçakların veya Gregorian Türklerin varlığı da unutulmamalıdır.) mal edilen yapıların bir kısmında bu mukarnas ve palmet uygulamalarını görebiliyoruz, tabii başka yerlerde de benzeri örnekler vardır. Bazı taş süsleme motif ve kompozisyonları, üslup açısından Selçuklu sanatındaki uygulamalarına o kadar benzemektedir ki bu yüzden daha önce de belirttiğimiz gibi örneğin Şirli Kilise (Tigran Honentz Kilisesi) gibi yapılarda Müslüman Türk sanatçıların da çalıştığı ileri sürülebilir.

Bütün bunların dışında renkli taş süslemeler ve kubbe tepesinden aydınlatma geleneği de Türk mimarisinde yaygın olarak görülen bir husus olup Ermeni mimarisine de Türk ve İslâm mimarisinden girmiş olmalıdır.

Ermeni yapılarında görülen ve Türk İslâm sanatı etkili mimari süslemeler arasında en ilgi çekici olanlarından biri "*dört yön*" şekillerinin yıldız biçimi oluşturan çokgen formların arasına konarak, sonsuz düzende yerleştirildiği düzenlemelerdir. Bazı durumlarda "*dört yön şekilleri*" yarım olarak kullanılmış ve yıldız desenlerinden bordür süslemeleri meydana getirilmiştir. Asya ve Anadolu'daki birçok mimari eserin süslemelerinde ve hatta çini ve ahşap sanatları gibi başka alanlarda yaygın olarak uygulanan bu kompozisyonlar, bazen çok benzeri şekilde Ermeni mimari süslemelerinde, biraz karakter değiştirmiş olarak da Ermeni yazmalarının tezhiplerinde karşımıza çıkmaktadır.

²⁵ Bazı yönlerine katılmamakla birlikte bu konularda şu incelemeye bkz. Orhan Tunçer, "a.g.m.", s. 260-263.



Resim 25:

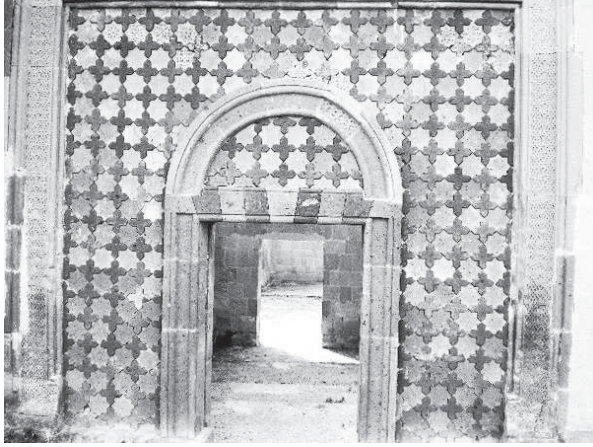
Amaghu, Tanrı Anası Kilisesi'nin (M. 1339) kümbet cenazelik (mumyalık) ve ziyaretخانه girişi bölümünü çağrıştıran batı cephesi (Nersessian, 1977).



Resim 26: Amaghy, Tanrı Anası Kilisesi, batı cephesi alınışında Türk süsleme sanatlarında taş, tuğla ve çini olarak çok yaygın bir şekilde kullanılan dört yön ve yıldız şekillerinden oluşan giriş çerçeve dekorasyonu (Nersessian, 1977).

Bu hususu ifade eden en güzel süsleme örneklerinden biri Amaghu'nun güney-doğusunda, Prens Burt'el Orbelian tarafından inşa edilmiş olan *Tanrı Anası Kilisesi*'nde görülmektedir. 1339 tarihinde inşa edilmiş, Türk kümbetlerinde görüldüğü gibi, bir alt kat girişi ve bu giriş üzerinde iki taraftan ve zeminden yükselen merdivenlerin bir sahanlıkla ulaştığı ayrı bir üst kat girişle (Resim: 25) dikkati çeken bu binanın üst kat girişinde, yuvarlak kemerli kapının çerçevesini oluşturan, yarım dört yön şekilleri ile birbirine bağlanmış, yıldız formlarından oluşan, tipik Türk İslâm süslemelerinin benzeri bir tez-yinat bulunmaktadır (Resim: 26). Bu yapının bir kısım hayvan figürlü süslemeleri dahil, diğer bitkisel ve geometrik karakterli süslemeleri de az evvel sözü edilen süslemede olduğu gibi, Selçuklu süslemelerine yakın örneklerdir, hatta belki de Trabzon Ayasofyası için de ileri sürüldüğü gibi bu süslemeler bir Müslüman Türk sanatçısı tarafından da uygulanmış olabilirler.²⁶ Hristiyan ibadet yapılarının da önemli bir bölümünün kısmen ayakta bulunduğu Ani'deki Türk İslâm yapılarından Selçuklu Sarayı'nda (Batılı yazarların yayınlarında Tacirin Sarayı veya Sargis Sarayı olarak da geçmektedir, 13. yüzyılın ilk yarısı) üst katın avluya giriş taç kapısında da dört yön ve yıldız şekillerinin kullanıldığı süsleme kompozisyonu ile karşılaşıyoruz (Resim: 27). Buradaki uygulama ile yukarıdaki Ermeni yapısındaki düzenleme, benzerliği açısından birbiri ile kıyaslanabilir.

²⁶ Trabzon Ayasofyası'ndaki süslemeler için bkz. Not 2 (Tamara Talbot Rice, "a.g.m.")



Resim 27: Kars / Ani Selçuklu Sarayı doğu cephesinde, dört yön şekilleriyle bağlanan yıldızlı süsleme örneği (Restorasyondan sonraki görünüşü). 13. yüzyıl başı (Fotoğraf: Yaşar Çoruhlu, 2009).



Resim 28: Grigor Proshian'ın 1233 tarihli haçkarı (Nersessian, 1977).

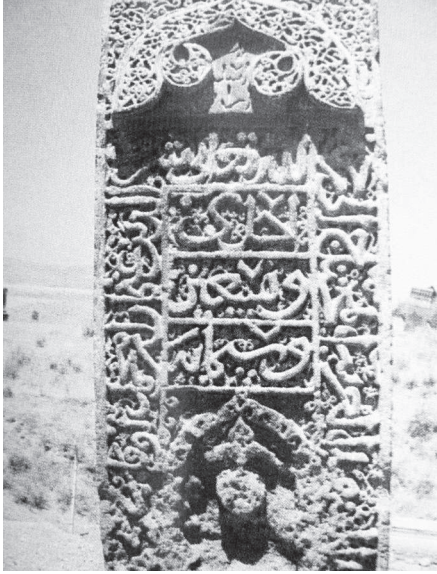
Hristiyan sanat ve mimarlık eserlerinde, esasında İslâm ve Hristiyanlık öncesinde, neredeyse bütün dünya sanatlarında karşımıza çıkan bir pagan şekil ve (evreni, evrenin dört ana yönünü, güneşi ve tanrıyı ifade eden) simge olan, “dört yön şekli” öncelikle Asya’dan Avrupa’ya doğru uzanan coğrafyada, Türk İslâm sanatlarında merkezi veya bağlayıcı şekil-motif olarak kullanılmış, ortaçağda kimi Hristiyan sanatlarını da etkilemek suretiyle Ermeni sanatına da girmiş olmalıdır.²⁷

Taş süslemelerden söz ettiğimiz bu kısımda, yeri gelmişken “etkiler” konusu ile ilgili olarak “taş işçiliği” meselesine kısaca değinmekte fayda vardır. Mimari malzemenin işlenmesi bakımından konumuzu ele aldığımızda özellikle yabancı çevrelerde geliştirilen birtakım ön yargılı düşüncelerle karşılaşmaktayız: Avrupa merkezli araştırmaların yönlendirmesiyle, taş işçiliğinin ustalarının Ermeniler olduğu ileri sürülmüştür. Oysa Müslüman Oğuzlar Anadolu’ya gelmeden önce, Anadolu’nun çeşitli yerlerinde ve Suriye ve Irak bölgesinde Ermenilerin dışındaki cemaat ve milletlerden taş ustaları da vardı. Bu bölgeye gelen Türkler de kısa sürede loncalara bağlı şekilde teşkilatlanarak kendi taşçı ustalarını yetiştirmişlerdi. Esasında bazı Batı kaynaklı ifadelerde görülen Türklerin taşı işlemeyi bilmedikleri görüşü de bir safsatadır. Nitekim Türkler İslâmiyet’ten sonraki devirlerde olduğu gibi, İslâm öncesi devirlerde de eserlerinde taş malzemeyi kullanmışlardı. İç ve Orta Asya’nın her yerine dağılan binlerce

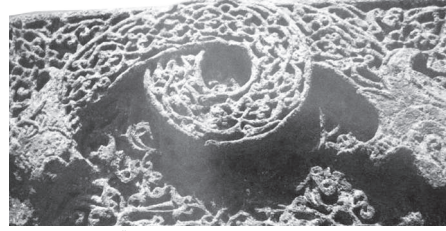


Resim 29: 1308 yılında Momik tarafından yapılmış haçkar (Nersessian 1977).

²⁷ Nersessian, *a.g.e.*, Resim: 141, 145.



Resim 30: Üst kısmı kemer formu oluşturan ejder kabartmalı Ahlat (Selçuklu) mezar taşından görünüşü (Karamağaralı, 1992).



Resim 31: Üst tarafında gövdesi düğümlü ejder kabartması bulunan Ahlat mezar taşı (Karamağaralı, 1992).



Resim 32: Kabartma olarak yapılmış, yukarısında kemer biçimi oluşturan ve orta kesiminde düğüm meydana getiren çifte ejder (veya çift başlı ejder)'in bulunduğu Göktürk (-Kök-Türk) devrinden Kültigin yazıtının (M. 732) üst kısmından ayrıntı (sağ tarafı kırkıtır). (Fotoğraf: Servet Somuncuoğlu).

sayıda dikili taş, taş heykeller, Göktürk devrinde bazı bölgelerde yapılan tapınaklar ve kurulan kimi şehirlerde inşa malzemesi olarak taşın kullanılması bu hususa işaret etmektedir. Anadolu Türk mimarisinde olduğu gibi, İslâmiyet'ten sonraki devirlerde, Gazneliler, Delhi Türk Sultanlıkları ve Baburlular ile Azerbaycan bölgesi Türkleri de mimarilerinde ve ayrıca mezarlıklarında taş kullanmışlardır.

Türk Sanatı tarihi içerisinde çok önemli yeri olan *mezar mimarisi* ve *mezarlara dikilen taşlar* veya mezar üstüne ya da yakınına yerleştirilen *taş heykeller* erken devir Türklerinde, İslâm'dan önceki ata kültürünün bir gereği olarak yaygın bir biçimde uygulama alanı bulmuştu. Yukarıda konu ile ilgili olarak değindiğimiz, kümbet ve türbelerin biçimsel ve simgesel olarak kökeni de çeşitli bölge ve malzemeye göre defin bölümü birbirinden farklılık gösteren *kurganlar* (kurganlı mezarlar) idi. Bu kurganlı mezarların çoğunun kurganı üzerinde (suni tepe üzerinde) ölüyü temsil eden taş heykeller veya dikey dörtgen kesitli dikili taşlar (steller) bulunmaktaydı. Bunlar zaman içinde gelişerek, Türklerin büyük kesiminin Müslüman olduğu dönemlere eriştiğinde, taş insan heykellerinin kimi plastik öğelerinden de faydalanılmak suretiyle, üzerinde Türk İslâm yazılı kitabelerin yer aldığı, mezar taşları ortaya çıktı. Öte yandan Kültigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk mezar külliyesi vb. külliyelerde bulunan ve her biri bir dünya modeli olarak hazırlanmış Göktürk devrine ait (8. yüzyıl) kitabeli dikili taşlar da (abideler) Türk İslâm mezar taşının oluşumunda büyük oranda etkili olmuştur. Böylece aşağı yukarı dört bin yıllık

Türk mezar gelenekleri ve inanışlarının taşta uygulanmış somut şekilleri olan ve sayıları binlerce olan bu eserler Türk İslâm mezar taşını ortaya çıkarmış ve bu yeni mezar taşı şekli neredeyse 21. yüzyıla kadar yoğun biçimde üretilerek kullanılmıştır.

Sanat Tarihi'nin bu alanına konumuz açısından baktığımızda, İç Asya'daki kökenlerine bağlanan çeşitli şekiller ve süslemelere sahip Türk mezar taşlarının da Ermeni mezar taşları üzerine etki de bulduklarını görüyoruz.

Türk mezar taşlarının önemli bir gurubu olan Koç-Koyun ve at biçimli mezar taşları İslâm öncesi Türk sanatlarında, *hayvan-ana* veya *ataları* ifade eden koruyucu mahiyetteki figürler olarak, mezarlık alanlarda ve Göktürk devri mezar külliyelerinin bazılarında kullanılmıştı. Bu tür mezar taşları zaman içinde ilgili hayvanlara atfedilen kimi ölümle ilgili birçok simgesel anlamı da içerir oldu.²⁸ Bahsedilen biçimlerdeki mezar taşları, İslâmiyet'ten sonra da Orta ve İç Asya'daki bütün Türk bölgeleri ve ülkelerinde, Türk halklarının yayıldığı her yerde kullanılmaya devam edildi.

Bu türden mezar taşlarının Azerbaycan ve Kafkasya ve Türkiye'de de çok yoğun olarak kullanıldığı dikkati çekmektedir, hatta at veya koyun biçimli mezar taşları Türkiye'de bazı bölgelerde günümüze kadar da yapılmaya devam etmiştir. Bu meyanda Türk Sanat Tarihi'nin malı olan bu eserlerin benzerlerinin Müslüman olmayan Türklerce de kullanıldığını görmek konumuz açısından da manidardır.

Nitekim Yahudiliği resmi din olarak kabul eden Hazar Türkleri'nin torunları olan Karaim Türkleri'ne ait Kırım'daki mezar taşlarında da koç biçimli örnekler görülebilmektedir. Aynı şekilde koç-koyun, at biçimli mezar taşlarını Gregoryen Türklerin kullandığı da varsayılabilir. Bu durumda Ermeni mezarlıkları olduğu ileri sürülen mezarlıklardaki koç-koyun şeklindeki mezar taşları, bu Türklere mal edilebilir veya bu mezar taşları, bu tip Türk mezar taşlarından esinlenmiş Ermenilere de ait olabilir.²⁹

Ermeni Sanatı'na etki de bulunduğu anlaşılan bir diğer mezar taşı grubu ise, Türkiye'de en belirgin örneklerini Ahlat'ta gördüğümüz (Resim: 30-31, 35) ama Azerbaycan, İran ve başka Türk ülkelerinde de yoğun bir biçimde benzerleri karşımıza çıkan, zaman zaman kuş, at vb. hayvan ve ayrıca insan kabartmaları, kandil, ok, daire şekli gibi simgesel şekil veya damgalar veya çeşitli alet tasvirleriyle birlikte görülen mezar taşlarıdır. Bu tip mezar taşlarında, Türk İslâm Ortaçağı'nın mezar taşlarında çok yaygın ve tipik olan geometrik geçme süslemeler ve dönemin bitkisel süslemeleri ve yazılar belli bir şema-program dahilinde yer almıştır. Ermeni sanatında da bu mezar taşları süslemeleri kullanılarak "*haçkar*" denilen ve benzeri şekilde süsleme, insan veya hayvan figürlerine sahip olan, yoğun geometrik veya bitkisel süslemeli

²⁸ Yaşar Çoruhlu, "At ve Koç/Koyun Şekilli Mezar Taşlarının Sembolizmi", *Toplumsal Tarih*, Sayı: 94, İstanbul (Ekim) 2001, s. 35-42.

²⁹ Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992, s. 35-39; Koç, koyun ve at şeklindeki Türk mezar taşları hakkında ayrıca bkz. Yaşar Çoruhlu, "At ve Koç/Koyun Şekilli Mezar Taşlarının Sembolizmi", *Toplumsal Tarih*, Cilt: 16, Sayı: 94, Ekim, İstanbul 2001, s. 35-42.

mezar taşlarına dönüştürülmüştür.³⁰ Üslupsal açıdan Türk Sanatı'ndaki örneklerinden pek bir farkları bulunmamaktadır.

Sadece yazi ve zaman zaman taşa verilen haç şekli ya da bazen mahiyeti anlaşılammış motif uygulamalarından kaynaklanan farklılıklar vardır. Tesbit edilen bir kısım "haçkar"ların erken örneklerinin sade süslemeli olması ve özellikle XII. - XIII yüzyıllarda süslemelerin yoğunlaşması ve süslemede kullanılan motiflerin Selçuklu ve genelde Türk Sanatı süslemelerine yakınlığı,

³⁰ Formu veya haç şekli nedeniyle "haçkar" olarak adlandırılan Ermeni mezar taşları aynen İslam öncesinin İç Asya dikili taşları gibi, sadece mezar taşı anlamına gelmemektedir. Bunların da kökeni bütün Avrasya'da yaygın olarak görülen menhirlerin stele, dikili taşa ve daha sonraları mezar taşlarına dönüşmüş şekilleridir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Ermeni ustaları tarafından başlangıçta oldukça sade olarak üretilmiş bu taşlar, Türklerle ve dolayısıyla Türk Sanatı ile ilişkiler arttıktan sonra süslemeli Türk mezar taşlarının etkisinde kalarak yoğun süslemeli hale gelmişlerdir. Özellikle XII. yüzyıldan sonra "haçkar"larda kullanılan motifler Türk Sanatı'nda yaygın olarak kullanılan motif repertuarından alınmıştır. M. Kadiroğlu, birisi Ahlat'tan diğeri Eski Culfa'dan Ermeni mezarlığı olduğu belirtilen bir mezarlıktan aldığı iki örneği karşılaştırarak, iki kültürün ortak repertuarı olduğu ve ortak motifleri kullandığı düşüncesine varmaktadır ki, bizim düşüncemize göre bu yorum Türk Sanatı ve kültürüne karşı bir haksızlık sayılabilir. Bkz. Mine Kadiroğlu, *Ermeni Haçtaşları İle Anadolu-Asya İlişkileri Üzerine Bir Deneme, Sanatta Anadolu Asya İlişkileri - Prof. Dr. Beyhan Karamağaralı'ya Armağan*, (Haz. Turgay Yazar), Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 2006, s. 223-235). Üstelik Eski Culfa'daki mezar taşı yazarın ele aldığı ahlat mezar taşı örneğinden (tarihi 1314) 200 yıl sonra (16. yüzyılda) yapılmıştır; ancak bu veri de yazar tarafından önemli sayılmamıştır. Herhalde söz konusu bölge tamamen "Ermeni Yurdu"dur savından hareket edilmektedir. Daha doğrusu araştırmacı Ermeni Sanatı'nın lehine olmak üzere Türk Sanatı etkisine tereddütle yaklaşmaktadır. Bu nisbeten araştırmacının İslam öncesi ve sonrasına ilişkin Avrasya ve Anadolu Türk Sanatı verileri ve yayıldıkları alanları yeterince incelemesine ve ayrıca yabancı bir kısım bilim adamlarının Türk Sanatı'nı tanımadan yaptıkları araştırmaları tenkit süzgecinden geçirebilecek alt yapıya sahip olmamasına dayanıyor olmalıdır. Nitekim Eski Culfa'nın bulunduğu bölge Ermeniler kadar Türklerin de yayılım alanı içindedir (Aras boylarındaki şehirlerde bugüne kalabilmiş bazı önemli Türk İslam mimarlık anıtları için bkz. A.V. Salamazade - K.M. Memmedzade, *Arazboyu Abideler-Pamyatniki Na Arakse*, "Elm" neşriyatı, Bakü 1979). Bu bölge aynı zamanda bir kolu Ani'ye de giren İpek Yolları'nın Anadolu'ya veya Kafkaslar ve Karadeniz'e devam eden kollarının bulunduğu mevkiye idi. İpek yollarının kolları Tebriz üzerinden Eski Culfa'ya ulaşıyordu. Bu arada Hazar Denizi üzerinden, Orta Asya'dan gelen bir kol da Azerbaycan'dan batıya geçerek Ermenistan ve Anadolu'ya ulaşıyordu. Kısacası söz konusu bölge Ermeniler kadar belki de daha çok Türk beylik ve devletlerinin yayılım ve mücadele alanı idi. Bu yargımız hem İslam öncesi devirler hem de İslamiyet'ten sonraki devirler için geçerlidir. Bahsedilen bölge yani Türkiye, Azerbaycan (Nağçıvan dahil, Eski Culfa'nın bulunduğu alan Azerbaycan Türklerinin toprağıdır ve Nağçıvan'dadır), Ermenistan, İran (Güney Azerbaycan) Türk ve İslam sanatlarının bir üslup birliği içinde yayıldığı önemli bir alandır; bu hususları yukarıda da bahsetmiştik. 1997 yılında Azerbaycan'da gerçekleştirdiğimiz inceleme seyahatlerimiz esnasında, Azerbaycan Apşeron Yarımadası ve Bakü'de, özellikle Şamahı'daki Yedi Kümbetler Mezarlığı'nda ve Merezde'de Diri Baba Türbesi'nin bulunduğu vadinin beri tarafındaki düzlükte, aşağı yukarı Ahlat'taki kadar büyük bir alana yayılmış Oğuz Türklerine (Türkmenlere) ait büyük mezarlıklarda, Ahlat ve Anadolu Türk mezar taşları ile akraba yüzlerce mezar taşı bulunmaktadır. Yedi Kümbetler Mezarlığı kümbetlerin mezarlıkta yer alması itibarıyla de Ahlat'ı çağırır. Türk mezarlık ve mezar taşı araştırmaları geliştikçe, İç Asya'dan Karadeniz'in kuzeyi veya İran üzerinden Türkiye ve Doğu Avrupa'ya kadar İslam öncesi dikilitaş ve stellerinin yayılımı ve İslami devirde de özellikle Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan, İran, Kafkasya, Kuzey Karadeniz ve Türkiye'deki Türk İslam mezarlık ve mezar taşları değerlendirildiğinde, gerek biçim gerek süsleme, gerekse ikonografi ve sembolizm açısından arada bağlantı oluşturmayan hiçbir boşluk kalmadığı görülecektir. Esasında parça parça yapılan birtakım araştırmalar ele alındığında bunu şimdi bile görebilmek mümkündür. Bkz. Yaşar Çoruhlu, "Azerbaycan Sanat Tarihi İnceleme Seyahati-III", *Tarih ve Medeniyet*, Sayı: 57, Aralık 1998, İstanbul 1998, s. 68-71; Yaşar Çoruhlu, "Azerbaycan'ın Merezde Köyü'nde Diri Baba Türbesi", *Bellekten*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2002, s. 583. Yedi Kümbetler Mezarlığı ve Azerbaycan'da çeşitli yerlerdeki mezar taşları için bkz. Rasim Efendi, *Kamennaya Plastika Azerbaydjana-Azerbaycanın Daş Plastikası-Stone Plastic Art of Azerbaijan*, "Işık" Yayını, Bakü 1986.

bu taşlardaki süslemelerin Türk Sanatı'nın etkisini yansıttığına dair işaretler olarak gösterilebilir.³¹

Yazımızda, Türk İslam Sanatı etkili, daha önce Nersessian tarafından yayınlanan iki haçkarı örnek olarak verebiliriz. 1233 yılına tarihlenen Grigor Proshian'ın mezar taşı olarak takdim edilen eser (haçkar = haçtaşı) bazı açılardan ilginç ve Sanat Tarihi bakımından ise değerli bir örnektir (Resim: 28). Stelin üst kenarında İslâm yazılarına benzer bir yazı bulunmaktadır, ama taşın tam orta kesimindeki oymada, pozitif ve negatif kısımlarla oluşturulmuş bir haç şekli vardır. Taş, üst kısımda yer alan Hristiyan ikonografisi ile ilgili olan sahne dışında tamamıyla Türk İslam mezar taşı süsleme geleneğiyle yapılmıştır. Türk mezar taşlarında olduğu gibi birkaç safha halinde oyulmak suretiyle, gölge-ışık etkisinin de dikkate alındığı mezar taşının süslemelerinde, Selçuklu ve diğer devirlerin Türk eserlerinde yoğun olarak gördüğümüz bitkisel kıvrım dal süslemelerini ve aralarında dört yön şekilleri ile bağlanan (bazı araştırmacılar bu şekillere yanlış olarak haç biçimi şekiller veya haç şekli demektedir, oysa bu şekil yukarıda da belirtildiği üzere evrenin dört ana yönünü ifade eden ve İslamiyet'ten önce Türk Sanatı'nda da yaygın olarak görülen kozmoloji ile ilişkili bir şekildir.) sekizgenlerden oluşmaktadır. Sekizgenlerin bazılarının içleri geometrik veya geometrik yıldız süslemeli dolgulu, bazıları ise merkezden kaynaklanan lotus süslemeli olup bir kısmının içinde kuş figürleri vardır. Merkezdeki haç şeklinin içi de Türk Sanatı'ndaki gibi zencerek usulü ile birbirine bağlanan bitkisel rumi şekillerinden ibaret olup bunlar köşelerde boşlukları bir bulut izlenimi uyandıracak şekilde doldurmaktadır. Aynı türden bitkisel kıvrımlı süsleme, bu bölümün negatif durumdaki kısımlarında da görülmektedir. Rumi veya lotus kıvrımları, aynı zamanda Selçuklu yapılarında da gördüğümüz gibi Asya Türk sanatı bağlantılı olup İslam öncesi Türk hayvan üslubundaki zoomorfik kökenlerine bağlanmaktadır. Dört yönlerle birbirine bağlanan sekizgen yıldız formlarına dair örnekleri, daha önce de ifade edildiği gibi Anadolu Selçuklu Sanatı'ndan başka devir Türk sanatlarında, Orta Asya'dan Türkiye'nin batısına kadar olan coğrafyada yaygın olarak görmekteyiz. Örneğin Karahanlılara ait Özkent türbelerinden birinin taç kapısında tuğla olarak, Özbekistan'da yine Karahanlılara ait Rıbatı Melik Kervansarayının taç kapısında aynı malzemeye, bir kısım Büyük Selçuklu yapılarında, Gazneli ve Timurlulara ait çinilerde, Ani'deki Selçuklu Sarayının taç kapısında, Anadolu Selçuklularına ait Kubad Abad Sarayında bol miktarda ve çini olarak görmek mümkündür. Benzeri karşılaştırmalar zencerek şeklinde ulanan süslemeler, bitkisel kıvrımlar, rumi-palmet-lotus grubu bitkisel süsler, kuş şekilleri, yıldızlı geometrik sonsuz düzende süslemeler ve hatta haçkarın aşağısındaki bir kemer izlenimi oluşturan yüzeysel satıhta yine bitkisel kıvrımlar üzerine otur-

³¹ Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992; Hüseyin Yurttaş, "Erzincan / Çayırli ve Tercan İlçeleri Çevresindeki Kültür Varlığımız", *VI. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Sempozyumu (08-10 Nisan 2002) Bildiriler*, (Editörler: M. Denktaş - Y. Özbek - A. Sağıroğlu Arslan), Erciyes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Erciyes. Üniv. Matbaası, Kayseri 2002, s. 857-858, Çizim: 1-2.

tulmuş süvari figürü için de yapılabilir. Bu tür süslemeler Asya ve Anadolu Türk İslam sanatlarının temel süsleme motiflerindedir.

Netice olarak Prens Prosyan'a ait bu mezar taşı Selçuklu üslubunda yapılmış bir Ermeni mezar taşı olup, belki de bir Türk sanatçı veya bir Türk ustanın atölyesinde çalışan bir Ermeni sanatçı tarafından meydana getirilmiş olmalıdır.³²

Ele alacağımız ikinci örnek ise ilk örneğimizden biraz daha farklı olup sanatçısının Ermeni veya Hristiyan olduğu, üslubundan da kolaylıkla anlaşılan ancak Türk İslâm etkili bir örnektir. 1308 yılında, Areni'deki kilisenin de heykeltıraşı ve mimarı olan Momik isimli bir sanatçı tarafından yapılmıştır (Resim: 29). Eserde yine kendine ayrılmış alan içinde merkezde bir büyük haç şekli bulunmaktadır. Bu haç bitkisel ve geometrik süslemeli bir arka zemin üzerine oturmaktadır. Az önce ele aldığımız diğer taşta göre daha sade ve tek safhalı oyma süslemeye sahip bu örnekte, iki yan taraftaki dikey şeritler içine, yine benzeri şekilde sekizgen yıldız formları yerleştirilmiştir. Bunlar geometrik ağ şeklinde oluşturulan bir zemin üzerine uygulanmıştır. Büyük haç şeklinin alt bölümündeki alan, cami kubbelerindeki kalem işlerini hatırlatan, iç içe dairevi şeritler halinde süslenmiş olup Asya'dan Anadolu'ya Türk sanatlarında sık sık karşılaştığımız özelliklere sahip bir süslemenin "haçkar" a uyarlaması olarak karşımıza çıkmaktadır. Taşın üst tarafında ise benzeri bir zemin üzerine Hristiyan ikonografisi ile ilgili Türk İslâm Sanatı ile alakalı olmayan insan figürleri yerleştirilmiştir.³³

Kitabelerinden de anlaşıldığı üzere, Türk İslam sanatkârlarının yaptığı Ahlat mezar taşlarının, Ermeni mezar taşları üzerine etkileri konusunu sonlandırmadan evvel, bu konuda bazı görüşler ileri süren araştırmacılardan J.M. Rogers'ın yazısına, yabancıların ön yargılı bakış açılarını yansıtmaları bakımından ilginç bir örnek olması nedeniyle bir parça değinmekte fayda vardır. J.M. Rogers Türkiye'de bir sempozyumda sunduğu, bildiri kitabında basılan bir tebliğinde özetle Ahlat mezar taşlarının, Bachmann tarafından yayınlandığı belirtilen Ahlat'taki bir Ermeni mezarlığındaki kimi haçkar örneklerine şekil ve üslup açısından borçlu olduğunu, 1250 ve 1350 arasında yoğunlaşan Ahlat mezar taşlarındaki toplumda yaygın olarak kullanılan sünni Müslüman isimlerinin sahiplerinin, muhtemelen Müslüman toplumda kendilerini gizleyen Ermeniler olduğunu, bu dönem Ahlat mezar taşlarının haçkarların pratik bir uyarlaması olduğunu fakat daha sonraki yüzyıllarda (özellikle 14. yüzyıldan itibaren) gerek Ahlat mezar taşlarının gerekse Anadolu Selçuklu ve İlhanlı stuko işleri ve maden işlerinin bir proto-tip olarak haçkarları etkilediğini ifade etmektedir.³⁴ Araştırmacı özellikle Hz. İsa'nın çarmıha gerilişini ifade eden

³² Sırapie Der Nersessian, *Armenian Art*, Thames and Hudson Yayınevi, Londra - Arts et Metiers Graphiques, Paris (baskı İsviçre), 1978, s. 195, Resim: 154.

³³ Nersessian, *a.g.e.*, s. 195-196, figür: 156.

³⁴ J. Michael Rogers, "Ahlat Mezartaşları ve Geç Ortaçağ'da Kaçkarlar: İlişkiler ve Etkileşimler - The Tombstones of Ahlat and Later Medieval Armenian Khachkars, Interrelations and Interactions", *Sanatta Etkileşim-Interactions in Art, Uluslararası "Sanatta Etkileşim" Sempozyumu Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, 25-27 Kasım Ankara -Bildiriler- Proceedings*, Ankara 2000, s. 206-209.



Resim 33: İstanbul-Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde muhafaza edilen, 0616 envanter numaralı Anadolu Türk halısı ayrıntısında, orta-üst kısmında kemer ve düğüm şekli oluşturan stilize çifte ejder şekilleri (Türkiye, İstanbul, Türk ve İslam Eserleri Müzesi, Fotoğraf Arşivi).



Resim 34: Türkiye Vakıflar Genel Müdürlüğü, İstanbul Halı Müzesi'nde bulunan A84 envanter numaralı Türk halısının ayrıntısında, üst-orta kısımda düğüm yapan ve kemer formunu oluşturan stilize çifte ejder motifi (Türkiye Vakıflar Genel Müdürlüğü, İstanbul Halı Müzesi Fotoğraf Arşivi).

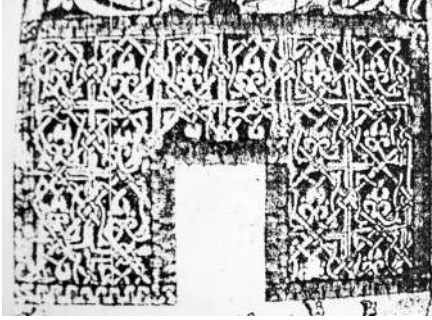
haç şeklinin Müslüman mezar taşlarında, haç bulunmamakla beraber çarımış şekli izi olarak kaldığını ifade eder. Ahlat mezar taşlarının bazı örnekleri üzerinde görülen kemer formu ve ejder (kurt?) şekillerini ise -kendi tezine uymadığından- hiç önemsemez (Resim: 30-31). Oysa bu şeklin kökeni Gök-türk devri mezar külliyelerinin kaplumbağa şeklinde bir kaide üzerine oturtulan dikey bir stel şeklinde olup üst kısmı kemer formunda yuvarlatılan ve ejder başlarının bulunduğu taşlara kadar inmektedir (M.S. 732) (Resim: 32). Gövdeleri ortadan düğüm şeklinde bağlanan ejder tasvirlerinin Kültigin kitabesine bağlanan başka dekoratif örnekleri Anadolu Türk halılarında da görülmektedir (Resim: 33-34).

Aslında, araştırmacı Ermeni etkisi olarak belirttiği hususları ifade derken hiçbir belgeye sahip değildir, tarafımıza geçerli hiçbir belge sunmamaktadır. Sadece Ermeni sanatı lehine olan kendi tercihlerini, yorumla aktarmaktadır. Bu yargı, aynı yazarın, Ahlat mezar taşlarındaki sünni müslüman isimlerinin sahiplerinin, kendilerini müslüman Türk toplumunda yaşayabilmek için kamufle eden, Ermeniler olduğunu ifade ettiği düşünceleri için de doğrudur. Araştırmacının bu konuyu ispat için öne sürdüğü hiçbir belge yoktur. Öte yandan araştırmacının yazısında yer alan örneklerde 1200'den önceki tarihe sahip olan bir taş yoktur. Ahlat mezar taşları arasında ise en eski örneklerin XI. yüzyıl sonuna ait olması ihtimali vardır.³⁵

El Sanatları Alanındaki Etkiler

Türk-İslâm ve Genel İslâm Sanatı'nın Ermeni Sanatı eserleri üzerine, yoğun etkide bulunduğu önemli alanlar arasında el yazması kitapların süsleme sanatları gelmektedir. Ermenilere ait olduğu ileri sürülen birçok yazmanın tezhipleri ve minyatürleri (daha çok minyatür veya tasvir detayları) Türk - İslâm örnekleri ile karşılaştırıldığında özellikle tezhiplerin Türk İslâm Sanatı'ndan çok etkilendiği anlaşılmaktadır. Bu husus, esasında o dönemlerin

³⁵ Ahlat mezar taşların Orta Asya'dan Anadolu'ya gelişen Türk mezar taşı anlayışı ile bağlantıları Anadolu Türk mezar taşları ile ilişkileri, örneklerin tanıtımı vb. için bkz. Beyhan Karamağaralı, *a.g.e.*



Resim 36: İstanbul, Ayasofya Müzesi'nde bulunan 908 (M. 1459) tarihli Ermenice el yazması incilden ayrıntı. Matta incilinin başlık levhasından detay. Envanter Nu. 12039 (Başegmez, 1990).



Resim 37: Markos incili başlık levhasından ayrıntı. 908 (M. 1459). İstanbul Ayasofya Müzesi, Envanter Nu. 12039 (Başegmez, 1990).



Resim 35: Ahlat mezar taşlarının tipik örneklerinden biri (Karamağaralı, 1992).

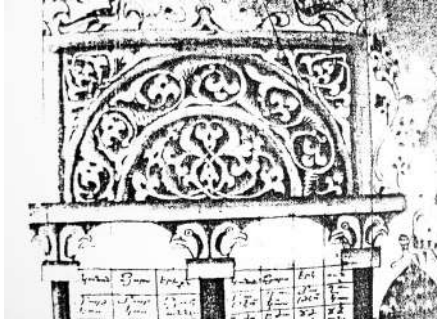
Orta Doğu'su'nda, hakim olan sanat geleneklerinin, Türk İslâm sanat gelenekleri olduğu düşünüldüğünde doğal olarak da karşılanabilir. Etkiler minyatür sanatında daha azdır, çünkü Ermeni minyatürleri kısmen eski Bizans ve Hristiyan minyatür geleneğine dayanmaktadır.

Bu konuyla ilgili olarak ele alınabilecek örneklerden biri bugün İstanbul Ayasofya Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan iki Ermenice İncil'de karşımıza çıkmaktadır. Ayasofya Müzesi'nde 12309 ve 12041 envanter numaralarıyla kayıtlı ve XV. yüzyıla ait minyatürleri de bulunan Ermenice iki el yazması İncil, Selçuklu üslubunda süslemeleri bakımından dikkat çekici örneklerdir.³⁶ 12309 numaralı incilde, pek başarılı olmayan minyatürlerin aksine başlık levhalarında yer alan, iyi bir işçiliğe sahip bitkisel karakterdeki süslemelerde, Ş. Başegmez'e göre "Anadolu Selçuklu sanatından alınan çe-

şitli süsleme unsurları ve bunların düzenlemeleri kullanılmıştır." Yayında verilen örnekleri dikkatlice incelediğimizde araştırmacının haklı olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır (Resim: 36-37). Örneğin bu yazmanın Matta ve Marko incili kısmının başlık levhalarında, (H. 908 / M. 1459) aralardaki dört yön kol-

³⁶ Şinasi Başegmez, *Ermenice Elyazması İki İncil'de Selçuklu Üslubunda Süslemeler*, Ayasofya Müzesi Yıllığı, S. 11, İstanbul 1990, s. 51-77, resimler s. 206-233.

larının kompozisyon birimleri arasında ilişkiyi sağladığı, sonsuz düzendeki dört yön + yıldız şekli düzenlemesi, esasında -yukarıda değindiğimiz- Asya Türk İslâm sanatlarında da görülen ve Anadolu'da Selçuklularca kullanılan kompozisyon tarzını esas almaktadır. Burada haçı simgeleyen dört yön şekillerinin arasındaki bölmelerde çokgen yıldız şeklinin etkisinin olduğu ve içlerinde de rumi-palmet süslemelerinin görüldüğü dikkati çekmektedir. Luka incili ve Yuhanna incilinin başlık levhasındaki süslemeler, yine bitkisel + geometrik süsleme karışımı olarak, Selçuklu ve Genel Türk İslâm Sanatı tesirini taşımaktadır. Bunlardan Luka incilinde, ortada Türk Sanatı'nda benzeri pek çok örneğini gördüğümüz türden bir çarkıfelek şekline iki taraftan bağlanan, kıvrık dallı rumiler ve lotus-palmet şekilleri bulunmaktadır. Sözünü ettiğimiz bu ilk yazmanın İncillerinin başlık levhalarında, boş kısımlarda dikine ve yatay düğümlerle birbirine bağlanan hacimli rumi palmet geçmeleri, başka



Resim 38: Ayasofya Müzesi'nde muhafaza edilen (Envanter numarası 12041) 930 (M. 1490) tarihli, Ermenice el yazması incilin IV. Mutabakat cetveli sayfasından ayrıntı. Lotuslu (nilüfer) süslemeler görülmüyor (Başegmez, 1990).

unsurlar ve kuş tasvirleri de Türk İslâm sanatındaki benzeri örnekleriyle karşılaştırılabilir durumdadır.

Ayasofya Müzesi'nde bulunan 12041 envanter numaralı ve H. 939 (M.1490) tarihli yazmanın sahife başlık levhaları için de benzeri ifadeler kullanılabilir (Resim: 38). Yazma tarih olarak biraz daha geç tarihe ait olduğundan, geometrik etki, bunlarda, yerini hemen tamamen bitkisel motiflerin tesirine bırakmaktadır. Türk İslâm etkili kompozisyonlar, oluşturulan kemer şekilli alınlıkların etrafında yer almakta olup yine kıvrık dallı rumi-palmet-lotus süslemelerini içermektedir. Bu bitkisel süslemeli kemerler, mutabakat cetvellerinin bulunduğu sayfalarda, başlıkları, bitkisel şekiller, hayvan veya insan başlarını içeren mimari eleman sütunlarla taşınır. Bununla birlikte, farklı olarak, boş alanlarda naturalist bitki şekilleri de vardır. Bu yazma başlıklarında hayvan şekilleri daha çok dikkati çekmektedir. Dekoratif ağaçlar üzerinde kuşlar, bazen yırtıcı hayvan baş veya bedenleri ve Türk İslâm maden sanatlarında çok görülen, *canlı yazı* denilen şekilde hazırlanmış satırlar dikkati çekmektedir.

İncillerdeki hayvan şekillerinin bir bölümü dört İncil yazarının simgeleridir ama bilhassa bir sayfanın üst sağ kenar boşluğunda yer alan, kuyruğu ve ayakları rumi, başındaki tacı lotus süslemeli *siren* tasviri, Selçuklu sanatındaki örneklerine çok benzemektedir.³⁷ (Resim: 40).

İncillerdeki hayvan şekillerinin bir bölümü dört İncil yazarının simgeleridir ama bilhassa bir sayfanın üst sağ kenar boşluğunda yer alan, kuyruğu ve ayakları rumi, başındaki tacı lotus süslemeli *siren* tasviri, Selçuklu sanatındaki örneklerine çok benzemektedir.³⁷ (Resim: 40).

³⁷ Yazmaların detaylı fiziksel özellikleri, süslemelerin ayrıntılı anlatımı ve Türk İslâm mimarisi tezminatındaki motif ve şekiller ile ayrıntılı karşılaştırılması için bkz. Şinasi Başegmez, "a.g.m.", s. 51-77.

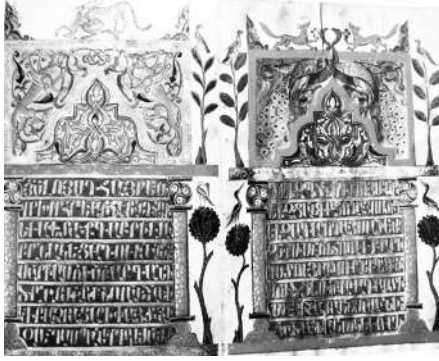


Resim 39: Ayasofya Müzesi'nde, Envanter nu.sı 12039 olan el yazması incilden "siren" tasviri 908 (M. 1459) (Başegmez, 1990).

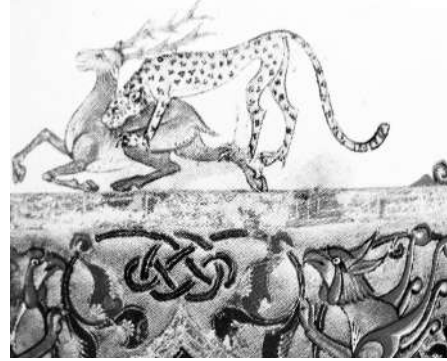


Resim 40: T'oros Roslin tarafından hazırlanmış Ermenice el yazması incilden ayrıntı (Nersessian, 1977).

Ermeni sanatına mal edilen Ermenice yazılı başka birçok incilin baş levhalarında da özelde Selçuklu süsleme sanatının, genelde Türk İslâm süsleme sanatı etkilerinin yansıdığını kolayca tespit edebiliyoruz. Konumuz açısından ilgi çekici örneklerden biri, minyatürleri T'oros Roslin tarafından yapılmış olan 1265 tarihli incildir. Kudüs Ermeni Patrikliği'nde 1956 envanter numarasıyla muhafaza edilen bu incilin, 271. sayfasında bulunan, St. John incilinin baş sayfasındaki tezhip ve küçük resimlerde bize göre Türk-İslâm sanatlarının etkileri bulunmaktadır (Resim: 40). Sayfanın üst kesiminde köşelerde yer alan iki lotus arasında, ortada bir vazodan çıkan çiçekler ve aralardaki boşluklarda sağda taçlı başını geriye döndürmüş bir sfenks şekli ve solda ise bir arslanın (veya yırtıcı hayvanın) keçiye saldırdığı bir mücadele sahnesi görülmektedir. Her iki şekil de Türk İslâm Sanatı'ndaki örneklerinin benzeridir. *Hayvan mücadelesi sahnesi*, benzeri tipte sahnelerin İslâm Öncesi Türk Sanatı örneklerinden yola çıkılarak yapılmış olduğu Türk İslâm Sanatı'ndaki örneklerinin üslubuna uymaktadır. Hayvan figürlerinin aşağısındaki alınlık süslemesinde ise rumili kıvrık dalların arasındaki boşluklarda lotus süslemeleri bulunmaktadır. Kemerin köşelerindeki siyah renkli rumiler bir su kuşu veya tavus kuşunun formunu hatırlatmaktadır. Sağda ucunda bir haç şeklinin bulunduğu kenar süslemesinde de rumi-lotuslu süslemelerin, bir yıldız şekliyle yukarıya bağlandığı, zencerek tipi bir süsleme bulunmaktadır. Aynı yazmanın takdis (ithaf) sayfasındaki (sayfa 12) iki sütun üzerine oturan dikdörtgen levhada, yine Türk İslâm tezhiplerinden etkilenmiş, merkezde daire içerisine yerleştirilmiş rumi-lotus kompozisyonu ve köşeleri dolduran rumi-lotus kıvrımları bulunmaktadır. Dikdörtgen levhanın dar kenarları ortasında ve yukarıda altın yaldızlı iç içe iki daire şeklinde altın yazılar vardır. Levhanın yukarısında aynı üslupta yapılmış, solda bir grifon ve sağda bir sfenks tasviri bulunmaktadır. Bu figürlerin sırtları üzerine kuyruklarının kıvrılması ve rumi şeklinde-



Resim 41: İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan bir Ermenice yazılı incilin 9-10. sayfaları. 1273 tarihli (Nersessian, 1977).



Resim 42: İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki 1273 tarihli incilden ayrıntıda hayvan mücadelesi sahnesi.

ki kanatları İskit sanatından bu yana Türk ve Türk İslâm sanatlarında benzeri şekilde görülebilmektedir.

Bu yazmada ayrıca dikkati çeken hususlardan biri, takdim sayfasındaki iki sütun arasında kalan yazılarda, harflerin, İslâm yazı türlerinden küfi yazısının etkisinde olduğunun görülmesidir. Bu açıdan özellikle XI. yüzyıl Kur'an zahriye sayfalarını hatırlatırlar. Yazı mavi hatlar üzerine altın yaldızla yazılmış olup satır araları altın yaldızlı şeritlerle kapatılmıştır. Bütün süslemelerde koyu mavi, mavi, kahverengi-kırmızı tonları, küf yeşili, siyah gibi renkler kullanılmıştır. Bu örneklere benzer şekilde düzenlenmiş süslemeler ve yazıları içeren sayfalar Hromkla'da üretilmiş yazmaların tipik özelliği olarak gösterilir.³⁸

Türk İslâm sanatının etkilerini yansıtan en güzel İncil örneklerinden biri olan Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde bulunan 1273 tarihli İncil'in takdim sayfaları yine konumuz dolayısıyla bizi ilgilendirmektedir (9 ve 10. sayfalar) (Resim: 41). Yukarıda belirtildiği gibi mavi zemin üzerine, aralarındaki altın yaldız şeritlerle ayrılan satırlarda, altın yaldızlı yazılar bulunmaktadır. Bu yazıların bulunduğu alan, başlıkları çarkıfelek şeklinde olan sütunlarla sınırlandırılmaktadır. Üstteki akroterli dikdörtgen levhalar ise mihrap nişleri ve alınlığını hatırlatır şekilde düzenlenmiştir. 9. sayfada, kırmızı zemin üzerine altın yaldız ve beyazla yapılmış rumiler niş kavsarasını doldurmakta, bu kavsara içi zencirek dolgulu yeşil bir şeritle çevrelenmekte, bu şerit bütün levhayı da sınırlandırmaktadır. Alınlık kısmında antitetik olarak yerleştirilmiş iki grifon figürü dikkati çekmektedir. Rumili kıvrım dallar bu figürlerin zemininde yer almaktadır ve bunlar ortada (yukarı kesimde) "saadet düğümü"ne benzer bir şekilde birbirine bağlanmaktadır. Yukarıda köşelerde yer alan iki tepeliğin (akroter) arasında ise Türk ve Avrasya hayvan üslubunun tipik konusu olan *hayvan mücadele sahnelerinin* bir örneği görülmektedir³⁹ (Resim: 42).

³⁸ Nersessian, *a.g.e.*, s. 141, 143, fig. 99, 100.

³⁹ Hayvan mücadele sahnelerinin anlam ve biçimsel özellikleri üzerine bkz. Yaşar Çoruhlu, "İslamiyet'ten Önceki Türk Sanatı'nda Hayvan Mücadele Sahneleri", *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar - Güner İnal'a Armağan*, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Armağan Dizisi, Ankara 1993, s. 117-141.



Resim 43: Dağlık Altay, Yan Ulagan Vadisi, 2. Pazırık kurganından çıkarılan bir eyer örtüsü üzerindeki hayvan mücadele sahnesi (Hun devri). (Rudenko, 1970).

Bir kaplanın geyik üzerine sıçradığı ve onu boynunun aşağısından ısıracağı tasvirde, geyiğin karnı üzerine çökmüş pozisyonda yer aldığı görülmektedir. Bu kompozisyonun ikonografik özellikleri, Pazırık kurganlarından beri yaygın örneklerini gördüğümüz *hayvan mücadele sahnelerinin* ikonografik özelliklerinin ortaçağda özellikle Türk İslam sanatlarında yorumlanmış şeklinin aktarımından ibarettir (Resim: 43). Diğer sayfada yer alan benzeri şekilde düzenlenmiş süslemede, kemer içi yine rumi-lotus düzenlemesi

şeklinde olmakla birlikte, Hristiyan sanatında önemli bir simge olan iki tavus kuşu boyunları birbirine dolanır vaziyette resmedilmiştir. Yukarıda ise birbirine yönelir durumda iki tilki tasviri vardır. Ermeni yazmalarındaki her iki sayfada da görülen bu alışılmamış şekil, yine İslâm sanatının etkisiyle uygulama alanı bulmuş olmalıdır. Sayfanın alt ve üst yarısı üzerinde, kenarlarda kuşlar (yırtıcı kuşlar ve leylekler?) bulunmaktadır.⁴⁰

Yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı gibi, Ermeni incillerindeki tezhip ve tasvirlerdeki Türk ve İslâm sanatı etkileri, özellikle geometrik ve bitkisel motif ve kompozisyonları ile hayvan figürleri ve hayvan mücadele sahneleri gibi sahnelerde görülmektedir. Bunlar bazen birbirine bağlı kompozisyonlar halinde bazen tek görülmektedir. Türk ve İslâm sanatlarındaki sonsuz düzende kompozisyonlar (yanlış olmasına rağmen arabesk olarak adlandırılan uygulamalar), zencerek şekilleri de söz konusu yazmalardaki uygulamalar arasındadır. Geometrik formlarda dikkati çeken bir özellik yukarıda da zaman zaman bahsedilen “dört yön” şekillerinin, aynı zamanda haç şeklini çağrıştırdığı için yaygın olarak kullanılmış olmasıdır. Bilindiği gibi ve yukarıda bahsettiğimiz gibi “evrenin dört ana yönünü” ifade eden, İslamiyet ve Hristiyanlıktan önce bütün dünya sanatlarında karşılaşılan ve İslâm öncesi Türk sanatlarında da kullanılan bu pagan simge ve şekil Hristiyanlık ve İslâmlıktan sonra da ilgili medeniyetlerin anlayışına göre dönüştürülerek kullanılmaya devam etmiştir. Bazı İncil yazmalarının baş sayfa tezhiplerinde bu dört yön şekilleri bitkisel bir karaktere bürünmüş olarak ve ara yönler de belirtilerek belki bir eksene göre kaydırılmış haç şekillerini çağrıştıracak biçimde kullanılmıştır. Bunun en güzel örneği Erivan, Matenadaran’da 206 envanter numarasıyla muhafaza edilen, Esayi Ntchetsi tarafından resimlenmiş, 1318 tarihli incilin 4. sayfasında görülmektedir.⁴¹ Burada iki tarafında iki Ermeni yüz tipini ifade eden yüzlere sahip sirenleri üç taraftan çeviren bordür içlerinde rumi yaprakları ve lotuslarla oluşturulmuş dört yön şekilleri bulunmaktadır. “Dört yön şekilleri”-

⁴⁰ Nersessian, *a.g.e.*, s. 144, figür 103.

⁴¹ Nersessian, *a.g.e.*, resim 170.

nin bu şekilde kullanımı yaygın olan benzeri Türk sanatı süsleme veya tezhip örneklerinden esinlenmiştir.

13. - 14. yüzyıllara ait burada sözünü etmediğimiz başka çeşitli Ermeni yazmalarında da özelde Selçuklu Sanatı, genelde Türk ve İslâm Sanatı'nın etkilerini görmekteyiz. Yukarıda anlatılanlara benzer motif, kompozisyon ve tasvirlerde bu tesirlere rastladığımızdan bunları ayrıntılı olarak ele almayacağız, ancak Türk Sanatı'nın etkilerinin hissedildiği motif, kompozisyon, şekil ve tasvirleri genel olarak şöylece ifade edebiliriz:

1. Şemse etkili motifler (şemse şeklini kısmen veya tamamen kullanmakta veya başka bitkisel veya geometrik karakterli süslemelerle bağlantılı halde ele alınmaktadır.)

2. Rumi-lotus kompozisyonları (Bazen şerit halinde, kıvrık dallar arasında, bazen madalyonlar vb. şekillerde.)

3. Haç simgelemek üzere dört yön şekli oluşturan süslemeler (Bunlar bazen geometrik karakterli olup bazen de rumilerle meydana getirilmektedir.)

4. Bazı rozet veya madalyon şeklindeki süslemeler.

5. Birbirine bağlanarak kompozisyonlar oluşturan yıldız şekilleri veya sonsuz düzende geometrik kompozisyonlar.

6. Kimi gerçek ve gerçek üstü (sfenks, siren, ejderha, simurg) şekilleri.

7. Yırtıcı kuşun tavşana saldırdığı veya simurgun ejderle mücadele ettiği veya başka iki hayvanın mücadelesine yer veren, kökenleri hayvan üslubuna kadar inen sahneler.

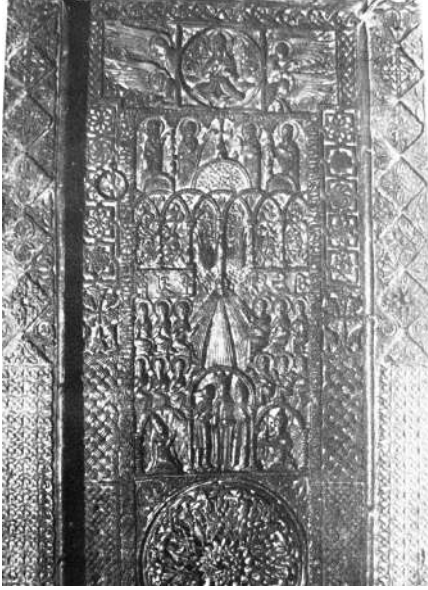
8. Arlan vb. yırtıcı hayvanların hayvan üslubunda olduğu gibi bir dairevi forma sığdırılmaya çalışılarak gövdesinin uzatılıp, bükülerek dairevi vaziyete sokulması vb.⁴²

Türk Sanatı ile Ermeni Sanatı arasındaki konumuzu ilgilendiren türdeki ilişkiler, diğer sanat alanları arasında da tespit edilebilir. Ağaç oyma sanatı, maden sanatı, kumaş (giyim kuşam), halı, kilim vs. sanatları da bu bakımdan ele alınabilir.⁴³

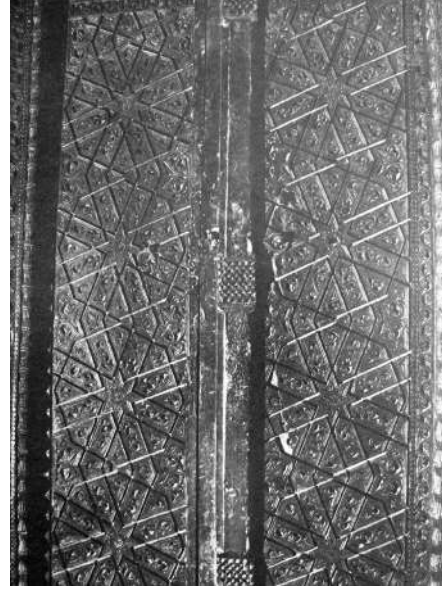
Türk mimari eserlerindeki taçkapı, diğer kapılar, pencere kanatlarındaki ahşap uygulama teknik ve süslemeleri, özellikle Anadolu'daki kimi Ermenilere ait olduğu kabul edilen kiliselerde de, biraz ifade değiştirmiş benzeri bir üslupla ve hristiyanı öğeler eklenerek kullanılmıştır. Bu konuya ilişkin güzel bir örnek 1486 tarihli Sevan'daki Kutsal Havari Kilisesi'nin kapısıdır (Resim: 44). İnsan figürlü Hristiyan ikonografisine ait sahneleri bir tarafa bırakacak olursak, burada görülen kare içerisinde bitkisel karakterli dört yön şekilleri, birbirine bağlanan lotuslar, sepet örgüsü veya geçme şeklindeki geometrik süslemeler, kare içinde daire şeklinde düzenlenmiş merkezi geometrik kompozisyon, Türk İslâm sanatının Hristiyan karakterini kazanmış örneklerini taşımaktadır. 1134 tarihli Muş'taki Havariler Manastırı'nın kapısı da konumuz açısından önemli bir

⁴² Çeşitli minyatürlü ve tezhipli yazma eserler için bkz. Emma Korkhmazian - İrina Drampian - Gravad Hakopian, *Armenian Miniatures of the 13th and 14th Centuries from the Matenadaran Collection*, (Rusça'dan çeviren A. Mikoyan), Aurora Sanat Yayınları, Leningrad (St. Petersburg) 1984.

⁴³ Orhan Tunçer, "a.g.m.", s. 266-267.



Resim 44: Sevan'daki Kutsal Havariler Kilisesi'nin 1486 yılına tarihlenen kapısı (Nersessian,1977).



Resim 45: Muş Manastırı'nın 1134 tarihli kapısı (Nersessian, 1977).

örnektir (Resim: 45). Selçuklu kapılarına benzeyen bu örnekte, kapı kanatlarında, sekiz kollu yıldız şeklinin merkezde oluşturulduğu şuaların ve sekizgenlerin değişik eksenlerle birbirine bağlandığı sonsuz düzende bir kompozisyon ve kapı sövelerinde, iki yanda, sarmal dallar arasında hayvan figürleri, üstte lento kısmında ise süvari figürleri (mızraklı süvarilerden biri ejderha öldürmektedir, sol tarafta savaşan süvarilerden biri ötekini mızraklamaktadır) görülmektedir. Ejder öldürme sahnesi yukarıda da ifade edildiği gibi Türk ve Hristiyan ikonografisinde karşılıklı etkilerin olduğu kökü daha eski devirlere dayanan bir ikonografik temadır. Lento üzerinde ayrıca bir siren ve bir kuş da vardır.⁴⁴

Netice olarak; Ermeni toplumu benimsediği ve bazen katkıda bulunduğu Türk Sanatı'nın hemen hemen bütün dallarından kuvvetli bir şekilde etkilenmiş ve bu etkileri kendi sanat eserlerinde yansıtmıştır.

Kaynaklar

AKIN, Günkut: *Asya Merkezi Mekan Geleneği*, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1990.

ALTINKAYNAK, Erdoğan: *Gregorian Kıpçakların Dil Yadigarları, Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, (Haz. M.M. Hülagü - Ş. Batmaz - G. Alan - S. Demirci), C. II, Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 2007.

BAŞEĞMEZ, Şinasi: "Ermenice Elyazması İki İncil'de Selçuklu Uslubunda Süslemeler", *Ayasofya Müzesi Yıllığı*, S. 11, İstanbul 1990.

BAYAT, Ali Haydar, "Osmanlı El Sanatlarının Gelişmesinde Ehl-i Hiref'in Rolü ve Kimliği", *Türk Kültürü, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Aylık Dergi*, S. 403, Yıl XXXIV, Kasım 1996, Ankara 1996.

CAN, Selman: *Son Dönem Osmanlı Mimariğinde Ermeniler, Hoşgörü Toplumunda Ermeniler* (Yay. Haz. M.Metin Hülagü - Şakir Batmaz - Süleyman Demirci - Gülbadi Alan), C. IV, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 2007.

⁴⁴ Nersessian, *a.g.e.*, s. 205, resim 180.

_____ : *Bilinmeyen Aktörleri ve Olayları İle Son Dönem Osmanlı Mimarlığı*, Erzurum İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayını, İstanbul 2010.

CURTİN, Philip D.: *Kültürler Arası Ticaret*, (Çev. Şaban Bıyıklı), Küre Yayınları, İstanbul 2008.

ÇORUHLU, Yaşar: "İslamiyet'ten Önceki Türk Sanatında Hayvan Mücadele Sahneleri", *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar-Güner İnal'a Armağan*, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Armağan Dizisi, Ankara 1993.

_____ : "Selçuklu Sanatında Görülen Kuyruğu Dügümlü At Tasvirlerinin İkonografik ve İkonolojik Mahiyeti", *VI. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri (16-17 Mayıs 1996)*, Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, Konya 1997.

_____ : "Azerbaycan Sanat Tarihi İnceleme Seyahati-III", *Tarih ve Medeniyet*, S. 57, Aralık 1998, İstanbul 1998.

_____ : "Kurgan ve Çadır (Yurt)'dan Kümbet ve Türbeye Geçiş", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*, 18-20 Aralık 1998, AKSM İstanbul, Mezarlıklar Vakfı Yayınları, İstanbul 1999.

_____ : "At ve Koç/Koyun Şekilli Mezar Taşlarının Sembolizmi", *Toplumsal Tarih*, S. 94, İstanbul (Ekim) 2001.

_____ : "Azerbaycan'ın Merve Köyü'nde Diri Baba Türbesi", *Belleten*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2002.

_____ : "Afanasyeva Kurganlarından Tercan / Mama Hatun Kümbedi'ne", *XI. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu-Bildiriler*, 17-19 Ekim 2007 İzmir, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 2009.

_____ : "Türk Sanatında Ejder Öldürme Sahnelerinin Sembolizmi", *Av ve Avcılık Kitabı*, (Editörler) Emine Gürsoy Naskali-Hilal Oytun Altun, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008.

_____ : "Bir İpek Yolu Şehri: Ani", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü -XII. Ortaçağ- Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Sempozyumu 15-17 Ekim 2008-Bildiriler*, (Editörler: A. Osman Uysal-Alptekin Yavaş-Mesut Dündar-Oğuz Koçyiğit), İzmir 2010.

_____ : *Eski Türklerin Kutsal Mezarları Kurganlar-Orta ve İç Asya'nın Erken Devir Türk Mezar Mimarisi Üzerine Bir Deneme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016.

_____ : "Double Dragon Motifs or Portraits on Turkish Carpets and Rugs According to Double-Headed Dragon or Double Dragon Iconography", *Shamanhood and Mythology-Archaic Techniques of Ecstasy and Current Techniques of Research-In Honour of Mihaly Hoppal, Celebrating His 75th Birthday*, (Editörler Attila Mateffy ve György Szabados, Thomas Csernyei'nin yardımıyla), Hungarian Association for the Academic Study of Religions, Budapest 2017.

DURBİLMEZ, Bayram: *Kayserili Aşuğlarda Aşık Tarzı Kültür Geleneği, Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, (Haz. M.M. Hülalü - Ş. Batmaz - G. Alan - S. Demirci), C. I, Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 2007.

EFENDİ, Rasim: *Kamennaya Plastik Azerbaydjan-Azerbaycanın Daş Plastikası-Stone Plastic Art of Azerbaijan*, "Işık" Yayını, Bakü 1986.

HACIYEVA, Galibe: *Türk Menşeli Ermeni Antroponimleri (Şahıs Adları), Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, (Haz. M.M. Hülalü - Ş. Batmaz - G. Alan - S. Demirci), C. II, Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 2007.

İPŞİROĞLU, Mazhar Şevket: *Ahtamar Kilisesi - Işıklı Canlanan Duvarlar*, (Çeviren: Alev Yahnız), 2. baskı, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 1997.

KADIROĞLU, Mine: "Ermeni Haçtaşları ile Anadolu-Asya İlişkileri Üzerine Bir Deneme", *Sanatta Anadolu Asya İlişkileri - Prof. Dr. Beyhan Karamağaralı'ya Armağan*, (Haz. Turgay Yazar), Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 2006.

KAFKASYALI, Ali: *Türk Aşık Geleneğinin Ermeni Kültürüne Etkisi ve Yaşayan Ermeni Aşıklardan Yusuf Ohannes (Yusuftü), Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, (Haz. M.M. Hülalü - Ş. Batmaz - G. Alan - S. Demirci), C. I, Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 2007.

KANKAL, Ahmet: *Ermeni edebiyatında Türk ve Ermeni Toplumları arasındaki Komşuluk İlişkilerine Bakış, Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, (Haz. M.M. Hülalü - Ş. Batmaz - G. Alan - S. Demirci), C. I, Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 2007.

KARAMAĞARALI, Beyhan: *Ahlat Mezar Taşları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992.

KARATAŞ, Ali İhsan: *Şer'îye Sicillerine Göre Tanzimat'a Kadar Bursa'nın Sosyo-Ekonomik Hayatında Ermeniler, Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, (Haz. M.M. Hülagü - Ş. Batmaz - G. Alan - S. Demirci), C. I, Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 2007.

KIRZIOĞLU, M. Fahrettin: *Kars-Arpaçayı Boyları Eski Merkezi Anı Şehri Tarihi (1018-1236)*, San Matbaası, Ankara 1982.

KODAMAN, Mehtap Dede: *Aziz George-Aziz Gregor Kesişiminde Türk-Ermeni Resimli Sanatlarında Ortak Betimlemeler, Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, (Haz. M. Metin Hülagü - Gülübadı Alan - Süleyman Demirci - Şakir Batmaz), C. III, Kayseri 2007.

KORKHMAZIAN, Emma - DRAMPİAN, Irina - HAKOPIAN, Gravard: *Armenian Miniatures of the 13th and 14th Centuries from the Matenadaran Collection*, (Rusça'dan çeviren A. Mikoyan), Aurora Sanat Yayınları, Leningrad (St. Petersburg) 1984.

KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad: "Türk Edebiyatının Ermeni Edebiyatı Üzerindeki Tesirleri", *Türk Edebiyatı Araştırmaları I*, Ötüken Yayınevi, 3. baskı, İstanbul 1989.

KRAMER, S.N.: *Tarih Sümer'de Başlar*, (Çev. M. İlimiye Çiğ), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1990.

MARSADOLOV, L.S.: *Bol'soy Salbukskiy Kurgan V Hakasii*, Hakasskoe Kniznoye İzdatelstvo, Abakan 2010.

MİNNS, Ellis H., *Scythians And Greeks - A Survey of Ancient History And Archaeology on The North Coast of The Euxine From The Danube to The Caucasus*, C. 1, Biblio And Tanen, New York 1965.

NERSESSIAN, Sırapie Der: *Armenian Art*, Thames and Hudson Yayınevi, Londra - Arts et Metiers Graphiques, Paris (baskı İsviçre), 1978.

ÖNEY, Gönül: "Bizans Figürlerinde Anadolu Selçuk Etkisi", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi - Malazgirt Zaferi Özel Sayısı*, C. III, Selçuklu Tarihi ve Medeniyeti Enstitüsü Yayını, Güven Matbaası, Ankara 1971.

ÖNEY, Gönül: "Hıristiyan ve İslam Dünyasını Kaynaştıran Ahtamar Kilisesi", *Sanatsal Mozaik*, S. 6, Şubat 1996, İstanbul 1996.

PEVSNER, Nikolaus: *Ana Çizgileriyle Avrupa Mimarlığı*, (Çev. Selçuk Batur), Cem Yayınevi, İstanbul 1977.

RİCE, Tamara Talbot: "Decorations in the Seljukid Style in the Church of Saint Sophia of Trebizond", *Beiträge Zur Kunstgeschichte Asiens-In Memoriam Ernst Diez*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Enstitüsü Yayını, Baha Matbaası, İstanbul 1963.

ROGERS, J. Michael: "Ahlat Mezartaşları ve Geç Ortaçağ'da Kaçkarlar: İlişkiler ve Etkileşimler - The Tombstones of Ahlat and Later Medieval Armenian Khachkars, Interrelations and Interactions", *Sanatta Etkileşim - Interactions in Art, Uluslararası "Sanatta Etkileşim" Sempozyumu Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, 25-27 Kasım Ankara -Bildiriler- Proceedings*, Ankara 2000.

SALAMZADE, A.V. - MEMMEDZADE, K.M.: *Arazboyu Abideler-Pamyatniki Na Arakse*, "Elm" neşriyatı, Bakü 1979.

SEVİM, Ali: *Selçuklu Ermeni İlişkileri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1983.

SÖNMEZ, Zeki: *Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslam Mimarisinde Sanatçılar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989.

STIERLİN, Henri: *Islamic Art and Architecture-From Isfahan to the Taj Mahal*, Thames and Hudson Yayınevi, Londra- New York (Baskı İtalya), 2002.

TUNÇER, Orhan: "Anadolu Türk Sanatı ve Yerli Kaynaklarla İlişkiler Üzerine Bir Deneme", *Vakıflar Dergisi*, S. XI, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Gaye Matbaası, Ankara 1976.

TURAN, Osman: *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, Turan Neşriyat ve Matbaacılık Kolektif Şirketi, İstanbul 1973.

ULU, Cafer: *Türk-Ermeni Sosyo-Kültürel Etkileşimi: Dil ve Edebiyat Örneği, Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, (Haz. M.M. Hülagü - Ş. Batmaz - G. Alan - S. Demirci), C. I, Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 2007.

YURTTAŞ, Hüseyin: "Erzincan / Çayırılı ve Tercan İlçeleri Çevresindeki Kültür Varlığımız", *VI. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Sempozyumu (08-10 Nisan 2002) Bildiriler*, (Editörler: M. Denктаş - Y. Özbek - A. Sağıroğlu Arslan), Erciyes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Erciyes. Üniv. Matbaası, Kayseri 2002.

HÂKİMİYET-İ MİLLİYE GAZETESİ'NE YANSIYAN YUNAN MEZALİMİ*

Doç. Dr. Hüseyin DOĞRAMACIOĞLU**

Öz

Mustafa Kemal, 10 Ocak 1920'de Ankara'da Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi'ni kurar. Burada Millî Mücadele boyunca yazılar kaleme alır. Atatürk bu gazetede hemen her konuda yazılar yazmıştır. Bu konulardan birisi de Yunan mezalimidir. Bu yazılarda özellikle Yunanlıların Anadolu'dan geri çekilme sürecinde yaptıkları zulümler anlatılmıştır. Yunanlılar, Anadolu'da mezalim yaparken Anadolu'daki Millî Mücadele azmi gittikçe büyümektedir. Cepheye her gün yeni bir yenilgi alan Yunan ordusu geri çekilmeye başlayınca her türlü fecâyii işlemişlerdir. Geri çekilirken geçtikleri yerlerde evleri yağma etmişler, insanlara tecavüz edip katliam yapmışlardır. Giderken de köyleri ateşe verip kaçmak isteyenleri makinalı tüfeklerle topluca katletmişlerdir. Tarih boyunca eşine nadir rastlanan zulümler ve işkenceler yoksul, perişan, masum Anadolu insanına yapılmıştır. Özellikle İnönü Muharebeleri'nin sonunda Yunan ordusu geri çekilirken intikamını halktan almıştır. Aydın, Söke ve Tire'de Yunanlılar tarihte az rastlanan mezalim yapmışlardır. Yunanlılar harp meydanlarında yapamadıklarını savunmasız sivil halka yaparak insanlık suçu işlemişlerdir. Bu süreçte Yunan askerleri halkın manevi değerlerine de saldırmışlar; camileri ahır, mezarlıkları da tuvalet olarak kullanmışlardır. Bununla da kalmayarak Rumları silahlandırıp köyleri basmışlar ve silah altına girmekten kaçan Rumları da cezalandırmışlardır. Yunan askerleri bir yandan bütün Anadolu'yu yakarken Avrupa'da bu zulümlerin Türkler tarafından yapıldığı iddia edilmiştir. Bu yazıları bizzat Atatürk'ün editörlüğünü yaptığı gazeteden okumak Millî Mücadele dönemine ayrı bir pencereden bakmak anlamına gelmektedir. Bu yazılar daha önce yayımlanmamış olmaları yönünden önem taşırlar.

Anahtar kelimeler: Millî Mücadele, Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi, Yunan Mezalimi.

* Bu çalışma, Hüseyin Doğramacıoğlu, *Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi Üzerine Bir İnceleme*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2007 adlı tezden türetilmiştir.

** Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi.

Greek Cruelty In The Newspaper Of Hâkimiyet-i Milliye

Abstract

Mustafa Kemal founded newspaper of Hâkimiyet-i Milliye in Ankara on 10 January 1920. He writes articles during the National Struggle here. Atatürk has written in almost every topic in this newspaper. One of these issues is the Greek cruelties. In these writings, the cruelties of Greeks during the withdrawal process from the Anatolian are explained. While the Greeks were making brutal atrocities in Anatolia, the determination of the National Struggle in Anatolia was growing. Every day, when the Greek army, which had a new defeat on the front, began to retreat, all sorts of cruelties were seeing them. During the retreat, they plundered the houses where they passed, and murdered the children and the elderly with bayonets and raped the girls. On the way, they massacred those who wanted to set fire to the villages and run away with machine guns. The cruelty and torture throughout the history rarely have been made to the poor, shabby and innocent people of Anatolia. Particularly at the end of the İnönü Battles, the Greek army retreated from the innocent people. In Aydın, Söke and Tire, the Greeks have made unprecedented savagery in history. Greeks have committed crimes against humanity by making them vulnerable to civilian populations. Greek soldiers also attacked the moral values of the people; they used mosques as barns and cemeteries as restrooms. Not only that, they armed the Greeks and raided the villages and punished the Greeks who fled from the gun. Greek soldiers on the one hand burned all the Anatolia, claimed in Europe that these cruelties made by Turks. Reading these manuscripts from the newspaper that edited by Atatürk himself means looking at the National Struggle period from a separate window. These articles are valuable in terms of being previously unpublished.

Keywords: National Struggle, Newspaper of Hâkimiyet-i Milliye, Greek Cruelty.

Giriş

Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi'nde Yunan zulmü ve esirlerimiz hakkında pek çok yazı yayınlanmış ve bu yazılar gazetede haber olarak yer almıştır. Gazeteden aldığımız haber niteliği taşıyan çeşitli yazılarda Yunan mezalimi detaylandırılarak anlatılmıştır. Bu yazılar Anadolu'nun muhtelif yerlerinden alınan günlük bilgi ve belgeler ışığında yayımlanmıştır. Gazete bu yönüyle dönemin iletişim faaliyetini yürüten bir yayın organı olma görevini üstlenmiştir. Bizat Mustafa Kemal'in direktifleri ve tashihleriyle yayın hayatına devam eden gazetede Yunan mezalimi, haberler vasıtasıyla tüm Anadolu'ya, oradan da dünyaya duyurulmaya çalışılmıştır.

A. Hâkimiyet-i Milliye'de Yunan Mezalimi

Anadolu'nun işgal edildiği yıllarda Yunan askerleri Kuvâ-yı Milliye birliklerine karşı mağlup olmuşlar ve hızlı bir geri çekilişe yönelmişlerdir. Bu geri çekilme sürecinde geçtikleri köy ve kasabalarda yağma ve tecavüzlere başlamışlar ve zaten savaşıldan yorgun düşmüş Anadolu'yu tekrardan kan revan içinde bırakmışlardır. Bununla alakalı aşağıdaki yazıda görüldüğü gibi aç ve susuz kalarak köylere saldıran Yunan askerleri Aydın ve Tire'de insanları diri diri yakmışlardır.

“Zavallı Müslümanlar camilere konularak Yunan zâbitleri tarafından diri diri yakılıyorlar. Yunanlılar Tire ve Aydın havalisindeki Müslümanlara karşı dünya kurulalıdan beri kaydedilmemiş mezalim irtikap etmeye başlamışlardır. Her nedense Yunan zulmü yine kudurmaya başlamış ve vahşet irtikâbına memur Yunan zâbitleri Müslümanları kitleler halinde yakmaya başlamışlardır. Yakıldığı haberini aldığımız köyler şunlardır: Arya deresi kâmilen yakılmış ve yetmiş beş Müslüman camiye konularak diri diri yakılmıştır. Pınarclar köyünde on iki kişi yakılmıştır. Musalar köyünde on iki şehid vardır.”¹

Gazetede yayınlanan haberlerden anlaşıldığı üzere yağma, tecavüz ve işkencelerle insanlarımız hemen her gün katledilmiştir. Yunanlılar Söke’de ve Kuşadası’nda camilere ve evlere girerek yağmacılık yapmışlar ve yaşlı genç demeden önlere çıkan herkesi katletmişlerdir. Hâkimiyet-i Milliye’de verilen bilgilere göre kendilerine dirensin veya direnmesin yakaladıkları insanları diri diri yakıp muharebelerin intikamını kendilerince almışlardır. Ayrıca Ermenilerle işbirliği içinde çalışan Yunanlılar, Türk köylerini yakmak için Ermenileri kullanmışlardır. Ermeni çeteleri Kuva-yı Milliye’den geliyoruz, diyerek zorla para ve yiyecek toplamışlardır. Aradan birkaç gün geçince de Yunanlılar aynı köye girip birkaç gün önce *“Neden Kuva-yı Milliye’ye yardım ettiniz?”*, diyerek ahaliyi diri diri yakmışlardır:

“Ankara 10 Temmuz (A.A.) Bandırma-İzmit hattı üzerinde teşekkül eden çetelere Ermeniler de iştirak eylemişlerdir. Bunlar Bandırma ve civarındaki köyleri dolaşarak içlerinden iyi Türkçe bilen Ermeniler kendilerinin Kuva-yı Milliye efrâdından olduklarını, ahaliyi tahlis için Kuva-yı Milliye’nin de gelmek üzere olduğunu beyan ile ahaliden iane istemekte ve bunlardan rıza vermeyenlerden cebren para gasp etmektedirler. Bu maskeli haydutlardan bir gün sonra Yunan askerleri aynı yerlere uğrayarak: ‘Dün buraya Kuva-yı Milliye gelmiş, niçin haber vermediniz?’ deyip masum ahaliyi soymaya, tedhiş ve kitâle başlıyorlar. Bu suretle son dört-beş gün zarfında Akhisar’a bağlı yerler: Dereköy, Beyoba, Yatağan, Çilekçiler, Selçuklar, Gökçe Ahmet ve Kömürcü köyleri tamamen yakılmış ve ahali de katliam edilmiş, kadınların memeleri kesilerek çarşılarda teşhir olunmuştur. Kuyu Hattı nahiyesinde Kuva-yı Milliye’ye hizmet ediyorlar diye iki masum Müslüman’ı herkesin gözü önünde gaz dökerek diri diri yakmışlardır.”²

Hâkimiyet-i Milliye’de isimleri tek tek sıralanan bu köylerde, yine gazetenin ifadesiyle *“sekiz kişiden ancak biri”* kurtulabilmiştir. Yunanlılar harp meydanlarında yapamadıklarını savunmasız sivil halka yaparak insanlık suçu işlemişlerdir.

¹ İmzasız, “Şehirlerden Sonra İnsanları Yakıyorlar”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 198, Sayfa: 1, Sütun: 2-3, 30 Mayıs 1337 / Pazartesi.

² A.A. “Köyler Yakılıyor, Kadınlar Öldürülüyor”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 232, Sayfa: 1, Sütun: 2-3, 11 Temmuz 1337 / Pazartesi.

B. Yunan Mezalimi ve Ermeni Çeteleri

Hâkimiyet-i Milliye'de yayımlanan haberlere göre Milli Mücadele yıllarında Ermeniler sistematik olarak halka işkence etmişler ve bunu da Kuva-yı Milliye'ci olduklarını söyleyerek yapmışlardır. Türkçeyi çok iyi konuşan Ermeniler Kuva-yı Milliye kıyafetiyle köylerden zorla erzak ve para gibi şeyler istemişler, vermeyenlerden ise gasp ederek almışlardır. Böylece hem Türkler köyleri basıyor diyerek propaganda yapmışlar hem de Yunanlılara hizmet etmişlerdir. Yine gazeteden aldığımız bilgilere göre Ermenilerden sonra aynı yerleşim birimlerine giren Yunanlılar, buralara Kuva-yı Milliye'ciler gelmiş, neden bize haber vermediniz, diyerek halkı diri diri yakıp katletmişlerdir. Osmanlı'dan modern Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar Anadolu coğrafyasında işgaller olmamış³ ve Anadolu halkı farklı etnik kimliklerle bir arada huzur içinde yaşamayı başarmıştır. Ancak işgaller başlayınca Yunan siyaseti bu farklı kimlikleri isyan ettirmiş ve Türk halkına karşı silahlandırarak mezalimlerine ortak etmişlerdir. Dolayısıyla daha önce yakın bir zamanda işgal görmemiş Türk halkı bu işgalleri çok çetin şartlar altında yaşamıştır.

Hâkimiyet-i Milliye'de tüm bu oyunlar deşifre edilmiş ve Anadolu'da yaşayan Türk halkına birlik ve beraberlik mesajları verilmiştir. Bununla birlikte halk, yağma ve tecavüzlere karşı bilinçlendirilmeye çalışılmıştır.

C. Mezalime Rumların Dahil Edilmesi

Hâkimiyet-i Milliye'de çıkan haberlere göre işgal yıllarında Yunan askerleri Rumları silahlandırıp köyleri basmışlar ve silah altına girmekten kaçan Rumları da cezalandırmışlardır. Rumlarla birlikte halkın manevi değerlerine saldırmışlar; camileri ahır, mezarlıkları da tuvalet olarak kullanmışlardır. Bununla da kalmayarak, kendisini affettirmek isteyen kaçak Rumlara ise fidye olarak Türk köylülerinin kulaklarını kesip Yunanlılara götürme şartı getirilmiştir:

“Yerli Rumlardan silah altına alınıp da firar edenler cezalarını affettirmek üzere Müslüman köylerini basarak ahaliyi katletmekte ve öldürdükleri Müslümanların kulaklarını keserek Alaşehir'deki Yunan kumandanına götürmektedirler (...) Bütün bu vahşetlere ilaveten eski mezarlık Yunan askerleri için ayakyolu yapılmıştır.”⁴

Rumların mezalime bu yönüyle dahil edilmesi üzerine Türk ve Müslüman ahaliye yapılan işkence ve mezalimin şiddeti artmıştır. Asırlardır Türk topraklarında rahat bir şekilde yaşayan Rumlar, Yunanlıların örgütlemesiyle kendilerine hiçbir kötülük etmeyen Türk halkına ihanet içerisinde girerek Yunanlılara yardım etmişlerdir. Aslında sadece Rumları değil Anadolu'da yaşayan diğer azınlıkları da Yunanlılar silahlandırmışlar, böylece Anadolu'da zafer kazanacaklarını zannetmişlerdir. Ermenilerin silahlandırılması bunu gösteren örneklerden biridir.

³ Bu konuda bkz. Metin Akis, XVI. Yüzyıl Kilis ve Antep Sancaklarında Ermeniler ve Türkler Arasındaki Sosyal ve Kültürel İlişkiler, c. III, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 2006.

⁴ İmzasız, “Vicdansız Millet”, Hâkimiyet-i Milliye, Numara: 311, Sayfa: 2, Sütun: 6, 3 Teşrin-i Evvel 1337 / Pazartesi.

D. Köy Baskınları

1921 yılında Anadolu'da yapılan Yunan mezalimi duyuldukça Türk köyleri boşalmış ve ahali göç ederek canını kurtarmaya çabalamıştır. Yunanlılar, mezalimin Türk çetelerince yapıldığını iddia etmiştir. Hâkimiyet-i Milliye'de yayımlanan haberlere göre köyleri yakan Yunan askerleri önce köylüye kötek atıp sonra onları kurşuna dizmiştir:

“Bir Yunan müfrezesi köy halkını toplamış ve Başçayır köyünü tamamen yakmıştır. (...) İzmir Torbalı civarında Hasköy'ü muhasara eden bir Yunan bölüğü köyü ele geçirince köylülere bir camiye doldurmuş ve köyü tamamen yağma etmiştir. Sonra da muhtelif yerlerden ateş vererek köyü kâmiyen yakmışlardır. Yunan vahşeti yüzünden pek çok Türk köyü boşalmış ve bu köyün ahali İzmir'e hicrete başlamışlardır.”⁵

Köylere baskınlar yaparak ahaliyi göçe zorlayan Yunanlılar böylece Türk nüfusunu yok etmek istemişlerdir. Özellikle gece baskınlarıyla ahaliyi yıldırılmışlardır. Bununla birlikte evlere rastgele giren Yunan askerleri de ellerindeki demirlerle ev halkını öldüresiye dövüp gasp etmişlerdir:

“Geçen Pazartesi günü akşamüzeri Ali Beyzâde Mustafa Bey'in hânesine ellerinde demirler olduğu halde dört kişi taarruz ettiler. Kapıyı açtırmak bittabi mümkün olamaz. O sırada oradan geçmekte olan Rızâ Efendizâde Kemal Efendi'yi yakaladılar ve bu kuyuyu mutlaka açacaksın, dediler. Kemal Efendi benim elimde bir kuvvet var mıdır ki kuyuyu açtırırım der. Bunun üzerine biçarenin üzerine çullanırlar, bir temiz şişirirler ve ellerindeki demirlerle sağ kolunu tutmaz bir hâle koyarlar. Sonra açtırmak istedikleri kuyuya yüklenirler. Yüklenirler ve içeriye girerler. Mustafa Bey'in refikâsinin üzerine hücum ederler. Biçare kadın, kafasına demirle vurmak suretiyle kanlara boyarlar. Fakat bu sırada derhal yetişen devriye kolu büyük facianın önünü almaya muvaffak olurlar.”⁶

Hâkimiyet-i Milliye'de anlatılan hadiseye göre Yunan askerleri özellikle geri çekilme sürecinde uğradıkları köylerde tecavüz ve işkenceler yapmışlardır. Bu sırada onları takip eden Türk devriyeleri halkın daha fazla mezalime uğramasına engel olmuşlardır. Yunanlılar Anadolu'da uğradıkları hayal kırıklıklarına tahammül edemeyerek bunun acısını sivil halktan çıkarmaya karar verdiklerinden yaptıkları zulümlerin ardı arkası kesilmemiştir. Her tarafta ateş, kan ve gözyaşı vardır. Ayrıca Yunanlılar katletmedikleri halkı Yunan ordusuna hizmet etmeye zorlamışlardır:

“Her tarafta işkence ve yangın var. Yunanlılar erkek, kadın ve çocuk bütünü Müslüman ahaliyi geri hizmetlerinde kullanmaktadırlar. İzmir'den aldığımız malumata göre Yunanlılar İzmir başta olmak üzere bütün işgal

⁵ A.A. “Yunan Vahşeti”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 320, Sayfa: 2, Sütun: 1-2, 12 Teşrin-i Evvel 1337 / Çarşamba.

⁶ İmzasız, “Yunan Haydutluklarından”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 636, Sayfa: 2, Sütun: 4, 17 Teşrin-i Evvel 1338 / Salı.

mıntkasındaki erkek, kadın Müslüman ahaliyi kâmilen Yunan ordusunun geri hizmetini ifâya icbar etmektedirler. (...) Yunanlılar Eylül'ün yirminci gecesi İzmir'e tabi Torbalı nahiyesinin Bavı köyünü muhasara ederek köy halkının güya Türk çeteleriyle ittifak ettiklerini bahane ederek köyü ateşe vermişlerdir. Canını kurtarmak için kaçmak isteyenler katledilmiş ve köyden çıkamayanlar diri diri yakılmıştır.⁷⁷

Yunan askerleri bir yandan bütün Anadolu'yu yakarken Avrupa hükümetleri bu zulümlerin Türkler tarafından yapıldığını iddia etmişlerdir. Ancak Yunanistan'ın İzmir'i işgal ettiği günlerde İzmir'de bulunan Fransız Mebûsu Monsieur Lászlo, hakikati açıklayarak İzmir'i aslında Yunanlıların yaktığını Fransız Parlamentosu'na açıklamıştır:

“Fransız Parlamentosu'nda söz alan Sen Mebûsu Edward Sorley, Türklerin İzmir'i yakarak birtakım mezalim icra eylediklerini iddia ederek bu vekayi önünde âtil bulunan Fransız Hükümeti'ne beyan-ı teessüf eylediği Fransız Başvekili Monsieur Paunat'ın Edward Sorley'in bu beyanından vekayi ile tamamıyla tezat teşkil eylediğini söylediği malumdur. Gelen son malumattan anlaşıldığına göre Monsieur Paunat'ın bu beyanatını yangın esnasında İzmir'de bulunmuş olan Mebûs Monsieur Lászlo te'kid ederek hakikati Fransız milletine açık bir lisanla teşrih eylemiştir.”⁷⁸

Yunanlılar özellikle Bursa ve Alaşehir civarında köylere askeri birliklerle saldırarak kadınları bir odaya toplayıp onlara tecavüz etmişler, bir yandan da erkekleri taşlarla başlarını ezmek suretiyle veya kurşuna dizerek katletmişlerdir. Tecavüze izin vermeyen kadınları bıçakla tehdit edip onları yaralamışlardır:

“13 Eylül Çarşamba günü Fransız Mümessili Mösyö Foçler ile Alaşehir yönüne doğru azimete başladık. Yolda karşılaştığımız Panayır köyü ile Tepcek karinesi arasında şehit edilen insanlara tesadüf eyledik. Köylerde yaptığımız tahkikattan anladığımız kadarıyla bu bölgeden geçen Yunan topçu kıtaları bu cinayetleri irtikap eylemişlerdir. Bazılarının başı iki taş arasında ezilmiş, bazıları ise şakağından aldığı kurşunla şehid edilmişti. (...) Bursa havalisinde ise başlarında zâbitler olduğu halde Yunan sürüleri bir köyü ihata ederek kadınları bir hanede toplamışlar ve kadınlar arasında henüz bıkırını muhafaza eden yirmi yaşlarındaki kızları cebren kirlenmişlerdir. Son olarak on beş yaşındaki bir sabiyi iki kişi tutup üçüncü Yunan askeri de zorla bıkırını izale ettikten sonra sırasıyla dört asker ırzına geçmişler sonra da sabiyi dom dom kurşunu ile şehid etmişlerdir.”⁷⁹

Yunanlılar Sakarya Zaferi'nden sonra geri çekilirken Uşak civarındaki köylere baskınlar yapmışlar ve ihtiyarlarla çocukları öldürüp genç kızları “koyun

⁷ İmzasız, “Tükenmez Zulümler”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 338, Sayfa: 2, Sütun: 2, 30 Teşrin-i Evvel 1337 / Pazar.

⁸ A.A. “İzmir'i Yunanlılar ve Ermeniler Yakmıştır”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 652, Sayfa: 4, Sütun: 3-4, 5 Teşrin-i Sâni 1338 / Pazar.

⁹ İmzasız, “Bütün Bir Köyün Kadınlarına Tecavüz”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 631, Sayfa: 3, Sütun: 5-6, 11 Teşrin-i Evvel 1338 / Çarşamba.

sürüsü” gibi önlerine katıp günlerce aç susuz yürütmüşler ve toplu tecavüzlerde bulunmuşlardır. Bu hâdise Hâkimiyet-i Milliye’de “Anadolu Dilberleri Fâciası” adıyla neşredilmiştir:

“...4 Eylül Pazartesi günü Alaşehir’de bulunan Yunan taburu çeşmelelerin başında ve sokaklarda bulunan ahaliyi evlerine sevk etmişler ve tek tek evlere girip gasp ettikten sonra genç kızları toplamışlar, gasp bitince Alaşehir’i dört bir yandan ateşe vererek ahalinin evlerinden istasyona doğru kaçmalarını sağlayarak ahaliyi sürüler halinde günlerce aç susuz ve ekmezsiz öldüresiye işkenceyle yürütmüşlerdir. Bunlardan iki yüz kişilik genç ve güzel kızlardan oluşan gruba Yunan zâbitleri ve askerleri her gün mütemediyen tecavüz etmişlerdir. Bu gruptan yüksek bir yerden atlayarak kurtulmayı başaran Muallime Nedime Hanım kadınların bileklerinden, saçlarından büyük bir vahşetle sürüklendiğini ve her genç kızın beş-on Yunan neferinin taarruzuna uğradığını ve kendisinin de تنها bir bahçeye atladıkdan sonra süngü ile parçalanmış can çekişen bir ihtiyarın başı altına küçücük vücudunu peştamalla sararak bir yastık haline koymak suretiyle kurtulabildiğini söylüyor. Salihli’den kaçan iki köylü Ahmetli’den aşağı bir kadın kafilesinin sürüklendiğini ve Yunanlıların kadınları döverek sevk ettiklerini haber veriyorlar.”¹⁰

Gazetede yer alan bu havadise göre Yunan askerlerinin köy baskınları ve sonrasında yaşananlar Yunan fecaatini gözler önüne sermektedir. Bu köy baskınlarının süreklilik arz etmesi, Yunanlıların hemen her yerleşim biriminde benzer fecaati yapmalarına olanak sağlamıştır.

E. Yunanistan’daki Esirlerimiz

İzmir’i yakıp yıkan Yunanlılar, Türk halkını cepheye malzeme taşımakta kullanmışlardır. Yunan zulümleri, gerek muharebeler sırasında gerekse Yunanlıların geri çekilişlerinde şekil değiştirerek devam etmiştir. Hâkimiyet-i Milliye’de Türk esirlerine dair çok sayıda haber yayınlanmıştır. Gazeteden aldığımız aşağıdaki haberde görüldüğü gibi Yunanistan’da esirlerimiz pek feci bir durumdadırlar.

Karaağaç’ta esir iken firar ederek İzmir’e gelmiş olan Mehmet Refet Efendi, Hâkimiyet-i Milliye’ye yaptığı açıklamada esir kampındaki Türkler hakkında şunları söylemektedir:

“Karaağaç’a bir saat mesafede Livisya Orduğâhı’nda yedi yüz; Vodi Orduğâhı’nda bin iki yüz esirimiz vardır. Birinci ordugahtaki esirlerimizin büyük bir kısmı sivil, ikinci ordugahtakiler ise kâmilen askerdirler. Üserâımızın büyük bir kısmı çadırsızlık yüzünden açıkta perişan bir haldedir. Her gün dizanteriden dört beş kişi vefat etmektedir. Elbiseleri yoktur. Yirmi dört saatte yüz dirhem ekme ve bir miktar fasulye suyu vermektendirler. Esirler susuzluktan son derece muztardırlar. Esirler arasında on

¹⁰ İmzasız, “Anadolu Dilberleri Fâciası”, Hâkimiyet-i Milliye, Numara: 625, Sayfa: 4, Sütun: 3-4, 4 Teşrin-i Evvel 1338 / Çarşamba.

yaşında sabiler olduğu gibi koltuk değneği ile yürüyebilen sakatlara dahi dayakla iş gördürülüyor.”¹¹

Yunanlılar savaşta ele geçirdikleri ya da geri çekilme sürecinde yakaladıkları esirlerimize işkenceler yapmışlardır. Oysa aynı zaman diliminde Türk askeri, esir düşen Yunan askerlerine yardımda bulunup onlara iyi muamele etmişlerdir:

“Aldığımız malumata göre esir düşen asker ve zabitlerimiz Yunanlılarca aç bırakılmakta ve kötü muameleye maruz bırakılmaktadır. Soğukta sadece bir battaniye ile taşlar üzerinde yatırılan askerlerimize gelen mektuplar da yakılmaktadır. Hâlbuki aziz topraklarımızda en adi şenaatleri irtikâp eden esir Yunan esirlerine biz burada ummadıkları bir muavenette bulunuyoruz.”¹²

Anadolu’da işgal sırasında yaptıkları mezalimi esir kamplarında da sürdüren Yunanlılar tarihe bu zulümleri ile geçmişlerdir. Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde Yunan zulmü ile ilgili İzmit Mebûsu Sırrı Bey’le, Dâhiliye Vekili Fethi Bey açıklamalarda bulunmuşlardır. Fethi Bey, Yunanlıların daha çok, yaşlıları ve çocukları hedef alarak onlara işkence ettiğini ve Anadolu’daki birçok tarihi ve kültürel eserlerimizi yok ederek Anadolu’dan Türklüğü söküp atmak için uğraştıklarını belirtmiştir. Fethi Bey’in, “Anadolu’ya medeniyet getirmek için mücadele ettiklerini söyleyen Yunanlılar, tarihte eşi görülmedik zulümler yaparak kendi medeniyetlerini ortaya koymuşlardır”, sözü aktarıldıktan sonra gazetede şu yorum yapılmıştır:

“Reva görülen ve medeni devletlerin hiçbirinin itirazını ve nazar-ı dikkatini celb etmeyen bu kanlı faciaları dâhiliye vekilinin ağzından dinlerken insanın ıstırapları içinde göz yaşları akıtmaması imkânı yoktur. Son günlerde gazetelerin verdikleri haberlere göre Yunanlılar ellerine düşen Türk esirleri hakkında dahi devletler hukukunun en basit kaidelerine dahi riayet etmemişlerdir. Bu zavallı kardeşlerimiz her gün tahammülü kâbil olmayan ezâ ve cefâlar içinde bunalmakta, hastalanmakta ve ölmektedirler. Tarihin bir safhasında iki milleti mukayese ederken bu kadar büyük bir haksızlık, fakat daha açık söyleyelim, bu kadar büyük bir cinayet irtikâp olunmamıştır. Medenî Avrupa ne yaptığı görmüyor mu? (...) Milletimizin mukaddesâtından addedilen türbelere, mabetlere karşı düşmanımız Yunan ordusu tarafından edilen tahkirleri Hukuk-ı Düvel tarihi yüzünde daima bir matem-i ölü gibi taşıyacaktır. İlave edelim ki tahkir edilen türbeler arasında Ertuğrul Gazi Hazretlerine ait olanı düşmanlarımız tarafından dinamitle tahrip edilmiştir. Şeyh Edebalı’nın türbesi de yakılmıştır.”¹³

¹¹ A.A. “Yunanistan’da Esirlerimiz”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 689, Sayfa: 3, Sütun: 3, 18 Kânûn-ı Evvel 1338 / Pazartesi.

¹² İmzasız, “Yunanlıların Esir Zabıtlarımıza Zulmü”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 379, Sayfa: 1, Sütun: 5-6, 15 Kânûn-ı Evvel 1337 / Perşembe.

¹³ İmzasız, “Yunan Vaahşetleri”, *Hâkimiyet-i Milliye (Başyazı)*, Numara: 392, Sayfa: 1, Sütun: 1-2, 30 Kânûn-ı Evvel 1337 / Cuma.

Fethi Bey'in bu konuşmaları TBMM'de vahametle dinlenmiş ve Hâkimiyet-i Milliye'de başyazı olarak neşredilmiştir. Gazetenin aynı sayısında Fethi Bey'in sözlerini doğrulayan belgeler ortaya konulmuştur. Ortaya çıkan sonuç fecidir: *"Yunanlılar 1194 kişiyi şehid etmişler, 9.235.040 menkul eşyayı gasp etmişler, 192 genç kıza tecavüz edip 530 kadının urzına geçmişlerdir. Ayrıca 6.603.250 ev yakmışlardır."*¹⁴ Bu rakamlar cephede değil; cephe gerisinde yapılan zulümlerdir. Ayrıca Yunanlılar küçük çocukları da Yunanistan'a kaçıtarak onları Hristiyan yapıp hizmetçi olarak satmışlardır.¹⁵ Yunanlılar Anadolu'da ne bulurlarsa gasp ederek almışlardır. Köylerdeki değerli hayvanları bile gasp ederek Yunanistan'a nakletmişlerdir.¹⁶ Yunanlılar esir aldıkları çocukları bir yandan satarken kadınları da askerlerin tecavüz etmeleri için esir almışlardır. Gücü kadınlara ve çocuklara yeten Yunanlılar, cephede aldıkları yenilgilerin acısını masum insanlardan çıkararak mezalim yapmışlardır:

*"İzmir'de mahpus İslâm kadınları Gurra Hastanesi'ne yatırıldıkları vakit muhafazalarına memur jandarmalar tarafından envâi hakaret ve tecavüze maruz kalmaktadırlar. Bazen de biçareler bilâintizam açık bırakılarak hastaların hayatına suikast edilmektedir. Yunan jandarmalarının hasta kadınlara karşı irtikap eyledikleri tecavüzleri Cemaat-i İslâmiye protesto etmiştir."*¹⁷

Ancak Avrupa bu durumu protesto yerine Yunan işgalinin devamı için desteklerini sürdürmekteydi. Yunanlıların Anadolu'dan çekilmesi demek, bütün Avrupa ülkelerinin yenilgiyi kabul etmesi anlamına gelmekteydi. İtalyan Hükümeti gibi özellikle Yunanlılara silah ve cephane sağlayan İngiliz Hükümeti de Yunan işgalinde ısrar etmekteydi:

*"İngiliz erbâb-ı irfânı da müşterek cinayetin devamı lehinde karar vermişlerdir. Daily Telgraf Gazetesi ismini zikretmediği meçhul bir İtalyan'ın beyanına istinaden memleketimiz aleyhinde ettiği iftira bir kere daha İngilizlerin bizi efkâr-ı umumiyyeden düşürmek için ne gibi hasis ve bayağı vesilelere müracaat ettiklerini gösterir. Daily Telgraf Gazetesi şimdilik Yunan Ordusu'nun Anadolu'yu tamamen tahliyesinin Hristiyanlar ile Türk olmayan Müslümanlar için müthiş bir darbe etkisi yapacağını ve İtalyan'ın da ahvâl-i hâzrada bu fikirde olduğunu söylüyor."*¹⁸

Yunanlıların Anadolu'yu işgalini kendilerine onur meselesi yapan Batı hükümetleri Yunan askerlerini para ve silah olarak sürekli desteklemeye devam etmişlerdir. Buna rağmen Yunan bozgunu devam etmiş ve bozguna uğrayan

¹⁴ İmzasız, "Yunan Vahşetleri ve Feci' Rakamlar", *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 392, Sayfa: 1, Sütun: 5-6, 30 Kânûn-ı Evvel 1337 / Cuma.

¹⁵ İmzasız, "Yunan Merhametsizliği", *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 408, Sayfa: 2, Sütun: 5, 18 Kânûn-ı Sâni 1338 / Çarşamba.

¹⁶ İmzasız, "Yunan Mezalimi", *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 417, Sayfa: 2, Sütun: 2, 29 Kânûn-ı Sâni 1338 / Pazar.

¹⁷ İmzasız, "Bitmez Tükenmez Şenaatlerden", *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 436, Sayfa: 1, Sütun: 5-6, 20 Şubat 1338 / Pazartesi.

¹⁸ İmzasız, "Bütün Maksat Yunan Cinayetinin Devamı", *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 518, Sayfa: 1, Sütun: 3-4, 28 Mayıs 1338 / Pazar.

Yunan askerleri yenilgilerinin acısını masum ve silahsız Türk halkından almışlardır. Bu mezalim sahneleri bir savaş suçu olarak Hâkimiyet-i Milliye'nin sayfalarına işlenmiştir.

F. Yunan Propagandası ve Ermeni Gazeteleri

Anadolu'da bu zulüm ve işkenceler olurken Yunan propagandası yapan Ermeni gazeteleri İstanbul'da Türkler aleyhinde neşriyatta bulunmuşlardır. Hâlbuki Ermeniler yüzyıllar boyunca Anadolu'da emniyet ve güven içinde yaşamışlardır.¹⁹ Onlara göre Türkler Anadolu'da Hristiyan ve Ermeni azınlıkları katlederek vahşilik yapmışlardır. Anadolu'nun bu vahşilerden kurtarılıp uygarlaştırılması için Yunan Ordusu'nun muharebeleri başarıyla yürütmesi gerekmektedir. Hâkimiyet-i Milliye'nin alıntı yaparak aktardığı yazıdan sonra "Vahşi ve zalim kimdir?" sorusuna cevap aranarak "Asıl vahşi ve zalim, Yunanlılardır" denilmiştir.²⁰

Hâkimiyet-i Milliye'nin Yunan mezalimini açığa çıkaran haberlerinden sonra Avrupa'nın farklı ülkelerinden Salihli, Ahmetli ve Alaşehir'e gelen gazeteciler gördükleri manzaralardan dehşete düşmüşlerdir. Gazetecilerin bizzat yaptıkları araştırmaya göre Yunanlılar takriben üç bin beş yüz kişiyi ateşe vererek katletmişlerdir. Hâkimiyet-i Milliye'de bu gazetecilerin adları sıralandıktan sonra bölge bölge yakılan yerlerdeki fecaat, rakamlarla sıralanmıştır:

"Yunan ordusunun İzmir'e doğru kaçarken geçtiği şehir ve köylerde ifâ eylediği mezâlîm ve fecâyî âsârını bizzat görüp tahkik eylemek üzere Roma matbuâtı namına Jüstinyano, Paris gazeteleri nâmına Alfred Dermon, Amerikan matbuâtı nâmına Mister Pirayes ve Mister Brincis, İstanbul matbuâtı namına Râşid ve İzmir matbuâtı namına Sırrı Beylerden oluşan heyet-i mahsusanın Alaşehir'e kadar gidip geldikten sonra vasil oldukları netâyîç bervech-i âtidir: Turgutlu'da 3800 ev yakılmış ve 300 kadın maki-nalı tüfekle katledilmiştir. Üç bin hâneli Salihli kasabasında iki bin hâne, dört yüz dükkan, yirmi dört han, on altı fırın, yirmi kahvehane, bir sinema ile câmi ve bir haura yakılmıştır."²¹

Yunan propagandalarının farkında olan Mustafa Kemal bu durumu lehimize yönlendirmek için mezalim sahnelerinin Hâkimiyet-i Milliye'de belgelerle yayınlanmasını istemiştir. Böylece Mustafa Kemal, Ermenilerin o yıllarda ellerinde bulunan matbuat vasıtasıyla Yunanlılar lehine yaptıkları kara propagandaların bir nebze önüne geçmek istemiştir. Bu konu üzerine daha geniş bir araştırma Haluk Selvi ve Zekeriya Türkmen tarafından yapılmış ve belgeleriyle yayımlanmıştır.²² Haluk Selvi tarafından hazırlanan ve Sadaret makamına gön-

¹⁹ Metin Akis, XVI. Yüzyıl Kilis ve Antep Sancaklarında Ermeniler ve Türkler Arasında Sosyal ve Kültürel İlişkiler, Hoşgörü Toplumunda Ermeniler, Erciyes Üniversitesi, I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu, Erciyes Üniversitesi Yayınları, c. III, Kayseri 2006.

²⁰ İmzasız, "Vahşi ve Zâlim Kimdir?", *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 504, Sayfa: 2, Sütun: 3, 11 Mayıs 1338 / Perşembe.

²¹ A.A. "3500 Vatandaşımız Ateşte Kebap Ediliyor", *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 628, Sayfa: 2, Sütun: 5-6, 8 Teşrin-i Evvel 1338 / Pazar.

²² Daha geniş bilgi için bakınız: *Belgelerle Yunan Mezalimi - İzmir'in İşgali Üzerine İtilaf Hükümetlerine Çekilen Protesto Telgraflarından Bazıları*, (Yay. Haz. Zekeriya Türkmen), Ankara 2000 ve Haluk Selvi, *İşgal ve Protesto*, Değişim Yayınları, İstanbul 2007.

derilen telgraf metinlerinin yayınlandığı eserde ve Zekeriya Türkmen tarafından hazırlanan İtilaf Hükümetlerine çekilen protesto telgraflarında, işgal yılları ve bu yıllarda yaşananlar görülmektedir. Bu işgaller ve Yunan propagandası üzerine yapılan araştırmalara göre işin aslı ve hakikat, Ermenilerin söyledikleri gibi değildir. Bu süreçte Yunan askerleri cephede yenilgiye uğrayınca geri çekilmeye başlamışlar ve bu çekilme sırasında katliamlar yapmışlardır. Bu katliam ve tecavüzler sistematik yapılmış ve Anadolu baştan başa Yunan askerlerince istila edilmiştir. Kuva-yı Milliye birlikleri kaçan ve kaçarken yağma ve istila eden Yunan askerlerini kovalamış ve Anadolu'yu işgalden kurtarmıştır.

Sonuç

Yunanlılar Anadolu'da vahşetler yaparken Anadolu'daki Milli Mücadele azmi gittikçe büyümekteydi. Cephede her gün yeni bir yenilgi alan Yunan askerleri geri çekilme esnasında geçtikleri yerlerde evleri yağma etmişler, çocukları ve yaşlıları süngüleriyle katledip kızlara tecavüz etmişlerdir. Giderken de köyleri ateşe verip kaçmak isteyenleri makineli tüfeklerle topluca katletmişlerdir. Tarih boyunca eşine nadir rastlanan zulümler ve işkencelerin Yunanlılar tarafından Anadolu'da Türk halkına yapıldığını Milli Mücadele'nin tek resmi yayın organı olan Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi ortaya koymaktadır. Türk halkı, Anadolu'da her türlü taarruz, tecavüz ve işkencelere maruz kalmışsa da vatan toprağını düşmana terk etmeyi asla düşünmemiştir. Cephedeki askerî birliklere destek vermiş, "asker millet birlikte" vatani işgalden kurtarmıştır. Yalnız bu süreçte uğranılan haksızlıklar, yaşanan fecaat ise tarihe işlenmiş olup unutturulması ya da üzerinin kapatılması mümkün değildir. Bu dönem işgalleri ve mezalim sahneleri Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi'nin yapraklarında günü gününe görülmektedir.

Makalede Yararlanılan Belgelerden Bazıları

(ŞEHİRLERDEN SONRA İNSANLARI YAKIYORLAR)²³

Şehirlerden Sonra İnsanları Yakıyorlar

یونانیلر تیره و آیدین حوالیسندنه قودودیلر .

زوالی مسلمانلار یانمده قودودیلر یونانده مشاطلرینک لمری ایز دیری دیری یاقیورلر .

یونانیلر تیره و آیدین حوالیسندنه مسلمانلار تارشی ، دنیا قودودیلر تیره ایدلمش مقام . اذتکاب ایتکه باشلاملردور . هرمدنه یونان ملی یه قودودیمه باشلامش ووحشت اذتکابه مامور یونانده مشاطلری مسلمانلاری کتلاره یاقنه یانملاوردور . مقصدلری بر ملیوتتی تودک طوبرانده تودک حیاتندن اثر برافاشمده . عابریک یوتوبل اوربردی تلتانی حیا قده ایدیلور :

سوکه ۲۹ مایس (عابریک یونانده) یونان مشاط و عسکرلری ایلر بری دودلر تیره و آیدین حوالیسندنه بریوتی کویلر ولسانلر یاقشازدور . یایلان کویلدور خیر آله ییکه یکنه یونانده آره ددس کاملا یاقیش و عین یس مسلمان حیلنه قویلووق دیری دیری اهراق اولوشمده . عام ییکه ییکلر کوندن اون اکی کبی یاقیشمده . اوزغوز قره یسی اهراق وراق اکی کویلر شید ایدلمده . موسالده اون شید و اودور . قره یسیا ، مینسی ، چایرلر ، عمدلر ، اناقر ، جهلر ، اشالی قوز کوی ، یوتوی قوز کوی ، اوزمده ، شوک کویلری تمایله اعا ایدلش و اعا ایدلش خالانلار یق حیللر صودنه شید ایدلمده . یونانلار تمام اوج کون دوام ایشمده . یلقین صیرمه دوتق اولان قوزلر منازمده و ایلرده اون یق صوزنله اولوی یکیورلر .

²³ "Şehirlerden Sonra İnsanları Yakıyorlar", *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 198, Sayfa: 1, Sütun: 2-3, 30 Mayıs 1337 / Pazartesi.

(KÖYLER YAKILIYOR, KADINLAR ÖLDÜRÜLÜYOR)²⁴

كويلىز ياقىليوز، قاديئىلار ئولدىر يىليوز

ماسردىشىن سولك يىش كۆن ظرفىندە، آقەسازە تايج اوقىر كويىزى داھالماقتىدا
بىرچىم چىقىرىش لىمىنىڭ مەلۇمىتى — بىرچىم كويىرە قىش ھاملىقىنى قارىتىپ بىزنىڭ قىزلىرى
كويىلىوز — ئۆز دۆڭىزىك آقەسازە ياقىليوز — بىرچىم چىقىرىش ياقىليوز
قىزىمە مەلۇمىتى ھەقىقىتى دەپ چىقىرىش

آقەسازە : ۱۰ - ئۆز (۲۰ ، ۲۱) — ياندۇرغۇچى، اوزۇندە اجزاي شقاوت لىيۇن ئىشلىق
لەيدىن يىغىلەر اوزىملىرىدە اشتراك ايلەشتىرەدۇ. بوغۇر ياندۇرغۇچى ھەم يولۇندەكى كويلىرى دولامەتقۇ ھاملىقى تىنچىق
ۋە ھەيىتى بىلەنكىدەدۇر. آقەسازە ئۆزىگىچى ئېنى ئوتۇشاد ارنىلەر كىنىلەر ئىكەن، قوۋىملىقە ازاندا ئولدىرى،
ھاملىقى ئىشلىق لىيۇن كىنىلەر ئىشلىق ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا
ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا
زىچۇن سوكرە بوغان عىسكىرى قىش بۇرە اوزۇملىق : « دۇن بۇرە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر، لىيۇن ئىشلىق
بۇرەملىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا
كۆن ظرفىندە ئۆلگىنەر تايج كىرلەر ۋە كويى ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا
سوكرەملىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا
چىقىرىش ھەم اوزۇملىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا
ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا
ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا

(Geçen pazartesi günü akşamüzeri Ali Bey zâde Mustafa Bey'in hânesine...)²⁵

كىچىن بازار ايرىسى كۆنى اىتام اوزۇرى ھىل
بىك زادە مەلۇمىتى بىك خاتەسە ارنىدە دەپىرلەر
اوزۇملىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا
آچىدىرىق باغلىق ئىمكان اولاز . اوصىرە دەد اوزۇملىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا
بىككىدە اولان رضا ائىدى زادە كمال ائىدى بى
ياقالاتۇر ۋە بوغۇملىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا
كمال ائىدى بىم المىدە بىر قىت ۋە اوزۇملىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا
آچىدىرىق ۋە دىر . بوغۇملىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا
اوزۇملىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا
دەپىرلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا
سوكرە آچىدىرىق ايسە دىكىلىرى قىيىمە بوغۇملىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا
لەيدىرلەر ۋە بىجىرى بە كىرەدۇر . مەلۇمىتى بىك رىقەلە سىنىك
اوزۇملىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا
دەپىرلەر ۋە بىجىرى بە كىرەدۇر . مەلۇمىتى بىك رىقەلە سىنىك
بۇرەملىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا ۋە ئولۇمىلىقە ئىشلىق كىنىلەر ھاملىقىدا
اوكنى آتە مەلۇمىتى اولۇر . مەلۇمىتى بىك رىقەلە سىنىك

²⁴ “Köyler Yakılıyor, Kadınlar Öldürülüyor”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 232, Sayfa: 1, Sütun: 2-3, 11 Temmuz 1337 / Pazartesi.

²⁵ İmzasız, “Yunan Haydutluklarından”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 636, Sayfa: 2, Sütun: 4, 17 Teşrin-i Evvel 1338 / Salı.

(Yerli Rumlardan silah altına alınıp da firar edenler...)²⁶

برلى روملردن سلاح آلتى آزوبده فرار
اندلر جزالرى عنو ايتديرمله اوزره . مسلمان
كوللرني ياسارق اهاي قتل ايتكده واولدردكلى
مسلمانلر قولالارنى كهرك آلاشهر فرمانده
كونورمكده دول . يونان لوماتدان بووحتلرى
منع ايشك دكل بالكس لسويق ايتكده دور .
بووژدن مسلمانلر نازلارنه كيتلرته اسكان
قالامشور .

سندالر هاعت اون برده دكاللرني تااوب
اولرته قانمه ميوردورلر . يونانلر مسلمانلر
ياشمو نمازته . جباللرني بيله منع ايتلردور .
آلا شورد . ييلدريم ، قاشي صنان ، كونوك
مناره ، هلى اندى ياسلرنيك باجله سايلىرني نما
ايدلش ييلدريم جالهرلني حيوان آشورته تاپ
اولوتشور . قوبوس مسچدى موسيه بلوكشه
تخصيص ايدلش ليرستانلر باجله طاشلرى
فرديرلشور .

يونان بووحتلره ضربه اسكي منارلر يونان
عسكرلرى ايجون آيان بولى ياپلشور .

وه نيزه لوسك قونفرانسلى

آطالیه ، (بخار مخصوصه سوزك نافر ايدد) —
وه نيزه لوسك تشرن اواك ۹۴ ده آصه شاپه
كيدورك قايلارنيا دارالفنوننده قونفرانس
ويره چكدر .

پتروغرادده آشف ايديلن سوء قصدلر
كورس غزته لريك يازديك نظرأ (پتروغراد) ده
كيزل برهكسى اخلايى ناليتي كشف ايدلش
وملان دارلردن برهكسى قولب ايتلشور .
مواوليق ميانده سابى بوپوك سرمايه دنزلرله
ماءورين ورجالين بهنلرى واردر . اده ايديلن
وثائقه كوره بولر سوء قصدلر ترتيب ايتك
اوزره حاضرلرني اسكان ايتش بولتوردى .
(T. A)

²⁶ "Vicdansız Millet", *Hakimiyet-i Milliye*, Numara: 311, Sayfa: 2, Sütun: 6, 3 Teşrin-i Evvel 1337 / Pazartesi.

Kaynaklar

“3500 Vatandaşımız Ateşte Kebap Ediliyor”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 628, Sayfa: 2, Sütun: 5-6, 8 Teşrin-i Evvel 1338 / Pazar.

“Anadolu Dilberleri Fâciâsı”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 625, Sayfa: 4, Sütun: 3-4, 4 Teşrin-i Evvel 1338 / Çarşamba.

AKİS, Metin: *XVI. Yüzyıl Kilis ve Antep Sancaklarında Ermeniler ve Türkler Arasında Sosyal ve Kültürel İlişkiler*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, c. III, Kayseri 2006.

“Bitmez Tükenmez Şenatlerden”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 436, Sayfa: 1, Sütun: 5-6, 20 Şubat 1338 / Pazartesi.

“Bütün Bir Köyün Kadınlarına Tecâvüz”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 631, Sayfa: 3, Sütun: 5-6, 11 Teşrin-i Evvel 1338 / Çarşamba.

“Bütün Maksat Yunan Cinayetinin Devamı”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 518, Sayfa: 1, Sütun: 3-4, 28 Mayıs 1338 / Pazar.

DOĞRAMACIOĞLU, Hüseyin: *Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi Üzerine Bir İnceleme*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2007.

“İzmir’i Yunanlılar ve Ermeniler Yakmıştır”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 652, Sayfa: 4, Sütun: 3-4, 5 Teşrin-i Sâni 1338 / Pazar.

“Köyler Yakılıyor, Kadınlar Öldürülüyor”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 232, Sayfa: 1, Sütun: 2-3, 11 Temmuz 1337 / Pazartesi.

SELVİ, Haluk: *İşgal ve Protesto*, Değişim Yayınları, İstanbul 2007.

“Şehirlerden Sonra İnsanları Yakıyorlar”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 198, Sayfa: 1, Sütun: 2-3, 30 Mayıs 1337 / Pazartesi.

“Tükenmez Zulümler”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 338, Sayfa: 2, Sütun: 2, 30 Teşrin-i Evvel 1337 / Pazar.

TÜRKMEN, Zekeriya: *Belgelerle Yunan Mezalimi - İzmir’in İşgali Üzerine İtilaf Hükümetlerine Çekilen Protesto Telgraflarından Bazıları*, Ankara 2000.

“Vahşi ve Zâlim Kimdir?”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 504, Sayfa: 2, Sütun: 3, 11 Mayıs 1338 / Perşembe.

“Vidansız Millet”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 311, Sayfa: 2, Sütun: 6, 3 Teşrin-i Evvel 1337 / Pazartesi.

“Yunan Haydutluklarından”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 636, Sayfa: 2, Sütun: 4, 17 Teşrin-i Evvel 1338 / Salı.

“Yunan Merhametsizliği”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 408, Sayfa: 2, Sütun: 5, 18 Kânûn-ı Sâni 1338 / Çarşamba.

“Yunan Mezâlimi”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 417, Sayfa: 2, Sütun: 2, 29 Kânûn-ı Sâni 1338 / Pazar.

“Yunan Vahşeti”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 320, Sayfa: 2, Sütun: 1-2, 12 Teşrin-i Evvel 1337 / Çarşamba.

“Yunan Vahşetleri ve Feci’ Rakamlar”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 392, Sayfa: 1, Sütun: 5-6, 30 Kânûn-ı Evvel 1337 / Cuma.

“Yunan Vahşetleri”, *Hâkimiyet-i Milliye (Başyazı)*, Numara: 392, Sayfa: 1, Sütun: 1-2, 30 Kânûn-ı Evvel 1337 / Cuma.

“Yunanistan’da Esirlerimiz”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 689, Sayfa: 3, Sütun: 3, 18 Kânûn-ı Evvel 1338 / Pazartesi.

“Yunanlıların Esir Zâbitlerimize Zulmü”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Numara: 379, Sayfa: 1, Sütun: 5-6, 15 Kânûn-ı Evvel 1337 / Perşembe.

TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN KURULUŞ YILLARINDA JANDARMA HUDUT KITA VE KOMİSERLERİNİN GÖREVLERİNE İLİŞKİN TALİMATNAMENİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Dr. Ali KAŞIYUĞUN*

Öz

Bugün kara sınırlarının korunması ve güvenliğinin sağlanması görevi Kara Kuvvetleri Komutanlığı'na aittir. Ancak Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu görev, Jandarma Hudut Taburları tarafından yürütülmüştür.

Jandarma hudut taburları, hudut komiserleri emrine verilmiş olup hudut komiserleri de doğrudan Dâhiliye Nezareti emrine verilmiştir. Bu konuda "Türkiye Cumhuriyeti Hudut Kıtaatıyla Hudut Komiserlerinin Vezaifine Dair Talimatname" adıyla bir talimatname yayınlanmış ve bu doğrultuda dört hudut komiserliği (Doğu, Güneydoğu, Güney ve Batı) oluşturulmuştur.

Talimatnameye göre hudut komiserleri ve hudut taburları, sınırların korunması ve gözlenmesi, istihbarat, casusluk, kaçakçılık, pasaport, gümrük işlemleri, mülteciler, asker firarileri, siyasi yasaklıların sınır ihlalleri ve benzeri konulara ait vazifelerinden dolayı doğrudan doğruya muntakalarında buldukları vilayetlerle muhabere ederek bu konuda valilerin işaret ve tebligatını telakki ve tatbik edecekleri gibi durundan Genelkurmay Başkanlığı ile İçişleri Bakanlığı'nu haberdar etmek gibi görevleri ifa edeceklerdir.

Komiserler lüzum gördükleri zaman hududa giderek senede iki defa teftiş yapabilecekleri gibi bu teftiş sırasında kusurları görülenler amirleri huzurunda sorgulanabilecektir. Ayrıca karşı taraftan top ve tüfek sesleri işitilecek muntakalarda ateşli manevra ve tatbikat yapılmayacak fakat ders, muharebe ve atış talimleri hudut kıyısından yapılabilecektir. Ayrıca gümrük ve ticaret işleri karşılıklı antlaşmalarla belirlenen şartlar dâhilinde yapılacaktır. 27 Temmuz 1924 tarihinde de Hudut Taburları, İçişleri Bakanlığı emrine verilecektir.

Çalışmada talimatname ile birlikte arşiv belgeleri ve ikincil kaynaklar kullanılarak alana katkı sağlanması hedeflenmektedir.

Anahtar kelimeler: Jandarma, Hudut Taburu, Hudut Komiseri, İçişleri Bakanlığı, Milli Savunma Bakanlığı.

* Öğretmen (MEB).

**Assesment Of The Ordinance On The Duties Of The Gendarmerie
Border Battalion And Commissars During The Establishment Years Of
The Republic Of Turkey**

Abstract

Today, the Land Forces Command is responsible for the protection and security of land borders. However, during the first years of the Republic, this task was carried out by Gendarmerie Border Battalions.

The gendarmerie border battalions were under the rule of border commissioners and the border commissioners were under the rule of Ministry of Internal Affairs. In this issue "regulations on the duties Border Troops of the Republic of Turkey and the Border Commissioner" with the name of an ordinance published commissioner and four border's commissars in this direction (East, Southeast, South and West) has been established.

According to the instructions, border commissars and border battalion, protecting and monitoring of borders, intelligence, espionage, smuggling, passport, customs procedures, refugees, troopers, troops, border bans and political duties related to their duties in the area of direct contact with the provinces of the governors pointed out that this issue and to notify the General Staff and the Ministry of Internal Affairs of the situation as they will apply and notify their notification.

The commissars can be inspected twice in a year when they see the need, and those who have seen flaws during this inspection can be questioned in the presence of their supervisors. In addition, no maneuver and drill will be performed in the areas where cannon and rifle sounds will be heard from the opposite side, but the course, maneuver and shooting exercises can be made by the border. Furthermore, customs and trade affairs shall be carried out under the conditions determined by mutual agreements. On July 27, 1924, the Border Battalions will be given to the Ministry of Interior.

In this study, it is aimed to contribute to the field by using with ordinance archive documents and secondary sources together with the instruction.

Keywords: Gendarmerie, Border Battalion, Border Commissars The Ministry Of Internal Affairs, National Defense Departmen.

Giriş

Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın Samsun'a çıkışıyla başlayan ve zaferle sonuçlanan Milli Mücadele'nin kurumsal aktörlerinden biri de Jandarma Teşkilatı'dır. Tanzimat Fermanı'nın ilanı sonrası "Umur-u Zaptiye" adı verilerek emniyet ve asayişin sağlanmasına yönelik ilk adım atılmış, 14 Haziran 1869 tarihinde kabul edilen "Asakir-i Zaptiye Teşkilat Nizâmname'si" ile yurdun her tarafında düzenli bir zaptiye teşkilatı oluşturularak bu zaptiyelerin nasıl yönetileceği, mülki ve askerî görevleri belirlenerek Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği 1839 tarihi birleştirilmiş ve böylece ilk Jandarma Teşkilatı oluşturulmuştur.¹ Daha sonra Meşrutiyet'in 1908'de ikinci kez ilan edilmesinden sonra, özellikle Rumeli'de büyük başarılar gösteren Jandarma, 1909 yılında yeniden düzenlenerek Harbiye Nezareti'ne bağlanmış ve "Umum Jandarma Kumandanlığı" adını almıştır.²

¹ Necdet Koparan, *Türk Jandarma Teşkilatı (1908-1923)*, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007, s. 7-9; "Jandarma Genel Komutanlığı Tarihçesi", son güncelleme 18 Nisan 2019, <https://www.jandarma.gov.tr/>.

² "Jandarma Genel Komutanlığı Tarihçesi", son güncelleme: 18 Nisan 2019, <https://www.jandarma.gov.tr/>

Jandarma birlikleri, 1914-1918 tarihleri arasındaki Birinci Dünya Savaşı ile 1919-1922 tarihleri arasındaki kurtuluş savaşında, hem iç güvenlik görevlerini sürdürmüş hem de birçok cephede silahlı kuvvetlerin ayrılmaz bir parçası olarak yurt savunmasına iştirak etmiştir. 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilanından sonra, devletin birçok kuruluşunda olduğu gibi, Jandarma teşkilatında da yenileştirme çalışmaları başlatılmıştır.³

Milli mücadelenin zaferle taçlandırılmasından sonra mevcut askeri yapı içerisinde yer alan güvenlik birimlerinin sınır güvenliği hususunda istihdam edilmesi ile beraber sınırların korunmasına yönelik bir talimatname yayınlanmıştır.⁴ Akabinde başka çalışmalara da yer verilmiştir. Bu çalışmalardan birisi de hudutlarımızın korunması ve gözetimi için 1 Mart 1925 tarihinde iki yeni hudut taburunun (Güney ve Güneydoğu hudut taburları) oluşturulmasıdır.⁵

Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarımızın can ve mal güvenliğini sağlamak maksadıyla vatan sevgisi ile dolu, tevazu, fedakârlık ve kahramanlık ordusu olarak milletimizin hizmetinde olan jandarmanın 1988 yılına kadar ki görevlerinden birisi de sınırların korunması görevidir. Bu görev ise hudut kıtaları ve hudut komiserleri tarafından yerine getirilmiştir. Ancak kara sınırlarımızın korunması görevi 1988 yılına kadar Jandarma tarafından yerine getirilirken

³ "Jandarma Genel Komutanlığı Tarihçesi", son güncelleme 18 Nisan 2019, <https://www.jandarma.gov.tr/>. Günümüze kadar Jandarma Teşkilatı ve sınırların korunmasına yönelik birçok düzenleme yapılmıştır. Bu düzenlemelerden bazıları şu şekilde ifade edilebilir:

"Hudut Vezâif-i Esasîyesi'ne ve Hudud Kıtaatı ile Komiserlerinin Vezâifine Dair Yönetmeliğe İki Madde İlave Edilmesi", *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA)*, Dosya Ek: 106-44, Fon Kodu: 30-18-1-1, Yer Bilgisi: 18-28-20.

"Jandarma ve Hudud Kıtaatı Küçük Zabitan ve Neferatının Usulü İşâeleri Hakkında Kanun", *Resmî Gazete*, Sayı: 541, Kanun No: 947, 03.01.1927.

"Jandarma Kanunu", *Resmî Gazete*, Sayı: 1526, Kanun No: 1706, 22.06.1930.

"Jandarma Efradı Kanunu", *Resmî Gazete*, Sayı: 1860, Kanun No: 1861, 22.07.1930.

"Sınır, Kıyı ve Kara Sularımızın Muhafaza ve Emniyeti ve Kaçakçılığın Men ve Takibi İşlerinin Dâhiliye Vekâletine Devri Hakkında Kanun", *Resmî Gazete*, Sayı: 9363, Kanun No: 6815, 24.07.1956.

"Jandarma Teşkilat, Görev ve Yetkileri Kanunu", *Resmî Gazete*, Sayı: 17985, Kanun No: 2803, 12.03.1983.

"Kara Sınırlarının Korunması ve Güvenliği Hakkında Kanun", *Resmî Gazete*, Sayı: 19997, Kanun No: 3497, 22.11.1988.

"Kara Sınırlarının Korunması ve Güvenliği Hakkında Yönetmelik", *Resmî Gazete*, Sayı: 20821, Kanun No: 3497, 21.03.1991.

"Jandarma Teşkilat, Görev ve Yetkileri Kanununda Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun Hükümünde Kararname", *Resmî Gazete*, Sayı: 21692, Kanun No: 507, 08.09.1993.

"Polis Vazife ve Salâhiyet Kanunu, Jandarma Teşkilat, Görev ve Yetkileri Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun", *Resmî Gazete*, Sayı: 29316, Kanun No: 6638, 04.04.2015.

"Jandarma Teşkilat, Görev ve Yetkileri Yönetmeliği", *Resmî Gazete*, Sayı: 29995, Kanun No: 2803, 21.01.2017.

⁴ Hudud Vezâif-i Esasîyesi ve Hudud Komiserleriyle Hudud Kıtaatının Vezâifine Dair Talimatname, Vilâyet Matbaası, Ankara 1340, s. 1 (Bundan sonra dipnotta Talimatname olarak verilecektir.)

⁵ "İki Jandarma Hudut Taburunun 1 Mart 1341 Tarihinden İtibaren Teşkiline Dair Kanun", *Resmî Gazete*, Sayı: 90, Kanun No: 585, 24.03.1341 (1925). Ayrıca bakınız "Cenup ve Cenubi Şarki Hudutlarımızın Setir ve Muhafazasını Temin İçin İki Hudut Taburunun 1 Mart 1341 Bidayetinden İtibaren Teşkiline Mezuniyet Verilmesi Hakkında (1/646) Numaralı Kanun Lâyihası ve Muvazenei Maliye Encümeni Mazbatası", *TBMM Zabıt Ceridesi*, C. 16, Devre: II, İçtima Senesi: II, 82. İçtima, s. 31-33.

10 Kasım 1988 tarihinde kabul edilen 3497 sayılı kanun ile bu görev Kara Kuvvetleri Komutanlığı'na devredilmiştir.⁶

Çalışmamıza konu olan hudut kıtaları ve hudut komiserlerinin görevlerine ilişkin talimatname, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda Bel_Osm_K.03108 demirbaş numarasıyla yer alan ve “*Hudud Vezâif-i Esasiyesi ve Hudud Komiserleriyle Hudud Kıtaatının Vezâifine Dair Talimatname*” başlığını taşımakta ve Dâhiliye Vekâleti⁷ Umum Jandarma Kumandanlığı yayınları arasında yer almaktadır. Talimatname 1340 (1924) tarihli olup Ankara'da Vilayet Matbaası'nda yayınlanmıştır.

Çalışmaya konu olan kaynakta iki başlık yer almaktadır. Bunlardan birincisi “*Hudud Vezâif-i Esasiyesi Hakkında Talimatname*”, ikincisi ise “*Türkiye Cumhuriyeti Hudut Kıtaatıyla Hudut Komiserlerinin Vezâifine Dair Talimatname*” başlığını taşımaktadır.

Hudut Vezâif-i Esasiyesi Hakkında Talimatname

Beş maddeden oluşan talimatnamede hudut kıtalarının Dâhiliye Vekâleti'ne bağlı olduğu ifade edilerek sınırları koruyacak taburların savaş ve barış dönemlerinde ordu için kıymetli istihbari mahiyeti olduğu belirtilmektedir. Bu itibarla hudut kıtalarının bir taraftan Dahiliye Vekaleti'ne bağlılığını devam ettirmek diğer taraftan da sefer hazırlığı bağlamında Genelkurmay Başkanlığı'na bağlılığının faydalı olacağı ifade edilmektedir. Ayrıca hudut taburu efradının ikmal, silah ve teçhizatlarının ikmali noktasında Milli Savunma Bakanlığı ile ilişkili olduğu belirtilerek adı geçen Dâhiliye Vekâleti, Genelkurmay Başkanlığı ve Milli Savunma Bakanlığı arasında bu talimatnamenin kabul edildiği belirtilmektedir.⁸

Birinci maddede yüzlerce kilometre uzunluktaki saha üzerinde görev yapan hudut taburlarının emir ve kumandasının hudut komiserlerine verildiği, hudut komiserlerinin de Dahiliye Vekaleti emrine tabi olacakları ifade edilmektedir. Ayrıca Hudut komiserlerinin hudut istihbaratıyla, hudutların gözetilmesi, casusluk, sınırların korunması, olası bir harp ihtimali karşısında orduya faydalı olacak askeri bilginin temin edilmesi ve hudut taburlarının talim ve eğitimi gibi konularda Genelkurmay Başkanlığı ile Dahiliye Vekaleti'nin emirlerini yerine getirmekle mesul oldukları belirtilmektedir.⁹

⁶ “Kara Sınırlarının Korunması ve Güvenliği Hakkında Kanun”, *Resmî Gazete*, Sayı: 19997, 22.11.1988; “Türk Kara Kuvvetleri Tarihçesi”, son güncelleme 10 Nisan 2019, <http://www.kkk.tsk.tr/KKKHakkinda/KKKtarihce.aspx>, 10.04.2019.

⁷ Kavramsal boyut hakkında bazı açıklamalar yapmak uygun olacaktır. Bunlardan bir tanesi dönemin diline uygun kavramların kullanılmasına ilişkindir. Zira o dönemde Genelkurmay Başkanlığı için Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Riyaseti, İçişleri Bakanlığı için Dahiliye Nezareti, Milli Savunma Bakanlığı için ise Müdafaa-i Milliye ifadesi kullanılmaktaydı. Talimatnameye bağlı kalınarak İçişleri Bakanlığı yerine o dönem kullanılan Dahiliye Nezareti ifadesi, Genelkurmay Başkanlığı için Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Riyaseti bu anlamda sıklıkla kullanılmıştır. Bir diğer husus ise askeri terminolojiye ilişkindir. Örneğin çalışmamıza konu olan hudut komiserliği ifadesi bugün kullanılmamaktadır. Hudut komiserliği ifadesi bugün kullanılmamakla birlikte talimatnamede geçen “*Liva kumandanlığı salâhiyeti*” ve ekte yer alan mirliva ifadesinden hareketle livanın bugünkü tugaya karşılık gelmesine binaen hudut komiserlerinin bugünkü Tuğgeneral yetkisine sahip olduğunu söylemek mümkündür.

⁸ *Talimatname*, s. 1.

⁹ *Talimatname*, s. 1-2.

İkinci maddede Hudut taburlarının kaçakçılığın men edilmesi, pasaport, gümrük işlemleri, şüpheli şahıslar, casuslar, mülteciler, asker firarları, siyasi yasaklılar hudut vezaifi sıhhiyesine ait vazifelerinden dolayı doğrudan doğruya mıntıklarında buldukları vilayetlerle muhabere ederek bu bapta valilerin işaret ve tebligatını telakki ve tatbik edecekleri gibi valilikler de acil veya önemli gördükleri durumlarla ilgili resen komiserlere tebligatta bulunabileceklerdir.¹⁰

Üçüncü maddede hudut komiserlerinin, hudut vaziyeti hakkında alelade zamanlarda Cuma ve Pazartesi günleri Dahiliye Vekaleti'ne ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Riyaseti'ne ve mıntika dahilindeki valilere telgrafla rapor verecekler, aciliyet arz etmeyen durumlarda da bunun her on beş günde bir yapılması gerektiği ifade edilmektedir. Acil durumlarda bu süre göz önünde bulundurulmayacaktır.¹¹

Dördüncü maddede hudut kıtalarının efrad ikmali ve subay işlemlerinin Milli Savunma Bakanlığı'nca deruhte edileceği ancak icra olunacak hudut zabitanının nakil, tayin ve becayiş ve emeklilik işlemlerinin Dâhiliye Vekâleti'nin işaret ve teklifi üzerine icra edileceği belirtilmektedir. Ayrıca hudut komiserlerinin liva kumandanlığı salâhiyetine sahip oldukları ve yetkileri dâhilindeki hudut kıtaatı efrad ve zabitanını taltif ve tecziye edebilecekleri, ancak mıntıkları dışındaki işlemlerde Dâhiliye Vekâleti'nin işaret ve teklifi üzerine Milli Savunma Bakanlığı'nca icra olunacağı belirtilmektedir.¹²

Beşinci maddede ise hudut kıtaatının maaş, iaşe, elbise ve teçhizat gibi ihtiyaçlarının Jandarma Genel Komutanlığı bütçesinden temin olunacağı, silah ve mühimmat ihtiyacının ise Dâhiliye Vekâleti yoluyla Milli Savunma Bakanlığı'nca temin olunacağı ifade edilmektedir.¹³

Türkiye Cumhuriyeti Hudut Kıtaatıyla Hudut Komiserlerinin Vezaifine Dair Talimatname

Kırk üç maddeden oluşan bu talimatnamenin birinci maddesinde hududun komşu iki hükümetin yek diğerine doğrudan doğruya temasta bulunduğu bir mıntika-i mühimme ve siyasiye olduğu belirtilmektedir.

İkinci ve üçüncü maddelerinde iki taraf hükümetin iyi ilişkiler noktasında asayişini temin etmek, huduttan eşkiya ve sakıncalı kişilerin geçişlerinin engellenmesi, yasak eşya ve kaçakçılığa meydan verilmemesi, gidış gelişlerin ve bilumum ilişkilerin yardımcı kapılar vasıtasıyla kanunlar çerçevesinde yapılması Genelkurmay Başkanlığı'na yarayacak istihbarat ve araştırmaların yapılması ve ilgili makama bildirilmesi gerektiği belirtilmektedir.¹⁴

Dördüncü maddede hudutlarda sorumlu kişilerin hudut kıtaatı subaylarıyla mıntıkada bulunan mülki amir, adliye ve gümrük memurları başkanları

¹⁰ Talimatname, s. 2.

¹¹ Talimatname, s. 3.

¹² Talimatname, s. 3-4.

¹³ Talimatname, s. 4.

¹⁴ Talimatname, s. 4-5.

olduğu ve gerekli konularda komiserlere bilgi vermeleri gerektiği yazılmaktadır.¹⁵

Beşinci ve altıncı maddelerde her bir hükümet sınırına bir komiserin görevlendirilmesinin uygun olacağı belirtilmekle birlikte arazinin şekli ve sınırın uzunluğuna göre iki veya daha fazla mıntıkaya ayrılacağı gibi uzunluğu az olana sınırlarda birkaç sınıra yalnız bir komiserin atanabileceği, komiserlerin merkezi memuriyetlerinin Genelkurmay Başkanlığı ve Dahiliye Vekaleti'nce müştereken tayin olacağı ve Dışişleri Bakanlığı'nca karşı taraf hükümetine bildirileceği ifade edilmektedir.¹⁶

Yedinci maddede hudut komiserliği, hudut taburu ve bölüklerinin kadrolarının ekli cetvelde gösterildiği belirtilmektedir.¹⁷

Sekiz-onüçüncü maddelerde komiserlerin karşı taraf görevlileriyle yapacakları görüşmelerde nasıl davranılması gerektiği, resmi görüşmelerin nasıl yapılması gerektiğine ilişkin bilgileri ihtiva etmektedir. Bu bağlamda hudut komiserlerinin karşı taraf komiseri veya kumandan ile muhabere etmesi gerektiği ve bu noktada resmi bir tarzda ve nazik bir dil kullanarak görüşmeleri gerektiği ve bu görüşmelerin iki nüsha olarak Fransızca veya hem Türkçe hem de karşı taraf diliyle kayıt altına alınması, ilişkilerin komiserlik aracılığıyla yapılması gerektiği ifade edilmektedir. Ayrıca karşı taraf memurlarıyla yapılan görüşmelerde güzel bir şekilde davranılarak boş şeylerden ve siyasetten konuşulmaması gerektiği, iyi ilişkileri teyit maksadıyla yapılacak resmi görüşmelerin hudut kalelerinde yapılabileceği ve ziyafet verilebileceği ancak ziyafetin Dahiliye Nezareti'nin, askeri konularda ise Genelkurmay Başkanlığı'nın iznine bağlı olduğu masrafların askeriyede olacağı belirtilmektedir. Bununla beraber hudut memur ve subaylarının civar hükümetin resmi günlerini öğrenmek ve deftere kaydetmekle görevli oldukları, yapılacak görüşmelerin özetinin komiserler tarafından icabına göre Dahiliye Vekaleti'ne, Genelkurmay Başkanlığı'na, mıntıkalarında bulunan kumandanlıklara ve mülki amire bildirmeleri gerektiği ifade edilmektedir.¹⁸

On dört ve on beşinci maddeler manevra, tatbikat ve teftişlerle ilgili olup karşı taraftan top ve tüfek sesi işitilebilecek mıntıkalarda ateşli manevra ve tatbikat yapılamayacağı ancak hudut kıyısından ders amacıyla atış talimlerinin yapılabileceği, komiserlerin lüzum halinde teftiş yapabilecekleri ancak yılda ikiden fazla teftişin yapılamayacağı, teftiş sırasında hudut kıtaatının yoklanabileceği veya gerekli görülenlerin amirleri huzurunda sorgulanabileceği belirtilmektedir.¹⁹

On altı-on yedinci maddeler ise hudutlar üzerinde meydana gelebilecek olaylara ilişkin olup hudut üzerinde zuhur edecek vakaların genellikle kaçakçılık, hırsızlık, gasp, yağma, çapul, yaralama ve öldürme, hududa teca-

¹⁵ *Talimatname*, s. 5.

¹⁶ *Talimatname*, s. 5.

¹⁷ Bakınız Ek-1.

¹⁸ *Talimatname*, s. 5-7.

¹⁹ *Talimatname*, s. 7.

vüz, çarpışma, hududa zararlı propagandalardan ibaret olduğu belirtilerek bu gibi suçlar karşı tarafta işlenmiş ve suçu işleyenler kendi topraklarına dönmüşlerse derhal yakalanarak sorgulamalarının yapılması ve bu gibi suçların işlenmesine hudut komiserleri, mülki amir, askeriye, adliye ve zabıta yardımıyla engellenmesine gayret gösterileceği belirtilmektedir. Suça yeltenen karşı tarafta ise karşı taraf hudut komiseri veya mülki amiri ya da askeriyesiyle muhabere ederek kanunen cezalandırılmaları sağlanacaktır. Mal, mülk ya da hayvan çalarak karşı tarafa geçenler hakkında taraflar arasında yapılan antlaşmalar gereği muamele yapılacak ve karşı taraf ahalisinden birisi hudutlarımız dahilinde hırsızlık, gasp veya yağma yapmış ise derhal yakalanarak karşı taraf mahalli hükümetine teslim edilecektir.²⁰

On sekiz-yirmi üçüncü maddelerde hudut üzerinde vuku bulacak (ölüm-yaralama gibi) adli vakalara ilişkindir. Bu maddelerde hudut üzerinde veya hududun bir km. mesafe dahilinde gerek karşı taraf gerekse bizim taraf ahalisinden yaralı veya ölü görüldüğü taktirde derhal hudut komiserine ivedilikle haber verilecek ve hudut komiseri veya görevlendireceği bir subay ile birlikte adliye memurları veya müşavir adli-askeri ve belediye doktoru mevcut değilse askeri doktor ile olay mahalline giderek bir zabıt varakası düzenlemesi ve kroki hazırlamaları gerektiği belirtilmektedir. Şayet tahkikat esnasında karşı taraf memurlarının bulunması gerekiyorsa ona göre tedbir alınacaktır. Katil veya yaralayan bizim tarafta ise gerekli kanuni takibat yapılacak karşı tarafta olanların yakalanması için girişimlerde bulunulacaktır. Şayet karşı taraftan bir icraat yapılmazsa durum Dahiliye ve Hariciye Nezaretlerine bildirilecektir. Komiserin uzakta olması veya çeşitli nedenlerle olay yerine zamanında gelmemesi durumunda zabıt varakasının olay mahalline yetişen hudut subayı tarafından düzenlenmesi gerektiği ifade edilmektedir. Karşı taraf ahalisinden birisi öldürme veya yaralama işi sırasında veya sonrasında yakalanmış ise yukarıda belirtildiği gibi işlem görecektir. Yaralı veya maktul ise gerekli işlemlerin ardından mahalli hükümete teslim edilecek, maktul karşı taraf ahalisinden ise gerekli işlemler bitmeden teslim edilmeyecektir. Bizim taraf ahalisinden biri veya birileri karşı tarafta yaralanmış veya öldürülmüş ise hudut komiserine haber verilir verilmez komiser, belediye tabibi, mevcut değilse bir askeri tabiple birlikte hududa gidip mecruh veya maktul hakkında olay mahallinde gerekli incelemeleri yapacaktır. Ceset ise sahiplerine verilmek ya da münasip bir yere defnedilmek üzere hudutlarımız dahiline getirilecektir. Yaralı veya maktul hakkında muayene ve inceleme yapılmasına karşı taraftan itiraz olması halinde derhal bir tutanak düzenlenerek karşı tarafa imza ettirilecek ve durum Dahiliye Vekaleti'ne bildirilmekle beraber Genelkurmay Başkanlığı ve vilayet valisine de bilgi verilecektir. Hudut boyunca yaralama veya öldürme olaylarında sınır ihlali olduğu gerekçesiyle yapıldığını ispat etmek amacıyla cesedin karşı tarafa sürüklenerek götürülmesi vaki olabileceği için bu gibi durumlarda dikkatli ve sabırlı bir şekilde hareket edilmesi gerektiği belirtilmektedir.²¹

²⁰ Talimatname, s. 7-8.

²¹ Talimatname, s. 8-10.

Yirmi dört-otuz birinci maddeler iltica, asker firarileri, geçişler ile ilgilidir. Hile yoluyla hudut kıtaatına müracaat edecek şahıslar hangi devlet vatandaşı olursa olsun mahalli hükümete teslim edilecektir. Türk vatandaşlığına geçmek isteyen şahıslar için kanunlar dairesinde işlem yapılmak üzere mahalli hükümete sevk ve teslim edilecektir. Mülteciler hakkında yapılan inceleme sonucu herhangi bir şüphe hâsıl olursa sınır dışı edilmesi değilse de Dahiliye Vekaleti'nden alınacak emre göre hareket edileceği belirtilmektedir. Pasaportu olmayanların girişlerine kesinlikle müsaade edilmeyeceği, Türk vatandaşlığı düşürüldüğünden Türkiye'ye girişleri yasak olan kişilerin yanlarında pasaportları dahi olsa ülkeye girişlerinin yasak olduğu belirtilmektedir. Asker firarilerinin mahalli hükümete teslim edileceği, kesinlikle iade edilmeyecekleri, verilecek emre göre hudut komiserleri arasında karar alınacağı belirtilirken suçluların kendi memleketlerine gönderilmesi meselesi doğrudan doğruya merkezi hükümeti ilgilendirdiğinden iadesi hükümetçe kararlaştırılmayan hiçbir suçlu iade olunmayacaktır. Göç işlemlerinin usulüne göre devletçe yapıldığı ancak karşı tarafın haber ve tazyikine maruz kalmak suretiyle hudut kalelerinden birine müracaat edeceklerin kapı mahallerine sevki sırasında can ve mal kaybı olacağı anlaşılırsa bunların vilayet valisine müracaat edebilecekleri belirtilmektedir. Ayrıca komşu hükümet tebaasından Hristiyan olanların göçlerinin kabul edilmeyeceği ancak TBMM'nce onaylanmış resmi bir antlaşma gereği bazı Hristiyanların göçleri kabul edilirse bu husus mahalli hükümetin gözlemi ve hudut komiserliğinin denetimi altında yapılacaktır.²²

Otuz iki-otuz dördüncü maddeler sınır ihlallerine yönelik olup karşı taraf ahalisinden sivil veya askerin topraklarımıza silahlı ya da silahsız izinsiz girişi sırasında duyabilecekleri bir sesle üç defa “dur” emri verilecektir. Emre uyulmazsa ateş edilecek, emre uyarılsa silahları varsa alınarak subay merkezine sevk edileceklerdir. Sorgulanma sonrası şayet yolu şaşırarak suretiyle topraklarımıza girmişse komiserliğin müsaadesiyle memleketlerine iade olunacak ve bu durumun tekrar etmemesi için karşı tarafa bilgi verilecektir. Firar veya iltica amaçlı gelmişlerse yukarıdaki hükümler uygulanacaktır. Kasten veya bir fikri araştırma amacıyla hudud ihlali yaptıkları anlaşılınlar zabıt varakasıyla -gerektiğinde komiserlik mütalaasıyla- birlikte mülki makama teslim edilecektir. Gerek bizim gerekse karşı taraftan kış şartlarından veya diğer zaruri şartlardan karşı tarafa veya bizim tarafa geçiş mecburiyeti hasıl olduğunda tarafeyn komiserleri bir geçiş noktası belirleyerek herhangi bir vukuatın meydana gelmemesi için gayret göstereceklerdir.²³

35. madde hududun herhangi bir yerinde tarafların arasında (sivil veya asker) bir çarpışma meydana geldiğinde derhal komiserlere bildirilecek, komiser de derhal olay mahalline giderek ya da bir subayı görevlendirerek ateşkes için çaba sarf edecektir. Sonrada olayın sebebini araştıracaktır. Bizim tarafta ateşkes ilan ederek karşı taraf memurlarıyla görüşüp işin önünü almaya çalışacaktır. Ancak bundan bir netice çıkmazsa gerekli tüm önlemleri almakla

²² Talimatname, s. 10-11.

²³ Talimatname, s. 12.

mükelleftir. Ateşkes sonrası yaralı veya ölü var ise sayılarını belirleyerek yuvarıda bahsedildiği gibi işlem yapılacaktır. Tahkikat veya muayene için karşı taraftan kimse yoksa mülki memur veya askerleri davet edilecektir. Yaralı veya ölüler inceleme sonuçlanmadan teslim edilmeyecek ve başlarında en az iki asker nöbetçi olarak kalacaktır.²⁴

Otuz altı ve otuz yedinci maddeler taraflar arasındaki gümrük ve ticaret işlemleri ilgilidir. Buna göre gümrük ve ticaret işlemleri hududa ilişkin imzalanmış antlaşmalara göre yapılacak, bu antlaşmaya dair bir aykırılık olursa ilgili makamlara bildirilecektir. Gümrük ve ticaret suçlarının kendi memleketlerine iade edilmesi ile ilgili antlaşmaların birer nüshasının bulundurulacağı ayrıca belirtilmektedir.²⁵

Otuz sekiz-otuz dokuzuncu maddeler taraflar arasında yapılan antlaşmalar ve kanunlar çerçevesinde müsadere veya iade edilecek eşyaların iş ve işlemleri ile ilgili olup bu konuda sorumluluk resmi memurlara aittir. Hudut bölükleri kaçakçılığın yasaklanması noktasında gümrük memurlarına yardım etme dışındaki iş ve işlemlere karışmayacaklardır. Gümrük amirleri ise kaçakçılık ve diğer hususlarda doğrudan komiserliğe müracaat etmek durumundadır. Komiserlerle gümrük başmüdürleri arasında ihtilaf olması durumunda gümrük başmüdürünün kanuna uygun görüşü esas alınacaktır. Gümrük başmüdürünün mütalaasında siyasi bir mahzur görülürse Rüşumat Müdüriyeti Umumiyesi'ne müracaatla alınacak cevap doğrultusunda hareket edilecektir. Karşı tarafta arazisi bulunan vatandaşlarımızın veya bizim tarafta arazisi bulunan karşı taraf ahalisinin arazilerini işletebilmeleri amacıyla geçişlerinde kolaylık sağlanacaktır. Hududun bizim tarafta olan kesimlerinde orman kesmek, hayvan olatmak, çayır biçmek amacıyla geçenlerin engellenmeleri gerektiği karşı tarafa bildirilecek, sınırın ihlali halinde mallarına el konulacak ve en nihayetinde silah zoruyla geçişleri yasaklanacaktır.²⁶

Kırkıncı madde yolcuların sınırdan geçişlerinde pasaport, sağlık kontrolleri, gümrük ve hudut kapılarına yönelik olup geçişlerin belirlenen kapılardan gerçekleştirileceği, karşı taraf hudut kapılarının komiserlerce tespit edilerek ilgililere bildirilmesi gerektiği belirtilmektedir. Karşı taraf memurlarıyla ihtilaf durumunda görevli subay tarafından durum en yakın mülki amir ve hudut taburuyla komisere bildirilecektir.²⁷

42. maddede bulaşıcı hastalığı olanların geçişleri yasak olup bunların engellenmesi için hudutlarda Sağlık Bakanlığı'nın gerekli tedbirleri alması noktasında gerekli yardımların yapılması sağlanacaktır.

43. ve son maddede ise hudut vezaif-i esasiyesinin bu talimatla birlikte ayrıca kabul edilen bir talimatname ile belirlendiği ifade edilmekte ve hudut taburları şu şekilde gösterilmektedir.²⁸

²⁴ Talimatname, s. 12-13.

²⁵ Talimatname, s. 13.

²⁶ Talimatname, s. 13-14.

²⁷ Talimatname, s. 14-15.

²⁸ Talimatname, s. 15.

Komiserlik	Merkezi	Hudut Taburu
Şark Hudut Komiserliği	Sarıkamış	Artvin Hudut Taburu
		Ardahan Hudut Taburu
		Kızılçakçak (Akyaka) Hudut Taburu
		İğdir Hudut Taburu
Şark-i Cenubi Hudut Komiserliği	-----	Van Hudut Taburu
		Çölemerik (Hakkâri) Hudut Taburu
Cenub Hudut Komiserliği	Gaziayntap (Gaziantep) ²⁹	Cizre Hudut Taburu
		Mardin Hudut Taburu
		Urfa Hudut Taburu
		Kilis Hudut Taburu
		Müstakil Payas Hudut Bölüğü
Garp Hudut Komiserliği	Edirne	Edirne Hudut Taburu
		Kırkkilise (Kırklareli) Hudut Taburu

Sonuç

Jandarma birliklerinin kurulduğu günden beri Türk Silahlı Kuvvetleri'nin ayrılmaz bir parçası olarak çok önemli görevler icra ettiği aşikârdır. Cumhuriyet'in ilanından sonra, devletin birçok kuruluşunda olduğu gibi, Jandarma teşkilatında da yenileştirme çalışmaları başlatılmıştır. Bu çalışmalardan birisi de hudut taburlarının oluşturularak sınırların muhafazası, vatandaşlarımızın can ve mal güvenliğinin sağlanması ve sınır işlemlerinin (gümrük, yolcu, ticaret vb.) gerçekleştirilmesidir. 1988 yılına kadar sınırların korunması görevi Jandarmaya verilmiş ve bu görev hudut kıtaları ve hudut komiserleri tarafından yerine getirilmiştir. 10 Kasım 1988 tarihinde kabul edilen 3497 sayılı kanun ile bu görev Kara Kuvvetleri Komutanlığı'na devredilmiştir.

Başlangıçta Genelkurmay Başkanlığı'na bağlı olan Jandarma birlikleri daha sonra Genelkurmay Başkanlığı ve Milli Savunma Bakanlığı'nın onayı ile Dâhiliye Vekâleti'ne bağlanmıştır.

“*Hudut Vezâif-i Esasiyesi Hakkında Talimatname*”de hudut kıta ve taburlarının hudut komiserliği emrinde oldukları, hudut komiserlerinin de Dahiliye Vekâleti'ne bağlı oldukları belirtilmektedir.

Hudut kıtalarının silah ve mühimmat ihtiyacı ile efrad ikmali ve subay işlemlerinin Milli Savunma Bakanlığı'nca karşılanacağı, hudut zabitanının nakil, tayin ve becayiş ve emeklilik işlemlerinin Dâhiliye Vekâleti'nin işar ve teklifi üzerine icra edileceği, maaş, iaşe, elbise ve teçhizat gibi ihtiyaçlarının Jandarma Genel Komutanlığı bütçesinden karşılanacağı belirtilmektedir.

“*Türkiye Cumhuriyeti Hudut Kıtaatıyla Hudut Komiserlerinin Vezâifine Dair Talimatname*”de ise hudut taburlarının iyi ilişkiler noktasında asayişini temin etmek, huduttan eşkıya ve sakıncalı kişilerin geçişlerinin engellenmesi, yasak eşya ve kaçakçılığa meydan verilmemesi, gidiş gelişlerin ve bilumum ilişkilerin yardımcı kapılar vasıtasıyla kanunlar çerçevesinde yapılması, Genelkurmay Başkanlığı'na yarayacak istihbarat ve araştırmaların yapılması ve ilgili makam-

²⁹ Tabloda parantez içindeki yerler bugünkü isimlerdir ve tarafımızca yazılmıştır.

lara bildirilmesi gerektiği belirtilmekte, yapılacak görüşmelerin Fransızca veya her iki tarafın dilleriyle kayıt altına alınması gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca manevra, tatbikat ve teftişlerin nasıl yapılması gerektiği, adli vakalar, sınır ihlalleri, iltica, asker firarileri, geçişler, gümrük ve ticaret işlemleri gibi hususların ayrıntılı bir şekilde ele alındığını talimatnamede açıkça görmek mümkündür.

Kaynaklar

Arşiv

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA).

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), Dosya Ek: 106-44, Fon Kodu: 30-18-1-1, Yer Bilgisi: 18-28-20

Resmi Yayınlar

Hudud Vezâif-i Esasiyesi ve Hudud Komiserleriyle Hudud Kıtaatının Vezâifine Dair Talimatname, Vilayet Matbaası, Ankara 1340.

Resmi Gazete

“İki Jandarma Hudut Taburunun 1 Mart 1341 Tarihinden İtibaren Teşkiline Dair Kanun”, *Resmi Gazete*, Sayı: 90, Kanun No: 585, 24.03.1341 (1925).

“Cenup ve Cenubi Şarki Hudutlarımızın Setir ve Muhafazasını Temin İçin İki Hudut Taburunun 1 Mart 1341 Bidayetinden İtibaren Teşkiline Mezuniyet Verilmesi Hakkında (1/646) Numaralı Kanun Lâyihası ve Muvazene-i Maliye Encümeni Mazbatası”, *TBMM Zabıt Ceridesi*, C. 16, Devre: II, İçtima Senesi: II, 82. İçtima, s. 31-33.

“Jandarma ve Hudud Kıtaatı Küçük Zabitan ve Neferatının Usulü İşşeleri Hakkında Kanun”, *Resmi Gazete*, Sayı: 541, Kanun No: 947, 03.01.1927.

“Jandarma Kanunu”, *Resmi Gazete*, Sayı: 1526, Kanun No: 1706, 22.06.1930.

“Jandarma Efradı Kanunu”, *Resmi Gazete*, Sayı: 1860, Kanun No: 1861, 22.07.1930.

“Sınır, Kıyı ve Kara Sularımızın Muhafaza ve Emniyeti ve Kaçakçılığın Men ve Takibi İşlerinin Dâhiliye Vekâletine Devri Hakkında Kanun”, *Resmi Gazete*, Sayı: 9363, Kanun No: 6815, 24.07.1956.

“Jandarma Teşkilat, Görev ve Yetkileri Kanunu”, *Resmi Gazete*, Sayı: 17985, Kanun No: 2803, 12.03.1983.

“Kara Sınırlarının Korunması ve Güvenliği Hakkında Kanun”, *Resmi Gazete*, Sayı: 19997, Kanun No: 3497, 22.11.1988.

“Kara Sınırlarının Korunması ve Güvenliği Hakkında Yönetmelik”, *Resmi Gazete*, Sayı: 20821, Kanun No: 3497, 21.03.1991.

“Jandarma Teşkilat, Görev ve Yetkileri Kanununda Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname”, *Resmi Gazete*, Sayı: 21692, Kanun No: 507, 08.09.1993.

“Polis Vazife ve Salâhiyet Kanunu, Jandarma Teşkilat, Görev ve Yetkileri Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun”, *Resmi Gazete*, Sayı: 29316, Kanun No: 6638, 04.04.2015.

“Jandarma Teşkilat, Görev ve Yetkileri Yönetmeliği”, *Resmi Gazete*, Sayı: 29995, Kanun No: 2803, 21.01.2017.

Tez

KOPARAN, Necdet: *Türk Jandarma Teşkilatı (1908-1923)*, Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Web Sayfası

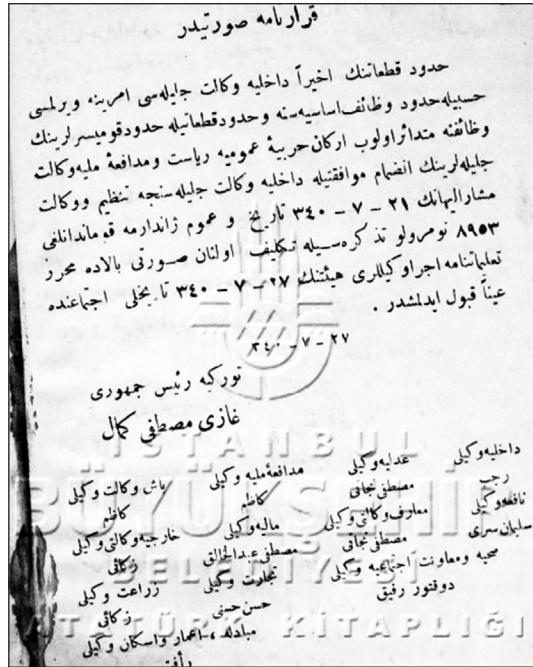
Google. “Jandarma Genel Komutanlığı Tarihçesi”, Son güncelleme: 18 Nisan 2019, <https://www.jandarma.gov.tr/>

Google. “Türk Kara Kuvvetleri Tarihçesi”, Son güncelleme 10 Nisan 2019, <http://www.kkk.tsk.tr/KKKHakkında/KKKtarihce.aspx>.

Ek-1: Hudut Komisierliği, Hudut Taburu ve Bölüklerinin Kadroları

Rütbe ve Memuriyet	Zabitan	Memurî-i Müstahdem ve Esnafat	Küçük Zabıt ve Efrad				Hayyanat				Vesait-i Nakliye		Mülhazat			
			Tüfekli veya Filinallı	Revolverli	Silahlı olmayan	Zatı	Binek		Kosum	Araba	Otomobil					
							Mekkari	Mirri								
Hudut Komisierliği																
Komisier Miralay: Miriva	1					2	1									Sark ve Sark-i Cenubi Miriva, Cenup ve Garp Miralaydır.
Mülhak Yüzbaşı	2					4	2									
Yazıcı Çavuş				2												
Atlı Emirber									9							
Şoför ve Muavini						2										1
Yekün	3			9	2	8	3	9								1
Hudut Taburu Kadrosu																
Tabur Kumandanı: Binbaşı	1			2				1								
Emir Zabiti: Mülazım-ı Evvel	1			1					1							
Atlı Emir Neferi				2					2							
Tabip Binbaşı	1			2				1								
Boytar Yüzbaşı	1			2				1								
İşe Zabiti: Mülazım-ı Evvel	1			1					1							
Tabur Hesap Memuru		1		2				1								
Yazıcı Onbaşı						1										
Depo Çavuş						1										
Sınıf 1 Tüfekçi Ustası ve Yamağı		1				1										
Sihhiye Çavuş							1									
Terzi ve Kunduracı						4										
Muhabereci: "Biri Çavuş, Biri Onbaşı"						5										
Vesait-i Nakliye							2						4			
Yekün	5	2		21	5	1	4	4	4							
Hudut Bölüğü																
Kumandanı: Yüzbaşı	1			2				1								
Takim Kumandanı: Mülazım-ı Evvel	3			3				3								
Başçavuş ve Muavini						2										
Endaht Çavuşu				1												
Çavuş				6												
Onbaşı				12												
Sınıf Efradı				96					2							
Muhabereci (Biri Onbaşı)				5												
Sihhiye Onbaşı							1									
Sihhiye Neferi							2									
Vesait-i Nakliye						7						13				
Yekün	4			125	9	3	4	2	13							

Ek-2: Hudut Kıtalarının Dahiliye Nezareti'ne Bağlanmasına İlişkin Kararname Sureti³⁰



³⁰ Talimatname, s. 16.

Ek-2: Hudut Komiserliği, Hudut Taburu ve Bölüklerinin Kadroları³¹

رتبه و مأموریت	ضابطان	کوجك ضابط وافرادی			حیرانات			وسائط نقلیه		ملاحظات		
		مأموریت-سجده-سین-واسطانات	ویکتوری و یا قاضی	دووردول	سلاحی اولیان	بنک	دینی	مکزی	تورم		آزاده	اوجوموتیل
حدود قومیسر لکی												
قومیسر میرالای : میرلوا	۱		۲			۱					شرق و شرقی جنوبی میرلوا . جنوب و غرب میرالایدر.	
ملائق یوزباشی	۲		۴			۲						
بازچی چاوش			۲			۹						
آغل اصبر			۱									
شورفور و سادوی			۲									
بکون	۳		۹			۳				۱		
حدود طاہوری قادر سی												
طاہور نومانی : بیگبانی	۱		۲			۱						
آمرتاہی : ملازم اول	۱		۱			۱						
آغل امرتقری			۲			۲						
طایب بیگبانی			۲			۱						
بیطر یوزباشی			۲			۱						
اناشه ضابطی ملازم اول			۱			۱						
طاہور حساب مأموری	۱		۲			۱						
بازچی اونباشی			۱									
دوی چاوشی			۱									
صنفا۱ قنکچر اوستہ سی . ناہی	۱		۱									
صحبہ چاوشی			۱									
ترزی و قوندرہ سی			۱									
عبارہ سی بری چاوشی ی اونباشی			۱									
وسائط نقلیه			۱									
بکون	۵		۲۱			۵						
حدود بلوک												
اوماندانی : یوزباشی	۱											
طاقم قوماندانی ملازم اول	۳		۳			۳					هر حدود طاہور بلوک بداندیشہ عدد حقیفہ مکتبی نذولہ بقدر .	
باش چاوش و سادوی			۲									
انداخت چاوشی			۱									
چاوش			۶								مستقل پاپاس حدود بلوک ۶۲ نفر فضلہ و برلشدور.	
اونباشی			۱۲									
صنفا ارادی			۹۶									
عبارہ سی بری اونباشی			۵			۲					پورتن ، فقرہ ، تراہت ہلوستا تلفون	
صحبہ اونباشی			۱									
صحبہ فقری			۲									
وسائط نقلیه			۷									
بکون			۹			۴						
						۱۳						
						۲						
						۱۳						

³¹ Talimatname, s. 17.

Ek-4: Hudut Kıtalarının Dahiliye Nezareti'ne Bağlanmasına İlişkin Kararname Sureti

KARARNAME SURETİDİR

Hudut Kıtaatının ahiren Dahiliye Nezareti celilesi emrine verilmesi hasebiyle hudut vezâif-i esasiyesine ve hudut kıtaatıyla hudut komiserlerinin vezâifine mütedair olup Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Riyaseti ve Müdafa-i Milliye Vekaleti Celilelerinin inzıam-ı muvaffakiyetiyle Dahiliye Vekaleti Celilesince tanzim ve vekalet-i müşairüleyhin 21.07.1340 tarih ve Umum Jandarma Kumandanlığı 8953 numaralı tezkiresiyle teklif olunan suret-i balada muharrer ta-limatname İcra Vekilleri Heyeti'nin 27.07.1340 tarihli içtimasında aynen kabul edilmiştir.

Türkiye Reis-i Cumhuri
Gazi Mustafa Kemal

Dahiliye Vekili
Recep

Adliye Vekili
Mustafa Necati

Müdafaa-i Milliye Vekili
Kazım

Baş Vekalet Vekili
Kazım

Nafia Vekili
Süleyman Sırrı

Maarif Vekaleti Vekili
Mustafa Necati

Maliye Vekili
Mustafa Abdulhalik

Hariciye Vekaleti Vekili
Zekai

Sıhhiye ve Muavenet-i İçtimaiye Vekili
Doktor Refik

Ticaret Vekili
Hasan Hüsnü

Ziraat Vekili
Zekai

Mübadele, İmar ve İskân Vekili
Refet

İRAN'DA LOR KİMLİĞİ VE LORİSTAN

Ferzat SAMETLİ*

Öz

İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'na göre, tüm İran vatandaşları eşit bir düzeyde tanınmaktadır. Ancak bu tanımlamada, etniklerin adı ve dili belirgin bir şekilde ifade edilmemiştir. Ayrıca bu anayasada İran'ın resmi dili Farsça ve resmi mezhebi de Caferilik olarak tanımlanmaktadır. Bu durum İran'daki tüm azınlıkları, Fars dili ve Şii mezhebi baskısı altında bırakmaktadır. İran nüfusunu oluşturan en önemli etnikler (nüfus ağırlıklarına göre sırasıyla) Türkler, Farslar, Kürtler, Lorlar, Gilekler, Araplar, Mazeniler ve Beluçiler olmasına rağmen, son yüz yılda, Fars etniği tüm alanlarda hâkimiyeti ele geçirmiştir. Bu bir asırlık dönemde, İran'ın siyasi ve kültürel yapısı tek etnik, tek dil ve tek mezhep üzerinde yapılandırılmaktadır. Bu dönemde birçok etnik kendi kültürel, ekonomik ve siyasi çıkarlarını korumak için milliyetçi akımlarını oluşturmayı başarmışlardır. Ancak Lorlar, nüfus açısından önemlerine ve uğradıkları birçok haksızlıklara rağmen bu süreci gecikerek başlatmış bulunmaktalar. Son yıllarda Lorların, "Loristanat" olarak tanımladıkları Lor bölgelerinde, Lor millî uyanışı görülmektedir.

Anahtar kelimeler: İran, Etnik, Anayasa, Lor, Loristan.

Lor Identity And Lorestan In Iran

Abstract

The Constitution of the Islamic Republic of Iran defined all Iranian citizens at an equal level. However, in this definition, the name and language of the ethnic groups are not clearly expressed. In addition, the Iranian constitution is the official language Persian and official sect is defined as Shi'ism. This situation leaves all the minorities in Iran under pressure from the Persian language and the Shiite sect. Most of the Iranian population is composed of Turkish, Persian, Kurdish, Lorian, Gilek, Arab, Mazeni and Beluç ethnicities. Despite this situation, in the last hundred years, Persian ethnics had seized the government of Iran. In this period, the political and cultural structure of Iran was structured on one ethnic, one language and one sect. During this period, many ethnic groups managed to form their own nationalist views to protect their cultural, economic and political interests. In the last years, it has been possible

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens. Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

to see the Lor national awakening in the Lor regions, which Loris define as Loristanat.

Keywords: *Iran, Ethnicity, Constitution, Lor, Loristan.*

Giriş

İran Ortadoğu ülkelerinden birisi olarak kendine özel bir konuma ve öneme sahiptir. Bu ülke farklı sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel yapısıyla, her zaman bölgesel ve dünya çapında aktörlerin dikkatini çekmektedir. İran'ı birçok Ortadoğu ülkesinden ayıran özelliklerinden biri, bu ülkenin çok etnikli, çok dinli ve çok mezhepli yapısına karşın, tek bir etnik, tek bir din ve tek bir mezhep merkezli olarak yönetilmesidir. İran İslam Cumhuriyeti Anayasası Caferi mezhebi, Fars dili ve Velayet-i Fakih sütun üzerinde oluşturulmuş katı bir ideolojik anayasa olup, bu 3 sütun siyasetin ve toplumun her alanında kendisini açıkça göstermektedir. Anayasada cılız bir şekilde başka dillere, dinlere ve mezheplere atıfta bulunulsa da, uygulama aşamasında İran devleti, ilgili anayasa ilkelerini askıya almış ve ırkçı / mezhepçi bir anlayışı sürdürülmüştür.

1979 devriminden sonra yeni devletin fanatik görüşlerinden dolayı üretilmiş olan birçok sorun, dünya çapında medya odağında yer almış olsa da, İran İslam Cumhuriyeti'nin ırkçı yönü dünya kamuoyunda çok fazla bilinmemektedir.

Türk Kacar Hanedanı'nın çöküşünden sonra, Rıza Şah Pehlevi ve oğlu Mohammed Rıza Şah Pehlevi ve son olarak İran İslam Cumhuriyeti dönemlerinde oluşmuş yeni İran milli kimliğine göre, Fars etniği ezici bir çoğunlukla, ülkenin sahibi olarak tanımlanmaktadır. Bu düşünceden yola çıkarak Fars olmayanlar ve azınlık konumunda görünen etnikler ve mezhepler, asimilasyona tabi tutularak Farslaştırma ve Şiileştirme siyasetlerine uğratılmışlardır. Bu asimilasyon politikası ekonomik, siyasal ve kültürel yollarla ayrıca yasalar aracılığıyla desteklenmektedir. Bu doğrultuda, azınlıkların asil ve tarihi etnik adları değiştirilerek, özgün kimlik ve kültürleri inkâr edilerek, yaşadıkları coğrafyalar parçalanarak, etnik kimlikleri sistematik bir biçimde aşağılanarak, tarihlerinin temel vakaları ve kavramları silinip yozlaştırılarak ve hatta karşı çıkan azınlık ve daha ziyade etnik mensupları, ağır cezalara tabi tutularak, homojen bir toplum oluşturulmaya çalışılmaktadır.

Asimilasyon sürecinin en önemli ayaklarından biri ekonomik araçların kullanımı olmuştur. Bir taraftan azınlık bölgelerde ekonomik yatırım yapılmayarak, bu bölgelerde ekonomik gelişimi engellenip işsizlik yaygınlaştırılmaktadır. Diğer taraftan Fars bölgelerinde yatırımlar yapıp bu bölgelerin kalkınmasına ve gelişmesine özen gösterilerek, azınlıkların asimilasyon süreci hızlandırılmak istenmektedir. Böylece azınlıklar Fars bölgelerine göç etmek zorunda kalarak, kültürel eritme süreci daha etkin bir şekilde yaşanmaktadır.

Bugün İran'da Türkler, Kürtler, Araplar, Beluçlar, Gilekler, Mazeniler ve Lorlar, birçok evrensel azınlık haklarından yoksun bırakılmışlardır. Etnik gruplar bu ayrımcılığa karşı tepkilerini göstermektedirler. Türkler, Kürtler, Araplar ve Beluçlar uzun zamandan beri kendi direniş yollarını seçmişlerdir. Gilekler ve Mazenilerde de kimlik uyanışı görünmektedir. Ancak Lorlar var

olan tüm ayrımcılıklara rağmen sadece son zamanlarda kolektif ve etkin bir tepki gösterebilmişlerdir.

Bu çalışmada Lorlar'ın yaşadığı tüm bölgeler, “*Lorestanat*” olarak adlandırılmıştır. Lorestanat, Farsça'da Loristan kelimesinin çoğulu ve başka bir deyişle İran ve Irak'taki Lor Halkı'nın yaşadığı bölgelerin adıdır.

Bu çalışmada İran'ın etnik yapısı, İran İslam Cumhuriyeti'nin azınlıklar konusundaki anayasa maddeleri ve en son Lor kimliği ve Loristan tarihi incelenmektedir.

1. Genel Bakış

İran 1.648.000 km² yüzölçümü ile Batı Asya'nın güneyinde yer almaktadır. İran'ın yüzölçümüne göre bu ülke Ortadoğu'daki en büyük ikinci ve dünyanın ise 17. büyük ülkesidir. Kuzeyden Hazar Denizi, Türkmenistan, Azerbaycan ve Ermenistan ile sınırlarını paylaşan İran, güneyden Basra Körfezi ve Umman Denizi, doğudan Afganistan ve Pakistan, batıdan ise Türkiye ve Irak ile kuşatılmıştır. İran'ın en uzun sınırı Irak ile 1609 kilometre ve en kısa sınırı 48 kilometre ile Ermenistan sınırındadır. Tahran başkent, en büyük şehir ve önde gelen ekonomik ve kültürel merkezdir.¹

İran, kuzeyde Hazar Denizi ve güneyde Basra Körfezi ve Umman Denizi kıyılarında yer almaktadır. İran Hazar Denizi'ni kullanarak Rusya ve Kazakistan ülkelerine ulaşma imkânına sahiptir. Ayrıca İran Basra Körfezi'ni kullanarak, Hürmüz Boğazı yolu ile açık denizlere ve okyanuslara açılabilir, böylece İran ithalat ve ihracatının büyük kısmını deniz yolu ile yapmaktadır.

İran, büyük petrol ve doğal gaz rezervlerine sahip bir ülkedir. Dolayısıyla bu ülke uluslararası enerji güvenliği ve dünya ekonomisinde önemli bir konumda yer almaktadır.²

İran 31 il, 339 ilçe³ ve 18 büyükşehirden⁴ oluşmaktadır. Sayıma göre, erkekler ülke nüfusunun %51'ini ve kadınların %49'unu oluşturuyor. Ülkedeki okur-yazarlık oranı ortalama olarak %87.6 iken, Tahran, Alborz ve Semnan en başarılı iller olarak %90 üzerinde okur-yazar oranına sahiptir. Kürdistan ili, %81,5 okur-yazar oranıyla, listenin en altında yer almaktadır. Ekim 2016 genel sayımına göre, nüfus artış hızı %1 ila 2.4 idi. Ayrıca Tahran, Khorasan Razavi, İsfahan, Fars ve Alborz illeri ülkedeki en çok göç alan illerdir.⁵

İran'ın nüfusu 83.024.745 (Temmuz 2018 tahmini) kişidir. Bu ülke nüfus açısından dünyanın 17. ülkesidir.

¹ İran İslam Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı, “İran'a Genel Bir Bakış”, <http://en.mfa.ir/index.aspx?fkeyid=&siteid=3&fkeyid=&siteid=3&pageid=2140>, (E.T. 05.02.2018).

² UPDATE 3-BP cuts dünya çapında gas reserves estimate, mostly for Russia, Reuters, 12.06.2013, [HTPS://WWW.REUTERS.COM/ARTICLE/BP-RESERVES/UPDATE-3-BP-CUTS-GLOBAL-GAS-RESERVES-ESTIMATE-MOSTLY-FOR-RUSSIA-IDUSL5N0EO11720130612](https://www.reuters.com/article/BP-RESERVES/UPDATE-3-BP-CUTS-GLOBAL-GAS-RESERVES-ESTIMATE-MOSTLY-FOR-RUSSIA-IDUSL5N0EO11720130612), (E.T. 06.02.2018).

³ Her bir yerleşim yeri ilçe olabilmek için en az 20 bin kişilik bir nüfusa sahip olmalıdır. 339 ilçe sayısı, Ekim 2016 yılındaki genel sayıma göre ilan edilmiştir.

⁴ Bu büyükşehirler nüfus sayısına göre şöyle sıralanmaktadır: Tahran, Meşhed, Esfehan, Şiraz, Kerc, Şiraz, Tebriz, Kum, Ehvaz, Kermanşah, Urmiye, Reşt, Hemedan, Kerman, Yezd, Erdebil, Bender Abbas ve Erak.

⁵ İran İstatistik Merkezi, <http://yon.ir/LUXAF>, (E.T. 10.05.2018).

İran toplumuna dinsel dağılım açısından bakıldığında; Müslümanlar %99.4, tanımlanmış diğer dinler %0.3 ve tanımlanmamış dinler ise %0.4 oluşturmaktadır.⁶

İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 110. maddesine göre ülkenin en üst ve en yetkili makamı Yüksek Dini Lider'in makamı olarak tanımlanmıştır.⁷ Anayasaya göre Yüksek Dini Lider, kanun karşısında başka İran vatandaşlarıyla eşit olmasına rağmen, tüm ülke ve devlet erkânının işleyişini kontrol ve gözetim altına almaya yetkilidir. Dolayısıyla Yüksek Dini Lider yasama, yürütme ve yargı güçlerinin tepesindedir ve istediği müdahalelerde bulunabilir. Bu durumda İran İslam Cumhuriyeti, mevcut siyasal sistemler ile karşılaştırdığımızda, kendisine özel bir yapıya sahiptir. Aslında revize edilmiş 1989 anayasasına göre, cumhurbaşkanlığı makamı, bir başbakanlık makamına kadar indirilmiştir.⁸

113. maddeye göre ise Yüksek Dini Lider'den sonra en yüksek makam Cumhurbaşkanlığı makamıdır. Cumhurbaşkanı yürütmenin başı ve Bakanlar Kurulu başkanıdır. Cumhurbaşkanı genel seçimler ile seçilir, ama dini lider ve dini lidere bağımlı olan Şuraye Negahban (Anayasa Koruyucular Konseyi) bu seçimi onaylamalıdır. Yürütmeyi illerde valiler temsil etmektedir. Valiler İçişleri Bakanı ve Cumhurbaşkanlığı kararı ile atanır.

Yerel yönetimlerin en önemli ayaklarından biri Şehir Konseyleridir. Şehir Konseyleri üyeleri genel seçimler ile seçilmekteler. Konseyin görevi Belediye Başkanını seçmek, siyasi konuların dışında ilgili beldedeki tüm kültürel, ekonomik ve sosyal konular ile ilgilenmektir. Konsey bu konularda raporlar hazırlar ve önerilerde bulunur ve denetleme yapar. Büyük şehirlerde Belediye Başkanı bu konseyin önerisi ve İçişleri Bakanının onayı ile seçilir.

Her şehirde, en etkili makamlardan biri de Cuma İmamları'dır. Cuma İmamı, Dini Lider'in her bir şehire atadığı temsilcisidir. Bu din adamları Cuma namazını kıldırarakla yükümlüdürler. Ama bu din adamlarının görev ve yetki

⁶ "Central Intelligence Agency (US)", <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ir.html>, (E.T. 06.02.2018).

⁷ İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 110. maddesine göre Rehberin görev ve yetkileri şunlardır: 1. Teşhis Konseyi ile danışıldıktan sonra İran İslam Cumhuriyeti'nin genel yönlerini ve siyasetlerini belirlemek, 2. Düzenin belirlenmiş siyasetlerinin doğru ve düzgün uygulamasını kontrol etmek, 3. Referandum emri vermek, 4. Silahlı kuvvetlerin başkomutanlarını atama, 5. Savaş ve barış ve genel seferberlik fermanını ilan etmek, 6. Atama, görevden alma ve görevden ayrılma kabulü (a-Koruma Konseyi fakihlerini atama, b- Yargı gücünün en yüksek makamlarını atama, c- İran İslam Cumhuriyeti Radyo ve Televizyon Kurumu başkanı atama, d- Genelkurmay başkanını atama, e- İslam Devrim koruyucuları başkomutanını atama, f- Askeri ve güvenlik güçlerinin en üst düzey komutanlarını atama), 7. Üç güç arasındaki olası çelişkileri çözüme ve ilişkilerin sağlanması için çalışma), 8. Normal metotlar ile çözülemeyen sorunları, Düzenin Çıkarlarını Belirleme Kurumu (Mecme-i Teşhis-i Maslahat-ı Nizam) aracılığı ile çözümlenmek, 9. Kanununun belirlediği koşullara sahip olan cumhurbaşkanı adaylarının ulusun onayı ve seçimi ile cumhurbaşkanı seçilmesinin ardından mazbatasını onaylamak, 10. Seksen dokuzuncu maddeye dayanarak şartıyla ülke çıkarlarını gözeterek, Ülke Yüce Divanı tarafından kanuni görevlerine aykırı davranışta bulunduğu hüküm edilmesinden ya da İslami Şura Meclisi tarafından kifayetsizliğine karar verildikten sonra cumhurbaşkanını azletmek, 11. Yüksek Yargı Başkanı'nın teklifinden sonra İslami ölçütler doğrultusunda mahkûmların ceza sürelerini kısaltmak ya da af kararı çıkartmak. Bkz. İran İslam Cumhuriyeti Anayasası, Kitab Nur-Az, <http://kitab.nur-az.com/tr/lib/view/663/1/78128/Giri%C5%9F/>, (E.T. 05.05.2018).

⁸ Bkz. Emin Gökalg, *Devrim Sonrası İran İslam Cumhuriyeti'nde Siyaset*, Selçuk Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Konya 2016.

sınırları tam olarak tanımlanmış olmadığı için, her konu ile ilgilenirler ve en yetkili devlet makamı olan valilerin ve seçilmiş milletvekillerinin işlerine bile müdahale edebilmektedirler.

2. İran Anayasası'nda Azınlıkların Konumu ve Tanımı

İran Anayasası'na göre azınlık terimi sadece farklı dinlere sahip olan vatandaşlar ile ilgili kullanılmıştır. Bu anayasaya göre etnik gruplar ve Caferi Mezhebi dışında başka İslami mezheplere sahip olan vatandaşlar azınlık olarak tanımlanmamaktadır.

İran Anayasası'nın 12. maddesi uyarınca İslam Dini ve Şia (İsna Aşeriye-On İki İmamcılık) mezhebi, resmi din ve mezhep olarak vurgulanmış, sadece 5 mezhep resmi olarak tanınmış ve konumlarını şöyle belirtilmiştir:

“İran'ın resmi dini İslam ve Caferi-i İsnaaşeri mezhebidir ve bu madde sonsuza değin değiştirilemez. Hanefi, Şafii, Maliki, Hanbeli ve Zeydiye gibi diğer İslam mezhepleri de tam saygınlığı haizdirler ve bu mezheplerin mensupları kendi fıkıhlarına göre dini merasim icrasında serbesttirler ve dini eğitim ve öğretimleri ile ahval-i şahsiye ve mahkemelerde buna ilişkin davalarda resmen tanınmış olup bu mezheplerden herhangi birinin çoğunlukta olduğu yörelerde şuraların yetki sınırı içindeki mahalli (yerel) kararlar diğer mezhep mensuplarının haklarına dikkat edilmek kaydı ile o mezhebe uygun olacaktır.”⁹

Ayrıca anayasanın 13. maddesine göre İslam Dini dışında sadece 3 din tanınmıştır: Yalnız Zerdüşti, Musevi, Hristiyan İranlılar kanun dairesinde dini törenlerini uygulamada serbest olan azınlıklardır ve ahval-i şahsiye ile dini öğretimlerinde kendi yollarınca davranırlar.¹⁰

14. madde de İran vatandaşları Müslümanlar ve gayri Müslimler olarak sınıflandırılmış ve Kur'an ayetine¹¹ vurgu yapılarak, “devletin İslam'ın iyi ahlak kuralları, dürüstlük ve adalet ile muamele ve onların insan haklarına riayet etmekle ödevli olduğunun” altını çizmiştir. Ancak derhal devamında şöyle bir uyarıda bulunulmuştur: “Bu madde İslam ve İran İslam Cumhuriyeti aleyhine düzen ve girişimde bulunmayanlar hakkında geçerlidir.”¹²

Anayasanın 64. maddesine göre dini azınlıklar kendi toplumlarının oyu ile İslami Şura Meclisi'ne milletvekili göndermeleri mümkün kılınmıştır. Bu maddeye göre Zerdüştiler 1, Museviler 1 ve Hristiyanlar 3 milletvekili seçme hakkına sahipler. Ancak Anayasa İslam dini ve Caferi mezhebi üzerine kurulmuş olduğu için, hiçbir gayri Müslim ve gayri Caferi vatandaş, Rehber, Cumhurbaşkanı ve Yargı başkanı olarak seçilemez ve atanamaz. Ayrıca bu vatandaşlar Şehirler ve İller Konseyi hariç, anayasada adı geçen öbür konseylere de üye olamaz.

⁹ Bkz. İran İslam Cumhuriyeti Anayasası, Madde 12.

¹⁰ Bkz. İran İslam Cumhuriyeti Anayasası, Madde 13.

¹¹ Kur'an, Mümtehine/8.

¹² Bkz. İran İslam Cumhuriyeti Anayasası, Madde 14.

Böylece anayasaya göre adı geçen 5 mezhep ve 3 din dışında, hiçbir başka mezhep ve din legal değildir ve bu mezheplere ve dinlere inanan insanlara hiçbir hak ve özgürlük tanınmamıştır. Hâlbuki İran'da adı geçen dinler ve mezhepler hariç, Bahailer, Babiler, Mandailer, Yarasanlar, İzediler, Raililer, Budistler, Hindular ve Sihler bulunmaktadır.¹³

Dolayısıyla, İran İslam Cumhuriyeti Anayasası uluslararası dinsel ve mezhepsel azınlık haklarını sadece kısmen dikkate almıştır. Başka bir deyişle bu anayasa Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi'nin¹⁴ 2, 18, 19, 26 ve 27. maddelerine uygun olmayan bir anayasadır. Halbuki bu bildiri 10 Aralık 1948'de İran devleti tarafından hiçbir çekince kullanılmaksızın onaylanmıştır ve İran İslam Cumhuriyeti de devletlerin devamını esas alarak, bu sözleşmeden çıktığını belirtmemiştir.

İran Anayasası Farsça dışında, sadece Arapça adını kullanmıştır ve Arapça'yı Kur'an dili olarak tanımlamış ve eğitiminin önemine vurgu yapmıştır. Bu iki dil dışında hiç başka bir dilin adı veya etnik ismi İran Anayasası'nda bulunmamaktadır. Başka bir deyişle İran Anayasası'nda sadece Farsça resmi dil ve Arapça İslamiyet dili olarak, belirgin bir şekilde ifade edilmiştir.

İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın 15. maddesi şöyle diyor: “*İran halkının resmi ve ortak dili ve yazısı Farsça'dır. Senetler, resmi metinler ve ders kitapları bu dil ve yazı ile olmalıdır. Ancak mahalli ve kavmi dillerden basında ve kitle haberleşme araçlarında yararlanma ve okullarda bunun edebiyatının öğretilmesi Farsça'nın yanında serbesttir.*”

Bu maddeye göre Farsça İran'da tek “*resmi dil*” olarak tanımlanmaktadır ve diğer dillerin adı anılmadan, sadece “*basında ve kitle haberleşme araçlarında*” ve “*okullarda Farsça'nın yanında edebiyatının öğretilmesinin serbest*” olduğu kabul edilmektedir.

Anayasanın 19. maddesinde “*Milletin bütün bireyleri hangi etnik ve kabilelerden olursa olsunlar, eşit haklardan faydalanır ve renk, ırk, dil ve benzeri etkenler ayrıcalık nedeni olamaz.*” ifadesi yer almakta ve 20. maddesinde de “*Milletin her ferdi kadın veya erkek olsun kanun koruması açısından eşit durumdadırlar.*” denilerek bütün İranlılar renk, ırk, dil, din, mezhep ve cinsiyetlerine bakılmaksızın, kanun koruması açısından eşit kabul edilmektedir.

İran Anayasası'nda Fars etniğinin dili hariç hiçbir başka etnik ve dilin adına değinilmemesi, aslında mevcut etniklerin ve dillerin önemini ve konumunu inkâr etmek demektir. Hâlbuki İran nüfusunun büyük bölümü yüzlerce yıldan beri Türk (Azerbaycanlı, Türkmen, Kaşkai, Afşar, Halaç...) Fars, Kürt, Lor, Arap, Beluç, Mazeni, Gilek...¹⁵ etniklerden oluşmaktadır.

¹³ Bkz. Atay Akdeveli, *İran'da Dış Politikanın Etnik-Dinsel Temelleri*, Ankara Üniversitesi, 9 Haziran 1999, s. 25-37.

¹⁴ *International Covenant on Medeni and Political Rights*, kısaca ICCPR, 16 Aralık 1966'da BM Genel Kurulu tarafından kabul edilen ve 23 Mart 1976 itibarıyla yürürlüğe giren çok tarafı bir antlaşmadır.

¹⁵ Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revelutions*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1982, s. 12.

İran'da etniklerin nüfusuna dair hiçbir resmi sayım yapılmamıştır. Bu durum mevcut dillerin ve etniklerin hayatına gölge salmış, Farsça'nın ve bazı Farsların aşağılayıcı ve ırkçı saldırılarının önünde savunmasız bırakmıştır. Etnik hakları konusunda İran devletleri son yüzyılda, çok acımasız ve karanlık bir geçmişe sahiptir.¹⁶

3. İran'ın Etnik Coğrafyası

İran nüfus yapısı, etnik olarak en çok Türkler, Farslar, Kürtler, Lorlar, Gilekler, Araplar, Mazeniler ve Beluçlar'dan oluşmaktadır. Bu ülkede siyasi ve güvenlik meseleler bahane edilerek Şah döneminden bu güne kadar, etnikler konusunda hiçbir resmi sayım yapılmamıştır. Bu konuda devlet tarafından herhangi bir istatistik açıklanmamıştır. Aslında var olan istatistikler ya siyasi bir amaçla yazılmıştır veya sadece bir tahminden ibarettir. Dolayısıyla İran nüfusunun etnik yapısı ile ilgili kesin ve herkesin kabul edebileceği rakamlar yoktur.

Ancak bu duruma rağmen İran makamlarının bazı konuşmalarını kaynak göstermek mümkündür. İran'ın Nükleer Kurumu'nun eski başkanı ve İran'ın Dışişleri Eski Bakanı Ali Akber Salih, İran'da halkın yaklaşık yüzde kırkının Türkçe konuştuğunu söylemiştir.¹⁷ Ayrıca Urmu kentinin milletvekili Nadir Gazipur da, meclisteki resmi bir konuşmasında Türklerin sayısını İran'da 40 milyon kişi olarak belirtmiştir.¹⁸

Bazı kaynaklar etniklerin yoğun olarak ikamet ettiği illerin rakamlarını veri olarak kabul ederken, diğer kaynaklar ise devletin yaptığı gizli nüfus sayımındaki rakamlar ile oynadığını ileri sürüp bu verileri şüpheli ve ayarlanmış rakamlar olarak göstermektedirler. İllerin genel nüfus sayımına göre etniklerin nüfusunu temel alan verilerin en önemli eksik yanı milyonlarca yerlinin diğer kentlere göç etmesinin göz ardı edilmesidir. Özellikle Türklerin (Azerbaycanlılar, Türkmenler, Kaşkaylar, Afşarlar, Bıçakçılar, Halaçlar...) İran'da çok geniş bir coğrafyada ve farklı adlar ile yaşadıklarını dikkate aldığımızda bu verilere itibar etmenin ne kadar olduğu konusunda karar vermek zordur.

Türkler, Azerbaycanlı, Halaç, Kaşkay ve başka adlar ile Doğu Azerbaycan, Batı Azerbaycan, Erdebil, Kazvin, Zencan, Tahran, Kum, Batı Gilan, Merkezi, Golestan, Kuzey Horasan, Kuzey Hemedan ve Fars illerinde yaşamaktalar.¹⁹ Bazılarına göre Tahran'ın nüfusunun %60'ını Türkler oluşturmaktalar. Bu şehir İstanbul'dan sonra dünyada en büyük Türk nüfusunun yaşadığı bir şehirdir.²⁰

Kürtler, Fars ve Türk etniğinden sonra nüfus sayısı olarak İran'ın üçüncü etniği konumundalar. Kürtler yoğun olarak İran ile Irak ve dağınık bir şekilde Türkiye sınırında ve bazı aşiretleri ise Kuzey Horasan ilinde yaşamaktalar. Kürtler Kürdistan, Kermanshah illerinde (çoğunluk olarak) ve Loristan ile Batı Azerbaycan ilinin bazı şehirlerinde (azınlık olarak) yaşamaktalar.

¹⁶ Bkz. Uluslararası Af Örgütü'nün 2007-2018 Raporları.

¹⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=Vc9WJ9U2uHo>, (E.T. 06.06.2018).

¹⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=6JvMm26TsIE>, (E.T. 06.06.2018).

¹⁹ <https://www.trt.net.tr/persian/thyl-w-gzrsh/2018/05/23/trkhh-dr-yrn-glyt-mhswb-nmy-shund-977594>, (E.T. 05.06.2018).

²⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=AitA5ed9S6Y>, (E.T. 06.06.2018).

Kürtlerin de sayısı hakkında çeşitli kaynaklar farklı bilgiler vermekteler. Kürtçe Surani, Horamani ve başka lehçeler olmak üzere, İy lam (Elam veya İlam kullanılmalı), Kermanşah, Kürdistan, Batı Azerbaycan, Hemedan, Tahran ve Kuzey Horasan'da duyulmaktadır. CIA'ya göre Kürtler İran nüfusunun %8'ini oluşturmaktalar²¹ ve bu da tahmini olarak yaklaşık 6.5 milyon kişiye denk gelmektedir. İran'da faaliyet gösteren Kürt siyasi gruplar ise Kürt nüfusunun daha fazla olduğunu iddia etmekteeler.

Lorlar İran'ın daha çok batısında yani Loristan ve İlam illeri ile Hemedan ilinin güney kesimlerinde ve ayrıca Çaharmahal, Boyer Ahmed ve Huzistan'ın doğu bölgelerinde yaşamaktalar. Lorlar yaklaşık 5 milyonluk nüfusları ile İran nüfusunun %3'ünü oluşturmaktalar. Şii olan Lorlar, son zamanlarda hızlı bir şekilde kendi dil ve kültürlerine odaklanmaktalar. Bu konu ilerideki sayfalarda daha ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

İran'ın en önemli başka bir etniği de Araplardır. İl ve ilçe istatistik verilerine göre Huzistan ilinin yaklaşık 5 milyon nüfusu vardır. Bu nüfusun %75'ini Araplar oluşturmaktalar. Elbette Araplar sadece bu ilde değil, İran'ın başka bölgelerinde de yaşamaktalar. Araplar İlam; Fars ve Buşehr gibi illerde de yaşamaktalar.²² Araplar Mezopotamya, Halici ve başka şiveler olmak üzere Huzistan, İlam, Fars, Bandar Abbas, Horasan, Kerec ve Kum illerinde ve ilçelerinde ikamet etmekteeler.

Arap aydınlara göre İran İslami rejimi Arap bölgesinin nüfus yapısını planlı bir şekilde değiştirmekte ve petrol zengini bölgeye Arap olmayan unsurları yerleştirerek bölgenin etnik yapısını Araplardan arındırmaktadır.

Beluçlar İran'daki var olan milli kimliği ve özellikle milli kimliğin Şiilik yanını ciddi olarak sorgulayan diğer bir etniktirler. İran'ın güney doğusunda, İran'ın Pakistan ve Afganistan'la olan sınırında yaşayan, Sünni mezhebine inanan Beluç etniği de İran'da sosyal ve siyasal haklar için mücadele eden bir diğer etnik grubudur. Harrison 1970'li yıllarda Beluçlarının nüfusunu 5 milyon olarak göstermiştir.²³ Beluçların en büyük topluluğu ve siyasal olarak en aktif bölümü yani Beluçların %40'ı Pakistan'da yaşamaktalar.²⁴ İran'da Beluçlar Sistan Belucistan, Kerman, Güney Horasan ve Gorgan illerinde yaşamaktalar. Beluçlar İran nüfusunun %3 ile %4'ünü oluşturmaktalar.

İran'da sayıları net belli olmayan Gürcü etniği bu ülkenin İsfahan İli'nin Fereyden İlçesi'nde yaşamaktadırlar. İran şahı I. Şah Abbas döneminde Doğu Gürcistan'daki direnişin kırılması için Kartli bölgesinin nüfusunun büyük bölümünün İran'a sürüldüğü tarihi kayıtlardan anlaşılmaktadır. Bu nüfusun yerlerine Türkmen nüfusunu yerleştirdi. Bugün Fereydan Gürcüleri olarak adlandırılan İran'daki Müslüman Gürcüler, sürgün edilmiş Gürcülerin torunlarıdır. Gürcistan Dostluk Derneği kendi sitesinde İran'daki Gürcülerin sayısının 100.000 kişiye kadar ulaşabileceğini belirtiyor.²⁵

²¹ "The world factbook, İran", <https://www.cia.gov/library/publications/the-worldfactbook/geos/ir.html>, (E.T. 05.06.2018).

²² Mahammad Navarsı, <http://news.gooya.com/politics/archives/027881.php>, (E.T. 05.07.2018).

²³ Selig Harrison, *Nightmare in Baluchistan*, Foreign Policy, 32 (Fall 1978), s. 13.

²⁴ Robert G. Wirsing, *Thebaluchis Question in Pakistan*, Lahore: Vanguard, 1992, s. 200.

²⁵ <http://www.gdd.org.tr/haberdetay.asp?id=208>, (E.T. 06.07.2018).

Bu etniklerin dışında Ermeniler, Süryaniler (Asuriler) ve Yahudiler'in de adlarını belirtmek mümkündür. Bu etnik grupların sayısı 1979 devriminden sonra bariz bir derecede azalmıştır. Bugün İran'da adı geçen bu 3 etniğin toplam sayısı 150.000 kişiyi bile aşmamaktadır.

4. İran'ın Dini Yapısı

İran nüfusunun dini yapısı konusunda da çeşitli rakamlar telaffuz edilmektedir. Resmi verilere göre nüfusun dinsel dağılımı; Müslümanlar %99,4 (mezhep olarak Şii'ler %90-95 ve Sünniler %5-10), tanımlanmış diğer dinler (Zerdüşt, Yahudi ve Hristiyan dâhil) %0.3 ve tanımlanmamış diğer dinler (örneğin Bahailer) ise %0.4 (2011 tahmini) şeklindedir.²⁶ Sünnilerin İran'ın en büyük mezhep azınlığı olarak 7-14 milyon arasında bir nüfusları vardır. Sünniler devrimden sonra ikinci dereceli vatandaş olarak muamele görmektedirler.²⁷ Sünni din adamı Abdulmacid Zehi'ye göre Sünnilerin İran'daki nüfusu 15 milyondur. Bunlardan 1 milyonu Tahran'da yaşamaktadır. Sünni nüfusunun çoğu Beluçistan, Kürdistan, Güney Horasan, Hormozgan ve Gülistan illerinde yaşamaktalar.²⁸

5. Lor Kimliği ve Loristan Bölgesi

5.1. Lorca

Lorca (Lurca), İran'daki bazı bölgelerde konuşulan ve Farsça ile birlikte güneybatı İrani diller grubuna giren bir dildir. Bazı dil bilimcilerine göre Lorca, Farsça'nın lehçelerinden biridir. Fakat bu klasik bakış gittikçe değişmektedir. Özellikle Lorca konuşan kitle, Lorca'nın özel bir sözlük ve dil bilgisine sahip olduğunu öne sürerek Lorları Farslar'dan ayırmak için ciddi bir gayret içeri-sindedirler. Lorca çoğu zaman Lek diliyle karıştırılmaktadır; ancak Lek dili kuzeybatı İran dilleri grubundadır.²⁹ Lorca'da Boyer Ahmed ve Bahtiyari şiveleri bulunmaktadır. Büyük Lorca'yı Bahtiyari Lorları, Küçük Lorca'yı da Lorlar konuşur. Bu nedenle bu iki etnik grubu birlikte düşünmek daha uygundur.³⁰

Lorca, İran'ın Loristan, İlam, Hemedan, Çahar Mahal ve Bahtiyari, Kohgiluyeh ve Boyer Ahmed, Huzistan, İsfahan ve Fars illerinde ve ayrıca Irak'ın doğusu ve güney doğusunda Fiili etniği adıyla yaşayan Lor etnik grubunun dilidir.³¹

5.2. Lor Adının Kökü

Minorsky, Lor adının Farsça'ya Lor şeklinde girdiğine işaret eder. Şeref Han da Şerefname kitabında³² de Lor şeklini kullanır. Lorları Kürtler'in dört

²⁶ "Central Intelligence Agency (US)", <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ir.html>, (E.T. 06.02.2018).

²⁷ "Gozareş Salaneye Azadi Mazhab baakhsh marbut be İran", <http://www.america.gov/st/democracy/hrsian>

²⁸ Farhad Sabtan - Reza Tavakoli, "Agaliyate Bahaian va Takhalofate hogoge bashari İran", http://zamaaneh.com/humanrights/2009/01/post_324.html, (E.T. 08.07.2018).

²⁹ <http://ghoomelior.blogfa.com/post-4.aspx>, (E.T. 06.08.2018).

³⁰ M. Shoshtari, *Khozestan ve Kohgiluyeh Tarihi*, Tahran, s. 192.

³¹ <http://lorestan.blogfa.com/post-79.aspx>, (E.T. 06.08.2018).

³² Şerefname, Lur ve Kürt sülalelerinin ayrıntılı tarihçesidir. Şeref Han tarafından 1597 tarihinde Farsça olarak kaleme alınmıştır. Lur ve Kürt tarihine ilişkin en önemli özgün kaynaklardan biridir.

şubesinde birisi olarak tanımlayan Şerefname, Lor kelimesinin bir kavim adı olduğuna işaret ederek, Lor adının orijini konusunda çok sayıda rivayet bulunduğunu söyleyerek, bunlardan sadece birisini kabul etmektedir.³³

Bu görüşe göre Lor adı, bu adı taşıyan bölgenin adından alınmıştır. Lorların yurdu, Manrud bölgesindeki Derbend Geçidi'dir. Bu geçite Lor dilinde "kol" denilmektedir. Böylece Lorlar, Derbend Geçiti'ndeki Lor adlı bir yurttan geldikleri için bu adla bilinmişlerdir. Lorların nüfusları çoğalınca buradan çeşitli yerlere dağılmış, bu tarihten sonra genelde yerleştikleri yerlerin adlarıyla bilinmişlerdir. Şerefname, Lor bölgesinden göç eden en önemli aşiretleri Cengrewi ve Otri olarak belirtirken bu aşiretlerin birer kolu olan Şadili, Keriski, Leniki, Rozbahani, Şaki, Davuderani ve Mehmedkemari gibi aşiretleri de saymaktadır.³⁴

Ancak Minorsky'nin aktardığına göre İstakhri gibi bazı Arap coğrafyacıları, El-Lor adlı bir kentten söz ederler. Bugün bu bölge Dezful kentinin kuzeyindeki Sahra-ye Lor adı ile bilinmektedir.³⁵

Minorsky, benzer isimler taşıyan birçok bölge daha saymaktadır: Lir, Lorjan, Lort (Lort), Loriya. Yine Minorsky'nin aktardığına göre, 13. yüzyılda Yâkût El-Hamavî, Lor/Lorr adını Huzistan ile İsfahan arasındaki dağlarda yaşayan Kurd aşiretlerini kastedecek kullanmaktadır. Onların bulunduğu topraklar Bilad-i El-Lor (yani Loristan) olarak tanımlanmıştır.³⁶ Dolayısıyla Lor adının bir bölge adı olup sonralar etnik bir ada dönüştüğü söylenmektedir. Bazı Paniranist etimologlara göre Lor kelimesinin kök sözcüğü "Luhr-asp" sözcüğünden alınmış olabilir. Onlar Lor kelimesini "Luhr" sözcüğü ile ilişkilendirmektedirler. Ayrıca Minorsky, Yakut'taki "Rur" kelimesinin Lor sözcüğünün bir geçiş formu olabileceği tahminini de ileri sürmektedir.³⁷

5.3. İran Loristan Beylikleri

Şerefname, Loristan ülkesinin 10. yüzyılda (913 yılında) Bedir ve Ebu Mansur adlarındaki iki kardeş arasında bölüşüldüğüne, böylece o tarihten itibaren iki parçalı bir ülkeye dönüştüğüne işaret eder. Bu parçalardan veya beyliklerden büyük kardeşin hissesine düşen Büyük Loristan (Büyük Lor/Lor-i Bozorg), küçük kardeşin payına düşen ise Küçük Loristan (Küçük Lor/Lor-i Kuçek) olarak bilinmektedir.³⁸

Büyük Lor Devleti Ortaçağ'da (1148-1424) günümüz İran'ın Loristan ve Fars eyaletlerinde hüküm sürmüş bir hanedanıdır. Loristan Atabeyliğinin kurucusu kuzey Suriye ve Azerbaycan üzerinden Loristan'a göç eden Fedla adın-

Şeref Han, Bitlis Emiri Şemseddin Han'ın oğlu, Osmanlılarla 1514 yılında ittifak antlaşmasını imzalayan ve Bitlis'teki Şerifiye Camisi'ni inşa ettiren 4. Şeref Han'ın torunudur.

³³ V. Minorsky, *Şerefname*, Çevirmen: M.E. Bozarslan, Enc. Of İslam, "Lur Maddesi".

³⁴ W. Barthold, *An Historical Geography of Iran*, Princeton University Press, Princeton 1984.

³⁵ V.F. Minorsky, *The Tribes of Western Iran*, Royal Anthropological Institute of Great Britain & Ireland, 1949, LXXV, s. 73-80.

³⁶ Minorsky, *a.g.e.*, s. 46.

³⁷ Ali Poshtdar, "Lorlar ve Loristan", *İranshenakht Dergisi*, Sayı: 7, Tahran 1997, s. 173.

³⁸ Ali Razmara, *İran Askeriye Coğrafyası: Loristan*, İran Ordusu Yayınevleri, Tahran, s. 178.

da bir beyidir. Onun adından yola çıkarak bu hanedanlığa Fedlavi denilmiştir. Ancak bazı kaynaklarda Hezarhespi'ler (Bin Atlılar) olarak adlanmaktadır.³⁹

Küçük Loristan Atabeyliği ya da Hurşidiler, 1155 ile 1597 yılları arasında Loristan ve Çaharmahal ve Bahtiyari eyaletlerini kapsayan bölgede hüküm sürmüş bir Lor devletidir. Bu Atabeyliği tarihi hanedanlıklar arasında tanımlayan Şerefhan, bu hanedanlığın kurucusunun Lorların Cengrewi (Savaşçılar) aşiretinden olan Hurşid isminde bir bey olduğunu belirtmektedir. Bu nedenden dolayı bazı kaynaklarda bu atabeyliğe Hurşidiler de denilir. Ancak Şerefname'yi İngilizceye çeviren Mehrdad R. İzady, bazı kaynaklara dayanarak, aksine bu Atabeyliğin Zengene adlı Kürt kökenli bir aşiretince kurulduğunu iddia etmektedir.

Lorimer'e göre; Moğol istilası zamanında Loristan yerle bir edildi. Neredeyse bütün önemli aileler esir alınarak Türkistan'a götürüldü. Moğolların çekilmesiyle Loristan coğrafyasında yeniden hâkimiyeti kurabilen, "Küçük Lor" atabeyleri, Timur'un, hışmına uğramalarının ardından sonra Bağdat'a kaçmak zorunda kalmışlardır.⁴⁰

5.4. İran ve Irak Ülkelerinde Lor Bölgeleri

Lor etniğinin büyük bölümü İran'da ve küçük bir parçası da Irak'ta yerleşmiş bulunuyor. Lorların nüfusu Irak'ta tam olarak belli değil ve 1 ila 1.5 milyon civarında tahmin ediliyor. Her iki ülkede yaşayan Lorlar Şii Mezhebi'ne mensuplar.

Büyük Loristan'ın önemli kentleri İran'da Alaştar, Aligudarz, Andika, Ardal, Azna, Behbahan, Behmai, Borazjan, Borucen, Burujerd, Daştestan, Dena, Deylam, Dezful, Durud, Farsan, Geçsaran, Golpayegan, Gonaveh, İlam, Ize, Kazerun, Khorramabad, Kiyar, Kuhdasht, Kuhrang, Lamard, Larestan, Lordegan, Malayer, Mamaseni, Masjed Soleyman, Melayer, Nahavand, Nurabad, Pulduhtar, Rostam, Şehrekürd, Şehrkord, Shahrekord, Shazand, Şuştar ve Yasuj kentleri ve Irak'ta Amareh, Badreh, Khanegain, Kut ve Mendeli kentlerini söylemek mümkündür.⁴¹

5.5. Lor ve Büyük Loristan Kimliği Oluşmaktadır

Lorlar da Beluçlar gibi İran'ın en az kalkınmış bölgelerinde yaşamaktalar. Lorların yaşadıkları bölgelerde göz kamaştırıcı yeraltı zenginlikler bulunmaktadır. Doğal gaz ve petrol Lor yurdunun en belirgin zenginliklerindedir.⁴² İran istatistik bilgilerine göre, Lor bölgeleri İran'ın en az yatırım çekebilen bölgelerinin arasında yer almaktadır.⁴³ Ayrıca resmi verilere göre Lorların birçoğu İran'da yoksulluk sınırının altında yaşamaktalar.⁴⁴

³⁹ H.A. Sawyer Colonel, *The Bakhtiary Mountains And Upper Elam*, Published by Royal Geographical Society, London 1894.

⁴⁰ D.L.R. Lorimer, *The Popular Verse of the Bakhtiari of S.W. Persia*, III: Further Specimens, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XXVI, 1963, s. 62.

⁴¹ Ahmad Eghtedari, *Khozestan ve Kohgiluyeh ve Mamasani*, Kültürel Eserler Derneği, Tahran 1995, s. 363.

⁴² <http://yon.ir/scNkS>, (E.T. 07.09. 2018).

⁴³ <http://yon.ir/bNwil>, (E.T. 07.09. 2018).

⁴⁴ <http://yon.ir/X2dr3>, (E.T. 07.09.2018).

Bir taraftan Zagros sıra dağlarının yamaçlarındaki ormanlar yok olma aşamasına gelmiş ve öbür taraftan su kıtlığı ve kuraklık tarım ve hayvancılığa dayalı olan bölge ekonomisini ciddi bir şekilde sıkıntıya sokmaktadır.⁴⁵ Yoksulluğun gittikçe artması ve Lor halkının hâkim etnik kültür unsurlarınca hakaretlere maruz bırakılması, asimile halinde olan Lorlar'da büyük bir kıpırdamaya neden olmuştur.⁴⁶

Rıza Şah döneminde Lorlara karşı, çağdaş tarihin en büyük katliamları gerçekleşmiş ve 10 binlerce Lor aşiretlerine mensup olan insanlar acımasızca öldürülmüştür. İran Ordusu'nun saldırılarında aşiret yapısı tahrip edilmiş, aşiret ağaları asılmış, ailelerin mal varlıklarına ve özellikle hayvanlarına el konulmuş ve daha ziyade 10 binlerce aile zorla diğer bölgelere sürgün edilmiştir. Ordunun hamlesinden kurtulanların birçoğu da çatışmaların ardından gelen kıtlıklar sonucu ölmüşler ve böylece Loristan bölgesi birçok insani ve maddi kayıplarla karşı karşıya kalmıştır.⁴⁷

Lor kentlerinde 2014 yılında ard arda iki önemli toplumsal olay patlak vermiştir. Birinci olay su projelerine itiraz olarak başlamış ve kısa bir dönem içinde birçok Lor kentlerinde insanların sokaklara inmesine neden olmuştur. İran'ın merkez bölgelerinde özellikle İsfahan kentinde kuraklıktan dolayı Tahran hükümetinin Loristan bölgesinden su kaynaklarını İsfahan'a doğru yönlendirme projesi, 2014 yılının Nisan ayında büyük tepkilere yol açmıştır ve Çaharmahal Bakhtiyari Lorlarını günlerce sokaklarda protesto mitinglerine sevk etmiştir.⁴⁸

Lorların ikinci büyük gösterisi de aynı yılda bazı Loristan kentlerinde, İran Televizyonu'nda yayınlanan bir diziyeye karşı meydana gelmiştir. 2014 Şubat ayında "*Sarzamin-e Kohan*" ya da "*Eski Yurt*" adında yayınlanan tarihsel bir dizide, oyuncuların biri başka bir oyuncuya "*Şerefsiz Bahtiyari*" deyince tepkiler başladı ve Loristan'ın birçok kentinde öğrenciler, milletvekilleri ve cami imamları sokaklara indi ve bu dizinin yayınının derhal durdurulması istenildi.

Çeşitli ve günlerce süren bu protesto mitinglerinde, Lor Halkı'nın çıkarları, Loristan Bölgesi, Lorca'nın önemi, Lor tarihi ve Lorların birliği ön plana çıkarak, protestocuların sloganlarında, Lor milliyetçiliğinin uyanışı açık ve net bir şekilde anlaşıldı.

Bu iki olay İran devriminden sonra Lorların en önemli toplumsal hareketleri olarak nitelenmektedir. Bu protesto gösterilerinin ardından su projesi durdurulmuş ve dizide yayından kaldırılmıştır.

En son 2019 yılının Bahar mevsiminde, Lorestanat'ın birçok bölgesinde, özellikle Lorestan ili ve Poldokhtar ilçesinin şiddetli sele teslim olması, onlarca insanın ölmesi ve binlerce evin yıkılması sonucu, Lor halkı çok perişan ve kötü bir durumda kendi kaderine bırakılmıştır. Lorların İran devleti

⁴⁵ <http://www.khabaronline.ir/detail/349902/society/environment>, (E.T. 07.09. 2018).

⁴⁶ <http://borujerd92.blogfa.com/post-202.aspx>, (E.T. 07.09. 2018).

⁴⁷ William O. Douglas, *Strange Lands And Friendly People*, Çevirmen: Sanjeri Fereidun, Gotenberg Yayınevleri, Tahran 1997.

⁴⁸ <https://www.radiozameh.com/138578>, (E.T. 07.10.2018).

tarafından yeterince yardım almaması, mağduriyet psikolojisini beraberinde getirmiş, Lorlar nezdinde Fars hâkimiyeti tarafından ayrımcılığa ve ırkçılığa uğrama düşüncesinin daha da kuvvetlenmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Lor milliyetçiliği ve uyanışı daha güçlü bir hal almıştır.

Sonuç

İran'da ulus-devlet oluşumu tek dil, tek din, tek mezhep ve tek ırk anlayışı üzerinde tasarlandığı için, tüm devlet planlamaları da bu görüşe göre yapılandırılmış ve yapılanmaktadır. Bu ayrımcı ve ırkçı yapılanmayı, yaşamın tüm alanlarında görmek mümkündür. Bu anlayıştan yola çıkarak İran nüfusunun büyük bir kısmını oluşturan Fars dışı etnikler ve Şia dışı mezhepler “öteki” olarak tanımlanmaktadır. Ötekileştirilme azınlıklar aleyhine birtakım siyasi, ekonomik, hukuki ve kültürel sorunları beraberinde getirmektedir.

Bu durumda Lor azınlığı, milyonlarca nüfusa sahip bir etnik olarak büyük zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. Son yüzyılda Lor etniğinin hem Pehlevi rejimi ve hem İran İslam Cumhuriyeti devleti tarafından çeşitli baskılara maruz kalmasına rağmen, şu ana dek kendi ulusal uyanış sürecini, belirgin bir şekilde katedememiştir.

Lorların arasında okuma-yazma oranının düşük olması, ekonomik yoksulluğun yüksek oranlara tırmanması, göçmen/göçebe ve hayvancılığa dayalı bir hayatın sürdürülmesi, aşiretlere ve törelere bağlı kalınması, yurt dışında etkin ve geniş bir uzantıya sahip olmaması, hep İrancılık ve Kürtçülük propagandalarına maruz kalması, yabancı araştırmacılar veya siyasetçilerin odakından uzak kalması, bu etniğin kaderini arka plana itmiştir ve İran'ın siyasi, sosyal ve kültürel sahalarında özel bir yer edinmesini engellemiştir.

Fakat, son zamanlarda özellikle 2014 yılının başlarından itibaren, birkaç ay arayla, Lorların iki kez ayaklanmaları ve sosyal medyada gittikçe kayda değer bir yere sahip olmaları, Lor uyanışının ve Lor halkının oluşumunun ilk belirgin sinyallerini göstermektedir.

Kaynaklar

Kitaplar ve Makaleler

AKDEVELİ, Atay: *İran'da Dış Politikanın Etnik-Dinsel Temelleri*, Ankara Üniversitesi, 9 Haziran 1999.

BARTHOLD, W.: *An Historical Geography of Iran*, Princeton University Press, Princeton 1984.

COLONEL, H.A. Sawyer: *The Bakhtiary Mountains and Upper Elam*, Published by Royal Geographical Society, London 1894.

DOUGLAS, William O.: *Strange Lands and Friendly People*, Çevirmen: Sanjeri Fereidun, Gotenberg Yayınevleri, Tahrân 1997.

EGHTEDARİ, Ahmad: *Khozestan ve Kohgiloyeh ve Mamasani*, Kültürel Eserler Derneği, Tahrân 1995.

GÖKALP, Emin: *Devrim Sonrası İran İslam Cumhuriyeti'nde Siyaset*, Selçuk Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Konya 2016.

HARRİSON, Selig: “Nightmare in Baluchistan”, *Foreign Policy*, 32, Fall 1978.

International Covenant on Medeni and Political Rights.

İran İslam Cumhuriyeti Anayasası.

- İran İstatistik Merkezi, *Salname-yi Amari-yi İran*, Tahran, Mart 1999-2000.
- LORİMER, D.L.R.: *The Popular Verse of the Bakhtiari of S.W. Persia*, III: Further Specimens, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XXVI, 1963.
- MİNORSKY, V.F.: *The Tribes of Western Iran*, Royal Anthropological Institute of Great Britain & Ireland, 1949.
- POSHTDAR, Ali: "Lorlar ve Loristan", *İranshenakht Dergisi*, S. 7, Tahran 1997.
- RAZMARA, Ali: *İran Askeriye Coğrafiyası: Loristan*, İran Ordusu Yayınları, Tahran.
- SHOSHTARİ, M.: *Khozestan ve Kohgiluyeh Tarihi*, Tahran.
- Uluslararası Af Örgütünün 2007-2018 Raporları.
- WIRSİNG, Robert G.: *The Baluchis Question in Pakistan*, Lahore: Vanguard, 1992.

Diğer Kaynaklar

- İran İslam Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı, "İran'a Genel Bir Bakış", <http://en.mfa.ir/index.aspx?fkeyid=&siteid=3&fkeyid=&siteid=3&pageid=2140>, (E.T. 05.02.2018).
- UPDATE 3-BP cuts global gas reserves estimate, mostly for Russia, Reuters, 12.06.2013, [HTTPS://WWW.REUTERS.COM/ARTICLE/BP-RESERVES/UPDATE-3-BP-CUTS-GLOBAL-GAS-RESERVES-ESTIMATE-MOSTLY-FOR-RUSSIA-INDUSL5NOEO11720130612](https://www.reuters.com/article/BP-RESERVES/UPDATE-3-BP-CUTS-GLOBAL-GAS-RESERVES-ESTIMATE-MOSTLY-FOR-RUSSIA-INDUSL5NOEO11720130612), (E.T. 06.02.2018).
- "Kitab.Nur-Az", <http://kitab.nur-az.com/tr/lib/view/663/1/78128/Giri%C5%9F/>, (E.T. 05.05.2018).
- "Central Intelligence Agency (US)", <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ir.html>, (E.T. 06.02.2018).
- <https://www.trt.net.tr/persian/thlyl-w-gzrsh/2018/05/23/trkhh-dr-ym-qlyt-mhswb-rmy-shwnd-977594>, (E.T. 05.06.2018).
- İran İstatistik Merkezi, <http://yon.ir/IUXAF>, (E.T. 10.05.2018).
- <https://www.youtube.com/watch?v=Vc9WJ9U2uHo>, (E.T. 06.06.2018).
- <https://www.youtube.com/watch?v=6JvMm26TsIE>, (E.T. 06.06.2018).
- <https://www.youtube.com/watch?v=AitA5ed9S6Y>, (E.T. 06.06.2018).
- The world factbook, İran, <https://www.cia.gov/library/publications/the-worldfactbook/geos/ir.html>, (E.T. 05.06.2018).
- NAVARSI, Mahamad, <http://news.gooya.com/politics/archives/027881.php>, (E.T. 05.07.2018).
- <http://www.gdd.org.tr/haberdetay.asp?id=208>, (E.T. 06.07.2018).
- Central Intelligence Agency (US), <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ir.html>, (E.T. 06.02.2018).
- Gozareş Salaneye Azadi Mazhab baakhsh marbut be İran, <http://www.america.gov/st/democracyhrpersian>
- Farhad Sabtan - Reza Tavakoli, "Agaliyate Bahaian va Takhalofate hogoge bashari İran", http://zamaaneh.com/humanrights/2009/01/post_324.html (E.T. 08.07.2018).
- <http://lorestan.blogfa.com/post-79.aspx>, (E.T. 06.08.2018).
- <http://ghoomelior.blogfa.com/post-4.aspx>, (E.T. 06.08.2018).
- <http://www.khabaronline.ir/detail/349902/society/environment>, (E.T. 07.09.2018).
- <http://borujerd92.blogfa.com/post-202.aspx>, (E.T. 07.09.2018).
- <https://www.radiozamaneh.com/138578>, (E.T. 07.10.2018).
- <http://yon.ir/scNkS>, (E.T. 07.09.2018).
- <http://yon.ir/bNwil>, (E.T. 07.09.2018).
- <http://yon.ir/X2dr3>, (E.T. 07.09.2018).

İNGİLİZ SEYYAH ROBERT BARKLEY SHAW'A GÖRE DOĞU TÜRKİSTAN'DA YAŞAYAN TOPLULUKLAR*

Meryem ÖZER**

Öz

Gezilip görülen yerlere dair gözlem, izlenim ve bilgilerin aktarıldığı metinler olan seyahatnameler, bu özellikleriyle tarih bilimi için önemli kaynaklar arasında yer alır. Batılılar tarafından çeşitli nedenlerle 19. yüzyılda Türkistan'a yapılan seyahatlerin Türk tarihi içinde önemli bir yeri vardır. Bu seyahatlerden birini gerçekleştiren Robert Barkley Shaw, 1868 yılında tüccar olarak Doğu Türkistan'a gitmiştir. Shaw, seyahati sırasında gördüğü yerleri ve buralarda yaşayan toplulukları dikkatle gözlemlemiş, edindiği bilgileri *Visits To High Tartary, Yarkand And Kashgar (Formerly Chinese Tartary): And Return Journey Over The Karakoram Pass* adlı eserinde kaleme almıştır. Shaw'un seyahati bu bölgeleri ziyaret eden ilk İngiliz ve Batılılardan olması nedeniyle önemlidir. Nitekim Shaw'un vermiş olduğu bilgiler daha sonra bölgeyle ilgili araştırmalar yapanları da etkilemiş, sık sık referans olarak alınmıştır.

Bu çalışmada Robert Barkley Shaw'un seyahatnamesi odağında seyyah ve araştırmacıların 19. yüzyılda Doğu Türkistan'da yaşayan topluluklarla ilgili bilgileri karşılaştırılarak bölge topluluklarının maddi ve manevi özellikleri belirlenmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Seyahatname, Doğu Türkistan, Robert Shaw, Doğu Türkistan'da Yaşayan Topluluklar

Communities Living In East Turkestan According To The British Traveller Robert Barkley Shaw

Abstract

The work where observations and information obtained from the places where a trip takes place is called a travelogue. With these features, travelogues are among the important resources for history science. Journeys to Turkestan by the Westerners in the 19th century have an importance in Turkish

* Bu makale İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Genel Türk Tarihi Bilim Dalında yürütülen "Visits To High Tartary, Yarkand And Kashgar (Formerly Chinese Tartary): And Return Journey Over The Karakoram Pass Adlı Eserin Tenkitli Tercüme ve Tahlihi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Genel Türk Tarihi Doktora Öğrencisi.

history for various reasons. Robert Barkley Shaw, who made one of these trips, went to East Turkestan in 1868 as a merchant. Shaw carefully observed the places and the communities that lived there he saw during his travels and wrote the information he obtained in his book *Visits To High Tartary, Yarkand And Kashgar (Formerly Chinese Tartary): And Return Journey Over The Karakoram Pass*. Shaw's visit is important because he is one of the first British and Westerners to visit these regions. As a matter of fact, the information given by Shaw also influenced those who made researches in the region later on and was used as a reference.

In this study, as Robert Shaw's travelogue being the focus, the information from travelers and researchers about the communities living in East Turkestan in the 19th century is compared and the material and spiritual characteristics of the communities in the region are determined.

Keywords: Travelogue, East Turkestan, Robert Shaw, Communities Living In East Turkestan.

Giriş

Seyahat terimi kaynaklarda genellikle gezmek, görmek, eğlenmek amacıyla yapılan yolculuk¹ şeklinde ifade edilmektedir. Tarih boyunca insan bazen öğrenmek, bazen öğretmek, bazen keşfetmek, bazen de sadece merak ettiği için uzun ve zorlu seyahatleri göze almış, bu seyahatlerde edindikleriyle yaşadığımız dünyayı tanımamıza yardımcı olmuştur. Gezgin, kâşif gibi farklı adlarla anılan seyyah ise gördüğü, gezdiği, tanımladığı ve keşfettiği yerleri başkalarına aktaran kişidir. Seyyahın, seyahati ile ilgili gözlemlerini, notlarını ve diğer belgelerini yolculuğu esnasında ya da daha sonra yazıyla aktarması da seyahatname türünü ortaya çıkarmıştır.

Seyahatnameler, edebiyatın bir türü olmakla birlikte, yolculuğun yapıldığı coğrafyanın o günkü siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel özelliklerini yansıtması bakımından tarih, coğrafya, sosyoloji gibi sosyal bilim alanlarında da kaynak olarak kullanılmaktadır.² Tarih araştırmalarında önemli bir yer tutan seyahatnameler, Türk tarihi ve kültürü içinde de önemli kaynakların başında gelir. Özellikle Türklerin ana yurdu olan Türkistan'a yapılan seyahatler ve bu seyahatlerde tutulan notlar, bölge hakkında yapılan incelemeler açısından önemli belgeler olarak kabul edilmektedir.

Batılılar her ne kadar Türkistan ile ilk bağlantılarını 9. yüzyılda yapsalar da, daha geniş bilgileri Moğol istilasından sonra Moğol başkentine gönderdikleri elçiler vasıtasıyla elde etmişlerdir.³ Ancak bu bilgiler ağırlıklı olarak Türkistan'ın batısı hakkındadır. Türkistan'ın doğusu hakkında ise 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar yüzeysel bilgilere sahiplerdir. Fakat bu yüzyılın ikinci yarısından sonra Doğu Türkistan, Batılıların ilgi odağı haline gelmiş ve bölge, çok sayıda ve çeşitli amaçlarla yapılmış seyahatlere sahne olmuştur.

¹ Winfried Löschburg, *Seyahatin Kültür Tarihi*, Çev. Jasmin Traub, Dost Yay., Ankara 1997, s. 9.

² Menderes Coşkun, "Seyahatname", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 37, TDV Yay., 2009, s. 13.

³ Vasiliü Perovskiü, *A Narrative Of The Russian Military Expedition To Khiva, Under General Perovski in 1839*, Çev. The Foreign Department Of The Government Of India, Office Of Superintendent Government Printing, Calcutta 1867, s. 1.

Bunlardan biri de İngiliz Robert Barkley Shaw'un⁴ 1868 yılında yaptığı seyahattir.

Doğu Türkistan'a seyahat eden (Kaşgar ve Yarkend'i ziyaret eden ilk İngiliz) ilk Batılılardan biri olması ve Kaşgar Devleti hükümdarı Yakub Beg ile görüşen ilk Avrupalı olması, Shaw'un seyahatini ve bu seyahati esnasında tuttuğu notları bölgeyle ilgili tarih araştırmaları için önemli kılmaktadır. Zira sözü geçen notlar Batı'da, Doğu Türkistan hakkında detaylı bilgiler içeren ilk metinlerdir. Nitekim bu seyahatten sonra bölgeye Batılılar tarafından çok sayıda seyahat gerçekleştirilmiş ve bölge her açıdan ayrıntılı şekilde incelenerek haritalandırılmıştır. Ayrıca Shaw, her ne kadar seyahatini resmi olarak değil, tüccar kimliği ile gerçekleştirmiş olsa da dönüşünden sonra İngiliz devletine verdiği raporlar, bölgeyle ilgili İngiliz politikalarında belirleyici bir rol oynamış,⁵ İngiltere ve Kaşgar Devlet'i arasında resmi olarak siyasi ve ticari ilişkiler başlamıştır.

Shaw, iki yıl süren seyahati sırasında Doğu Türkistan'ın siyasi, sosyal, ekonomik ve coğrafi özelliklerinin yanında; Doğu Türkistan'da yaşayan toplulukları, bu toplulukların kökenleri, fiziki görünüşleri ve konuştukları dilleri, gündelik ve dini yaşantıları, eğitim durumları, hatta kişilik yapıları hakkındaki hükümlerini (bir Batılı'nın bakış açısıyla) de *Visits To High Tartary, Yarkand And Kashgar (Formerly Chinese Tartary): And Return Journey Over The Karakoram Pass* adlı eserinde kaleme almıştır.

Shaw'un Seyahatnamesinde Doğu Türkistan Toplulukları

Shaw, özelde Doğu Türkistan, genelde ise Türkistan'da yaşayan toplulukları Ariler (Tacikler)⁶ ve Türkler (Tatar)⁷ olmak üzere iki ırka ayırmış, bu iki

⁴ 12 Temmuz 1839 tarihinde Londra'nın Upper Clapton bölgesinde doğan, küçük yaşlardan itibaren Avrupa'nın farklı ülkelerinde bulunan Shaw, ilköğrenimini Almanya, İtalya ve Fransa'da alarak buralarda farklı diller öğrenmiştir. Genç yaşlarında çay tüccarı olarak -asıl sebep sağlık sorunlarıdır- Hindistan'a giden ve Kangra Vadisi'nin kuzey batısına yerleşen Shaw, burada yerel dilleri ve bölge kültürlerini de öğrenmiştir. "Obituary: Robert Barkley Shaw", *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography, New Monthly Series*, Vol. 1, No. 8, Aug., 1879, s. 523. Shaw 1868 yılında yine tüccar kimliğiyle Yarkend ve Kaşgar'a ilk seyahatini gerçekleştirmiştir. Yolculuğunu 1869 yılında tamamlayarak Kangra'ya, ardından da İngiltere'ye geri dönmüştür. 1870 ve 1875 yıllarında Kaşgar Devleti'ne gönderilen İngiliz resmi heyetinde yer alarak iki kez daha Doğu Türkistan'a seyahat etmiştir. 1871 ve 1875 yıllarında iki kez daha Kaşgar Devleti'ne giden İngiliz resmi heyetinde yer almıştır. Stephen Edward Wheeler, "Shaw Robert Barkley", *Dictionary Of National Biography*, Vol. 51, Smit, Elder & Co, London 1897, s. 444. 1872 yılında Royal Geographical Society tarafından bölgede (Yarkend'in boylamını belirlediği ve Kaşgar'ın haritasını çizdiği için) yaptığı astronomik gözlemler, Doğu Türkistan'ın Batılılarca keşfine ve coğrafya bilimine yaptığı katkılardan dolayı Shaw'a altın madalya verilmiştir. 15 Haziran 1879'da huzur ve güveni sağlamak için görevlendirildiği Mandalay'da vefat etmiştir. "Obituary: Robert Barkley Shaw", *Proceedings of the Royal Geographical Society*, s. 524.

⁵ Tsing Yuan, "Yakub Beg (1820-1877) Çin Türkistan'ındaki Müslüman Ayaklanması", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Çev. Eşref Bengi Özbilen, Sayı: 87, Aralık 1993, s. 75.

⁶ Shaw ve diğer sözü geçen seyyah ve araştırmacı eserlerinde temelde Ari ifadesini kullanmakla birlikte bu ifadenin yerine ya da bu ifadeyle birlikte Sart, Tacik, Acem ve Farslı ifadelerini de kullanmışlardır.

⁷ Tatar sözü, gerek Türkler gerekse Moğollar arasında eskiden beri bir boy adı olarak kullanılmaktaydı. Moğollardaki Tatarlarla Türk boyu olan Tatarlar aynı değildir. Moğol olan Tatarlar 1202 tarihinde Dalan-Nemürges Savaşı'nda Cengiz Han tarafından mağlup edilerek parçalanmış ve bütün

ana unsurun yanında Tibetliler, Kalmuklar, Tunganlar ve Tarançileri de bölgede yaşayan topluluklar arasında göstermiştir. Yine bu toplulukları yerleşik ve göçebe olanlar şeklinde iki sınıfa tabi tutmuştur. Yazar, Arileri (Tacikler) Doğu Türkistan'ın yerleşik topluluğu olarak belirtirken Türkleri (Tatar), bünyesindeki çeşitli kabileler bakımından yerleşik olanlar, göçebe olanlar, hatta yarı göçebe olanlar şeklinde tasnif etmiştir.

Shaw'a göre yerleşik olanların başında Ariler (Tacikler/Sartlar) ve Türk kabilelerinden biri olan Özbekler gelmektedir.⁸ Seyahatnamedeki verilere göre Türkistan'da Buhara ve Sir Derya'ya kadar uzanan yerlerde bu iki topluluğun yoğunluğu dikkat çekmektedir. Özellikle Ariler (Tacikler) arasında çiftçi, esnaf, tüccar, şair, yazar vd. meslek gruplarının varlığından bahsetmektedir. Buna karşın Hokand Hanlığı ve Sir Derya'nın gerisinde Türk (Tatar) nüfusunun yoğun olduğu ve genelde göçebe bir yaşam sürdürdüklerini dile getirmektedir.⁹

Shaw'ın eserinde yer verdiği 19. yüzyıl Doğu Türkistan toplulukları, aynı dönemde bölgede bizzat bulunmuş ya da bölge üzerinde çalışmış olan James Huttun, Henry Lansdell, N.N. Murayev, Eugene Schuyler, Çokan Velihanov, T.D. Forsty, A.N. Kuropatkin, D.C. Boulger gibi seyyah ve araştırmacıların eserlerinde de karşımıza çıkmakta ve bu isimlerin aktardığı bilgiler Shaw'un verdiği bilgilerle örtüşmektedir.

Sözün geçen seyyahlardan Eugene Schuyler, ırk olarak Türkistan ahalisini Acem asıllı ve Türk asıllı olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre ilk grubu Maveraünnehir'de, Sir Derya'nın doğu kıyısında ve Kaşgar'da asıl unsurları Tacikler oluşturmuştur. Türk ırkları bu bölgenin daha sonraki göçmenleridir ve buraya geldikten sonra Tacikleri dağların içlerine doğru sürmüşlerdir.¹⁰ Bölgeye seyahat ederek gözlemlerini aktaran James Huttun'un *Central Asia: From The Aryan To The Cossack* adlı kitabında da Shaw'un kaydettiklerine benzer bilgiler karşımıza çıkmaktadır. Hutton, Kaşgar'ın nüfusunun üç-dört milyon arasında olduğunu kaydeder ve tıpkı Shaw gibi Kırgızları, dağların ötesinde göçebe yaşayan bir topluluk olarak belirtir; yerleşik olanları da Özbekler, Kıpçaklar, Moğollar, Çinliler, Tunganlar ve Tacikler şeklinde sıralar.¹¹

Henry Lansdell, Shaw'dan farklı olarak Doğu Türkistan'ın yerlileri arasında Mançuları da kaydeder.¹² Murayev ise Doğu Türkistan -dolayısıyla Türki-

halk da diğer boylar arasında dağıtılmıştır. Bu şekilde Tatar boyu ortadan kalkmakla beraber bu isim yabancılar tarafından bazen Moğol bazen de Türk anlamında kullanılmaya devam etmiştir. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Yay., İstanbul 1981, s. 65 vd.; Orhon Yazıtları'nda yer alan "Tatar" topluluk adını ise bazı tarihçiler Moğol, bazıları da Türk menşeli olarak kabul etmiştir. Buna karşın Kaşgarlı Mahmud'un *Divan-ı Lugat'it-Türk* adlı eserinde geçen Tatarların bir Türk boyu olduğu kesindir. Mehmet B. Tufan, *Cengiz Han*, Anonim Yay., İstanbul 2010, s. 23-24.

⁸ Robert Barkley Shaw, *Visits To High Tartary, Yarkand And Kashgar (Formerly Chinese Tartary): And Return Journey Over The Karakoram Pass*, J. Murray, London 1871, s. 25.

⁹ Shaw, *Visits To High Tartary*, s. 26.

¹⁰ Eugene Schuyler, *Turkistan I*, Scribner Armstrong & Co, New York 1877, s. 105.

¹¹ James Hutton, *Central Asia: From The Aryan To The Cossack*, Tinsley Brothers, London 1875, s. 345.

¹² Henry Landsel, *Chinese Central Asia A Ride To Little Tibet II*, Sampson Low, Marston & Com., London 1893, s. 397.

tan- topluluklarını Shaw gibi Ari (Tacik) ve Türk (Tatar) olarak iki gruba ayırmaz, ancak verdiği bilgiler Shaw'un aktardıklarına yakındır. Murayev, Türkistan'da yaşayan toplulukları sıralarken Sartları/Tacikleri/Farşlıları ülkenin yerli halkı olarak kabul eder. Özbeklerin, göçebe bir topluluk olarak Sartlar/Tacikler ile bir arada yaşadıklarını; fakat aslında onların yabancı olup fetihlere katılarak buralara yerleştikleri iddiasında bulunur. Türkmenlerin ise çeşitli kabilelere ayrıldığını, bir kısmının ticari ya da başka amaçlarla yerleşik yaşam sürerken bir kısmının göçebe yaşamına devam ettiklerini belirtir. Murayev; Türkistan'da Sartların/Taciklerin asil, Karakalpakların hizmetçi, Özbeklerin işgalci, Türkmenlerin ise misafir olarak görüldüklerini söyler.¹³

Velihanov da Shaw'a benzer, ancak ondan daha detaylı bilgiler verir. Hatta sadece Tacikler ve Türkleri değil, Moğolları da Türkistan'ın yerlileri arasında gösterir. Ona göre; Türkistan'da yaşayan ırklar Moğol, Türk ve Farşlar/Tacikler arasında bölünmüştür. Yine Farşlıların/Taciklerin kendi aralarında Galca ve Tacik olarak bölündüklerini belirten Velihanov, onları bir Kafkas ırkı olarak tanımlamaktadır. Türkistan'daki Kalmukların Moğolları temsil ettiğini savunan Velihanov, geriye kalanların da Moğol-Türk ve Fin-Türk ırklarının tuhaf bir karışımı olarak tasvir eder.¹⁴

Shaw'dan sonra bölgeyi ziyaret eden Forsyth ise Doğu Türkistan'ın en önemli iki şehriden biri olan Yarkend'in nüfusunun büyük çoğunluğunu Türklerin ve melezleşmiş Çinlilerin oluşturduklarını, onların arasında da çok sayıda yabancı göçmenlerin bulunduğunu ifade eder. Bu yabancı göçmenlerin Andicanlılar, Badahşanlılar, Keşmirli vd. olduklarını belirtir.¹⁵ Diğer önemli bir şehir, aynı zamanda Kaşgar Devleti'nin başkenti olan Kaşgar halkının ise neredeyse tamamının Türk olduğunu söyler. Forsyth, Sarıkol'un nüfusunun ülkenin diğer kısımlarından çok farklı ve Ari ırkına mensup olduğunu altını çizirken Türklerin ve Kırgızların onları Tacik olarak adlandırdıklarını vurgular.¹⁶

Doğu Türkistan ve Batı Türkistan'ı da karşılaştıran Shaw'a göre; "*Batı Türkistan'da bir insan, Buharalı ya da Hokandlı olmanın yanında aynı zamanda bir Tacik, Özbek ve Kıpçak'tır.*"¹⁷ Shaw, Doğu Türkistan'da insanların kendilerini belirli bir kabile adı altında adlandırmadıklarına, basitçe Kaşgar ya da Yarkendli olarak ifade ettiklerine vurgu yapar.¹⁸

Kuropatkin'in de bölgeyle ilgili tespitleri Shaw ile neredeyse aynıdır. Kuropatkin, bostanlıklara yerleşmiş olan ahalinin Kaşgar'ın yerleşik nüfusunu teşkil ettiğini ve yaşadıkları yerlere kendi kabile adlarını verdiklerini ifade ederek; "*Bu şekilde bu devlette Kaşgarlılar, Yarkendliler, Hotenliler, Aksulular ve*

¹³ N.N. Murav'ev, *Journey to Khiva Through the Turcoman Country*, Çev. Philipp Strahl, Foreign Dept Press, Calcutta 1871, s. 110.

¹⁴ Ch. Ch. Valikhanof, *The Russians in Central Asia*, Çev. John And Robert Michell, London, E. Stanford, 1865, s. 65-66.

¹⁵ T.D. Forsyth, *Report Of A Mission To Yarkund in 1873*, Foreign Department Press, Calcutta 1875, s. 36-37.

¹⁶ A.e., s. 56.

¹⁷ Shaw, *Visits To High Tartary*, s. 13.

¹⁸ A.e., s. 13.

Turfanlılar denilen insanlarla karşılaştık” der.¹⁹ Kuropatkin, gerçekte onların hepsinin aynı gruba ait olduklarına dikkat çekerek bu grubun bazı yerlerde Türk ırkına (devletin batı ve güneybatı kısmında yerleşenler), bazı yerlerde ise Moğol ırkına (devletin doğu kısmına yerleşenler) mensup olduklarını söyler. Kaşgar’a sonradan gelip yerleşenlerin içinde ise Çinliler, Tunganlar ve Batı Türkistan’dan -özellikle de Hokand’dan- gelenler vardır. Ayrıca Doğu Türkistan’da Hintlilerin de bulunduğu, ancak bunların sayıca azlığına ve çoğunluğunun tüccar olduğuna vurgu yapar.²⁰ Boulger de bölge halkının kendilerini tanımlama konusunda Shaw ile benzer görüştedir ve “*Doğu Türkistan’da bir insan Özbek, Tacik ya da Kırgız olsa da onun doğduğu yer ile (Kaşgarlı ya da Yarkendli gibi) anıldığını*” kaydeder.²¹

Yukarıda da ifade edildiği gibi Shaw, eserinde Doğu Türkistan’da yaşayan toplulukları sıralarken Türk/Tatar ve Ari/Tacik şeklinde iki asli unsur olarak ele almıştır. Türk ve Tacik bölünmesini Tatar ve Ari bölünmesi olarak da ifade etmektedir. Türk ve Tatar ifadeleri arasında ise net bir ayrıma gitmemiş, birbirlerinin yerine kullanmış; Moğolları ise bu ifadeden ayırmıştır. Shaw, eserinde Türk/Tatar kabilelerini Özbek, Kırgız, Kıpçak, Türkmen ve Karakalpaklar olarak belirtmiştir.²²

Shaw, Doğu Türkistan’da yaşayan toplulukların yerlileri olarak Ari²³ ırkından olanları kabul eder. Ona göre doğudan gelen ve aslen Tatar olan Yüeciler,²⁴ bu bölgeyi istila etmişler, bunun üzerine Kaşgar ve Yarkend’deki yerli Ari nüfusu farklı bölgelere gitmek zorunda kalmıştır.²⁵ Burada Shaw’un, bölgede yaşayanların fiziki görünüşlerini dikkate alarak böyle bir iddiada bulunduğu, tespitlerini yaparken daha çok kendi gözlemlerine ve bilgilerine dayandığı, bilimsel bir kaygı taşımadığını göz önünde tutmak gerekir.

¹⁹ A.N. Kuropatkin, *Kashgaria Eastern Or Chinese Turkistan*, Çev. W.E. Gowan, Thacker, Spinkand Co, Calcutta 1882, s. 33.

²⁰ A.e., s. 33-34.

²¹ D.C. Boulger, *The Life Yakoob Beg*, Wm.H. Allen & Co, London 1878, s. 15.

²² Shaw, *Visits To High Tartary*, s. 25.

²³ “*Ari Irk*”ı Hindistan’dan başlayıp Batı Avrupa’ya kadar olan bölgede yaşayanları tek bir ırk kabul eden ve Hint-Avrupa dillerini konuşan topluluklar için kullanılan bir kavramdır. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra batılı bilim adamları tarafından bu toplulukların binlerce yıl önce büyük bir medeniyet kurduklarını ve bu medeniyeti göçler yoluyla dünyaya yaydıkları iddia edilmiştir. Günümüzde bilimsel olarak geçerliğini yitirmiş olan bu tez, 20. yüzyılın ortalarında Avrupa’da ideolojik olarak Ari ırkının üstünlüğü olarak kullanılmıştır. Geniş bilgi için bkz: James Hutton, *Central Asia: From The Aryan To The Cossack*, Tinsley Bros Yay., London 1875.

²⁴ Bazı bilim adamları tarafından Yüeciler ve onların devamı kabul edilen Kuşanların, Türk dil ailesine mensup bir lisan konuştukları iddia edilmektedir. Yine bazı tarihçiler de İrani bir lisan konuştuklarını söylemektedirler. Yüecilerin etnik menşei hususundaki en yaygın görüş ise “*Tohar*” hipotezidir. Çin kaynaklarında umumiyetle T’u-huo-lo, yani Tohar adıyla bilinen kavim ile Yüeciler arasında genetik bir bağın bulunduğu düşünülmektedir. Egemen Çağrı Mızrak, ‘Yüeh-Chih’lerin Kökenleri ve Göç Süreçleri’, *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: XIX, Eylül 2014, s. 376-378. Toharlar ile aynı kavim olup olmadıkları hususunda kesin birşey söylenememekle beraber bilim çevrelerinde bilhassa Toharlar ile özdeşleştirilen Yüecilerin günümüzde bile Türkler ve Doğu Türkistan’ın eski sakinleri arasındaki bağlantılar hakkında kesin bir yargıya varılamamışken Shaw, bu konudan oldukça emin bir şekilde bahsetmektedir. Fakat bu görüşünü hangi kaynaklara dayandırdığına dair herhangi bir bilgiye eserinde rastlanmamaktadır.

²⁵ Shaw, *Visits To High Tartary*, s. 23.

Shaw'un Doğu Türkistan'da yapmış olduğu gözlemler ve incelemeler daha sonra bölge hakkında araştırma yapanları da etkilemiştir. Nitekim onun Doğu Türkistan'ın yerli nüfusunun Ariler olduğu düşüncesi, 19. yüzyılda bölge hakkında bilgi veren Batılı araştırmacıların neredeyse tamamında kabul görmüştür. Bunlardan Aurel Stein, *Ancient Khoten I* adlı eserinde Doğu Türkistan'da, özellikle Sarıkol'da yaşayan toplulukları aktarırken bölgenin asıl yerli unsurunun Ari kökenli bir topluluk olduğunun ilk kez Shaw tarafından kaydedildiğinin altını çizer.²⁶ Benzer ifadeler D.C. Boulger'in *The Life Yakoob Beg* adlı eserinde de karşımıza çıkar. Boulger, Shaw'a dayanarak bölgenin yerli unsurunun Ariler olduğunu dile getirir ve bu görüşün genel olarak kabul edildiğini söyler.²⁷

Bölgeyi ziyaret edenlerden biri olan Kuropatkin de Doğu Türkistan'ın ilk yerleşimcilerinin Ariler olduğunu ve M.Ö. 2. yüzyıldan itibaren Moğol ırkından olup da Doğu Türkistan'a gelmeye başlayanların buradaki yerli halkı, yani Arileri kovduklarını ve/ya gelenlere karıştıklarını ifade eder.²⁸ Skrine, Yüecilerin M.Ö. 168'de Hun baskılarından batıya doğru kaçarken önlerine çıkan Ari kökenli Sakaların da batıya doğru kaydıklarını, Yüecilerin ise Yarkend, Kaşgar ve Hoten'e indiklerini kaydeder. Yüeciler tarafından Pamir ve Tanrı Dağları'na doğru sürülen Sakaların bir kolunun Cuncarya'da Uygurlar ile karıştıklarını, başka bir kolunun da Yarkend'deki vadilerin yukarılarına çıkarak Sarıkol ve Shungan'da küçük İran devletlerini kurduklarını, diğerlerinin ise Hindistan'ın kuzey doğusundaki Karakurum'a yerleştiklerini belirtir.²⁹ James Hutton da Doğu Türkistan'ın orijinal sakinlerinin Ari ırkı olduğunu belirtir.³⁰ Schuyler ise Arileri, Türkistan'ın ilk yerlilerinden biri olarak kabul eder ve onların sadece Sir ve Amu Derya Nehirleri arasının değil, aynı zamanda Hokand ve Kaşgar'ın da ilk yerlileri olduğunun altını çizer.³¹ Boulger de özellikle Shaw'u referans göstererek bölgenin yerli halkının Ariler olduğunu söyleyen bir başka araştırmacıdır.³²

Bölgeden kaçan Ari nüfusunun bir kısmının Batı Türkistan'a doğru kaydığını ifade eden Shaw, bir kısmının Sarıkol ve Mustang Sıradağlarının arkasına sıkıştığını, bir kısmının da Vahan'ın yüksek vadilerine yerleştiklerini belirtir. Doğu Türkistan'da kalan Arilerin ise doğudan gelen Tatarlar ile karıştıklarını, onlara bazı özelliklerini verdiklerini, Tatarlardan da dillerini aldıklarını kaydederek³³ buna şaşırılmaması gerektiğini, zira doğu toplumlarında bu tür durumlara sıklıkla rastlandığını ifade eder. Örnek olarak da Afganistan'ın kuzeyinde yaşayan Hazaraları verir. Shaw'a göre; Hazaralar, görünüş olarak Tatar olmalarına rağmen dilleri Farsçadır.³⁴

²⁶ Aurel Stein, *Ancient Khoten*, Clarendon Press, Harward 1907, s. 25.

²⁷ Boulger, *The Life Yakoob Beg*, s. 16.

²⁸ Kuropatkin, *Kashgaria*, s. 33.

²⁹ Francis Henri Skrine, *The Heart Of Asia*, Methuen, London 1899, s. 16-17.

³⁰ Hutton, *Central Asia: From The Arjan*, s. 345.

³¹ Schuyler, *Turkistan*, s. 105.

³² Boulger, *The Life Yakoob Beg*, s. 16.

³³ Shaw, *Visits To High Tartary*, s. 23-24.

³⁴ A.e., s. 24.

Yarkend, Kaşgar gibi şehirlerden ayrılan Ari nüfusun nereye yerleştiği konusunda da benzer görüşlere rastlanılmaktadır. Shaw, kaçan Arilerin Sarıkol, Mustang ve Vahan bölgesine yerleştiklerini, geride kalanların ise gelenlerle karışarak birbirlerine özelliklerini aktardıkları belirtir.³⁵ Kuropatkin, Ariler ile sadece Kaşgar'ın batı ve güneybatı kısımlarındaki kıyı ve kenarlarda karşılaşmak mümkündür ifadesini kullanır.³⁶ Bellew de eserinde, Ari irka mensup olanların Yarkend köylüleri arasında yaşadıklarını, bu nüfusun daha çok Sarıkol ve Vahan'da toplandığını ve sözü geçen bölgenin, nüfus özellikleri açısından ülkenin diğer bölgelerinden farklı olduğunu söyler.³⁷

Doğu Türkistan'daki Ari ırkının fiziksel özelliklerinden de bahseden Shaw, Yarkend'de yaşayanları oldukça yakışıklı, uzun boylu ve çok zayıf olarak tasvir eder. Ayrıca uzun yüz yapısına, biçimli burunlara ve gür sakallara sahip olduklarını, bu sakalların ise kahverengi ve kırmızımsı bir renkte olduğunu belirtir. Hatta ABD Başkanı Lincol'un portrelerinde sergilenen tiplere benzetir.³⁸ Hutton da neredeyse aynı ifadelerle Ari neslinden olanları uzun boylu, zayıf, gür sakallı, biçimli burunlu ve uzun yüzlü olarak tasvir ederek sözü geçen ırkın, fiziksel bakımdan Yarkendlilere benzediklerini kaydeder.³⁹

Shaw, Sarıkol ve Vahanların Buhara Taciklerinden gelen bir çeşit Farsça konuştuklarının altını çizerken Yarkend ve Kaşgar'daki yerli Ari unsurunun Türkçe konuştuğunu belirtir.⁴⁰ Buna karşın Hutton, Yarkend'deki Arilerin bütünüyle dillerini kaybederek Türkçe konuştuklarını belirtir.⁴¹

Shaw'a göre Türk kabilleri içlerinde en medeni olanlar Özbeklerdir.⁴² Özbeklerin özellikle Ari ırkıyla karıştıklarını ve göçebe özelliklerini kaybettiklerine inanan Shaw, bu karışmadan dolayı fiziksel olarak da değiştiklerine vurgu yapar.⁴³ Hellwald da Shaw'la benzer ifadeler kullanarak Özbeklerin görünüşlerinin diğer Türk kabilelerinden biraz farklı olduklarının altını çizerek.⁴⁴ Schuyler ise Shaw'dan farklı olarak Özbeklerle Arilerin arasındaki benzerlikler yerine hem fiziksel hem de karakter farklılıklarına vurgu yapar. Schuyler'e göre Özbekler fiziksel olarak Arilerden daha uzun boylu ve vücutça daha zayıf yapıdadırlar. Seyrek sakallara, daha uzun, daha güçlü ve belirgin yüz hatlarına sahiplerdir. Arileri ise zeki olmalarının yanında kurnaz, döneke, nankör ve tembel insanlar olarak tasvir eder. Ariler dış görünüşlerine önem verirken, Özbeklerin kıyafetleri ve davranışları oldukça sadedir.⁴⁵

³⁵ A.e., s. 23.

³⁶ Kuropatkin, *Kashgaria*, s. 33.

³⁷ H.W. Bellew, *Kashmir And Kashghar*, Trübner, London 1875, s. 3.

³⁸ Shaw, *Visits To High Tartary*, s. 21-22.

³⁹ Hutton, *Central Asia: From The Aryan*, s. 345.

⁴⁰ Shaw, *Visits To High Tartary*, s. 27.

⁴¹ Hutton, *Central Asia: From The Aryan*, s. 345.

⁴² Shaw, *Visits To High Tartary*, s. 28.

⁴³ A.e., s. 29.

⁴⁴ Frederick von Hellwald, *Russians in Central Asia*, Çev. Theodore Wirgman, H.S. King & Co, London 1874, s. 105-106.

⁴⁵ Schuyler, *Turkistan*, s. 53.

Özbeklerin nasıl ortaya çıktıkları konusunda da bilgi veren Shaw, doğudan gelen bir işgal dalgası sonrasında Sir Derya'nın kuzeyindeki bölgeye yerleştiklerini iddia eder.⁴⁶ Fakat Murayev, Shaw'dan farklı olarak Özbeklerin göçebe bir topluluk olduğunu, Sartlar/Tacikler ile bir arada yaşadıklarını belirtir. Ona göre Özbekler burada yabancı olup ülkede fetihlerde bulunarak toprak sahibi olmuşlardır.⁴⁷ Benzer bir görüşü Hellwald de paylaşır. Hellwald, Özbekleri saf Tatar ve Türkistan'ın yönetici kabilesi olarak tanımlar ve Özbeklerin Tacik/Sart halkını nüfuzları altına aldıklarını ilave eder.⁴⁸

Shaw, Doğu Türkistan'da yaşayan Türk/Tatar topluluklarından biri olduğunu ifade ettiği Kırgızlar hakkında da eserinde oldukça detaylı bilgiler vermektedir. Kırgızların, göçebelerin temel kütesini oluşturduklarını, Kaşgar'ın kuzey sıradağlarında yaşadıklarını belirtir. Yaşadıkları yerleri de Sarıkol, Sanju ve Pamir'in her iki tarafındaki ovalar olarak tarif eder.⁴⁹

Kuropatkin, Kırgızların Kaşgar'ın etrafındaki dağlık bölgelerde göçebe olarak yaşadıklarını;⁵⁰ Landsell, Kaşgar ile Fergana arasındaki bölgelerde ve Çin'in Pamir bölümünde özgürce dolaştıklarını;⁵¹ Velihanov ise 19. yüzyılda kuzeyde Issık Gölü havzasından, güneyde Gissar ve Badahşan'a, batıda Sozak vahasından doğuda Doğu Türkistan'ın Aksu ve Üç Turfan bölgelerine kadar uzanan geniş bozkırlarında göçebe olarak yaşadıklarını belirtir. Yaşadıkları topraklarda Kırgız kabilelerinin kendi aralarında hiçbir siyasi birlik veya önemli bir teşkilatlanmaları olmadığını vurgular.⁵² Ancak Hellwald'da Kırgızların kabilelere, kabilelerin de ailelere ayrıldıkları bilgisi yer alır.⁵³ Velihanov ayrıca Kırgızların göçebe bir topluluk ve Türkistan'ın yerli halkı olduğunu ifade eder.⁵⁴ Kırgız kabilelerinin 19. yüzyılda muhtemelen doğuda Hoten ve Kaşgar sınırından batıda Semerkand civarına kadar, kuzeyde İli ırmağı havzasından güneyde Hindikuş Dağı eteklerine kadar olan bütün Orta Tanrı ve Pamir Dağları civarındaki sınırlarda yaşadıklarını kaydeder.⁵⁵

Shaw, Kırgızların fiziksel özellikleri hakkında bilgi verirken onları bodur görüntülü, çekik gözlü, yüksek elmacık kemikli, kalın ve basık burunlu, seyreker tüylü bir ırk olarak tasvir eder.⁵⁶

James Hutton da Kırgızların kısa boy, yüksek elmacık kemikler, düşük alın, geniş yassı burun gibi fiziksel özelliklere sahip olduklarını, ten renklerinin ise kırmızımsı sarı olduğunu ifade ederek Moğollara benzetir. Aynı za-

⁴⁶ Shaw, *Visits To High Tartary*, s. 15.

⁴⁷ Murayev, *Journey to Khiva*, s. 111.

⁴⁸ Hellwald, *Russians in Central Asia*, s. 105.

⁴⁹ Shaw, *Visits To High Tartary*, s. 3.

⁵⁰ Kuropatkin, *Kashgaria*, s. 34.

⁵¹ Landsell, *Chinese Central Asia*, s. 120.

⁵² Valikhanof, *The Russians in Central Asia*, s. 72 vd.

⁵³ Hellwald, *Russians in Central Asia*, s. 111.

⁵⁴ Valikhanof, *The Russians in Central Asia*, s. 72 vd.

⁵⁵ A.e., s. 72 vd.

⁵⁶ Shaw, *Visits To High Tartary*, s. 32.

manda açlık, susuzluk, soğuk gibi zor şartlara karşı takdir edilecek şekilde dayanıklı olduklarını belirtir.⁵⁷

Shaw'ın verdiği, bu bölgelerdeki Kırgızların temel geçim kaynaklarının hayvancılık olduğu bilgisine ilave olarak Kuropatkin, Kırgızların Yakub Beg'in süvari birliklerine art arda gönüllü olarak katıldıklarını; ya uzak ordugâhlarıdaki garnizonlarda yahut da haberci ve postacı olarak görev aldıkları söyler.⁵⁸ Kırgızların geçim kaynakları konusunda diğer araştırmacılar da benzer bilgiler yer almaktadır. Kırgızlar arasında diğer Türk topluluklarına göre Türkçe isimlere daha çok rastlanıldığına işaret eden Shaw, bu durumu onların Türk toplulukları arasında İslamiyet'i daha geç tarihlerde kabul etmelerine bağlar.⁵⁹ Shaw'un, Kırgızlar hakkında verdiği dikkat çeken bir bilgi de bu Türk kabilesi arasında suç oranının düşük olduğu, cinayet ve intiharın ise nadiren görüldüğüdür.⁶⁰

Shaw'un ele aldığı Türk kabillerden biri de Kıpçaklardır. Kıpçakların yarı göçebe bir kabile olduğunu belirten yazar, bu özelliklerinin göçebe ve yerleşik Türkler arasında bağlantı oluşturduklarına dikkat çeker.⁶¹ Shaw, Kıpçakların özellikle askeri bakımdan çok başarılı olduklarını, Yakub Beg'in askerlerinin büyük kısmının da Kıpçaklara dayandığını kaydeder. Hatta Kırgızlar ile karşılaştırır ve Kıpçakların, Kırgızlardan hem daha cesur hem de daha iyi asker olduklarını ifade eder.⁶²

Shaw, Türkistan'ın batısında yaşayan Türk topluluklarından Hive Türkmenleri ile Karakalpaklar hakkında da bilgiler verir, ancak bu bilgiler oldukça sınırlıdır. Zira Türkmenlerle hiç karşılaşmadığı için sadece duyduklarını aktarır. Özellikle onların at yetiştiriciliğindeki becerilerine, kaliteli Türkmen atlarına vurgu yapar. Türkmenlerle ilgili verdiği bilgilerde dikkat çeken ise Farsça konuştukları ancak Türkçeyi de anladıklarıdır. Karakalpaklarla ilgili olarak da sadece isimlerinin kökenini açıklamıştır.⁶³ Shaw; Karakalpak adının, Doğu Türkistan'da insanların sıklıkla kullandığı keçe başlıklardan gelmediğini belirterek "*belki bu kabile adı daha medeni daha iyi bir ırka ait olmalıdır*", varsayımında bulunur.⁶⁴

Doğu Türkistan kabilelerinden Tunganlar hakkında da bilgi veren Shaw, Tunganları, doğudan gelen Tatar işgalcilerin Çinli kadınlarla evlenmelerinden meydana gelen karışık bir ırk olarak tanıtır ve fiziksel olarak daha çok geniş, güçlü yapıları ve seyrek saçlarıyla Moğollara benzetir. Shaw, Tungan adının Türkçe "*kalmak, durmak*" anlamındaki "*trung*" kökünden türediğine inan-

⁵⁷ Hutton, *Central Asia: From The Aryan*, s. 347.

⁵⁸ Paizula Wusiman, *A.N. Kuropatkin ve Kaşgarya Adlı Eseri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2008, s. 195.

⁵⁹ Shaw, *Visits To High Tartary*, s. 32-33.

⁶⁰ A.e., s. 22.

⁶¹ A.e., s. 31.

⁶² A.e., s. 31.

⁶³ A.e., s. 30.

⁶⁴ A.e., s. 31.

maktadır. Ancak bu kelimeye “askeri koloni” anlamını veren araştırmacıların da olduğunu belirtir.⁶⁵ Kuropatkin ise;

“Tungan kelimesinin nereden geldiği pek net değildir. Ben Kaşgarya’da iken insanlardan şunu duydum: bazıları bu ismin Makedonyalı İskender zamanında bile var olduğunu iddia etti; bazıları ise bu ismin Cengiz Han veya Timur zamanında ortaya çıktığını söyledi. Yine bazılarına göre halk ağzında söylenen rivayetlerdeki kahramanların topluca doğudan batıya, batıdan doğuya yer değiştirdikleri zaman onların içinden çok sayıdaki savaşı Cungarya, Şanşi, Kansu eyaletlerinde kalmış ve bunlar ‘Turğanlar’ (Uygur lehçesinde kalanlar anlamına geliyor) adını almışlardır ki, bunun anlamı da ‘arkada (geride) kalanlar’ manasına gelmektedir.”⁶⁶

şeklinde görüşlerini bildirir.

Shaw’un seyahatnamesinde sözü geçen bir başka Doğu Türkistan topluluğu da Tanrı Dağları ve Mustang sıradağları kuzeyinde yaşayan Kalmuklardır. Shaw, bu topluluğun da Kırgızlar gibi göçebe olduğunu belirtir.⁶⁷ Forsyth da Kalmukların göçebeliliğine vurgu yaparak şehirlerinin ve hatta evlerinin olmadığını, Karaşar, Issık, Turfan, Urumçi gibi bölgelerde kabileler halinde yaşadıklarını belirtir.⁶⁸

Landsell de Kalmukları açık bir şekilde Moğol olarak tanımlar, dillerinin de Kalmukça olduğu bilgisini verir.⁶⁹ Kalmukların Moğol ırkından olduğunu ileri süren bir diğer görüş de Kuropatkin’ne aittir.⁷⁰ Kuropatkin, Kalmukların Moğol özelliklerini muhafaza eden bir topluluk olduğunu, az sayıda Kalmuk’un Karaşehir Nehri kıyılarına yerleştiğini kaydeder.⁷¹ Forsyth da Kalmukların ırk, dil, fizyonomi, gelenek, din vb. özellikleri bakımından Türklerden farklı bir ırk olduğunu ve kuzeyden Moğol Tatar ırkına mensubiyetlerini belirten bir başka seyyahtır. Forsyth, ayrıca Kalmukların Budist inancına bağlı olduklarını söyler. Dilleri de Türkçe değil, Mançu dillerinden biridir.⁷² Shaw, ayrıca Kalmukların büyük kısmının Yakub Beg’in hizmetinde yer aldıklarının, silah olarak ok ve yay kullandıklarının alını çizer.⁷³

Tarañçiler ise Shaw tarafından daha sonraki dönemlerin yerleşimcileri olarak anlatılır. Onların daha batıdaki evlerinden Mançular tarafından bu bölgelere yerleştirildiklerini ifade eder. Hatta bu durumun Asur kralı tarafından İsraililere de uygulandığını örnek olarak gösterir.⁷⁴ Kuropatkin de Tarañçilerle ilgili olarak Mançuların Doğu Türkistan’da egemenliği ele geçirdikten sonra

⁶⁵ A.e., s. 35.

⁶⁶ Wusiman, “A.N. Kuropatkin ve Kaşgarya Adlı Eseri”, s. 152.

⁶⁷ Shaw, *Visits To High Tartary*, s. 34.

⁶⁸ Forsyth, *Report Of A Mission To Yarkund*, s. 46-47.

⁶⁹ Landsel, *Chinese Central Asia*, s. 397.

⁷⁰ Wusiman, “A.N. Kuropatkin ve Kaşgarya Adlı Eseri”, s. 34.

⁷¹ A.e., s. 34.

⁷² Forsyth, *Report Of A Mission To Yarkund*, s. 46-47.

⁷³ Shaw, *Visits To High Tartary*, s. 34.

⁷⁴ A.e., s. 36.

bir kısım ahaliyi Cungarya'ya sürgüne gönderdiğini, onların da “Tarañçılar” diye adlandırıldığı bilgisini verir.⁷⁵ Velihanov da benzer olarak Tarañçilerden, Çin'in diğer bölgelerinde tarımla uğraşan çiftçiler olarak bahseder ve Mançular tarafından Doğu Türkistan'a getirilip yerleştirildiklerini anlatır.⁷⁶

Sonuç

Bir tüccar olarak 1868 yılında Doğu Türkistan'a seyahat eden Robert Barkely Shaw, kaleme aldığı seyahatnamesinde Doğu Türkistan'ın tarihi, coğrafyası, etnik yapısı, ekonomisi ve kültürü hakkında bilgiler vermektedir. Shaw'un eseri, Doğu Türkistan'ın ilk kez bir Batılı'nın gözünden tasviri bakımından Türk tarihi için önem taşımaktadır. Nitekim sonraki yıllarda bölgeye seyahat eden, bölge hakkında araştırmalar yapan Landsel, Boulger, Stein, Kurupatkin, Forsyth, Bellew vd. isimlere kaynaklık etmiştir. Sözü geçen araştırma konularından biri de 19. yüzyılda Doğu Türkistan'da yaşamış olan topluluklardır.

Shaw ve ismi geçen seyyahların, araştırmacıların Doğu Türkistan topluluklarının kökeni hakkındaki görüşleri büyük ölçüde benzerlik taşımaktadır. Buna göre Doğu Türkistan'da yaşayan toplulukların genel olarak Türk/Tatar ve Ari/Tacik olmak üzere iki ırka dayandırıldığı görülmektedir. Yaşayış bakımından ise yerleşik ve göçebe topluluklar şeklinde yine iki sınıfta toplandığı görülür. Ari kökenliler yerleşik; Türk kökenli topluluklardan Özbekler yerleşik, Kırgızlar ise göçebe olarak tanıtılmaktadır. Yine dilleri, kültürleri, geçim kaynaklar vs. konularında karşımıza çıkan bilgiler de yakınlık göstermektedir.

Diğer yandan Shaw'un eseri ve eserinde işaret ettiği bilgiler ya da verdiği hükümler Doğu Türkistan tarihinin belirginleşmesinde, önemli bir kaynak olsa da metnin bir seyahatname olması, öznel düşünceleri, görüşleri ihtiva etmesi, hepsinden önemlisi de on dokuzuncu yüzyılın İngiltere ve Batılılar açısından sömürge faaliyetlerinin yoğunlaştığı bir dönem olması bakımından; Shaw'un özellikle Doğu Türkistan'daki Türk topluluklarının sınıflandırılması, etimolojisi ve menşesine dair verdiği bilgilere ihtiyatla yaklaşılmasını gerektirmektedir.

Kaynaklar

_____ : “Obituary: Robert Barkley Shaw”, *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography, New Monthly Series*, Vol. 1, No. 8., Aug. 1879.

BELLEW, H.W.: *Kashmir And Kashghar*, Trübner, London 1875.

BOULGER, D.C.: *The Life Yakoob Beg*, Wm. H. Allen & Co. London 1878.

COŞKUN, Menderes: “Seyahatname”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 37, TDV Yay., 2009.

FORSYTH, T.D.: *Report Of A Mission To Yarkund In 1873*, Foreign Department Press, Calcutta 1875.

⁷⁵ Wusiman, “A.N. Kuropatkin ve Kaşgarya Adlı Eseri”, s. 114-115.

⁷⁶ Valikhanof, *The Russians in Central Asia*, s. 161.

HELLWALD, Frederick Von.: *Russians in Central Asia*, Çev. Theodore Wirgman, H.S. King & Co, London 1874.

HUTTON, James: *Central Asia: From The Aryan To The Cossack*, Tinsley Brothers, London 1875.

KUROPATKİN, A.N.: *Kashgaria Eastern Or Chinese Turkistan*, Çev. W.E. Gowan, Thacker, Spink & Co, Calcutta 1882.

LANDSEL, Henry: *Chinese Central Asia A Ride To Little Tibet II*, Sampson Low, Marston &Com., London 1893.

LÖSCHBURG, Winfried: *Seyahatin Kültür Tarihi*, Çev. Jasmin Traub, Dost Yay., Ankara 1997.

MURAV'EV, N.N.: *Journey to Khiva Through The Turcoman Country*, Çev. Philipp Strahl, Foreign Dept Press, Calcutta 1871.

MIZRAK, Egemen Çağrı: 'Yüeh-Chih'lerin Kökenleri ve Göç Süreçleri', *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl: 7, S: XIX, Eylül 2014.

PEROVSKİİ, Vasilii: *A Narrative Of The Russian Military Expedition To Khiva, Under General Perofski In 1839*, Çev. The Foreignn Department Of The Government Of India, Office Of Superintendent Government Printing, Calcutta 1867.

SHAW, Robert: *Visits To High Tartary, Yarkand And Kashgar (Formerly Chinese Tartary): And Return Journey Over The Karakoram Pass*, J. Murray, London 1871.

SCHUYLER, Eugene: *Turkistan I*, Scribner Armstrong & Co, New York 1877.

SKRİNE, Francis Henri: *The Heart Of Asia*, Methuen, London 1899.

STEİN, Aurel: *Ancient Khoten I*, Clarendon Press, Harward 1907.

TOGAN, Zeki Velidi: *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Yay., İstanbul 1981.

TUFAN, Mehmet B.: *Cengiz Han*, Anonim Yay., İstanbul 2010.

VALİKHANOF, Ch.: *The Russians in Central Asia*, Çev. John & Robert Michell, E. Stanford, London 1865.

WHEELER, Stephen Edward: "Shaw Robert Barkley", *Dictionary Of National Biography*, Vol. 51, Smit, Elder & Co, London 1897.

WUSİMAN, Paizula: *A.N. Kuropatkin ve Kaşgarya Adlı Eseri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2008.

YUAN, Tsing: "Yakub Beg (1820-1877) Çin Türkistan'ındaki Müslüman Ayaklanması", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Çev. Eşref Bengi Özbilen, Sayı: 87, Aralık 1993.

İLKEL TOPLUMLARDA TEK TANRI İNANCI

Prof. Dr. Hacı Musa TAŞDELEN*

Öz

Avcı ve toplayıcılığa dayalı bir yaşam tarzına sahip olduğu varsayılan ilk insan topluluklarının dini inançlarının ne olduğu hususu hala tartışma konusudur. İlk insan toplumunun Afrika'dan ortaya çıktığı ve dünyanın diğer bölgelerine yayıldıkları genel kabul görmektedir. Bu nedenle Afrikalı avcı ve toplayıcı toplulukların inanç sistemleri, ilk inanç sisteminin günümüze yansıyan örnekleri olarak görülebilir. Sadece Afrika'da değil dünyanın diğer bölgelerindeki avcı toplayıcı ya da göçer toplulukların inanç sistemleri arasında benzerlikler vardır. Bu benzerliğin odak noktası tek bir yaratıcıya ya da yüce bir varlığa olan inançtır. İnsanlık tarihinde yerleşik hayata geçildikçe özellikle şehirlerin ortaya çıkış aşamasında çok tanrıcılık daha yaygın bir olguya dönüşmektedir.

Anahtar kelimeler: Tek Tanrıcılık, Çok Tanrıcılık, Totemizm, Animizm, İptidai Toplum.

The Belief Of Single God In Primitive Societies

Abstract

The idea that the religious beliefs of the first human societies supposed to have a hunter and gatherer-based lifestyle still remain controversial. It is generally accepted that the first human society emerged from Africa and spread to other parts of the world. For this reason, the belief systems of African hunter and gatherer communities can be seen as examples of the first belief system reaching to the present time. There are similarities between the belief systems of hunter gatherers or nomadic communities not only in Africa but also in other parts of the world. The focal point of this similarity is belief in a single creator or a supreme being. As the settled life started in the history of humanity, polytheism became a more common phenomenon especially in the emergence stage of cities.

Keywords: Monotheism, Polytheism, Totemism, Animism, Primitive Society.

İlk insan topluluğunun yaşama tarzının avcılık ve toplayıcılık olduğu üzerine genel bir kabul vardır. Yüksek bir teknoloji seviyesine erişmiş modern medeniyet ulaştığı coğrafyalarda yaşama tarzını tek tipleştirilmektedir. Özel-

* Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

likle Afrika'da halen avcı ve toplayıcılıkla geçinen topluluklar, insanlığın ilk yaşama tarzını sürdürdükleri farz edildiğinden ilkel toplumlar olarak kabul edilir. Bunların örneklerine sadece Afrika'da değil, Amerika'da, Asya'da ve Okyanus adalarında da rastlanır. Bu toplulukların yanı sıra yine mekanda hareketli hayvancılıkla uğraşan göçer topluluklar vardır. Bunlar bozkır göçebeleri ve çöl göçebeleri olarak iki ana gruba ayrılırlar.

Rebeca Cann, Mark Stoneking ve Allan Charles Wilson 1987 yılında dünyanın çeşitli bölgelerinden 147 kadının bağısladığı plasentaları MtDNA testi-ne tabi tuttular. Araştırmaya dahil olan bu bağışçı kadınların ataları Afrika, Avrupa, Orta Doğu, Asya, Yeni Gine ve Avustralya'nın yerli nüfuslarını temsil etmekteydi. Mitokondriyal DNA (mtDNA)lara ait bulgular arkaik toplumların modern homo sapienslere dönüşümünün yaklaşık 100 bin - 140 bin yıl önce ilk kez Afrika'da gerçekleştiğini göstermekteydi. Günümüzde yaşayan tüm insanların, yaklaşık 200.000 yıl evvel Aşağı Sahra Afrika'sında yaşamış olan ve "Havva" olarak adlandırılan tek bir kadından türediği sonucuna varılmıştır. Bir diğer ifadeyle, insanlığın çok kökenli değil, tek kökenli olduğu genetik araştırmayla ortaya konulmuştur.¹

MtDNA üzerine yapılan genetik araştırmayı, Joseph H. Greenberg, Merritt Ruhlen, Aron Dolgopolski, Sergey Staratsin ve Vitali Şereroşkin gibi dilbilimcilerin insanlığın muhtemelen 50 ya da 70 bin yıl önce Afrika'da bir ön-dünya dili konuştuğuna yönelik geliştirdikleri teori desteklemektedir. M.C. Corballis'in aktarımıyla, Merritt Ruhlen'in yaptığı tasnife göre ön dünya dili bilahare biri Afrika diğeri Asya olmak üzere iki ana çekirdeğe ayrılmaktadır. Yeryüzünde konuşulan bütün diller tek bir köken ya da ana dile dayanmaktadır.²

İbni Haldun gözlemlediği toplumları kabaca bedevi ve hadari olmak üzere iki ana gruba ayırmıştı. İlk iptidai toplum kavramını İbn-i Haldun kullanmıştır. Bedevi topluluklar, mekanda hareketli çöl göçebeleriydi. Hadari topluluklar ise bedevilikten yerleşik hayata geçiş yapan toplumları temsil etmekteydiler. Asabiye ise bedevi toplulukları bir arada tutan ve onlara üstünlük sağlayan "dayanışma ruhu" ya da "tutkunluk duygusu"dur. Bedevi toplumlarda güçlü bir dayanışma ahlakı vardır. Hadarilikte ise zamanla asabiye ve dayanışma ahlakı zaafa uğrar, ferdi menfaatler önem kazanır. İbn-i Haldun'un geliştirdiği bu sınıflama daha sonra Batılı birçok sosyal bilimciye ilham kaynağı olmuştur.

İlk insan topluluğunun Afrika'da yaşadığına dair genel kabul, Amerika, Asya, Okyanus Adaları gibi coğrafyalarda yaşayan diğer iptidai topluluklardan ziyade, Afrika'daki ilkel toplumları ilk olanı temsil edici olma noktasında öne çıkarmaktadır. Bugünün ilkel toplumlarının kültürel dünyaları ve inanç sistemleri ilgi çekmekte ve üzerinde çeşitli teoriler geliştirilmektedir. 19. yüzyılda geliştirilen teorilerin geçerliliği, yakın dönemde yapılan yeni araştırmalarla tartışmalı hale gelmiştir.

¹ Roger Lewin, *Modern İnsanın Kökeni*, (Çev. Nazım Özüaydın), Tübitak Yayını, Ankara 1998, s. 112-120.

² Michael C. Corballis, *İşaretten Konuşmaya, Dilin Kökeni ve Gelişimi*, (Çev. Aybek Görey), Kitap Yayınevi, İstanbul 2003, s. 144-146.

İlk insan toplumundan bugüne insanlığın en temel ilişki tarzı, Tanrı ya da kutsal alanla olan ilişkisidir. Kutsal alan öz olarak Tanrı'ya ait olan alandır. Kutsallığını Tanrı'dan alır. İnsan-Tanrı ilişkisi hem ferdi hem de toplumsal seviyede varlığını sürdürür. Özellikle hem kainatın hem de kendi varlığını anlamlandırmada ve ahlaki alanın oluşumunda temel referans kaynağıdır.

Yüce Yaratıcı ya da Yüce Varlık ile birlikte, tüm inanç sistemlerinde iki alem vardır: Görünen gerçeklik alemi ve görünmeyenler alemi. Görünen alemde herhangi bir kutsallık taşımayan alelade nesnelere yanı sıra, görünmeyenlere ait olmakla birlikte sembolik değeri olan ya da kutsallık atfedilen, mabet, dağ vb. canlı-cansız birtakım varlıklar da inanç sisteminin bir unsuru olabilir. Görünmeyenler aleminde ise artık farklı bir boyut söz konusudur. Ruh, melek, cin vb. bilinç sahibi varlıklara inanılır. Dolayısıyla ilkel dinlerde inanç sisteminin üç tabakası vardır. İlk tabakada en üstte, her şeyin yaratıcısı, kainatın sahibi yüce varlık ya da Tanrı yer alır. İkinci tabakayı ruhani varlıklar oluştururken, üçüncü tabakayı kutsiyet atfedilen sembol ve görünmeyen varlıklar meydana getirir. Bu üç tabaka arasındaki ilişki, saf tek tanrıçılıktan paganizme kadar çeşitlilik gösterebilir. Hemen hemen her dinde yüce varlık ya da Tanrı vardır. Ancak, inanç sisteminde tanrıların sayısı ve pagan unsurlar arttıkça Tanrı etkisiz bir varlığa dönüşmekte ya da görülmez hale gelmektedir. Paganizmin en gelişmiş hali, bazı yerleşik toplumların şehirleşme aşamalarında kendini göstermektedir.

İlk dini/inanç sistemleriyle ilgili bilgilere şifahi gelenekle aktarılanlar vasıtasıyla ulaşılmaktadır. Genelde din ve inanç sistemleri ile ilgili bilgiler ya yazının icadından sonra yazılı metinler üzerinden ya da şifahi gelenek aracılığıyla elde edilmektedir.

19. yüzyılda Afrika ve Okyanusya yerlilerinin inanç sistemleri üzerine yapılan ilk araştırmalardan elde edilen bilgilerden hareketle ilk dinin animizm ya da totemizm olduğu şeklindeki görüş, birtakım sosyolog ve antropologlar tarafından benimsenmeye başlamıştı. Buna karşılık ilkel topluluklar üzerinde araştırma yapan Andrew Lang ve Wilhelm Schdmit, kendi dönemlerinde birer istisna olarak ilk dinin tek tanrıçılık olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu konuda en son ve en kapsamlı araştırmayı Kenyalı Anglikan rahibi bir ilahiyatçı ve filozof olan John Samuel Mbiti gerçekleştirmiştir. Hristiyan çevrelerde Afrikalı ilkel toplumların dinleri hakkındaki önyargılara şahit olması üzerine, o toplumların bir mensubu bir diğer ifadeyle içerden biri olarak kendi gerçeklerini tanıtmak amacıyla 300'ün üzerinde ilkel toplumun dini inancını kapsamlı bir şekilde ortaya koyan bir araştırma yaptı. Her ne kadar Mbiti'nin konuyu katı Hristiyan bakışıyla ele aldığı eleştirisi yapılırsa da, derleyip sunduğu bilgiler son derece önemlidir. Bu çalışma sayesinde ilkel dinler hakkında daha ayrıntılı bilgiler elde edilmiş ve ilkel dinlerle ilgili yaklaşımlar da ağırlık tek tanrıçılığa doğru kaymıştır.

Tylor'ın ilk dinin animizm olduğuna yönelik tekamülcü yaklaşımına göre, sayısız sayıda ruh zamanla belli başlı büyük ruhlara dönüşmüş, bu ruhlar tanrı olarak adlandırılmış ve çok tanrıçılık ortaya çıkmıştır. Tek tanrıçılık ise,

sonunda büyük ruhların büyük bir ruha dönüşmesiyle kendini göstermiştir. Ancak, John Mbiti tam aksi bir görüşle tek tanrı inancının zamanla çok tanrıcılığa ve animizme doğru bir süreç izlediğini ve Afrika halklarının tanrı, ruhlar ve melekler üzere dinin temel unsurlarını bildiklerini ifade etmektedir. O'na göre, ilkel dinlerle semavi dinler arasında bu anlamda bir fark yoktur. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam da aynı ruhani varlıkların bilgisini bize vermektedir. Bu nedenle Tylor'un dinlerin gelişimi modeli Afrika dinlerini açıklayamamakta, animizm yetersiz kalmaktadır.³

Totemizmin ilk din olduğu iddiasını ilk savunan John Ferguson Mc Lennan'dır. O'na göre dinin ilk ortaya çıktığı safha totemizmdir. Hikmet Tanyu'nun aktarımla, Durkheim, herhangi bir araştırma yapmaksızın Spencer ve Gille'nin araştırmalarından elde ettiği sonuç ve yorumları benimsemiştir. Daha sonra, Mc Lennan'ın konuyla ilgili görüşlerini esas almıştır. O'na göre, ilk din, totemik bir kabile kültürüne dayanır, totem ve klan iç içedir. Klanın tanrısı kutsallaşmış toplumun bizzat kendisidir. Sosyolojist bir yaklaşımla hareket eden Durkheim'e göre, toteme tapınan toplum gerçekte kendisine tapınmaktadır.⁴

Totem kavramı, Amerika Kanada'daki Algonquian yerlilerinin diline aittir. Köy topluluğu ya da akraba topluluk anlamına gelmektedir. Bir diğer ifadeyle, kabile ya da akraba topluluklarının kimliğini temsil eden semboldür. Yine Algonquian yerlilerinin akrabası bulunan ABD ve Kanada'da yaşayan Ojibwa Kabilesi'nin diline göre totem, "Onun kız kardeşi ile erkek kardeşi akrabadır" anlamındadır.⁵ Afrika'da totem sistemine göre, bir hayvan ya da hayvanın bir parçası, bir bitki, bir kaya ya da maden totem olarak işlev görebilir. Totem, birliğin, akrabalığın, aidiyetin, birlikteliğin ya da genel bir akrabalığın görünen sembolüdür. Totem olan unsurlara son derece saygılı davranılır, dokunulmaz ve kutsallık atfedilir. Bu tür topluluklarda derin bir akrabalık duygusu, bütün toplumsal ilişkilere nüfuz etmiştir. Gündelik hayatın pratiklerinden evlilik adetlerinin düzenlenmesine kadar kabilenin bütün hayatı akrabalık bağları ile kuşatılmıştır. Bu bağ totemik sistem sayesinde hayvanları, bitkileri, cansız nesnelere içine alır. Sosyal ve tabii çevreyle akrabalık bağları oluşturulur. Bu sistem, geniş bir ağ oluşturacak şekilde yanlamasına genişleyen bir ilişkiler ağını içerir. Başka bir ifadeyle ağabey, abla, kız kardeş, baba, anne, büyükanne, büyükbaba, yenge ve kuzen gibi adlandırmalarla herkesi içine alır. Herkesle bir akrabalık ya da soy bağı bulunur. Her bir fert, bu köken ortaklığına dayalı ilişkiler ağında bir statü ve rol edinir. Her bir akrabalık sistemi, aynı zamanda bu aidiyeti ve bağlılığı temsil eden totem ya da totemlere sahiptir. Ancak, bu bağ özde dini bir bağ değil, köken ve akrabalık bağıdır. Aynı totemden olanlar birbirleriyle evlenmezler. Afrika'da geleneksel eğitim sisteminde öncelikle akrabaların kimlikleri ve yakınlık dereceleri öğretilir. Soy-köken bil-

³ Jhon Samuel Mbiti, *African Religions & Philosophy*, Second Edition, Norfolk 1990, s. 7-8.

⁴ Hikmet Tanyu, "Totem, Totemizm ve Tabu Üzerine Yeni Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 26, Ankara 1983, s. 158-162.

⁵ Theresa M. Schenck, "The Algonquian Totem and Totemism: A Distortion of the Semantic Field", *Papers of Twenty Eight Algonquian Conference*, Vol: 28, 12.01.1997, s. 341-342; Hikmet Tanyu, "a.g.m.", s. 155.

gisi verilir. İnsanların birbirine yakınlığı bu köken yakınlığına göre şekillenir. Her bir sülalenin totemi, bir hayvan, bir bitki veya bir kaya parçası olabilir. Totem, köken birliğinin, toplumsal birlikteliğin görünen sembolüdür. Totemlere ibadet edilmez, ancak öldürülmez, yenmez ve saygı duyulur.⁶

Ayrıca, J. Mbiti, H. Spencer'in kullandığı atalara ibadetin tek başına Afrika dinlerini açıklamakta yetersiz olduğu tespitinde bulunmaktadır. O'na göre, ibadet kavramı bu anlamda yanlış kullanılmaktadır. Afrikalı ilkeller atalarına ve yaşayan akrabalarına saygı göstermekte ama ibadet etmemektedir. Afrika dinlerini sadece büyü ile açıklamak da mümkün değildir. Büyü, dini arka planın önemli bir unsuru olmakla birlikte onların inancında her türlü kuvvetin kaynağı Allah'tır.⁷

E.G. Parrinder'in tespitlerine göre, Mbiti, bütün Afrika halklarının tek bir tanrıya iman ettiklerini ancak, bazı topluluklarda Allah'a özgü birtakım faaliyetlerin şahsileştirilerek alt seviye ilahlar ortaya çıktığını ya da bazı milli kahramanların kutsallaştırıldığını ifade etmektedir.⁸ Yine O'nun görüşünce, Afrika dinleri tek tanrıçılıktan çok tanrıçılığa, panteizmden animizme kadar çeşitli boyutlar içermektedir.⁹ Parrinder'in aktarımına göre, Edwin Smith, Afrika dinleri için piramit şeklinde bir model geliştirmiştir. Piramidin tepe noktasında Allah ya da yüce varlık yer almaktadır. Piramidin iki tarafında tanrılar ve atalar olarak ruhani güçler yer alırken piramidin tabanında büyü bulunmaktadır.¹⁰

Afrika'daki ilkel topluluklar ele alındığında Afrika'nın ilk sakinleri kabul edilen daha çok avcılık ve toplayıcılıkla geçinen Pigmeler Kongo, Gabon, Uganda ve Ruanda sınırları içerisinde yaşarlar. Aka pigmeleri tek tanrı inancına sahiptir. Tanrı Bembe yeryüzüne, gökyüzüne, orman ve hayvanlara ilaveten ilk insanı erkek ve kadın şeklinde bir çift olarak yaratmıştır. Baka pigmelerine göre ise Tanrı Komba dünyayı ve tüm yaratıkları yarattı. Mbuti pigmelerinde Tanrı evreni (evren ormandan oluşmaktadır. Bu pigme grubu ormanda yaşamaktadır. Onlar için evren ormandır.) içindeki her şeyi ve bütün güçleri yaratmıştır. Yaratılış hikayesi Tufan hikayesi ile karışmıştır. Yeryüzünün tamamının sellerle kaplandığını daha sonra Tanrı'nın suların içinden bir çift insanı yarattığını içeren bir tufan hikayesine sahiptirler. Aynı şekilde Kenya'da, Tanzanya'da ve Doğu Sudan'da yaşayan Massailer, En-kai adlı bir tek Tanrı'ya ibadet ederler. Aynı zamanda şifacı, kahin ve bazen peygamberlik görevi üstlenen Laibon adlı şamanlar bulunur. Massailerde kendisine sığınan ahşaptan gemi figürünü de içeren bir tufan hikayesi mevcuttur. Dünyanın her yerinde iptidai toplumların tamamında bir tufan hikayesi vardır. Afrika'daki toplumlar da bunun istisnası değildir.¹¹ Aynı şekilde Amerikan yerlilerinde de Tufan hikayelerine rastlanır, bir kayık ya da tekne ile insanlar

⁶ Mbiti, *African Religions & Philosophy*, s. 102-103.

⁷ Aynı eser, s. 9-11.

⁸ E.G. Parrinder, "Monotheism and Pantheism in Africa", *Journal of Religion in Africa*, Vol. 3, Fasc. 1, 1970, pp. 81-88, s. 83.

⁹ Aynı makale, s. 87.

¹⁰ Aynı makale, s. 85.

¹¹ Patricia Ann Lynch, *African Mythology A to Z*, New York 2004, s. 40.

bu felaketten kurtulurlar.¹² Antik Çin mitolojisinde 45 ayrı etnik gruba ait 400'ün üzerinde tufan hikayesi mevcuttur.¹³ M.Ö. 2200'den itibaren Çin'de Xia Hanedanının başlangıcı bir tufanla olur. Bazıları bu tufan hikayelerinin avcılık ve toplayıcılığa dayalı göçer hayattan yerleşik tarıma neolitik bir geçişi sembolize ettiğini belirtmektedir.¹⁴ Hindistan mitolojisinde de tufan hikayesi vardır. Bir tekne ile canlıların kurtuluşu rivayet edilir.¹⁵ Polenezya ve Avustralya yerlilerinde de tufan hikayelerine rastlanır.¹⁶ Antik Yunan mitolojisinde yer alan tufan hikayesine göre, Tanrı Zeus'un cezalandırılmasına maruz kalan Dekalion, eşiyile bir gemiye sığınır, tufan bitince bindikleri geminin bir tepeye konması sonucu kurtulurlar.¹⁷ Altay Türkleri'nin mitolojisinde de Nuh tufanına benzer bir tufan hikayesinin mevcudiyeti görülür.¹⁸ Mitoloji dünyasında en meşhur olanı ise Uruk kralı Gılgamış'ın yaşadığı tufan hadisesidir. Gemi figürü önemlidir. Semavi kitaplardaki tufan hikayesi yer almaktadır. Yeryüzündeki tufan hikayelerinin önemli bir bölümünde tufanı Tanrı kötülük işleyen insanları cezalandırmak için yapar, insanlar ise gemi ya da tekneye binerek kurtulurlar. Ancak bu hikayenin kaynağını sadece Gılgamış destanına bağlamak zordur. Yazılı değil ama şifahi geleneği sürdüren iptidai toplumların geleneklerinde de yaşadıkları coğrafyalar birbirinden çok uzak olsa da birbirine benzer tufan hikayeleri bulunur. Hemen hemen bütün din ve inanç sistemlerinde yaratılış ve tufan olmak üzere iki temel hikaye mevcuttur. Bazen her iki hikaye birbirine karışmış halde olabilmektedir. Genelde Tufan hadisesi, Tanrı'nın insanları işledikleri günahlardan ötürü cezalandırmasının bir tecellisi olarak zuhur etmektedir.

Afrika dinleri üzerine yaptığı araştırmayla ünlenen John S. Mbiti, Hristiyan ve Müslüman toplumlar dışında, şifahi geleneğe bağlı olarak yaşatılan 300 Afrika dininden biri hariç tamamında yaratıcı güç olarak Allah fikrinin bulunduğunu ifade etmektedir. Afrika halklarında ateist yoktur. Hatta bir As-hanti özdeyişine göre, "O'nun varlığını herkes bilir, bir çocuk bile hisseder." Afrikalılarda Allah kavramı her bir halkın güçlü bir şekilde tarihi, coğrafi, sosyal ve kültürel arka plan ya da çevresine göre şekillenmiştir.¹⁹ Afrika dinlerinin kutsal yazıları da yoktur, şifahi gelenekle hafızalarda korunarak kuşaktan kuşağa aktarılan yazısız toplumlara özgü dini inançlara sahiptirler.²⁰

¹² Dawn E. Bastian - Judy K. Mitchell, *Handbook of Native American Mythology*, ABC-CLIO Yayını, Santa Barbara 2004, s. 97-99.

¹³ Jeremy Roberts, *Chinese Mythology A to Z*, Second Edition, Chelsea House, New York 2010, s. 21-22.

¹⁴ Randall L. Nadeau, "Chinese Religion in the Shang and Zhou Dynasties", Edit. Randall L. Nadeau, *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions*, Blackwell Publishing, West Sussex, 2012, s. 27-28.

¹⁵ George M. Williams, *Handbook of Hindu Mythology*, ABC-CLIO Yayını, Santa Barbara 2003, s. 213.

¹⁶ Robert D. Craig, *Dictionary of Polynesian Mythology*, Greenwood Press, Westport 1989, s. 30; Roland B. Dixon, *Oceanic Mythology*, Pinnacle Press 2017, s. 184-189.

¹⁷ Kathleen N. Daly, *Greek and Roman Mythology A to Z*, 3. Baskı, Chelsea House, New York 2009, s. 44.

¹⁸ Bahaettin Ögel, *Türk Mitolojisi I*, 5. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 2003, s. 434.

¹⁹ Mbiti, *African Religions & Philosophy*, s. 29-30.

²⁰ John S. Mbiti, *An Introduction to African Religion (2nd Edition)*, East African Educational Publishers Ltd., Kijitu-Nyama 1991, s. 17.

John Mbiti'nin tespitleri çerçevesinde Allah'ın Afrika topluluklarındaki sıfatları aşağıdaki şekilde sıralanabilir:²¹

1. Allah her şeyin yaratıcısıdır: Allah hiçbir şey ortada yokken evreni yarattı. İlk yaratıcı odur. Allah'ın her şeyi yarattığına vurgu, Afrika kabilelerinin zikir ve ibadetlerinde en çok belirtilen husustur. Allah kainatı tek başına yaratmıştır. O dünyayı yaratmadan önce hiçbir şey yoktu. Vugusu Kabilesi'ne göre, Allah önce göksel kainatı ve içindekileri (ay, güneş, yıldızları ve bulutları) yarattı, ardından yeryüzünü, sonra bir çift olarak insanı, bitkileri, suyu, nehirleri, hayvanları yarattı. Birçok kabileye göre, Allah sadece maddi kainatı yaratmadı, tabiat kanunlarıyla birlikte insanların gelenek ve göreneklerini de yarattı. Yorubalara göre, Allah gece ve gündüzün yazarıdır. Zululara göre, evlilik ve sünnet gelenekleri Allah tarafından emredilmiştir. Birçok kabile gelenek ve göreneklerinin Allah tarafından emredildiğine inanmaktadır.

2. O, her an her şeyi yaratmaktadır: Allah kainatın tamamını yaratmıştır ve bu yaratma işine devam etmektedir. O, kainattaki ahengin sağlayıcısı ve sürdürücüsüdür. Her şey O'nun koruması altındadır. Allah, her şeye her an müdahildir. Allah asla yaratma işini durdurmaz ve vazgeçmez. Allah, her ay yeni yeni insanlar yaratmaya, yeni canlılar yaratmaya devam etmektedir. O, her yeni bebeğe ruh göndermektedir.

3. Allah yarattıklarının rızkını temin eder: Afrika kabileleri arasında en temel inançlardan birisi Allah'ın yarattıklarının ihtiyaçlarını gidermesidir. Yani O rezzaktır. Allah, canlılara, hayatı, doğurganlığı, yağmuru, sağlığı, bir yaratığın varlığını devam ettirebilmesi için ihtiyaç duyduğu her şeyi sağlar. Güneşin ışığı O'nun cömertliğindedir. Gökteki varlıklar, Tanrı'nın kainattaki varlığını temsil eder. Allah aynı zamanda yağmur yağdıran ve nehirleri verendir.

4. O kainatın yöneticisidir: Allah kainatın yöneticisi ve büyük kralı, göklerin hakimidir. O'nun denetiminde gözetiminde olmayan tek bir nokta bile yoktur. Allah adaletli bir yöneticidir. Allah kötülüğe ve adaletsizliğe kızar ve cezalandırır. Yanlış yapanları, kötülük edenleri, hastalıkla, kazalarla, açlıkla, susuzlukla, fırtınayla, savaşla, afetlerle hatta ölümle cezalandırır. Banyarwanda, Barundi, Balotse ve Barubalara göre, "Allah kainatın Yüce Melikidir." Yoruba ve Konolara göre, "yanlış yapanlar Allah'ın adaletinden kaçamaz." O'na dua etmek ondan af dilemek gerekir. Allah kimseye yanlış yapmaz, insanın ölüm zamanı geldiğinde ölmesine müsaade eder. Herhangi bir olumsuz ve hastalıktan kurtulmak için Allah'a adak adanır, kurban kesilir. İnsanın başına gelen felaket, üzüntü ve talihsizliklerle ilgili olarak Allah suçlanamaz.

5. Allah koruyan ve sevgi gösterendir: İnsan Allah'ın korumasına muhtaçtır. Allah tıpkı bir anne ve babanın çocuklarını koruması gibi yarattıklarını korur ve sevgi gösterir. İnsana özgü birtakım atıf ve benzetmelerde Allah evrenin babası ya da annesi, insanlık onun çocukları gibidir. Her şey Tanrı'nın mülkündedir. Akambalara göre Allah'ın varlığı insanları korur. Eğer Allah insanları sevmeseydi, yaratmazdı.

²¹ Jhon S. Mbiti, *African Religions & Philosophy*, s. 29-46; Mbiti, *An Introduction to African Religion*, s. 48-61.

6. Allah gerçek dosttur ve her şeyden daha yakındır: Afrika halklarında Allah dostların en yakınıdır. İnsanlara, her an yardımcı, en yakın ve gerçek bir dosttur.

7. Allah iyidir, iyiliği murat eder: Zaire halkı “Allah hiç kimseye yanlış yapmaz”, Gana halkı “Allah iyidir, çünkü bize vermiş olduğu iyi şeyleri asla geri almadı.” ifadelerini kullanır. Afrika halklarına göre, Allah mutlak iyiyi temsil eder.

8. Allah merhamet sahibidir: Bir Afrikalı kabilenin deyişine göre, “O’nun merhameti olmasa insanlar hemen oracıkta ölüverir.” O’nun merhameti ile ayakta durulmaktadır.

9. Allah kutsal ve saf ve lekesizdir: O’na kutsal ve temiz hayvanlardan kurban edilmelidir. Afrika kabilelerinde Tanrı’ya zikir, dua ve ondan isteklerde bulunmak, bunlar için kurban kesmek ve O’ndan bazı taleplerin gerçekleşmesi için izin istemek, yaygın bir davranış biçimidir.

10. Allah’ın her şeye gücü yeter, O kadir-i mutlak’tır: Afrikalı iptidai toplulukların Allah algısında en çok öne çıkan vurgu, Allah’ın sonsuzluğuna ve yüceliğine, kadir-i mutlak oluşuna yapılan vurgudur.

11. Allah her şeyi bilendir: O, yarın olacakları bilir. Düşman sana tuzak hazırlar, fakat Allah ona karşı sana kaçış yolunu hazırlar. Bazı Afrikalı kabilelerin çocuk isimlerinde Allah’a şükür ve Allah her şeyi bilir vb. isimler konulmaktadır. Akanlara göre, O, her şeyi bilen ve görendir. Yorubalara göre “sadece Allah alim’dir.” Allah kalplerde olanı, insanın içindekini ve dışındakini bilir.

12. Allah her şeyi gören ve işitendir: Afrikalı iptidai toplumlar, sınırsız bir şekilde bilen, gören ve işiten bir Allah algısına sahiptir. Barundilere göre, “O her şeyi gören ve gözleyendir.”

13. Allah her yerde hazır ve nazırdır: İla topluluğuna göre “O, mekansız ve zaman üstüdür.” Bamumlara göre, “O her yerde olandır.” Barundi ve Konolara göre, “Allah ile her yerde karşı karşıyasın.”

14. Allah sınırsızdır. Allah her şeyden uzak ve her şeye yakındır: Allah’ın varlığının söz konusu olmadığı zaman ve mekan yoktur. Allah bütün mekanı varlığıyla dolduran sınırsız olandır. Allah eskilerin en eskisidir, yani ezeldir. Zambia halkına göre, “O, her şeyi kuşatır, insan zihninde tasavvur edilemez.”

15. Allah kendi kendine var olandır. Varlığı kendiliğindedir. O yaratılmamıştır: Gikuyu deyişine göre, “O, ne babadır, ne annedir, ne eştir, ne de çocuktur, O, yapayalnız tek başınadır.”

16. Allah her varlığın ilk ve son nedenidir: Pigme ilahisine göre, “Başlangıçta Allah vardı, bugün de var, yarın da olacak, O’nun şeklini kim yapabilir? O’nun bir cismaniyeti yok, O, sadece ağzlarımızdan çıkan bir söz, başka bir şey değil, geçmişten bugüne hala varlığını devam ettirmektedir, O Allah’tır.”

17. Allah ezeli ve ebedi bir ruhtur: Onun etkisini havada rüzgarda her şeyde görülür ve hissedilir. Shilluk ve Langilere göre, “Allah rüzgar ya da hava gibidir, her şeyi sarar her şeye nüfuz eder.”

18. Allah asla değişmeyendir: Afrika kabilelerinin Tanrı algısında Allah ebedi, insan ölümlüdür. İnsanın canını ancak Allah alır.

19. Allah bilinemez, gerçek mahiyeti insanoğlu için bir sırdır: Bir Afrika kabilesinin sözüne göre, “Tanrı tanrıdır, ne bir eksik ne bir fazla.”

20. Allah kainatın mimarı ve tüm yarattıklarına şekil verendir: Allah yarattıkları üzerinde sanatını icra eden mimardır. Allah yarattığı şeylerin karakter ve farklılıklarını şekillendirir, bir kalıba döker, imal eder. Çömlekçi benzetmesi Allah’ın yaratıcılığını tasvir etmek için kullanılır. Çocukları anne karnında şekillendiren Allah’tır. İla kabilesi Allah’ı yaratıcı, kalıpcı ve inşacı olarak adlandırır. Birçok kabilenin birbirinden farklılık arz etmesine rağmen, yaratılış hikayesine göre, Allah insanı, diğer yaratıkları yarattıktan sonra en son dişi ve erkek olarak çömlek çamurundan ya da kilden yarattı ve ona şekil verdi. Bu nedenle Tanrı’ya çömlekçi ya da usta benzetmesi yapılmaktadır. Bu yaratılış hikayesi Afrika kabileleri arasında son derece yaygındır.

21. Allah, kaderleri tayin edendir: Tanrı, insanı sadece fiziki olarak yaratmaz, aynı zamanda onlara bir kader tayin eder. Yoruba Kabilesi’ne göre kişi yaratılmadan önce Allah o kişinin kaderini belirler. Bambuti Pigmeleri, bir işte başarısız olduklarında, Allah böyle istedi diye yorumlarlar ve Allah’ın isteği hilafına hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğine inanırlar. Akambalar bir şeyi yapmayı planladıklarında Allah isterse sözünü söylerler. Mende, Gikuyu, Lugbara ve Nuerler bir işe başlarken “*İnşallah*” tabirini kullanırlar.

22. Allah en yüce öğreticidir: Afrikalı iptidai toplumlarında yaygın olan algıya göre, Allah, insana birçok beceriyi avlanmayı, hayvan yetiştirmeyi, ekip dikmeyi ve birçok beceriyi öğretendir.

Afrika dini bakışına göre kainat görünen ve görünmeyen kısımların bir bileşimidir. Görünmeyen kısmında Allah ve insan dışında diğer varlıklar yani ruhlar vardır. Bütün ruhları Tanrı yaratmıştır. Kendi içlerinde iki ana kola ayrılır: Tabiat ruhları ve beşeri ruhlar. Tabiat ruhlarını gökteki ruhlar ve yer-yüzündeki ruhlar olmak üzere ikiye ayırırken, beşeri ruhları uzun süre ölmüş olanların ruhları ve kısa süre ölmüş olanların ruhları şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.²² Afrikalı kabilelerde peygamberlere de rastlanır.²³ Bu kutsal ruh ve ruhani varlıklar semavi dinlerde de vardır.

Yine Mbiti’nin aktardıklarına göre, ilkel olarak tanımlanan Afrika kabilelerinde ahlaki değer ve davranışlara Tanrı tarafından uyulması istenilir. Özellikle anne, baba ve yaşlılara saygı, çocukların iyi insan olarak yetişmesi, misafirperverlik, dürüstlük, güvenilir insan olma, cesaret gibi değerler öncelik taşımaktadır. Eğer insanlar bu değerlere uymaz, ahlaki düşkünlük gösterirse, Allah tabii afetlerle insanı cezalandırır.²⁴ Bu toplumlarda toplumsal hayatın her boyutu Tanrı’nın gözetiminde ve denetimindedir. Tüm ahlaki ilke ve değerlerin kaynağı, Tanrı’nın iradesidir. Güçlü bir dayanışma ahlakı vardır. Gerçekte bu durum, sadece Afrikalı kabilelere özgü değildir, bütün dinler için geçerlidir.

²² Mbiti, *An Introduction to African Religion*, s. 70.

²³ *Aynı eser*, s. 68.

²⁴ *Aynı eser*, s. 175-181.

Amerika yerli topluluklarında da yaygın bir şekilde tek tanrı inancına rastlanmaktadır. Büyük ruh olarak Wakan Tanka ya da Gitche Manitu veya farklı bir adla tek bir tanrıya ya da yaratıcı güce inanmaktadırlar. Cherokiler, Sioux'lar, Alqonquian'lar, Quichualar ve daha birçok yerli topluluk buna örnek verilebilir.²⁵ Amerikan yerlilerinin birkaç onbin yıl önce Amerika'ya Sibirya'dan göçtükleri görüşü genetik araştırmalara dayalı olarak benimsenmektedir. Buna paralel olarak Türk toplumunun İslam öncesi kültür tarihi dikkate alınırca, Orta Asya'daki konar göçer topluluklarda da tek tanrı inancının varlığı görülmektedir.

Malenezya adaları yerlileri Qat adlı insan biçimli özellikler taşıyan ve birçok yakını olan yaratıcı bir Tanrı'ya inanırlar. Bunun yanı sıra, kainattaki tüm varlıklarda içkin tabiat üstü bir güç ve enerji formu şeklinde bulunan ve ne anlama geldiği son derece tartışmalı olan "mana", gerçekte panteistik bir tanrı anlayışının, varlık alemini ayakta tutan evrensel bir ruhun yansıması olarak görülebilir. "Mana"nın gücünden istifade edilebilir. Yaratıcı tanrı Qat'ın insan biçimli özellikler taşımasının nedeninin de bu şekilde izahı mümkündür.²⁶

Avustralya yerlileri ise, Aborjinler, rüya zamanı olarak adlandırılan bir inanç sistemine sahiptirler. Rüya, yaratıcı ile bir iletişim kurma biçimidir. Aborjinler ezeli ve ebedi yaratıcı göksel tanrıya inanırlar, Güney Avustralya yerlilerinde bunun adı Baiame'dir. Aborjinlerin birçok mitolojik unsurlarının semavi dinlerle benzerlikler arz ettiği görülür. Cennet zamanının ilk başlangıcında ataları tarafından oluşturulan bir dünyada yaşarlar. Atalarının ruhlarının her canlı ve cansız varlıkta mevcut olabileceğine inanırlar.²⁷ Gerçekte bazılarının animistik bir inanç biçimi olarak değerlendirdiği bu inancın panteistik bir özellik taşıdığı gözden ırak tutulmamalıdır.

Tarihin ilk yazılı belgelerini oluşturan Sümer metinleri henüz tam manasıyla okunabilmiş değildir. Sümer metinlerinin okunmasında Türk lehçelerinin de önemli bir kaynak olabileceğini dikkate almak gerekir.

Mebrure Tosun ve Kadriye Yalvaç'ın Sümer metinlerinden örnekler verdikleri *Sümer Dili ve Grameri* adlı kitaplarında, birçok yerde tanrılardan bahsedilirken, bir yerde ise, "Tanrı tekdir, değiştirilemez" ifadesi kullanılmaktadır. Aynı metin içerisinde bir taraftan çok sayıda tanrıdan bahsedilirken diğer taraftan Tanrı'nın teklighinden söz edilmesi, önemli bir çelişkiyi teşkil etmektedir. Sümer metinlerindeki bu ifadeler, Sümerlerde tek tanrıçılığın bilindiğini göstermektedir.²⁸

²⁵ Robert Thomas Murray, *Manitou and God North-American Indian Religions and Christian Culture*, Praeger Publishers, Westport 2007, s. 32-38.

²⁶ Robert Henry Codrington, "Religious Beliefs and Practices in Melanesia", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol: 10, (1881), pp. 261-316; Honoré Vinck, *Melanesian Gods, Annales Aequatoria*, Vol: 1, Tome: I, Volume: II, 1980, pp. 357-412.

²⁷ Erich Kolig and Gisela Petri-Odermann, "Religious Power and the All-Father in the Sky. Monotheism in Australian Aboriginal Culture Reconsidered", *Anthropos*, Bd. 87, H. 1/3, 1992, pp. 9-32; Ahmad Mirza Tahir, "The Concept of God Among The Aborigines of The Australia", *Revelation, Rationality, Knowledge and Truth*, Islam International Publications, 1998, s. 217-238; Andrew Lang, *The Making of Religion*, Longmans, Green And Co. London, 1898; Mircae Eliade, *Australian Religions: An Introduction*, Part: I, History of Religions, Vol. 6, No. 2, Nov. 1966, pp. 108-134.

²⁸ Mebrure Tosun - Kadriye Yalvaç, *Sümer Dili ve Grameri*, Cilt: 1, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1981, s. 44.

Dönem dönem kadim Mısır'a ait papirüslerde tek tanrı inancına ait metinler de bulunur. M.Ö. 1670 ile 1570 yılları arasındaki Hiksoslar döneminde bu daha da belirginleşir. Ancak, bu dönemin öncesinde ve sonrasında da tek tanrı teolojinin varlığına rastlanır. Buna 18. Hanedan sırasında tercümesi yapılan bir papirüsten örnek verilebilir:²⁹

1. Tanrı, ismini yüceltir.

2. Tanrı katının sevmediği şey çok konuşmaktır. Gizli tuttuğun bütün dileklerin için sevgi dolu bir kalpla dua et. O senin işini yapacaktır, senin sözlerini duyacak ve ona sunduklarını kabul edecektir.

3. Tanrı doğru olanı emreder.

4. Tanrı'ya bir armağan (ya da adak) adadığın zaman, onun sevmediği şeylerden sakın. Onun planlarını gözlemler ve kendini onun adını yüceltmeye ada. O, ruhlara milyonlarca form verir. O'nu yücelten O da yüceltir.

5. Eğer annen ellerini kaldırarak (şikayet için) Tanrı'ya yönelirse, O onun dualarını işitir (ve seni azarlar).

6. Kendini Tanrı'ya ver ve her gününü ona ayır.

Mısır papirüslerinin birçoğunun günümüz diline çeviren E.A. Wallis, *Mısır'da Ölüm Sonrası Fikri* adlı eserinde bu konuda şu tespitte bulunmaktadır. "Mısır dininin en erken dönemlerden itibaren en büyük eğilimlerinden birisinin tek tanrıcılık olduğu tartışılmaz ve bu eğilim başlangıçtan son dönemlere bütün önemli metinlerde gözlemlenebilir; aynı zamanda yine en erken zamanlardan başlayarak tek tanrıcılıkla yan yana giden bir çeşit çok tanrıcılığın mı daha eski olduğuna gelince, halihazırdaki bilgi seviyemizle bunu ortaya çıkarma girişimleri boşunadır." Yine Wallis'e göre, "Mısır tanrılarını yakından incelediğimiz zaman, onların tek bir tanrının formlarından, tezahürlerinden, farklı yüzlerinden ya da niteliklerinden başka bir şey olmadıklarını bulularız."³⁰

Çok tanrılı pagan dinine sahip eski Yunan'da başta Eflatun olmak üzere filozofların özellikleri üzerinde tartıştıkları Demiurge adlı maddeye ilk şekli veren bir mimar-tanrı vardır. Kadim Yunan elitinin önemli bir kesimi, halktan farklı olarak bir tek tanrı fikrine sahip idi.³¹

Konargöçer yaşama tarzına sahip Bozkır halklarında hakim inanç sistemi tek tanrıcılıktır. Bunun en önemli belgesi Orhun kitabeleridir. İslam öncesi inanç sistemini hala yaşatan Türk topluluklarına baktığımızda bunun örnekleri görülmektedir. 2002 yılında Hakasya'nın Abakan şehrinde yaşlı bir kadın kam ile mülakat gerçekleştirdim. Bu mülakatta "Kam Ene" şunları ifade etti: "Biz tek bir yaratıcıya Kuday'a inanırız. Yeryüzündeki her bir gölün, ovanın, dağın, ormanın ezi'si vardır. Sizler ezilere hep tanrı diyorsunuz, eziler tanrı değil, ruhani varlıklardır. Ellerinden bir şey gelmez. Onları da Kuday yarattı. Yüksekçe bir yere çıkıp ellerimizi göğe açarak Kuday'a ibadet ederiz."

²⁹ E.A. Wallis Budge, *Mısır'da Ölüm Sonrası Fikri*, Çev. Rengin Ekiz, Ege Meta Yayınları, İzmir 2001, s. 22.

³⁰ Budge, a.g.e., s. 23.

³¹ Carl S'ean O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought, Secondary Gods and Devine Mediators*, Cambridge University Press, 2015, s. 1-4.

Özellikle kendisiyle görüşmeye gelen Rus ve diğer yabancı araştırmacıların paganizm ya da politeizm arayışında olmalarından müşteki olmuştu. Bu bakış açısına bir örnek olarak Jean Paul Roux'un Türk Destanları arasında "*En fazla çok tanrılı olan Saltıname'dir.*" şeklinde verdiği hüküm gösterilebilir.³² 15. yüzyılda Ebu'l Hayri Rumi tarafından yazılmış ve İslam sonrası döneme ait olan bu eserde halk muhayyilesinin ürünü olan olağanüstü ya da ruhani varlıklar Roux tarafından geçmişten zamanına aktarılan birer tanrı olarak telakki edilmiştir. Bu yaklaşımla yeryüzündeki hiçbir din tek tanrılı din kategorisinde değerlendirilemez. Bu nedenle, ilkel dinler üzerine gerçekleştirilen bazı araştırmalarda çok tanrıcılığı esas alan yaklaşım ve tespitleri şüphe ile karşılamamak mümkün değildir.

Türk tarihi açısından kaya resimleri üzerine son derece değerli üç eser³³ veren araştırmacı yazar Servet Somuncuoğlu, kendisiyle yaptığım birçok sohbette şu ifadeleri kullanmıştır: "*Binlerce yıldan beri çobanların kayalara çizdiği resim ve figürlerde tek bir tanrı resmi ya da figürü yoktur. Ama Tanrı'nın adını kayalara kazımışlardır. Türkler bir taşı yontup ona tapmayan tek millettir.*" Jean Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* adlı eserinde birçok eski kaynakta Türklerin tek tanrıya inandıklarının aktarıldığını belirtmektedir.³⁴ Harun Güngör'ün tespitlerine göre, İslam öncesi geleneksel Türk dininde Tanrı inancı hep merkezi bir yer almıştır. Tanrı'nın yüceliğine sık sık vurgu yapılır. Türk dini inancı Tengricilik olarak adlandırılabilir.³⁵ Bunlara ilaveten Türk mitolojisinde "*Umay Ene*" ve "*Erlık Han*" adlı "*analık*" ve "*hanlık*" gibi beşeri sıfatlar taşıyan ve "*doğum yapturtmak*" ya da "*kötüleri cezalandırmak*" gibi görevleri üstlenmiş yaygın olarak tanrıça ve tanrı olarak nitelendirilen ruhani varlıklara da rastlanır. Bunlar ya başka inanç sistemleriyle etkileşim sonucu Türk mitolojisinde yer almıştır ya da "*Ata ruhlarnın*" bir bakiyesi olabilirler.

Kadim Çin'de Shang-di ve Ti ya da Tian kavramları tanrıyı ifade etmektedir. Kutsal varlık, Shang dönemi dininde 3 kategori halindeydi. İlki tabiattaki her şeye hükmeden yüksek bir Tanrı en başta yer almakta idi. Yüce Tanrı'ya doğrudan ibadet edilmezdi. İkinci kategoride Shang-di ile aralarında aracılık eden Kraliyete ait atalar ruhları bulunmaktaydı. Sadece kral, bir şaman gibi bunlara ibadet etmekteydi. Üçüncü konumda ise, mevsim, hasat, fırtına şeklinde tabiat ilahları yer almaktaydı.³⁶ W. Eberhard'a göre Chou Hanedanı, Türk-Moğol etkisiyle ortaya çıkmış bir hanedandır. Çin tarihinde M.Ö. 1122 - M.Ö. 256 yılları arasında en uzun süre hüküm süren ve Eberhard tarafından Türk kökenli olduğu belirtilen kraliyet hanedanıdır. Başlangıçta Çin'in Batı

³² Jean Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Çev. Aykut Kazancıgil, İşaret Yayınları, İstanbul 1993, s. 40.

³³ Bu eserler sırasıyla şunlardır: Servet Somuncuoğlu, *Taştaki Türkler*, A Z Yayıncılık, İstanbul 2008; Servet Somuncuoğlu, *Saymalı Taş Gökyüzü Atları*, Ege Basım, İstanbul 2011; Servet Somuncuoğlu, *Damgaların Göçü - Kurgan / Ankara Gündül Kaya Resimleri*, İstanbul 2012.

³⁴ Roux, *a.g.e.*, s. 102.

³⁵ Harun Güngör, *Türk Din Etnolojisi*, IQ Yayınları, İstanbul 2012, s. 13-21.

³⁶ Randall L. Nadeau, "Chinese Religion in the Shang and Zhou Dynasties", Edit. Randall L. Nadeau, *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions*, Blackwell Publishing, West Sussex 2012, s. 30.

bölgesinde hakimiyet kuran Chou'lar Türk ve Tibetli kabilelerden oluşmuştur. M.Ö. 1050 yılında Chou'lar ile Shang devleti arasındaki savaştan sonra Chou'lar tüm Çin'i kontrol etmeye başlamışlar ve ortak bir Çin kültürü bu şekilde doğmuştur. Chou döneminde Ti ya da Tian adlı göksel bir tanrıya inanılmaktaydı. Ancak, Eberhard, Çinli bilginlerin bilahare eski tanrıların ya da ruhani varlıkların insan şekline birer imparator-tanrı haline dönüştürdüklerini belirtmektedir.³⁷ Çin düşünce tarihinin sembol ismi Konfüçyüs, M.Ö. 551 tarihinde doğmuştur. Amacı eski Chou hanedanının altın yıllarını ve değerlerini yeniden güçlendirmektir. Kendisi Yüce yaratıcı-T'ien inancına sahipti ve T'ien'i tabiat düzeninin yöneticisi, her şeyin üstündeki varlık, yaratıcı kudret, her şeye hâkim olan Tanrı anlamında kullanmıştır.³⁸

Hindistan'da dini inanç ve mitoloji ile ilgili ilk yazılı kaynak, M.Ö. 1500'lere tarihlendirilen Vedalar adlı kitaplardır. Bu kitapların en eskisi Rigveda'dır. M.Ö. 1500 ve 1200 yılları arasında dalgalar halinde Hindistan'ı istila eden Aryanların dili olan Sanskritçe'yle yazılmıştır. Rigveda ilk yazılı kaynak olması hasebiyle önemlidir. Birçok tanrının adı geçer, ancak bir ilk kuvvet, "insanların ve hayvanların Tanrısı", "gökleri ve yeri sabit olarak tutan" şeklinde tanımlanan bir yaratıcı gücün varlığı da dikkati çeker. Bütün bu tanrıların dışında gerçek bir ve tek yaratıcı Tanrı olarak sonraki devirde, yani Brahmanizm'in ortaya çıkış döneminde yüce varlık olarak Brahma gözüktür. Brahma her şeyin özünde mevcuttur, insanların içindeki ruhtur. O, Atman'dır, gerçekte var olan aslında sadece Brahma'dır ve bütün her şey ondan türemiştir.³⁹ Bugün için Vedaların mirasına dayanan Hint Dini, çok tanrıcılıkla panteizmi içeren bir muhtevaya sahiptir. Tabiat unsurlarının kutsallaştırılarak tanrılar halinde tecessüm etmesi şeklinde bir panteizmin varlığı söz konusudur. Bir olan ya da ulu yaratıcı fikri inanç sisteminde içkin olmakla birlikte, insan biçimli tanrılar evreni yönetmektedir.⁴⁰ J.P. Mallory'nin aktarımıyla George Dumézil, kadim Hint Avrupalıların üç parçalı bir toplum yapısına sahip oldukları tespitinde bulunmaktadır. Sırasıyla birinci tabakayı Hindistan'da Brahmanlar, İran'da Athravanlar, Yunanistan'da rahipler ve yetkililer, Roma'da Flaminesler, Galya'da Druidesler, ikinci tabakayı savaşçı kesim olarak Hindistan'da Ksatriyalar, İran'da Ratheastarlar, Yunanistan'da Savaşçılar, Roma'da Militesler, Galya'da Equitesler, üçüncü tabakayı çobanlar ve çiftçiler olarak Hindistan'da Vaisyalar, İran'da Vastriyo ve Fısyantlar, Yunanistan'da işçi ve zanaatkarlar, Roma'da Quiritesler, Galya'da Plebesler meydana getirir. Ayrıca Hindistan'da Aryan toplumun dışında ve en altta kalan Şudralar adlı bir

³⁷ Wolfram Eberhard, "Eski Çin Kültürü ve Türkler", Çev. İkbâl Berk, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 4, 1943, s. 477-47; Wolfram Eberhard, *A History of China*, 3. Edition, University of California, Berkeley 1956, s. 29; Julia Ching, *Chinese Religions*, The Macmillan Press, London 1993, s. 20.

³⁸ Ahmet Güç, "Konfüçyüscülük Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26. Cilt, Ankara 2002.

³⁹ Korhan Kaya, "Vedaların Bilinmeyen Tanrısı Ka", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 33. 1-2, 1990, s. 284-285; Kürşat Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991, s. 35-37.

⁴⁰ Korhan Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, 2. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara 2003, s. 20-28.

tabaka mevcuttur.⁴¹ J.P. Mallory, ilk Hint-Avrupa toplumunun oluşumunun İ.Ö. geç yedinci bin yıldan itibaren Pontos-Hazar bölgesinde gerçekleştiği ve bu dönemde ehlileştirilmiş hayvan kullanımı ve ilk köy yerleşimlerinin ortaya çıktığı, ilk defa bu bölgede domuz ve sığırın ehlileştirildiği tespitlerinde bulunmaktadır.⁴² Aryanlar ya da Hint-Avrupalıların başlangıç itibarıyla sığır besleyen tarımla uğraşan, gezginci tarımcı yani göçebe toplum olduğu ifade edilebilir.⁴³ Hint-Avrupalılarda görülen sığır tapımına ve insan biçimli çok tanrıcılığa, Hindistan'dan Avrupa'ya kadar çok geniş bir coğrafya alanında tesadüf edilmektedir.

Sonuç

Tanrı inancının ve dinlerin gelişiminin tekamülcü bir yaklaşımla açıklanması artık mümkün görünmemektedir. Avcı ve toplayıcı toplumlarda soyut bir tek tanrı inancı yaygın şekilde var iken, Mısır, Yunan, Roma ve Hindistan gibi yerleşik şehir medeniyetlerinde insan biçimli tanrılara inanılmaktadır. Toplumsal ve teknolojik gelişmeye bağlı bir tekamül söz konusu olsa idi, yerleşik medeniyetlerde soyut tek tanrı inancının daha baskın olması gerekirdi. Dolayısıyla, belli toplumsal aşamalara göre, dinlerin evriminden bahsedilemez. Bugün iptidai aşamayı temsil eden toplumlardaki dini inanç sistemlerine bakıldığında, insanlığın ilk dininin tek tanrılı bir din olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalınmaktadır. Çok tanrılı dinlerde de büyük ekseriyetle bir yüce varlık ya da baş tanrı hiyerarşinin en tepesinde yer almaktadır. Ayrıca, tufan hikayesinin hemen hemen her toplumun mitolojisinde var olması, tufan olgusunun insanlığın ortak hafızasına mal olduğunu göstermektedir. İnsanlığın henüz birbirinden farklı coğrafyalara doğru tam ayrışmadan böyle bir felaketi yaşamış olma ihtimali yüksektir.

İptidai ya da konargöçer toplumlarda toplumsal ilişkileri belirleyici olan dayanışma ahlakıdır. Kadim Aryan toplumlarda ise, dayanışma ahlakından ziyade, toplumu oluşturan sosyal katmanlar arasındaki tahakküm ilişkisi, toplumsal yapının temel özelliğidir. Dayanışma ahlakı önemli ölçüde yerini tahakküm ilişkisine bırakmış haldedir. Tahakküm ilişkisi katı bir ataerkil yapıya da doğurmuştur. Toplumun en temel birlikteliği aile birliğidir. Ataerkil yapı erkeğin kadın üzerindeki tahakkümüne dayanır. Bu katı ataerkillik, Hint-Avrupa toplumlarının başlıca karakteristiklerinden biridir. Halbuki dayanışma ahlakının güçlü olduğu Amerika ve Afrika'nın yerli halklarında ve bozkır toplumlarında ataerkil değil pederi aileye bazen de ana yerliliğe daha sık rastlanmaktadır. Pederi aile modeli tamamlayıcılık ilkesine göre şekillenir. Akrabalık iki taraflıdır. Aile içi dayanışma önceliklidir. Eşlerin birbirlerini tamamladığı anlayışı hakimdir. Bu anlayış, aynı zamanda toplumda hakim olan dayanışma ahlakının bir gereğidir. Katı ataerkil aile yapısının örneklerini Hindistan'da, Kadim Yunan ve Roma'da görmek mümkündür. Günümüzdeki Hint Avrupalı toplumlardaki derin bir top-

⁴¹ J.P. Mallory, *Hint-Avrupalıların İzinde, Dil, Arkeoloji ve Mit*, çev. Müfit Günay, Dost Kitabevi, Ankara 2002, s. 153.

⁴² *Aynı eser*, s. 215.

⁴³ Kürşat Demirci, *a.g.e.*, s. 37.

lumsal ayrışmayı yansıtan sınıf ve kast sistemlerinin varlığı, köken itibariyle Hint-Avrupalı toplumsal ve kültürel dünyanın bir mirası gibi görünmektedir.

Hint Avrupalılarda görülen sığıp tapımı ve insan biçimli çok tanrıcılık, bir tür dünyevileşme olarak ele alınabilir. Tanrılar bu dünyalıdır. Günümüzde de popülar kültürün ürettiği özellikle sporda ve müzikte idol olarak adlandırılan kişiler, kadim devirlerdekinin bir devamı olarak bir tür tanrılaşmaya maruz kalmaktadır. İdol tapınılan şey yani mabuttur. Günümüzde de Aryan kültürüne özgü pagan bir terminolojinin kullanımına, zaman zaman şahit olunmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'deki Hz. İbrahim Kıssası son derece dikkat çekicidir. Bu hadiseyle insan kurban ediminin yerini hayvan kurban edimine terk etmesi söz konusudur. Koç, atlı çoban kültürüne ait bir figürdür. Bu topluluklar, çoğunlukla kainatı yöneten soyut ve tek bir tanrıya inanmaktaydılar.

Mukaddes kitaplardaki Habil ve Kabil Kıssası, içerik olarak önem taşır. Burada Habil Allah'a itaati ve dayanışma ahlakını temsil etmektedir. Kabil'in kıskançlığı Habil'i öldürmesiyle sonuçlanmıştır. İlk toplumlarda var olan dayanışma ahlakını zaafa uğratan temel beşeri duygulardan biri de kıskançlıktır. Tek tanrıcılık ile çok tanrıcılık arasındaki rekabet Hz. Musa'nın Mısır tecrübesinde de kendisini gösterir. Hz. Musa'nın Tur Dağı dönüşü kavminin yeniden altın buzağıya tapmaya başlaması, Mısır'daki çok tanrıci kültürün etkisini göstermektedir. Özellikle Mısır ve çevresinde tek tanrıci gelenekle çok tanrıci gelenek arasındaki etkileşim ve zaman zaman kendini gösteren rekabet ve çatışma, Orta Doğu'nun kadim tarihinin önemli bir boyutunu teşkil eder.

Tarihte Aryan tecrübesi ve kültürü hem toplum içinde hem de toplumlar arası seviyede tahakküm ilişkisiyle varlık kazanmıştır. Aryan kültürü, günümüz Batı uygarlığının kadim geçmişini meydana getirir. Avrupalı toplumların kendi içlerinde yaşadıkları sınıflar arası çatışma ve diğer toplumlarla ilişkilerinde sömürü ilişkisi geliştirmeleri, bir anlamda Aryan tecrübesinin günümüze taşınmasıdır. 19. yüzyılda geliştirilen ve 20. yüzyılın ilk ortalarına kadar etkili olan üstün ırk fikri de, Aryan kültürüne özgüdür. Kast kavramı Latince kökenli bir kavramdır, ırk ya da soy demektir. Hindistan'da kadim toplumsal yapı, gerçekte ırklar üzerinden şekillenmiştir. Batıda sosyal bilimlerin gelişiminde Aryan kültür mirasının rolü, araştırılmaya değer bir diğer konudur.

Kaynaklar

BASTIAN, Dawn E. - MITCHELL, Judy K.: *Handbook of Native American Mythology*, ABC-CLIO Yayını, Santa Barbara 2004.

BUDGE, E.A. Wallis: *Mısır'da Ölüm Sonrası Fikri*, Çev. Rengin Ekiz, Ege Meta Yayınları, İzmir 2001.

CHING, Julia: *Chinese Religions*, The Macmillan Press, London 1993.

CODRINGTON, Robert Henry: "Religious Beliefs and Practices in Melanesia", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 10, 1881.

CORBALLIS, Michael C.: *İşaretten Konuşmaya, Dilin Kökeni ve Gelişimi*, Çev. Aybek Görey, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003.

CRAIG, Robert D.: *Dictionary of Polynesian Mythology*, Greenwood Press, Westport 1989.

DALY, Kathleen N.: *Greek and Roman Mythology, A to Z*, 3. Baskı, Chelsea House, New York 2009.

- DEMİRCİ, Kürşat: *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991.
- DİXON, Roland B.: *Oceanic Mythology*, Pinnacle Press, 2017.
- EBERHARD, Wolfram: “Eski Çin Kültürü ve Türkler”, Çev. İkbâl Berk, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 4, 1943.
- _____ : *A History of China*, 3. Edition, University of California, Berkeley 1956.
- ELİADE, Mircea: *Australian Religions: An Introduction. Part I, History of Religions*, Vol. 6, No. 2, November 1966.
- GÜÇ, Ahmet: “Konfüçyüscülük Maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26. Cilt, Ankara 2002.
- GÜNGÖR, Harun: *Türk Din Etnolojisi*, IQ Yayınları, İstanbul 2012.
- KAYA, Korhan: “Vedaların Bilinmeyen Tanrısı Ka”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 33, 1-2, 1990.
- _____ : *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, 2. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara 2003.
- KOLİG, Erich - ODERMANN, Gisela Petri: “Religious Power and the All-Father in the Sky. Monotheism in Australian Aboriginal Culture Reconsidered”, *Anthropos*, Bd. 87, H. 1/3, 1992, pp. 9-32.
- LANG, Andrew: *The Making of Religion*, Longmans, Green And Co. London, 1898.
- LEWİN, Roger: *Modern İnsanın Kökeni*, Çev. Nazım Özüaydın, Tübitak Yayını, Ankara 1998.
- LYNCH, Patricia Ann: *African Mythology A to Z*, New York 2004.
- MALLORY, J.P.: *Hint-Avrupaluların İzinde, Dil, Arkeoloji ve Mit*, Çev. Müfit Günay, Dost Kitabevi, Ankara 2002.
- MBİTİ, Jhon S.: *African Religions & Philosophy*, Second Edition, Norfolk, 1990.
- _____ : *An Introduction to African Religion (2nd Edition)*, East African Educational Publishers Ltd., Kijitu-Nyama 1991.
- MURRAY, Robert Thomas: *Manitou and God North-American Indian Religions and Christian Culture*, Praeger Publishers, Westport 2007.
- NADEAU, Randall L.: “Chinese Religion in the Shang and Zhou Dynasties”, Edit. Randall L. Nadeau, *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions*, Blackwell Publishing, West Sussex, 2012.
- O'BRIEN, Carl S'eon: *The Demiurge in Ancient Thought, Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge University Press, 2015.
- ÖGEL, Bahaettin: *Türk Mitolojisi I*, 5. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 2003.
- PARRİNDER, E.G.: “Monotheism and Pantheism in Africa”, *Journal of Religion in Africa*, Vol: 3, Fasc. 1, 1970.
- ROBERTS, Jeremy: *Chinese Mythology A to Z*, Second Edition, Chelsea House, New York 2010.
- ROUX, Jean Paul: *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Çev. Aykut Kazancıgil, İşaret Yayınları, İstanbul 1993.
- SCHENCK, Theresa M.: “The Algonquian Totem and Totemism: A Distortion of the Semantic Field”, *Papers of Twenty Eight Algonquian Conference*, Vol: 28, 12.01.1997.
- SOMUNCUOĞLU, Servet: *Taşdaki Türkler*, A Z Yayıncılık, İstanbul 2008.
- _____ : *Saymalı Taş Gökyüzü Atları*, Ege Basım, İstanbul 2011.
- _____ : *Damgaların Göçü-Kurgan / Ankara Gündül Kaya Resimleri*, İstanbul 2012.
- TAHİR, Ahmad Mirza: “The Concept of God Among The Aborigines of The Australia”, *Revelation, Rationality, Knowledge and Truth*, İslam International Publications, 1998.
- TANYU, Hikmet: “Totem, Totemizm ve Tabu Üzerine Yeni Araştırmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 26, Ankara 1983.
- TOSUN, Mebrure - YALVAÇ, Kadriye: *Sümer Dili ve Grameri*, Cilt: 1, Türk Tarih Kurumu Basimevi, Ankara 1981.
- VİNCK, Honoré: *Melanesian Gods, Annales Aequatoria*, Vol: 1, Tome: I, Volume: II, 1980, pp. 357-412.
- WILLIAMS, George M.: *Handbook of Hindu Mythology*, ABC-CLIO Yayını, Santa Barbara, 2003.

GÜNÜMÜZDE TÜRK KÜLTÜRÜNDE AD VERMENİN SOSYO-KÜLTÜREL ÖZELLİKLERİ ÜZERİNE BİR ANKET ÇALIŞMASI

Dr. Öğr. Üyesi Gökçen ÇATLI ÖZEN*

Öz

Ad, bireyi tanımlayan bir isimlendirme biçimidir. Doğası itibarıyla ad, birey tarafından bilinçli ve gönüllü alınan değil, aile tarafından bireye verilen kültürel bir damgalama biçimidir. Bu damgalama sadece bireyi değil, aileyi ve bağlı olduğu kültürel yapıyı da kapsamaktadır. Bu sebeple çalışmada, kişi adlarının bireye verilmesinin altında sosyal-kültürel-dini-siyasi unsurlar bulunduğu üzerinde durulmaktadır. Ayrıca bireyin ismiyle müsemma olmasıyla topluma aidiyet duyması birbirleriyle bağlantılıdır. Toplumsallaşmanın temelinde kendini bir yapıya ait hissetme olduğu düşünülürse, adın da buna araç edildiği söylenebilir. Çalışmanın araştırma evreni İstanbul olup, araştırma örneklemini burada ikametgâh eden 18 yaş ve üstündeki Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarıdır. Çalışma 750 kişi üzerinde yapılmıştır. Araştırma tekniği kapalı uçlu sorulardan oluşan yapılandırılmış bir anketten ibaret olup, elde edilen veriler SPSS veri analizi ardından yorumlayıcı yaklaşımla tartışılmıştır. Çalışmanın literatür taramasında yüzeysel bir genelleme yapılmıştır: Türklerde çeşitli dönemlerde isim verme anlayışlarını etkileyen unsurlara kısaca değinilmiştir. Bulgular kısmında ise günümüzde bu anlayışın nasıl biçimlendiğine, ismin kim tarafından verildiğine, bireyin ismiyle kurduğu toplumsal bağa, tek/çift isim tercihlerine ve popüler isimlerin hangi sebeplerle daha çok tercih edildiğine bakılmıştır. Çalışmada, ailelerin çocuklarına isim verirken özellikle din ve siyasetten etkilenip, ekseriyetle bu doğrultuda toplumsal bir aidiyet kurdukları görülür. Ayrıca isim verme hiyerarşisinde bir modernleşme yaşandığı ve çocuğun annesinin, çocuğun babasından sonra isim verme hakkına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ad vermenin, toplumsal değişmeye göre biçim aldığı görülmüştür.

Anahtar kelimeler: Ad Verme, Din, Siyaset, Türk Kültürü.

* İstanbul Aydın Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

A Survey On The Socio-Cultural Characteristics Of Naming In Turkish Culture Today

Abstract

Although the name is a form of naming that identifies the individual, it is a cultural stigmatization given to the individual by the family, not consciously and voluntarily received by the individual. This stigmatization not only determines the individual, but also the family and the cultural structure to which it belongs. Therefore, it is emphasized that there are socio-cultural-religious-political elements under the reason why the names are given to the individual. The fact that the individual's name is being the same and the nurture of belonging to the society are connected. Given that socialization is based on a feeling of a structure, the name can be said to be a means to it. The universe of the research is Istanbul and the research sample are based on the citizens of the Republic of Turkey who are up 18 years old. The study was conducted on 750 people. The research technique is consisted of a structured questionnaire of closed-ended questions, and the data obtained were discussed with SPSS data analysis and interpretive approach. The literature review of the study, was made by generalization: The factors that affect the naming conception of Turks in various periods were briefly mentioned. In the findings section, how this understanding is formed today, by whom the name is given, the social bond established with the name of the individual, the choice of single/double names and the reasons for which popular names are preferred more are emphasized. In the study, it is seen that families are especially influenced by religion and politics when they name their children and they usually establish a social belonging in this direction. In addition, at the hierarchy of naming, there is a modernization and that the child's mother has the right to name after the child's father. Therefore, it is understood that naming reflects social change.

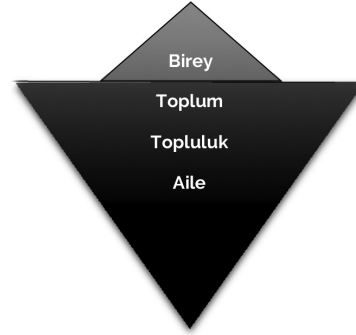
Keywords: Naming, Religion, Politics, Turkish Culture.

1. Giriş

Çalışma Türk kültüründe ad verme geleneği üzerine odaklı olup, antroponomi yani kişi isimlerini ele alan bilim dalı ile sınırlandırılmış ve yorumlanmıştır. Çalışmanın ana odağına göre, kişi adları ailenin ve toplumsal kültürün, bireye yüklediği geleneksel ve değersel yansımalarıdır. O sebeple bireyin taşıdığı isim sadece bireysel bir alana sahip olmamakla birlikte toplumun, topluluğun ve ailenin değer yargılarının bir bütünü de yansıtabilmektedir. Zira ad her ne kadar birey tarafından taşınıyor olsa da, onun bağlı olduğu kültürel muhtevanın ve değer yargılarının bütünü oluşturmaktadır. Dolayısıyla ad, bir damgalama biçimi olabilmektedir. Ad, buzdağına benzetilmektedir. Buzdağının görünen üst bölümünde birey ve ismi yer alırken, görünmeyen alt bölümünde toplumun, topluluğun ve ailenin kişi adına yüklediği değer yargıları bulunmaktadır. Dolayısıyla çocuğun adı, ailesi ve/veya onu yetiştirenler tarafından verilse de, topluluğun ve toplumun bir parçası olan ailenin, ad vermede toplumsal kurum ve yapılardan etkilenmesi olasıdır. Zira aile, toplumun küçültülmüş biçimidir. Bu bağlamda Uysal'ın da belirttiği gibi aile, çocuğa isim verirken toplumsal unsurlardan etkilenmektedir. İsim vermede, ailenin bireysel ile toplumsal statüsü, deneyim ettiği toplumsal olaylardan etkilenme biçimi, geleceğe dair beklentileri ve bağlı olduğu din gibi çeşitli

yapıların yönlendirici olduğu görülür. Dolayısıyla ad, kişiye verilen bir unsur gibi görülse de, adlar aslında onu veren kişiye aittir. Ad sahibinin, bunu bir sonraki kuşağa taşıyıcı görevinde olduğu anlaşılır. Bu sebeple adlar, kuşaktan kuşağa aktarılan kültürel tapular niteliğindedir.¹ Bu yönüyle ad, sadece onu taşıyan bireyi veya günceli yansıtmaz; ailenin ve toplumun kültürel geçmiş deneyimlerinin izlerini de barındırmaktadır (Bkz. Şekil-1).

Ad bireysel kimliğin bir yansıması olduğu gibi, toplumsal ve kültürel bir unsura da karşılık gelmektedir. Bireye adını veren ailenin, seçim yaparken bağlı olduğu grubunun tecrübelerine ve kültürüne göre hareket ettiği anlaşılır. Ad, o kadar toplumsal ve kültürel ki bunun üzerinden sosyo-kültürel, dini ve ideolojik açılardan bir dönem analizi yapmak olasıdır. Çalışmanın literatür taramasında yüzeysel bir genelleme yapılarak, Türklerde çeşitli dönemlerde isim verme anlayışlarını etkileyen unsurlara kısaca değinilmiştir. Konuyu daraltmak adına ise bulgular kısmında, günümüzde isim verme anlayışlarını etkileyen unsurların nasıl biçimlendiğine, ismin daha çok kim tarafından verildiğine, ismiyle müsemma olan veya olamayan bireyin toplumsal etkileşimine, tek/çift isim tercihinin, popüler isimlerin hangi sebeplerle daha çok konulduğuna ve ailelerin isim verirken dönemin kültürel, siyasi, dini, ekonomik vb. unsurlarından ne denli etkilenip etkilenmediklerine bakılmıştır.



Şekil-1: Kişi Adı Buzdağı Gibidir

2. Çalışmada Kullanılan Araştırma Yöntemleri

Araştırmada yer alan akademik bakış açısı ve kullanılan yöntem Çatlı Özen'in ad çalışması kapsamında yürüttüğü bir çalışmayla² benzerlikler taşımaktadır. Antroponomiye dayalı olan araştırma, tümevarım yaklaşımıyla ele alınmıştır. Buna göre gözlemlenen tek tek olgulardan hareket edilmiş ve bütüne ulaşılmıştır. Mart-Haziran 2018 tarihleri arasında, İstanbul Anadolu ve Avrupa yakasında ikamet eden 18 yaş ve üstü 750 Türk vatandaşı ile kişi adlarının ele alındığı bir araştırma örnekleme kapsamında, kapalı uçlu yirmi soruluk yapılandırılmış kısa bir anket çalışması yürütülmüştür. Araştırma örnekleminin yüksek olması sebebiyle, hem anketlerin tamamlanmasında hem de veri girişlerinde, araştırma yöntemlerini ve tekniklerini bilen İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğrencilerinden destek alınmıştır. Soruların analizi sosyal bilimlerde kullanılan SPSS programı (Statistical Package for the Social Sciences, Sosyal Bilimler için İstatistik Programı) ile analiz edi-

¹ Başak Uysal, "Alevi İnanç Sisteminde Adlar ve Dil-Kimlik İlişkisi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 62, 2012, s. 248.

² Gökçen Çatlı Özen, "Günümüz Alevi ve Bektaşî Topluluklarında İsim Kültürü Üzerine Bir Anket Çalışması: İstanbul Örneği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 90, Yaz 2019, s. 47-64.

lip, akabinde yorumlanmıştır. Çalışma başında belirlenen hipotezler ise, saha çalışması sonrasında doğrulanarak, teori ile sentezlenmiştir.

Çalışmanın ana problemi, toplumun sosyo-kültürel, dini ve siyasi yapılarından etkilendiği düşünülen ailenin, çocuğa ad seçerken, bunlardan bağımsız hareket etmediği yönündedir. Makalede dört hipotez üzerinde durulmuştur. Buna göre:

♦ **Hipotez 1:** Bireyler, isimlerini benimseyip onunla müsemma olurlarsa, toplum ve kurumlarla daha kolay bütünleşirler;

♦ **H2:** Çift isimlilik hem bir modernleşme, hem de değerlerin muhafaza edilmesine aracılık eder. Buna göre çift isimlilerde isimlerden biri modern, diğeri dini veya geleneksel tutumu yansıtır;

♦ **H3:** Türklerde, geleneksel yapıda çocuğa isim verme hiyerarşisinin başında baba ve dede toplumsal statülü gibi erkekler bulunur. Kentleşme ve modernleşmeyle, isim verme hiyerarşisi baba-anne-dede (baba yanlı)-akrabalar-dede (anne yanlı)-babaanne-anneanne biçimini alır.

♦ **H4:** Aileler, isimlerin toplum nezdinde bir karşılığı olduğunu düşünmektedirler. Bu sebeple isim verirken, yaşanılan dönemin kültürel, siyasi, dini, ekonomik vb. unsurlarından etkilenirler.

3. Eski Türklerde Ad Vermenin Kültürel Bağlamı

Bir milletin geçmişteki izlerini sürebilmek için adlar önemli bir unsurdur. O sebeple Türklerin tarihteki izlerini yorumlamada, Türk adının geçtiği yerlere odaklanılmaktadır. 1893 yılında Danimarkalı dilbilimci Vilhelm Thomsen, Orhun Abideleri'nde "Türk", "Tengri", "Kül Tigin" isimlerini çözümleyince, Türklerin heybetli tarihi, özellikle de adlar üzerinden aralanmıştı. Zira Türkler, kültürel yapılanmalarının bir ipucu olarak sadece adlarını değil, kültürlerinin en önemli yapı taşlarını da taş a yazarak, tarihe adeta parmak izi bırakmışlardı. Varis'in, Tsi Ma-ch'ien ve Lin-kan'dan derleyip aktardığı üzere, İslamiyet öncesi Asya'da kurulan ilk Türk Devleti Büyük Hun Devleti'ndeki Türkler, Çince yazılmış belgelerin çokluğuna rağmen Tümen, Bahadır (Batur), Oğuz, Alçı, Kutbeg, Kayok (Kiok), Kutku ve Caner gibi bugün de yer yer tercih edilen Türk isimlerini kullanıyorlardı. Eski Uygur yazısıyla yazılan Oğuz Kağan Destanı'na göre de Oğuz Kağan çocuklarına doğadan esinlenerek Gün, Ay, Yıldız (Yıldız), Gök, Dağ ve Deniz gibi adlar koyarak³ belli ki kültürel kimliği nesilden nesile aktarmayı hedefliyordu. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere eski Türkler için ad, var olmanın, kudretin, kültürün ve toplumsal yapıların göstergesi olarak kabul edilmekteydi.

Türklerde ad, ulusal bilincin bir yansıması olarak da görülmekteydi. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rus ve Çin istilasına uğrayan Türkistan coğrafyasındaki Türk halkının, kırılan onurlarını yeniden onarmak amacıyla yeni doğan çocuklarına özgürlüğü, mücadeleyi, savaşı ve kahramanlığı yansıtan isimler verdikleri görülür: Hürriyet, Erkin, Azat, Azatgül, Cenk, Cengaver, Galip,

³ Varis Abdurrahman, "Türklerin Ad Koyma Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme", *Milli Folklor*, Yıl: 16, Sayı: 61, 2004, s. 125.

Galibe, İlham, Kureş ve Savaş gibi.⁴ Türkistan coğrafyasındaki Türklerin, esarete karşı toplumsal bir duruş sergileyerek, ad kültürüne politik bir mesaj yüklemeleri, ad üzerinden geliştirilen kültürel bir savunma refleksi idi. Adın bu aşamada, kültürleşmemek ve hatta asimile olmamak için araç edildiği anlaşılır. Buradan da görüleceği üzere ad, toplumsal manada güçlü etkilere sahip olmakla birlikte, toplumun öncelikli dünya görüşünü de yansıtabilen aktarıcısı ve aracısıdır.

Düğün ve cenaze merasimleri gibi doğum da, bir milletin ortak kültürel değerlerini yansıtan ve ilgili toplumun geçmişine dair kadim bilgiler barındıran önemli bir evredir.⁵ Doğumla birlikte yeni doğana ad verme, bireyin topluluğa girişinin ilk aşamasıdır. Kimi geleneksel toplumlarda birey, esasi itibarıyla doğumla değil, ad almasıyla birlikte topluluğa gerçek bir giriş yapar. Bu aşamada ad almanın iki dönemde olabildiği görülür: Doğum ardından ve/veya ergenlik döneminde elde edilen bir başarı ile.

Günümüzde ad alma doğum ardından verilmekle birlikte, geleneksel bir örnek teşkil etmesi bakımından Ögel'in ele aldığı Başkurt Türklerinin ad verme adedinden bahsedilebilir. Bu ritüelde adın, kutsal hayvan, dini müracaatlar ve yemekli paylaşımlar aracılığıyla çocuğa verildiği görülür. Rusya Federasyonu'nun dört milyon nüfuslu özerk cumhuriyetli Başkurdistan Cumhuriyeti'nin %30'unu oluşturan Başkurt Türklerinin ata kültürüne göre, İdil-Ural bölgesine gelebilmeleri, bir kurdun onlara kılavuzluk etmesiyle mümkün olmuştur. Topluluk, kutsal saydığı kurttan adını alarak Başkurt Türkleri olarak isim almıştır.⁶ Karagöz'ün de vurguladığı üzere Başkurtlar, çocuklarına isim verirken bunu toy ile (düğün ile) kutlarlar. Bebek doğduktan sonra aile ve yakınları toplanır ve imam, topluluk nezdinde dua eder. Bitiminde bebeğin her iki kulağına ezan okunur, üçer defa da ismi söylenir. Başkurtlar, bebeğin toplulukla bu ilk birlikteliğinde, nazardan korunabilmesi için "qurtbaş" ismi verilen bir çeşit nazar boncuğu ile "biti" ismi verilen bir çeşit muskayı üzerine illeştirir ve tören bitimi yemekli sohbetle geçerler.⁷ Bu tutum, kutsala ve kutsalın koruculuğuna dair önemli bir inanç göstergesi olmakla birlikte, çocuğun topluluğa girişini de destekleyen simgesel bir unsurdur. Türk kültüründe ad verme, dinsel nitelikli törenle olabileceği gibi Başkurtlarda da olduğu üzere, dini unsurlara ilaveten çoğunlukla toy eşliğinde de kutlanmaktadır. Tıpkı Kıpçak Türklerinden Nogaylarda, önceden tespit edilen adın, "balaga at atama" (çocuğa ad koyma) töreniyle çocuğa verilmesi gibi. Bu geçiş ritüelinde de, dini tören akabinde güne özel olarak hazırlanan yemekler yenir ve mevlit okutulur.⁸ Dualı ve yemekli ad koyma geçiş törenleri günümüzde de yer yer farklı uygulamalarla kullanılmaya devam edilmektedir.

⁴ Abdurrahman, a.g.e., s. 131.

⁵ Erkan Karagöz, *Başkurt Türklerinin Doğum, Düğün ve Cenaze Merasimlerinden Bazı Tespitler, Hoca Ahmet Yesevi Yılı Anusuna*, Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi, 2016, s. 203.

⁶ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, I. Cilt, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2003, s. 120.

⁷ Karagöz, a.g.e., s. 201.

⁸ Dilek Ergönerç Akbaba, "Nogay Türklerinde Kişi Adları", *Dil Araştırmaları*, Sayı: 10, Bahar 2012, s. 100-101.

Ergenlik döneminde verilen ada geçmeden önce, bireye kimin/kimlerin isim verme hakkına sahip olduğu üzerinde durmak isterim. Her ne kadar çoğu kültürde çocuğa isim verme, ailenin tekelinde olsa da, kimisinde bu durum, kadim karizmatik liderlere ve bilgisine değer verilip akıl danışılan saygın kişilere de ait olabilmektedir. Dolayısıyla çocuğa adını kimin vereceği, toplumsal yapılanmanın kadim hiyerarşisini açığa çıkaran önemli bir etkidir. Türk Destanlarında, ailelerin akıl danıştığı bilge tipi önemli yardımcı kahramanlar bulunmaktadır. Örneğin Oğuz Destanı'nda Uluğ Türk'ün, Şecere-i Terakime'de İrkıl Ata'nın, Manas Destanı'nda Bakay Han'ın, Köroğlu'nda Köroğlu'nun dedesi ile babasının ve Dede Korkut Hikâyelerinde Dede Korkut'un yeni doğana ve/veya gence isim veren yardımcı kahramanlar oldukları görülür. Dede Korkut Kitabı'nda Dede Korkut'un, "*Dirse Han'ın Oğlu Boğaç Han Hikâyesinde*" Boğaç Han'a, "*Kam Püre'nin Oğlu Bamsı Beyrek Hikâyesinde*" Bamsı Beyrek'e ve "*Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Hikâyesinde*" Basat'a ad vermek üzere üç defa görünürlük kazandığı bilinir. Dede Korkut Hikâyelerinde ad, yeni doğana değil, toplumsallaşma aşamasındaki genç bireylere verilmektedir. Bu hikâyelerde Dede Korkut'un, "*Adını ben virdüm, yaşını Allah vîrsün*" (Adını ben verdim, yaşını Allah versin) cümlesi ardından, gençlerin uzun ömürlü olmalarını Allah'tan dilediğini görürüz. Ayrıca Dede Korkut'un gençlere isim verirken, toplumsal konumlarına göre bir tercihte bulunduğu anlaşılır. Öyle ki hikâyedeki Boğaç Han, bir boğayı yenmiştir. Bu yönüyle toplum onu güçlü, mert ve yiğit olarak benimsemektedir. Buna mukabellen Dede Korkut'un, gencin boğayı yenme hünerini ismine yansıtarak, bunu ölümsüzleştirdiğini görürüz. Bu bağlamda Türklerin geleneksel ad verme anlayışına göre, bir erkeğin layık olduğu isme kavuşması için bir başarı veya kahramanlık göstermesi gerekmektedir.⁹ Tıpkı Oğuzlarda olduğu gibi eski Yakutlarda da doğumla verilen adın, toplumsal gerçekliği yansıtmadığı düşünülüp, gençlik çağına gelen bireyin, toplumsal alana katkı sağlayabileceğinin ispatı olarak başarılı bir şekilde yay çekip, ok atabilmesiyle yeniden ad alması gibi.¹⁰ Dolayısıyla eski Türklerde ad, bireyin iki farklı döneminde verilebilmektedir: İlki, toplumun değerlerine uygun bir ismin kadim kişilerce yeni doğana verilmesiyle; ikincisi de bireyin ergenlik döneminde elde ettiği toplumsal bir başarı akabinde layık görüldüğü isimle damgalanmasıyla. Buradan anlaşılacağı üzere ilki edinilmiş, diğeri kazanılmış bir statüye denk gelmektedir.

Adın, kutsalı çağırıldığı gibi kötü talihten de koruduğuna dair düşünceler, eski Türklerde yaygın bir inanıştı. Türkiye ve Türkistan'da kısmen devam ettirilen bu eski geleneğe göre erkek çocuğu isteyenler, doğan kız çocuklarına Oğulhan, Ümithan, Dursunhan, Saadet, Kudret, Fikret ve Emre gibi erkek isimleri koyarlar. Bu gaye ile bir sonraki çocuğun erkek olacağı inancı hâkimdir. Yine benzer bir inanca göre doğan erkek çocuğun ebeveynleri vefat ettiyse, nazar değdiği inancıyla bunu kovuşturmak için yemekli bir merasim tertiplenir ve çocuğun adı Satılmış, Ağırca, Kepek gibi adlarla değiştirilir. Yine erkek

⁹ Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 2017, s. 26, 57, 204.

¹⁰ Abdulkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1972, s. 173.

çocuklarına nazar değişiyor inancıyla, büyüme dönemlerinde onları korumak adına, geçici bir isim verilir ve saçları uzatılarak kız kılığına sokulurdu.¹¹ Buradan anlaşılıyor ki eski Türklerde çocuklara verilen ad, ailenin beklenti ve dilekleri gibi korkularının da bir yansımasıdır; inanca göre ad, tıpkı bir miğfer gibi bireyi kötülüklerden koruyabilecek algı yaratan bir unsurdur.

4. İslamiyet’i Kabul Eden Türklerde Ad Vermenin Kültürel Bağlamı

Ad verme, geleneksel ve kültürel unsurlara dayandığı gibi dini bağlamı da içerir. Dinin kültürel bir sistemi sembolize etmesi, hemen hemen bütün toplumlar için geçerli sayılabilecek bir özelliktir. Örneğin Müslüman aileler, resmi işlemler ardından çocuğun kırkı çıkmadan dini bir törenle ona ismini vermeyi tercih etmektedir. Bunun için çocuğun sağ kulağına ezan, sol kulağına Kamet okunduktan sonra babası ile çocuğun adı söylenerek, genelde bir hayır temennisinde bulunulur. Çocuğa ismini verecek olanın, ailenin bir ileri geleni veya din hocası olması adettendir.

İslamiyet’ten evvel Türklerin ad verme adetleri geleneksel ve kültürel değer taşıyorken, İslamiyet’i kabul etmelerinin ardından dini unsurlarla yeni bir biçim aldığı görülür. Türkler, İslamiyet’i kabulle birlikte çocuklarına Allah’ın sıfatlarını ad olarak koydukları gibi, Hz. Muhammed’in, ashabının, evliyaların ve sevilen dini önderlerin adını da kültürel bir gelenek olarak koydukları görülür. Hz. Muhammed’in bir hadiste “*Kıyamet günü siz, adınız ve babanızın adıyla çağrılacaksınız. Bu sebeple isimlerinizi güzelleştiriniz*” dediği belirtilir. Buna göre Hz. Muhammed, İslamiyet’in ilk yıllarında sadece yeni doğanlara güzel isimler vermekle yetinmemiş, Müslüman olmak isteyenlerin isimlerini uygun olanlarla değiştirmiştir. Başgöz’ün de belirttiği üzere dine saygı ile ataya saygı birbirinden ayırmak güçtür. Öyle ki resmi istatistiklere göre kadınlarda en çok kullanılan isimler (Ayşe, Emine, Fatma, Hatice, Zeynep vb.) ile erkeklerde en çok kullanılan isimler (Ahmet, Ali, Hüseyin, Mehmet, Mustafa vb.) Hz. Muhammed’in, ailesinin, halifelerin ve sevilen dini önderlerin isimlerinden verildiği gibi, ataya saygı duyulmasından dolayı da verilebilmektedir.¹² Dolayısıyla atalara duyulan saygının, dine olumlu katkılar sağladığı görülmektedir.

Türklerin İslamiyet’i kabul etmeleri ardından, dil kullanımının değişime uğradığı görülür. Öyle ki Türkçe kullanımının yanı sıra İslamiyet’i öğrendikleri Arapça gibi Farsça dilinden de etkilenen Türklerin, ad verme geleneğinde değişim meydana gelerek, ad dil kökeninin çeşitlendiği anlaşılır. Türklerin, (özellikle de İran’a yakın yerleşim bölgelerindekilerin) Farsça isimleri (Gül, Dil, Mihri, Güneş, Hoca, Şah, Mirza, Gülbahar, Gülistan, Gülçimen, Gülyar, Gülnaz, Gülhan, Gülnisa, Dilyar, Dilşat, Dilhayat, Dilara, Mihray, Mihriban, Mihrigül, Mihrinnisa, Hoca Ahmet, Hoca Niyaz, Hocahan, Mirza Ahmet, Mirza Alim, Şahkulu, Şahan, Şakır) çocuklarına koymayı tercih ettikleri görülür.¹³

¹¹ Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 125.

¹² İlhan Başgöz, “İnsan Adları ve Toplum”, *Türk Dili*, C. XXXIII, Sayı: 294, Mart 1976, s. 169.

¹³ Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 130.

Dil kültürleşmesine örnek teşkil eden bu durum, ad koymanın kültürel bir etkileşim biçimi olduğunu göstermektedir.

Eski Türklerin “*ismin gerçekliğine ve kutsallığına inanma*” anlayışı, İslamiyet’i kabul ettikten sonra Arapların “*isim inancı*” ile birleşen bir gelenek haline dönüşmüştür. İslamiyet’i kabul ettikten sonra bazı Müslüman Türklerde görülen bir geleneğe göre, yeni doğana hemen ad verilmiyor, doğumun üstünden birkaç gün geçmesi bekleniyordu. Bu süreçte bebek vefat ederse, defnedilmeden önce bir isim konularak, bu dünyaya dair toplumsal ad damgalaması gerçekleşiyordu: Vefat eden bebek, erkek ise Abdullah (Allah’ın kulu), kız ise Abide (Allah’a ibadet eden kadın) ismi konuluyordu. Öte yandan üç erkek çocuğu olan ailelerin, çocuklardan birinin adını tek isim tercih edilecekse Muhammet/Muhammed ve çift isim tercih edilecekse Muhammet/Muhammed Ali, Muhammet/Muhammed Dursun, Muhammet/Muhammed Akif konulması yaygın bir gelenek olarak belirmektedir. Buradan hareketle çift isimliliğin İslamiyet’in yayıldığı ilk yıllardan itibaren, dini ve ulusal bir kimlik göstergesi olarak uygulandığı anlaşılmaktadır. Öyle ki ilk Müslüman Türkler isim alırken, dini inançlarını belirten ve Türklüklerini gösteren iki isimliliği tercih etmişlerdir. Buna örnek olarak Karahanlılar’ın, İslamiyet’i kabul ettikten sonra Türkçe isimlerinin yanına, Müslüman isimler ekledikleri görülür. Örneğin Karahanlılar hükümdarı Satuk Tekin “*Abdulkerim*’i”, büyük oğlu Tonga İlig “*Musa*’yı” ve ikinci oğlu Baytaş Arslan “*Süleyman*’ı” ikinci isim olarak kullandıkları bilinir.¹⁴ Dolayısıyla ismin toplumsal statü belirleme rolü büyüktür. İsim, bireyin kimlerden olduğu gibi kimlere karşı olduğunun da milli ve dini bir göstergesidir.

5. Cumhuriyet’in İlk Yıllarından Günümüze Türkiye’de Ailelerin İsim Verme Tutumları

Bebeğin adı, ailesince seçilmiş ve doğumu akabinde Nüfus Müdürlüğü’nce onanmış olsa da, çoğu Müslüman Türk aile, bebeğin dünyaya gelmesiyle kulağına ezan okuyarak ona yeniden ad vermeyi uygun görürler. Kimi aile ise bu geleneğe ilaveten, “*bebek kırkı*” adı verilen ve genelde kadınlardan oluşan geniş katılımlı, yemekli, dini bir tören daha düzenlenmeyi tercih eder. Tüm bu törenler, çocuğun topluluğa giriş ritüeli olmakla birlikte, adının toplulukça onanmasını sembolize eden bir geleneğe karşılık gelmektedir. Öyle anlaşılıyor ki ad verme geçiş ritüellerinin onanması için topluluğa müracaat edilmesi, bireyin aslında ne denli toplumsal bir varlık olduğunu göstermektedir. Zira “*doğmak*”, “*var olmak*” manasına gelse de; toplumca “ *Kabul edilmek*”, toplumsal yapılanmada bir “*isim statüsü elde etmeye*” karşılık gelmektedir.

Bu denli toplumsal olması beklenen bireyin, adı aile tarafından verilirken, ailenin çeşitli toplumsal hususlardan etkilendiği görülür. Tıpkı çocuğun doğduğu

- ♦ tarihten (yıl, ay, saat, gün, mevsim vb.);
- ♦ yerden (ülke, şehir, deniz, dağ, kutsal mekan vb.);
- ♦ sırada yaşanan olaylardan (savaş, deprem, göç, düğün vb.);

¹⁴ Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1981, s. 38-39.

- ♦ dönemde benimsenen kişilerle olan bağlantıdan (kahraman, lider, tanınmış kişi vb.);
- ♦ dönemdeki ailenin değerler bağlamlarından (kültürel-dini-ekonomik etkenler vb.);
- ♦ dönemdeki moda akımlardan ailelerin etkilenebileceklerinin düşünüldüğü gibi.¹⁵

Buradan anlaşılacağı üzere çocuğun, dünyaya geldiği andaki iklimsel, mekânsal, durumsal, kültürel unsurların isim vermede etkili olabileceği gibi kuşkusuz çoğu ailenin ortak düşüncesi, çocuklarına güzel bir isim vermektir. Güzel isim verme bir yana, Türkiye’de Cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze, ailelerin isim tercihlerinde, dönemin siyasi atmosferinin de önemli bir etkisi olduğu anlaşılır. Buna göre;

- ♦ 1923-1950 yılları arasındaki tek parti dönemde “*geleneksel*” isimlerin,
- ♦ 1960’lı yıllardaki çok partili dönemde “*modern*” isimlerin,
- ♦ 1990’lı yıllardaki parti muhafazakârlığı yükselişi ile “*dini*” isimlerin ailelerce tercih edilmeye başlandığı ve hatta isimlerdeki dini vurgunun, kız isimlerinde 1980’lerde görülmeye başlandığı belirtilir.¹⁶

Köse’nin¹⁷ aktardığı üzere günümüzde ayrıca popüler kültürün biçimlendirdiği televizyondaki yerli dizilerde kullanılan isimlerin de, ailelerin isim tercihlerini şekillendirdiği belirtilmektedir. Televizyondaki bu isimlerin ise, siyasi atmosferden etkilenilerek seçildiği gözlemlenmektedir.

Türkiye’de 1923-2016 yılları arasında, en çok tercih edilen ilk yirmi isim erkeklerde tablo 1’de ve kadınlarda tablo 2’de on döneme ayrılarak verilmiş ve devamında kısaca analiz edilmiştir. Dikkat edilecek olunursa Cumhuriyet’in ilk yıllarında en çok tercih edilen erkek ve kadın isimlerinde değişim yok denecek kadar azdır. Örneğin erkeklerde Mehmet, Mustafa, Ahmet, Ali, Hüseyin, İbrahim, İsmail, Osman, Yusuf, Süleyman, Ömer, Abdullah ve Kemal gibi isimler tüm dönemlerde en çok tercih edilen gözde ortak isimleri teşkil ettikleri, 1990 yılından 2016’ya dek ise bu isimlerin çeşitlenerek Berat, Miraç, Hamza, Yunus, Emre, Ertuğrul vb. daha modern dini isimlerle yenileştikleri görülür. Bu da Yıldırım’ın¹⁸ isim-din-siyaset etkileşimini doğrulamaktadır.

Cumhuriyetle birlikte Türkiye, her ne kadar değişmeye başlayıp modern unsurlara sahip olsa da, geleneksel değerleri temsil ettiği iddia edilen hususlarda tutucudur. Bu tutuculuk, daha çok din ve siyaset etrafında bir hegemonya oluşturduğundan, toplumsal yapının aktörü olan bireye bunu, ismiyle taşıma yükümlülüğü verilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki isimlendirme biçimi, geleneksel yapıli toplumların, kadim buldukları değerlere, ait olduklarını belirtmek adına işlevsel hale getirdikleri bir damgalama biçimidir.

¹⁵ Sedat Veyis Örnek, *Türk Halkbilimi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1977, s. 149.

¹⁶ İlknur Esen Yıldırım, “Çocuklara Verilen İsimler Üzerinden Türkiye’deki Sosyo-Kültürel Değişimin Analizi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 3, Eylül 2016a, s. 913.

¹⁷ Aynur Köse, “Değişim Gölgesinde Gelenek: Popüler Diziler ve Farklılaşan Ad Verme Kültürü”, *Milli Folklor Dergisi*, Yıl: 26, Sayı: 101, 2014, s. 298.

¹⁸ Yıldırım, *a.g.e.*, s. 919-920.

Tablo-1: 1923-2016 Yılları Arasında Türkiye'de Popüler Erkek İsimleri

1923-1930	1931-1940	1941-1950	1951-1960	1961-1970	1971-1980	1981-1990	1991-2000	2001-2010	2016
Mehmet	Mehmet	Mehmet	Mehmet	Mehmet	Mehmet	Mehmet	Mehmet	Yusuf	Yusuf
Mustafa	Mustafa	Mustafa	Mustafa	Mustafa	Mustafa	Mustafa	Mustafa	Mehmet	Eymen
Ahmet	Ali	Ahmet	Ahmet	Ahmet	Murat	Murat	Ahmet	Mustafa	Ömer
Ali	Ahmet	Ali	Ali	Ali	Ahmet	Ahmet	Emre	Ahmet	Mustafa
Hüseyin	Hüseyin	Hüseyin	Hüseyin	Hüseyin	Ali	Ali	Ali	Furkan	Miraç
Hasan	Hasan	Hasan	Hasan	Hasan	Hüseyin	Fatih	Murat	Emirhan	Berat
İbrahim	İbrahim	İsmail	İsmail	İbrahim	Hasan	Hüseyin	İbrahim	Enes	Ahmet
İsmail	İsmail	İbrahim	İbrahim	İsmail	İbrahim	İbrahim	Ömer	Arda	Hamza
Osman	Osman	Osman	Osman	Ramazan	İsmail	Hasan	Burak	Emre	Mehmet
Halil	Halil	Halil	Ramazan	Osman	Hakan	Gökhan	Hüseyin	Ali	Emir
Süleyman	Süleyman	Süleyman	Halil	Murat	Ramazan	İsmail	Yusuf	Muhammed	Yunus Emre
Yusuf	Yusuf	Yusuf	Yusuf	Metin	Bülent	Ramazan	Furkan	Ömer	Muhammed Ali
Ömer	Ömer	Ömer	Süleyman	Yusuf	Osman	Ömer	Hasan	İbrahim	Muhammed
Abdullah	Abdullah	Abdullah	Ömer	Ömer	Ömer	Serkan	Fatih	Eren	Ali
Mahmut	Ramazan	Ramazan	Recep	Süleyman	Serkan	Hakan	Ramazan	Hüseyin	Çınar
Salih	Ramazan	Kemal	Yaşar	Yaşar	Yusuf	Emrah	Onur	Hasan	Kerem
Kemal	Mahmut	Yaşar	Abdullah	Halil	Fatih	Yusuf	İsmail	Mert	Yiğit
Ramazan	Salih	İsmet	Kemal	Abdullah	Metin	Osman	Hakan	Burak	Ayaz
Recep	Yaşar	Mahmut	Mahmut	Recep	Adem	Uğur	Abdullah	Berat	Ertuğrul
Mehmet Ali	Bekir	Salih	Salih	Kemal	Erkan	Adem	Enes	Yunus Emre	İbrahim

Kaynak: T.C. İçişleri Bakanlığı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü, <https://www.nvi.gov.tr/hizmetlerimiz/istatistikler/isim-istatistikleri>, Erişim tarihi: 28.12.2018.

Türkiye’de 1923-2016 yılları arasında, en çok tercih edilen ilk yirmideki kadın isimlerinde de Cumhuriyet’in ilk yıllarında değişim yok denecek kadar azdır. Örneğin Fatma, Ayşe, Emine, Hatice ve Zeynep gibi isimler, tüm dönemlerde en çok tercih edilen gözde isimleri teşkil ederken, 1980 yılıyla birlikte bu isimlerin İrem, Sıla ve Miray gibi daha modern isimlerle çeşitlendiği görülür. 2000 yılıyla birlikte ise sahabe isimlerine bir yöneliş olduğu anlaşılır. Son yıllardaki bu yönelimi, siyasetteki muhafazakârlığa dayandırarak mümkündür. Evvelce de belirtildiği üzere Yıldırım, Türkiye’de ailelerin isim tercihlerinde ülkedeki siyasi gelişmelerin önemli olduğunu ifade etmektedir.¹⁹ İlgili dönemdeki siyasi yapının göstergesi olarak Milletvekili Genel Seçimleri Sonuçları dikkate alınarak, yıllara göre partilerin oy oranları ele alındığında, siyaset-isim verme tutumu arasındaki bağ daha net görülmektedir.²⁰ Buna bağlı olarak, Türkçe kökenli isimlerin talebinde azalma meydana gelerek, özellikle 1980’lerden sonra Arapça kökenli isimlere daha çok yer verildiği görülür.

¹⁹ Yıldırım, *a.g.e.*, s. 915.

²⁰ İknur Esen Yıldırım, “Türkiye’de 2000’li Yıllarda Çocuklara Verilen Popüler İsimlerin Analizi”, *International Conference of Strategic Research in Social Science and Education (ICoSReSSE)*, 14-16 Ekim 2016b, Antalya, s. 150-161.

Tablo-2: 1923-2016 Yılları Arasında Türkiye'de Popüler Kadın İsimleri

1923-1930	1931-1940	1941-1950	1951-1960	1961-1970	1971-1980	1981-1990	1991-2000	2001-2010	2016
Fatma	Fatma	Fatma	Fatma	Fatma	Fatma	Fatma	Merve	Zeynep	Zeynep
Ayşe	Ayşe	Ayşe	Ayşe	Ayşe	Ayşe	Ayşe	Fatma	Elif	Eli
Emine	Emine	Emine	Emine	Emine	Emine	Emine	Büşra	İrem	Hiranur
Hatice	Hatice	Hatice	Hatice	Hatice	Hatice	Hatice	Kübra	Merve	Defne
Zeynep	Zeynep	Zeynep	Zeynep	Zeynep	Zeynep	Zeynep	Elif	Fatma	Miray
Şerife	Şerife	Şerife	Sevim	Sevim	Hülya	Özlem	Esra	Yağmur	Azra
Hanife	Hanife	Meryem	Meryem	Aysel	Dilek	Elif	Zeynep	Büşra	Zehra
Meryem	Meryem	Hanife	Fadime	Meryem	Filiz	Yasemin	Ayşe	Zehra	Ecrin
Sultan	Sultan	Sultan	Sultan	Hülya	Yasemin	Esra	Emine	Rabia	Nehir
Zehra	Cemile	Sevim	Şerife	Aynur	Özlem	Dilek	Hatice	Ayşe	Eylül
Havva	Sevim	Fadime	Hanife	Fadime	Songül	Tuğba	Garnze	Esra	Yağmur
Hayriye	Hayriye	Cemile	Aysel	Sultan	Meryem	Derya	Tuğba	Hatice	Meryem
Cemile	Fadime	Zeliha	Havva	Ayten	Arzu	Hülya	Ebru	Emine	Asya
Zeliha	Zeliha	Havva	Cemile	Leyla	Elif	Pınar	Özlem	Sıla	Nisanur
Elif	Havva	Hayriye	Kadriye	Hanife	Aynur	Songül	Gizem	Melike	Hira Nur
Gülsüm	Zehra	Elif	Zeliha	Şerife	Sibel	Meryem	Rabia	Beyza	Belinay
Naciye	Elif	Zeliha	Hacer	Hacer	Selma	Sibel	Yasemin	Aleyna	Esila
Hava	Naciye	Hacer	Ayten	Havva	Aysel	Çiğdem	Betül	Kübra	Rabia
Fadime	Nazmiye	Kadriye	Zehra	Sevgi	Leyla	Semra	Sibel	İlayda	Hira
Hacer	Döndü	Döndü	Hayriye	Kadriye	Sevgi	Merve	Hilal	Meryem	Buğlem

Kaynak: T.C. İçişleri Bakanlığı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü, <https://www.nvi.gov.tr/hizmetlerimiz/istatistikler/isim-istatistikleri>, Erişim tarihi: 28.12.2018.

Dolayısıyla günümüzde ailelerin isim verme yönelimlerinde din ve siyasetin önemli bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bireyin ismi ile aynılaştığı düşünülmürse, din ve siyasete dayanan isimlerin, toplumsal alanda önemli bir karşılığı olduğu anlaşılır. Bu da bireylerin toplumsallaşmasına, toplumla bütünlük kurmalarına aracılık ederek, dini ve siyasi kimlik ağırlıklı bireylerin popüler üst kültürü meydana getirdikleri görülmektedir.

Diğer bir açıdan, Köse'nin²¹ belirttiği üzere ailelerin güzel isim seçme tercihlerinin ise özellikle dizilerde kullanılan isimlerle biçimlendiği anlaşılmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere güzel kavramının içeriği kültürden kültüre hatta aynı kültür içerisinde dönemden döneme değişmektedir. Zira toplumlar, bireyin ömrü boyunca taşıyacağı adın, kişiliğini etkileyeceğini düşündüklerinden, ad vermeye büyük önem verirler. O sebeple ailelerin, çocuğa kendi kültürel yapılanmalarını, beğenilerini ve düşüncelerini yansıtan isimler vermeyi önemsedikleri²² ve güzelin buna göre biçimlendiği düşünülmür.

6. Bulgular

Saha çalışmasında toplam 750 kişi ile yüz yüze görüşülmüş ve kapalı uçlu soruların yer aldığı 20 sorulu yapılandırılmış kısa bir anket düzenlenmiştir.

²¹ Köse, a.g.e., s. 291-306.

²² Kadir Canatan, "Türkiye'nin İsim Haritasının Temeli Olarak Ehl-i Beyt Sevgisi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 62, (2012), s. 222-223.

Anketlerdeki kapalı uçlu sorular yüzdelik analiziyle, açık uçlu sorular ise yorumlanarak ele alınmıştır. Araştırma evreni İstanbul olup, araştırma örneklemini burada ikametgâh eden Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarıyla daraltılmıştır. Araştırmanın sahası Mart-Haziran 2018 yılında, araştırma yöntemleri eğitimi almış yüksek lisans ve lisans kademesindeki öğrencilerin katkılarıyla kısa sürede tamamlanmıştır.

6.1. Araştırmaya Katılanların Demografik Özellikleri

Araştırmaya katılan 750 kişinin 437'si kadın, 313'ü erkektir ve yaş dağılımına göre görüşülenlerin en fazla yoğunlaşması 18-22 yaş aralığındaki kadınlardır. Görüşülenlerin ağırlığı genç nüfustan ibaret olunca bu, medeni hale de yansımış ve %76,4'ü bekâr, %20,6'sı evli, %2'si boşanmış bir kitleyi oluşturmuştur.

Türkiye'de yoğun iç göç 1960 yılıyla birlikte yoğunluk yaşamıştır. Göçlerle birlikte görünen kentleşmenin nüfusa, ekonomiye, toplumsal değişimlere etkisi bulunmaktadır.²³ Bu bağlamda araştırmaya katılanların %48,4'ü Marmara'da, %15,3'ü Karadeniz'de, %6,1'i Ege'de, %5,1'i Güneydoğu Anadolu'da, %7,1'i Doğu Anadolu'da, %8,2'si İç Anadolu'da, %5,7'si Akdeniz'de ve %4,1'i yurt dışında doğup, İstanbul'a göç ettikleri görülmektedir. Buna bağlı olarak %80'in şehir, %20'nin kırsal alan kültüründen geldiği anlaşılmaktadır. Araştırmaya katılanlara hangi sebeplerle göç ettikleri sorulmuş ve birçoğunun öncelikle ekonomik ve eğitim temelli sorunlardan dolayı, daha iyi şartlara kavuşmak amacıyla kente göç ettikleri anlaşılmıştır.

Çalışmaya katılanların %87,7'si ekonomik gelir gruplarını orta ve iyi, %5,4'ü düşük ve çok düşük, %5,2'si çok iyi olarak tanımlamışlardır. Daha önce de belirtildiği üzere kentleşme özelliklerinin baskın olduğu bu çalışmadaki bireylerin, bürokrasi ile bir kültürlenme ve kültürleşme yaşadıkları düşünülebilir. Öyle ki kentleşmenin önemli bir unsuru olan mesleki uzmanlaşmaya göre çalışmadaki 750 kişiden %55'inin çalıştığını, %45'inin çalışmadığını ve çalışmayan yüzdeliğin %25'inin öğrenci olduğu görülmektedir. Dolayısıyla çalışan kesimin ağırlıkta olduğu bu çalışmada %55'i mavi yakalı, %30'u beyaz yakalı, %10'u altın yakalı gelir ve meslek grubuna ait olanlarla sınıflandırılmaktadır. Bu bağlamda araştırmaya katılanların büyük çoğunluğu, maddi gelir açısından orta seviyedeki emekçilerden oluşmaktadır. Kentleşmeyle birlikte bireylerin çalışma hayatına dâhil olmaları, bürokrasiye ve kurum kültürüyle kültürlenme ve kültürleşme yaşamalarına, dolayısıyla kente uyum sağlamalarına bir göstergedir. Çalışmadaki kişilerin eğitim seviyelerine göre %12'si ilkokul, %42'si lise, %38'i üniversite, %6'sı yüksek lisans ve %2'si doktora öğrencisidir. Bu bağlamda çalışılan grubun büyük çoğunluğunun eğitilmiş bir kitleye karşılık geldiği söylenebilir.

6.2. Araştırmaya Katılanların Kültürel Yapılanmalarına Dair Özellikler

Bu çalışmada kişilerin kendilerini bireysel olarak tanımlama (modern, milliyetçi, dindar, geleneksel) biçimlerinin, temsil ettikleri ya da yakın oldukları kültürel muhteva ile örtüştüğü varsayılmaktadır. Bu bağlamda araştırmaya

²³ Ruşen Keleş, *Kentleşme Politikası*, İmge Yayınları, Ankara 2006, s. 2-6.

katılanların kendilerini ne ölçüde modern, dindar, gelenekselci ve/veya milliyetçi tanımladıkları sorulmuştur (Bkz. Tablo-3). Buna göre %62'si kendisini modern, %60,4'ü milliyetçi, %44,4'ü dindar ve %41'i gelenekselci olarak sınıflamışlardır. Araştırmaya katılanların kendilerini ağırlıklı olarak modern olarak ifade etmeleri, kentleşmenin bir dönüşümü olarak yorumlanmaktadır. Dolayısıyla bu tanımların, isim kültürünü biçimlendirdiği anlaşılmaktadır. Öyle ki 1960'dan sonraki isim çeşitliliğinin artması ve yeni isimlerin popüler olmaya başlaması bu tanım yüzdelerinin bir ispatıdır.

Tablo-3: Kendinizi Nasıl Tanımlarsınız?

Kendinizi Nasıl Tanımlarsınız?	Çok/Oldukça	Kısmen/Pek değil	Hiç değil	Toplam
Modern	%62	%31	%7	%100
Milliyetçi	%60,4	%30,4	%9,2	%100
Gelenekselci	%44,4	%42	%13,6	%100
Dindar	%41	%44	%15	%100

Bu genel tanımın daha somutlaştırılması için kişilere isimlerinin kim tarafından verildiği sorulmuştur (Bkz. Tablo-4). İsmi kim tarafından verildiği üzerinden hareket edilerek, toplumsal yapılanmanın kadim hiyerarşisini somutlaştırmak mümkün olacaktır. Çalışmanın bulgularına göre, günümüzde yeni doğana isim verme hakkının hiyerarşik sıralaması şu şekildedir: Baba, anne, dede (baba yanlı), akrabalar, babaanne, dede (anne yanlı), anneanne, aile dostları. Soruda birden fazla şıkkın da işaretlenebileceği belirtildiğinden, en yüksek oranla katılımcıların %35'i hem anne hem de babalarının ortak kararı ile isimlerinin verildiğini belirtmişlerdir.

Tablo-4: İsmi Kim Tarafından Verildiği

İsmi veren	Baba	Anne	Dede (baba yanlı)	Akrabalar	Babaanne	Dede (anne yanlı)	Anneanne	Aile dostları	Bilinmiyor
Evet	%34	%29	%16,5	%11,4	%7,5	%4	%3,6	%1,5	%2,6
Hayır	%66	%71	%83,5	%88,3	%92,5	%96	%96,4	%98,5	%97,4

İsmi kim tarafından verildiği toplumsal hiyerarşinin açık bir göstergesi olmakla beraber, bunun zaman içerisindeki farklılaşması da ele alınarak toplumsal değişimi daha net gözlemleyebilmek için çalışmadaki iki yaş grubu birbirleriyle kıyaslanmıştır:

- ♦ 18-22 yaş aralığındakilere, isimlerini öncelikle babaları ardından anneleri veriyor iken;
- ♦ 38 ve üstü yaşta kişilerde, isimlerini öncelikle baba, sonra baba yanlı dede, ardından annenin verdiği görülmekle beraber, yıllar içerisinde önemli bir hiyerarşik değişimin yaşandığı görülmektedir.

Benzer bir bulgu Çatlı Özen'in, Alevî ve Bektaşî topluluklarında yürüttüğü güncel çalışmada görülmüştür. Buna göre kentleşen Alevî ve Bektaşî topluluklardaki isim verme hiyerarşisinde de kadın, ikinci sıraya tekabül etmektedir.²⁴

²⁴ Çatlı Özen, *a.g.e.*, s. 47-64.

Kentleşmenin her topluluğu benzer biçimlerde etkileyip, dönüştürdüğü anlaşılmaktadır.

Yeni doğana adını kimin verdiği bakıldığında çocuğun babasının diğer birey ve gruplara nazaran, üstelik tüm yaş gruplarında hiyerarşik olarak başta olduğu görülüyor. Çocuğun annesinin ise özellikle son otuz yılda, babadan sonra ikinci sırada olduğu görülür. Daha eski yıllarda ise, ikinci sıranın baba yanlı dedede olduğu görülmektedir. Bu durum kentleşmeye bağlı olarak geleneksel geniş aile yapılanmasından, çekirdek aile yapılanmasına dönüşen ailenin modernleşmesini ifade etmektedir. İsim verme hiyerarşisinde babadan sonra anneye söz düşse de, modernleşmenin diğer akrabalık yapılanmasında ataerkil yapıya öncelik verdiği görülmektedir. Öyle ki hiyerarşik sıralamada aynı cinsiyetler arasında baba yanlı dede, anne yanlı dedeyi öncelemektedir; tıpkı farklı cinsiyetler arasında babaannenin, anne yanlı dedeyi ve/veya anneanneyi öncelediği gibi. Bu örneklerin yıllara bağlı olarak da değişim göstermediği anlaşılmaktadır.

Buna göre bir genelleme yapılacak olunursa:

- ♦ 1988-2000 yılı doğumlulara öncelikle baba, ardından anne, sonrasında dede (baba yanlı), devamında babaanne ve en nihayetinde dede (anne yanlı) ve anneanne,
- ♦ 1987-1975 yılı doğumlulara öncelikle baba, ardından anne ve dede (baba yanlı), en nihayetinde babaanne, dede (anne yanlı) ve anneanne,
- ♦ 1974 yılı ve öncesi doğumlulara öncelikle baba, ardından anne ve dede (baba yanlı), en nihayetinde babaanne ve dede (anne yanlı) ve anneannenin hiyerarşik olarak isim verdikleri görülmektedir.

Bu doğrultuda hipotez üç doğrulanmış olup, Türklerde çocuğa isim verme hiyerarşisinin başında ataerkil bir özellikte çocuğun babası bulunsa da, çocuğun annesinin ikinci sırada söz hakkına sahip olması toplumsal değişimin yegâne göstergesidir. Dolayısıyla modernleşen değerlerde, Dede Korkut benzeri efsanevi karizmatik liderlerin ad verme görevini²⁵ ebeveynlerin üstlendiği anlaşılmaktadır.

Çocuğun isminin kim tarafından verildiği gibi isminin nereden geldiği de önemlidir. Bu tercih, ailelerin genel dünya görüşünün etkilendiği olası sosyo-kültürel, siyasi, dini hususları yansıtmak açısından önemlidir. Bu bağlamda tablo 5'de de görüldüğü üzere, görüşülen kişilere isimlerinin nereden geldiği sorulmuştur.

Tablo-5. İsmi Nereden Geliyor?

İsmi Nereden Geliyor? (Birden fazla tanım seçilebilir)	Yüzdeleri
Aile büyüklerinin isminden	%15
Dini anlamı var	%31,9
Anlamı güzel	%54,2
Milli değerleri yansıtıyor	%8,6
Modaya uygun	%15
Az duyulmuş	%15,9
Toplam	%100

²⁵ Ergin, a.g.e., s. 57, 204.

Buna göre isimlerinin anlamı güzel olduğu için verildiğini söyleyenlerin %54,2 olması, çalışmadaki kentleşme döngüsüyle paralellik arz etmektedir. Zira kentleşmeyle birlikte, birey odaklı dönüşümlerin olması olağandır. İsmi dini anlamına vurgu yapanlar %31,9'dur. Bu da kimi ailede verilen isimlerin, dinden bağımsız olamayacağına dair önemli bir veridir. İsimlerinin aile büyüklerinden, moda uygun ve/veya az duyulmuş olmasından dolayı verildiğini söyleyenler, %15'i yansıtımları sebebiyle, ailelerin isim tutumunda çeşitlilik gösterdikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla aileler, güzel anlamı olan ve dini bağlamdaki isimlerde daha homojenken, diğer kıstaslarda heterojen bir yaklaşım içerisindedirler. Başgöz, dine saygı ile ataya saygıyı birbirinden ayırmanın güç olduğunu belirterek, dini önderlere ait isimlerin ataya saygı duyulmasından da dolayı verilebildiğini ifade etmektedir.²⁶ Bu bağlamda çalışmadaki dini isimlerin tercihi altında aslında, geleneksel bir imge yatarak, ataya saygıya referans verildiğini düşündürmektedir. Ayrıca Örnek'in²⁷ belirttiği üzere aileler, çeşitli toplumsal hususlardan etkilenerek (zaman-mekân-mevsim-tarihi olay-kültürel etkileşim-moda akımlar vb.) çocuklarına isim verdiklerinden, çalışmadaki heterojen çeşitlilik desteklenmektedir.

6.3. Bireylerin İsimleriyle Kurdukları Toplumsal Bağ

Katılımcıların %91'i isminin anlamını bilmektedir. Bu yüksek oran, kişilerin isimleriyle ilgili bir "farkındalık" yaşadıklarını göstermektedir. İsminden memnun olanlar %84 iken, kısmen memnun olanlar %13,8 ve hiç memnun olmayanlar %2'dir. Bu bağlamda katılımcıların %69,2'si isimlerinin kişiliklerini yansıttığını, dolayısıyla gösteren-gösterge arasında bir uyumsuzluk olmadığını belirtmişlerdir.

Bu çalışmanın cevap aradığı önemli unsurlardan biri de, kişilerin isimleriyle ne denli aynışlaşma yaşadıkları ve müsemma olduklarıydı. Bu doğrultuda onlara üç soru sorulmuştur (Bkz. Tablo 6, 7 ve 8). Alınan cevaplar doğrultusunda, üçü de birbirini destekler niteliktedir. Kişilere bireysel açıdan isimlerinin önemli bir parçası olup olmadıkları sorulmuş, %65,3'ü buna olumlu cevap vermişlerdir.

Tablo-6: Bireysel Açıdan İsminizin Önemli Bir Parçası Mısınız?

Bireysel açıdan isminizin önemli bir parçası mısınız?	Yüzdeler
Evet her zaman	%33,1
Evet çoğu zaman	%32,2
Ara sıra	%20,8
Hayır hiçbir zaman	%10,1
Cevap vermedi	%3,8
Toplam	%100

Araştırmanın cevap aradığı bir diğer önemli unsurlardan biri de kişilerin taşıdıkları isimlerin toplumsal yapıda nasıl bir karşılık bulduğudur. Bu

²⁶ Başgöz, a.g.e., s. 169.

²⁷ Örnek, a.g.e., s. 149.

bağlamda kişilere isimlerinin taşıdığı anlamın, toplumsal hayatta onları nasıl etkilediği sorulmuştur. %67,9'u buna olumlu cevap vermişlerdir. Bu yüksek oran, ismin birey ile toplum arasında oluşturduğu bağı göstermektedir. Öyle anlaşılıyor ki toplum, bireye isminin ihtivasına göre olumlu veya olumsuz bir yaklaşım göstermektedir.

Tablo-7: İsminizin Yarattığı Anlam Toplumsal Hayatta Sizi Destekler Mi?

İsminizin yarattığı anlam toplumsal hayatta sizi destekler mi?	Yüzdeler
Evet her zaman olumlu yönde destekler	%34,1
Evet çoğu zaman olumlu yönde destekler	%33,8
Ara sıra destekler	%19,2
Hayır hiçbir zaman desteklemez	%10,1
Cevap vermedi	%2,8
Toplam	%100

Kişilerin isimleriyle kurdukları manevi bağ “kendilerini değerli hissetmek” duygusuyla sorgulanmıştır. Buna göre kişilere isimlerinden dolayı, kendilerini değerli hissedip hissetmediklerinin derecelendirilmesinin yapılması istenmiştir. %69,7’si buna olumlu cevap vermişlerdir.

Tablo-8: İsminizle Birlikte Kendinizi Değerli Hissediyor Musunuz?

İsminizle birlikte kendinizi değerli hissediyor musunuz?	Yüzdeler
Evet her zaman	%37
Evet çoğu zaman	%32,7
Ara sıra	%17
Hayır hiçbir zaman	%10
Cevap vermedi	%3,3
Toplam	%100

Tablo 6-7-8’deki verilerden yola çıkılarak görülmüştür ki, araştırma başında belirlenen hipotez birdeki “Bireyler, isimlerini benimseyip onunla müsemma olurlar ise, toplumla ve kurumlarla daha kolay bütünleşirler” yaklaşımı doğrulanmış olmaktadır. İsimlerinin toplumsal hayatta onları olumlu etkilediğini söyleyenlerin %67,9 gibi yüksek oranı, bireyin toplumsal alanda yabancılaşma ve ötekileşme yaşamamasının bir göstergesidir. Bunun altındaki bir diğer unsur da, ailenin çocuğa verilecek ismi, ortak kültürel değerlerden seçmiş olmasıdır.

6.4. Çalışmada Tek İsimlilik Çift İsimlilik

750 kişi ile düzenlenmiş olan çalışmada kadınlarda 367 kişi tek isimli, 64 kişi çift isimli ve 3 kişi üç isimlidir. Erkeklerde ise 284 kişi tek isimli, 39 kişi çift isimlidir. Erkeklerde üç isimli bulunmamaktadır. Dolayısıyla çalışmada toplamda 641 kişi tek, 106 kişi çift isimlidir. Kadınlarda tek isimlilerde sırasıyla Büşra, Merve, Esra, Sümeyye, Zeynep, Rumeysa, İrem, Ebru, Elif, Emi-

ne, Ezgi, Aleyna, Özge, Sultan, Tuğba ve Yasemin en çok tercih edilenlerdir. Ayrıca kadınlarda Nur ismi tek isimlerde sadece 4 kişi tarafından taşınıyor, çift isimlilerde en çok tercih edilen isim olarak dikkat çekmektedir: Ala Nur, Asiye Nur, Ayşe Nur, Beyza Nur, Büşra Nur, Ecem Nur, Ela Nur, Elem Nur, Esmâ Nur, Esra Nur, Fatma Nur, Feyza Nur, Gözde Nur, Havva Nur, Kübra Nur, Rabia Nur, Sebahat Nur, Seda Nur, Şeyda Nur, Şeyma Nur, Tuğçe Nur, Yaren Nur ve Zehra Nur.

Nur isminin bu denli fazla bir kullanıma sahip olması, dini bağlamından kaynaklanmaktadır. Öyle ki En-Nûr, Esmâ-ül Hüsna'daki isimlerden birisidir ve "Âlemleri nurlandıran, dilediğine nur veren" anlamlarına karşılık gelmektedir. Ayrıca Nur ismi, Kur'an'da toplam 12 surede ve 20 ayette geçmektedir. Bu sebeple aileler, Nur isminin kutsallığına ve koruyuculuğuna inandıklarını ifade etmişlerdir.

Erkeklerde tek isimlilerde sırasıyla Mehmet, Mustafa, Murat, Onur, Ali, Emre, Burak, Ahmet, Berat, Furkan, Hüseyin, İsmail, Osman, Şaban, Uğur ve Yahya en çok tercih edilenlerdendir. Ayrıca erkeklerde Ömer Aykut, Ömer Faruk, Ömer Utku ve Ali Can en çok tercih edilen çift isimler olarak belirlenmiştir. Ömer ve Ali isimlerinin İslamiyet'teki Halifeleri kapsamından dolayı dini, diğerlerinin (Faruk, Utku, Can) modernliği çağrıştırması, çift isimliğin değişime aracı olan bir kentleşme göstergesi olduğunu doğrulamaktadır. Öte yandan erkeklerde üç isimli hiç tercih edilmez iken, kadınlarda da bu durum tercih edilen bir isimlendirme biçimi olmamakla birlikte, sadece üç kişinin ismi üçlü sisteme dayanmaktadır: Gülsüm Beyza Nur, Sena Nur Tuğçe, Buse Nur Gülcan.

Birden fazla isimlilerin isim tercihleri incelendiğinde, ailelerin bunu bir yandan geleneksel ve dini kök bağları muhafaza etmenin, bir yandan da modernleşmenin bir aracı olarak kullandıkları düşünülmektedir. Genç'in belirttiği üzere, çift isimlilik İslamiyet'in yayıldığı ilk yıllardan itibaren, özellikle de Karanlıklarla birlikte, dini ve ulusal bir kimlik olarak tercih edilmeye başlanmıştır.²⁸ Buna örnek olarak çalışmada da, erkeklerdeki çift isimlilerde bir isim dini, diğer isim modern bir anlamı barındırdığı görülmüştür. Örneğin erkeklerde "Cihad Emre" çift isminde "Cihad" Arapça kökenli bir isim olmakla beraber, Kur'an-ı Kerim'de geçen ve manası "din uğruna savaşmak" gelmektedir. "Emre" ise Türkçe kökenli olup, "kardeş ve âşık" manalarına gelmekle beraber, çağdaş bir kullanıma karşılık gelmektedir. Kadın isimlerinde ise çift isimlerde ilk isim, modern bir anlama karşılık geliyorken ikinci isim dini bir anlam taşımaktadır. Örneğin kadınlarda "Ecem Nur" çift isminde "Ecem" Türkçe kökenli bir isim olmakla beraber "kraliçem, sultanım" manasına gelmektedir. "Nur" ise daha önce de ele alındığı üzere, Arapça kökenli olup, "ışık, parıltı, aydınlık" manalarına gelmekle beraber, dini bir kullanıma karşılık gelmektedir.

Bu doğrultuda hipotez iki doğrulanmış olup, çift isimliliğin hem bir modernleşme, hem de dini ve/veya geleneksel değerlerin muhafaza edilmesine aracılık ettiği görülmektedir.

²⁸ Genç, a.g.e., s. 38-39.

6.5. Ailelerin İsim Vermesinde Toplumsal Kurumların Etkisi

Çalışmada ailelerin isim verme tercihlerinde, özellikle din ve siyasetin önemli etkileri olduğu anlaşılmaktadır. Kadınlarda (Büşra, Merve, Esra, Sümeyye, Zeynep, Rumeysa, İrem, Ebru, Elif, Emine, Ezgi, Aleyna, Özge, Sultan, Tuğba ve Yasemin) ve erkeklerde (Mehmet, Mustafa, Murat, Onur, Ali, Emre, Burak, Ahmet, Berat, Furkan, Hüseyin, İsmail, Osman, Şaban, Uğur ve Yahya) en popüler isimlere bakıldığında, dini ve geleneksel unsurların ağırlığı görülmektedir. Bu da Yıldırım'ın²⁹ 1980'lerde başlayan ve 1990 yıllarıyla ivme kazanan, siyasetteki parti muhafazakârlığı yükselişine dair söylemiyle örtüşmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Türkiye'de 1980'lerle birlikte, din ve siyaset üst kültürün egemen dili haline gelerek, ailelerin çocuklarına verdikleri isimleri de etkilemiştir. Bu doğrultuda hipotez dörtteki ailelerin, çocuklarına verecekleri isimlerin toplum nezdinde olumlu bir karşılığı olması gerektiğine inanarak, yaşanan dönemin üst kültür kabulüne benzer bir dil kullanmayı tercih ettikleri görülmüştür.

Çalışmanın başlarında tablo 3'de verildiği üzere, çalışmaya katılanların %62'si kendisini modern, %60,4'ü milliyetçi, %44,4'ü dindar ve %41'i gelenekselci olarak sınıflamışlardır. Modernleşmenin bu denli yüksek çıkmasına karşın, dini ve geleneksel tanımlamaların daha düşük bir yüzdelikte çıkmasıyla isim verme tutumlarının örtüşmemesi aslında olağandır. Aileler ve bireyler, günlük hayatlarını idame ettiriyorken modern tercihlerde bulunsalar da, isim verme gibi hayat boyu devam edecek bir damgalama seçiminde daha gelenekselci davranmayı tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Her ne kadar isim tercihlerinde dini isimler öncü olsa da, tablo-9 ve 10'da da görüldüğü üzere, en popüler erkek ve kadın isimlerinde modern (Arda, Aytaç, Ronaldo vb.; Bensus, Çağla, Ece, Ezgi, Selva vb.) ve milliyetçi (Buğra, Oğuzhan, Kurt, Metehan vb.; Aleyna, Hilal, Ülkü vb.) kimliğin göstergesi olabilecek isimler de, ailelerin tercihleri arasında azımsanmayacak ölçüdedir.

7. Sonuç

Birey tarafından taşınan ad, geneli itibariyle ailenin ve toplumun tercihini simgelemektedir. Bu yönüyle bireye verilen ad, kültürel bir damgalama biçimidir. Çalışmada da görülmüştür ki damgalama sadece bireyi değil, aileyi ve bağlı olunan kültürel yapıyı da belirlemektedir. Zira çocuklara verilen popüler adlardan, dönemin üst kültür algısını, siyasi anlayışını, dinle olan bağlamını ve sosyo-kültürel anlayışını çözümlemenin olası olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple ad, buzdağına benzetilmiştir.

Kuşkusuz çoğu ailenin ortak düşüncesi, çocuğuna güzel bir isim vermektir. Güzelin içeriği aileden aile değişmektedir. Kimi aile için güzel, çocuğun dünyaya geldiği andaki iklimsel, mekânsal, durumsal ve kültürel unsurlar iken, çalışmada görülmüştür ki isim vermede özellikle din ve siyasetin baskın etkileri bulunmaktadır. Çalışmada incelendiği üzere, Cumhuriyet'in ilk yıllarından günümüze, ailelerin isim tercihlerinde siyasi atmosferin önem-

²⁹ Yıldırım, *a.g.e.*, s. 913.

li olduğu ve bunun dini yapılanmayı yönlendirdiği görülmüştür. Bunun bir neticesi olarak, Türkiye’de son otuz yılda, muhafazakâr siyasetin baskın olmasından hareketle, ailelerin, kültür kökeninde dini bir yaklaşım bulunan isimleri, çocuklarına daha çok vermeyi tercih ettikleri görülmektedir. Dinin, siyasetle yer yer iç içe geçmesinden dolayı da, muhafazakâr ve muhafazakâr sağ iddialı parti ve liderlerin toplumda daha çok karşılık bulmasıyla, ailelerin bu alanı temsil edebilecek isimleri, çocuklarına vermeyi uygun gördükleri anlaşılır. Dolayısıyla toplumsal alanda olumlu ve kabul edilebilir bir karşılığı olan adların isim sahiplerince, daha çok benimsenip, toplumla ve kurumlarla daha kolay bütünleştikleri anlaşılmaktadır. O sebeple çalışmada, %65,3’ü isimlerinin taşıdığı anlamla müsemma olduklarını, %67,9’u isimlerinin yarattığı anlamın, onları toplumsal alanda kabul edilebilir kıldığını ve %69,7’si isimlerinin onları değerli hissettirdiğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla hipotez bir ve dört doğrulanmıştır.

Araştırmaya katılanlar, kendilerini %62 modern tarif etseler bile, çocuklarına isim verirken daha muhafazakâr, milliyetçi veya gelenekselci isim tercihlerinde buldukları görülmektedir. Sözün özü, bireyin sosyal gündelik yaşamında modern yapıya dâhil olmasının, isim tercihinde muhafazakâr, milliyetçi veya gelenekselci olmalarına engel teşkil etmediği görülür. İsimlendirme biçimi, geleneksel yapılı toplumların, kadim buldukları değerlere, ait olduklarını belirtmek adına işlevsel hale getirdikleri bir damgalama biçimidir. Çalışmada isimlendirme biçimleri her ne kadar dört unsur (milliyetçi, dini, geleneksel, modern) üzerinden ele alınsa da, aslında isimlendirme biçimlerinin geleneksel (milliyetçi, dini, geleneksel) ve modern alt başlık dâhilinde oldukları görülmüştür.

Çalışmada çift isimliğin hem bir modernleşme, hem de değerlerin muhafaza edilmesine aracılık ettiği belirtilmiş ve çift isimlilerde, isimlerden birinin modern, diğerinin dini, milliyetçi veya geleneksel tutumu yansıttığı hipotezlenmişti. Çalışmadaki 106 çift isimliler incelendiğinde, isimlerden birinin daha modern, diğerinin daha dini, milliyetçi veya geleneksel değerleri yansıttığı görülmüştür. Dolayısıyla çift isim üzerine olan hipotez doğrulanmıştır.

Türk kültüründeki isim verme geleneği her ne kadar ataerkil yapılanma üzerinden devam etse de, çalışmada görülmüştür ki modernleşmeyle birlikte kadına, anne olma statüsü üzerinden bir söz hakkı doğmuştur. Baba gibi annenin de modernleşmeyle birlikte, çocuğa isim vermede etkin bir hal aldığı görülür. Dolayısıyla çocuğa isim verme hiyerarşinin, “*baba-anne-dede (baba yanlı)-akrabalar-dede (anne yanlı)-babaanne-anneanne*” biçiminde ilerlediği görülmüştür. Dede Korkut benzeri efsanevi karizmatik liderlerin ad verme görevinin, yasalarca belirlenen modernleşen değerlerde ebeveynler ve yakın akrabalarca devam ettirildiği anlaşılır.

Özetle, aileler çocuklarına güzel bir isim vermek ister. Güzelin anlamı kültürel açıdan toplumdaki topluma, dönemden döneme değişmektedir. Çalışmada görülmüştür ki güzel isim, toplumsal aidiyetle değer kazanır. Bu aidiyet kimi için popüler kültürle modern isimlerle değişim gösterse de, kimi için değişmeyen / yavaş değişen kıstaslarla geleneksel tutumla, din ve siyasetle belirlenmektedir.

Tablo-9: Çalışmadaki Erkek İsimleri

Erkek İsimleri	Sayı	Erkek İsimleri	Sayı	Erkek İsimleri	Sayı	Erkek İsimleri	Sayı
Abdulkadir	1	Elvan Kağan	1	Kahraman	1	Sefa	1
Abdullah	2	Eli	1	Kamber	1	Selim	1
Abdurrahman	1	Emrah	1	Kamil	1	Selim Can	1
Adem	3	Emre	6	Kenan	1	Selman	1
Adil Hakan	1	Emrullah	1	Kerim	1	Semih	3
Ahmet	4	Enes	3	Koray	1	Serdar	1
Ahmet Muhammed	1	Engin	1	Kurt	1	Serhat	1
Akan	1	Eray	3	Lokman	1	Server	1
Akın	1	Ercan	3	Mahir	1	Seyfi	1
Ali	6	Erce	1	Mehmet	11	Sezer	1
Ali Can	3	Erdal	1	Mehmet Nuri	1	Selçuk	1
Alp	1	Erdem	1	Mehmet Reşit	1	Şaban	4
Alp Mert	1	Erdi Kutluhan	1	Mert	3	Şahin	1
Alper	1	Eren	1	Mert Ali	1	Şemsi	1
Alperen	1	Erkan	1	Mesut	1	Talha	1
Anıl	1	Ersin	1	Mete	1	Taner	1
Anıl İtler	1	Ersoy	1	Metehan	3	Tayfun	1
Arda	1	Ertan	1	Metin	1	Taylan	1
Arif Emre	1	Ertuğrul	3	Mikail	1	Tuluhan	1
Arslan Erbil	1	Eyüp	1	Mücahit	1	Tolunay	1
Ayberk	1	Fatih Cihan	1	Muhammed	2	Ufuk	1
Aykut Rifki	1	Ferit	1	Muhammed Can	1	Uğur	4
Aytaç	1	Fikri	1	Murat	7	Uzay	1
Aytunç	1	Firat	1	Musa Emre	1	Veysel	1
Aziz	1	Fuat	1	Mustafa	10	Volkan	1
Barış	3	Furkan	4	Mustafa Burak	1	Yahya	4
Batın	1	Gökhan	1	Nazım	1	Yasin	3
Batuhan	3	Güngör	1	Noyan	1	Yasin Can	1
Bayram	1	Halil İbrahim	1	Nuri	1	Yiğit Er	1
Berat	4	Halis	1	Oğulcan	1	Yılmaz	1
Berkay	1	Halit Seyda	1	Oğuz	1	Yunus	1
Bilal	3	Hami	1	Oğuz Alp	1	Yusuf	3
Bora	1	Hamit	1	Oğuzhan	3	Yusuf İsa	1
Buğra	3	Harun	1	Oktay	1	Zekai	1
Burak	5	Hasan	1	Onur	7	Zeki Can	1
Burak Alperen	1	Hasan Deniz	1	Orbay	1	Toplam	313
Buray	1	Haydar	1	Orçun	1		
Çağdaş	1	Hayrettin	3	Orhan	1		
Can	3	Hilmi	1	Osman	4		
Caner	1	Hilmi Oğuzhan	1	Oytun	1		
Cem	1	Hüseyin	4	Ömer Aykut	1		
Cenk Efecan	1	İbrahim	3	Ömer Faruk	3		
Cevdet	1	İhsan	1	Ömer Utku	1		
Cihan	1	İlker	3	Ömür	1		
Cihat	1	İlyas	1	Paşam Eren	1		
Cihat Emre	1	İrfan	1	Recep	1		
Çetin	1	İsa	1	Rıza	1		
Davut	3	İskender	1	Ronaldo	1		
Doruk	1	İsmail	4	Safa	1		
Dursun	3	Kaan	3	Salim	1		
Egemen	1	Kadir	3	Samet Kadir	1		

Tablo-10: Çalışmadaki Kadın İsimleri

Kadın İsimleri	Sayı	Kadın İsimleri	Sayı	Kadın İsimleri	Sayı	Kadın İsimleri	Sayı
Afra	1	Emina	1	Jasmina	1	Sabiha	1
Ala Nur	1	Emine	6	Kamile	1	Safa Merve	1
Aleyna	5	Esin	1	Kaniye	1	Sebahat Nur	1
Arzu	3	Esmâ	1	Kardelen	3	Seda Nur	1
Asena	1	Esmâ Nur	4	Kismet	1	Seher Gamze	1
Asiya	1	Esra	8	Kıymet	1	Sehure	1
Asiye Nur	1	Esra Nur	1	Kübra	3	Selin	4
Aslı	3	Evrîm	1	Kübra Nur	3	Selva	1
Aslıhan	3	Eylem Sema	1	Lale	1	Sena	3
Ayça	1	Ezgi	3	Leyla	1	Sena Nur Tuğçe	1
Ayla	1	Fatma	6	Maide	1	Serenay	1
Aylin	1	Fatma Nur	3	Makbule Havva	1	Serpil	1
Ayşe	3	Fatoş	1	Medine	1	Seval	1
Ayşe Mine	1	Feyza	4	Meliha	3	Sevcihan Nilso	1
Aysel	3	Feyza Nur	1	Melike	3	Sevim	1
Ayşe Nur	7	Gamze	4	Melis	3	Sevtap	1
Bahar	1	Gaye	1	Melisa	3	Sibel	1
Başak	1	Gizem	1	Meral	1	Songül	3
Bensu	1	Gizem Selcan	1	Merve	13	Sultan	5
Berfin	1	Gözde	1	Merve Ahsen	1	Sümeyra	2
Betül	3	Gözde Nur	1	Meryem	3	Sümeyye	8
Beyza	1	Gül	3	Mısra	1	Sümra	1
Beyza Nur	1	Gülây	1	Müge	2	Şengül	1
Buket	1	Gülcan	1	Münire	3	Şeyda	3
Burcu	1	Güldane	1	Mürvet	1	Şeyda Nur	1
Buse Naz	1	Güler	1	Nadir	1	Şeyma	4
Buse Nur Gülcan	1	Gülhan	1	Nagehan	1	Şeyma Nur	3
Büşra	18	Gülnihal	1	Nalan	1	Şura	1
Büşra Nur	1	Gülsüm Beyza Nur	1	Nazife	1	Tahire	1
Canan	1	Habibe	1	Nazlı Can	1	Tilbe Naz	1
Cansu	1	Hacer	4	Nergis	1	Tuğba	5
Cemile	1	Hafize	1	Neriman	1	Tuğçe	4
Ceren	3	Hande	4	Neslihan	3	Tuğçe Nur	3
Ceylan	1	Hanife	3	Nezahat	1	Tülay	3
Ceylin	1	Hasret	1	Nezaket	1	Ütkü	1
Cağla	1	Hatice	3	Nilüfer	4	Ümmühan	1
Damla	3	Hatice Ceren	1	Noyan	1	Ümmügülsüm	1
Defne	1	Hatice İpek	1	Nüket	1	Vildan	1
Derya	4	Hatun	1	Nur	4	Yağmur	1
Dilan	3	Havana	1	Nurcan	1	Yaren	1
Dilara	1	Havva	3	Nurcihan	1	Yaren Nur	1
Dilek	1	Havva Nur	1	Nurseña	1	Yaşariye	1
Duygu	1	Hayriye	1	Nurten	1	Yasemin	5
Ebru	5	Hazan	1	Özge	5	Yasemin Gamze	1
Ece	3	Hilal	3	Özlem	1	Zahide	3
Ecem Nur	1	Hilal Kübra	1	Petin	1	Zahra	3
Ecren	1	Hülya	4	Rabia	4	Zehra Betül	1
Eda	1	Hümeyra	4	Rabia Nur	1	Zehra Pınar	1
Ekin	1	İrmak	1	Rahime Cansu	1	Zehra Nur	1
Ela Nur	1	İşin	1	Reyhan	3	Zeliha	1
Elem Nur	1	İlayda	4	Rumeysa	7	Zeynep	8
Elif	6	İlknur	1	Ruveyda Gülcan	1	Zeynep Melis	1
Elif Nur	4	İrem	6	Saadet	1	Toplam	437

Kaynaklar

ABDURRAHMAN, Varis: “Türklerin Ad Koyma Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme”, *Milli Folklor*, Yıl: 16, Sayı: 61, 2004.

BAŞGÖZ, İlhan: “İnsan Adları ve Toplum”, *Türk Dili*, C. XXXIII, Sayı: 294, Mart 1976.

CANATAN, Kadir: “Türkiye’nin İsim Haritasının Temeli Olarak Ehl-i Beyt Sevgisi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 62, 2012.

ÇATLI ÖZEN, Gökçen: “Günümüz Alevi ve Bektaşî Topluluklarında İsim Kültürü Üzerine Bir Anket Çalışması: İstanbul Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 90, Yaz 2019.

ERGIN, Muharrem, *Dede Korkut Kitabı*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 2017.

ERGÖNENÇ AKBABA, Dilek: “Nogay Türklerinde Kişi Adları”, *Dil Araştırmaları*, Sayı: 10, Bahar 2012.

GENÇ, Reşat: *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1981.

İNAN, Abdulkadir: *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1972.

KARAGÖZ, Erkan: “Başkurt Türklerinin Doğum, Düğün ve Cenaze Merasimlerinden Bazı Tespitler”, *Hoca Ahmet Yesevi Yılı Anısına Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi*, 2016.

KELEŞ, Ruşen: *Kentleşme Politikası*, İmge Yayınları, Ankara 2006.

KÖSE, Aynur: “Değişim Gölgesinde Gelenek: Popüler Diziler ve Farklılaşan Ad Verme Kültürü”, *Milli Folklor Dergisi*, Yıl: 26, Sayı: 101, 2014.

ÖGEL, Bahaeddin: *Türk Mitolojisi*, I. Cilt, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2003.

ÖRNEK, Sedat Veyis: *Türk Halkbilimi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1977.

YILDIRIM, İlknur Esen: “Çocuklara Verilen İsimler Üzerinden Türkiye’deki Sosyo-Kültürel Değişimin Analizi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 3, Eylül 2016a.

_____ : “Türkiye’de 2000’li Yıllarda Çocuklara Verilen Popüler İsimlerin Analizi”, *International Conference of Strategic Research in Social Science and Education (ICoSReSSE)*, 14-16 Ekim 2016b, Antalya.

UYSAL, Başak: “Alevi İnanç Sisteminde Adlar ve Dil-Kimlik İlişkisi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 62, 2012.

T.C. İçişleri Bakanlığı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü, <https://www.nvi.gov.tr/hizmetlerimiz/istatistikler/isim-istatistikleri>, Erişim tarihi: 28.12.2018.

FELSEFE VE BİLİM AÇISINDAN TÜRKÇE

Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül DOĞRUCAN*
Doç. Dr. Mehmet Fatih DOĞRUCAN**

Öz

Öncelikle elinizdeki makale dilbilgisi çalışması değil, bir felsefe denemesidir. Bu çalışmanın metodolojisini belirleyen disiplin filoloji değil, felsefe üslubudur. O sebeple makale, bu makalenin dilsel manada varlık (ontoloji) ve bilgi (epistemoloji) hakkında, Türkçenin yetkin olup olmadığını açıklamaya çalışmakla meşgul olduğu bilinerek okunmalıdır. Birçok insan bunun ideolojik bir milliyetçilik faaliyeti olduğunu düşünebilir. Aslında bu çalışmayla hedeflenen şey, Türkçenin kendi kültürel kurgusu ve varoluşu hakkında hiç düşünülmemiş olduğunun keşfedilmesini sağlamak ve bu yolla yapısal (sentaktik) incelemelere hapsedilmiş anlam-bilimsel (semantik) dehlizlerini derinleştirerek antropolojik ve sosyolojik çalışmalara ışık tutabilmektir. Kim bilir belki bu yolla Türkçeye ait kelime ve cümle yapılarının, anlamlarının ve kullanımlarının zaman içinde uğradığı değişikliğin, bizlere tecrübeye dayalı bir tarih bilinci verip vermeyeceğini tartışmış oluruz.

Kelimelerin tarih içerisinde izlediği anlam değişiklikleri (pragmatiks), bize yeni bir tarih metodolojisi imkânı sunduğu gibi ait olduğu dilin arkeolojisini de yapma imkânı sağlar. Maalesef tarih bilincimiz, daimi olarak muzaffer olaylar ve diğer kültürler karşısında elde edilmiş birtakım başarılarından ele alınarak yorumlandığı için olgular yerine olaylar tarihiyle ilgilenmek zorunda kalıyoruz. Böylece dil-bilimsel manada kavramlarımızın tarihsel seyrini gözden kaçırmak, onun inşa ettiği düşüncelerimizin de seyrini gözden kaçırmak. O sebeple bu makalenin amacı Türk düşüncesinin belirginleşmesi açısından, olaylar yerine olgularla ilgilenmek ve tarihi süzgeç içinde düşünceyi işleme biçimini berraklaştırarak, onun, felsefe ve bilim imkânı sağladığına dikkat çekmektir. Türkçe hakkındaki önyargıların da sebebini tahlil etmektir.

Çalışmamız böylece felsefe metodu gereğince yapılan bir araştırma olarak dil felsefesine Türkçeyi konu edinirken, Türk antropolojisi, Türk sosyolojisi, Türk kültür tarihi ve Türk düşünce tarihi gibi konularda yeni kelebek etkilerini muhtemelen yaratabilecektir.

* Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, Türk-İslam Düşünce Tarihi Anabilim Dalı Başkanı.

** Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, Bilim Tarihi ve Felsefesi Anabilim Dalı Başkanı.

Anahtar kelimeler: Dil Felsefesi, Dilci Felsefe, Türkçe, Bilim Dalı, Felsefe Dili, Semantik, Sentaktik, Etimoloji, Dil Sosyolojisi.

Turkish In Terms Of Philosophy And Science

Abstract

First of all, this text is not a grammar study, it is a philosophical essay. The discipline that defines the methodology of this work is not the philology, but the philosophical style. Therefore, those who want to read, should obtain it by knowing that this article tries to explain whether Turkish language is competent or not, in terms of linguistic scope, about the existence (ontology) and knowledge (epistemology). Many people may think this is an ideological nationalist activity. Actually, the purpose of this study is to ensure it is discovered that no one thought about Turkish language's own cultural fiction and existence at all, and in this way to bring light to the anthropological and sociological studies, by deepening the semantic corridors imprisoned to structural (syntactic) examinations. Who knows, maybe in this way we will be able to discuss whether the changes in the meanings and usages of the words and sentence structures in Turkish in time provide us with a historical consciousness based on experience or not.

The changes in the meaning of the words along the history (pragmatics) not only provide us with the possibility of a new historical methodology but also the archeology of language. Unfortunately, our historical consciousness is always interpreted based on some successes obtained against other cultures or the victorious events; therefore, we have to deal with the history of events rather than the facts. Therefore, we fail to notice the historical course of our linguistic concepts, as well as the course of our thoughts built by them. Therefore, the purpose of this study is to deal with the facts rather than the events to make the Turkish thought explicit and to clarify the style of processing the thought in scope of the filter of history to draw the attention to how it provides the possibility for science and philosophy. Another purpose is to analyze the reasons of prejudice against Turkish language.

The paper's subject is Turkish in scope of the language philosophy as a study carried out according to the philosophical method, and it will possibly create new butterfly effects in subjects such as Turkish anthropology, Turkish sociology, Turkish cultural history and Turkish history of thought.

Keywords: Language Philosophy, Linguist Philosophy, Turkish, Scientific Language, Philosophical Language, Semantic, Syntactic, Etymology, Language Sociology.

1. Türkçe İle Bilim-Felsefe Mümkün mü?

Makalemize başlamadan önce, bu çalışmanın “*Bilim ve Felsefe Dili Olarak Türkçe*” isimli kitap çalışmamızın ana fikrini oluşturduğunu ve orada işleyeceğimiz konuları, tartışma sahasına sokma amacını güttüğünü söylemekte fayda bulunmaktadır. Çünkü dil felsefesi veya dil-bilim bağlamında birçok filoloji örneği çalışılmışken, Türkçe bu konuda sadece yüzeysel dil-bilim incelemelerine maruz kalmış, derinlikli çabalar da ideolojik olmak veya objektiflikten uzaklaşmak tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Açıkçası bu ortak makalemiz, hali hazırda üstünde çalıştığımız aynı konunun genişletilmiş ve detaylandırılmış halini ortaya koyma amacı güden kitap çalışmamızın ilk sergisi veya refleksif laboratuvarı olarak düşünölmelidir.

Türkçe ile felsefe ve bilim yapıp yapılamadığı üzerinde defalarca tartışma yapıldığı, bazen orientalist bazen de din-egemen merkezli yapılarda bu tartışmanın sürdürüldüğü muhakkaktır. Ancak Türkçenin estetik bir dil olup olmadığı ve bu sebeple sanat dili olup olamayacağı da her daim tartışma konusuna olmuştur. Bu mesele defalarca sorgulanan, irdelenen bir meseledir ve hiç de öyle sadece modern zamanlara veya çağımızın son dönemecine ait bir sorun değildir. Aslında bu kadar geniş bir coğrafyada iletişim dili haline dönüşen ve varlığını diğer bir kadim kültür karşısında korumayı başarmış bir dilin yetkin olup olmadığını tartışmak, dil yetisinin içinde yetenek olup olmadığı konusunda ahkâm kesmek, sınırlandırıcı olmakla beraber *hi-story* ve *antropos*¹ sürecinin tarafı bir yaklaşımla gözden çıkarılması anlamına gelmektedir. Çünkü Adriyatik ve Çin Seddi arasında aktif olarak konuşulan ve dünya nüfusunun tahminen en az yüzde beşini oluşturan Türkçe konuşanların, kültür ve medeniyet örgüsünde üretiminin olamayacağını iddia etmek anlamına da gelmektedir. Türkçe, ait olduğu milletin göçerlik sosyolojisi sebebiyle de, tarihsel manada birçok dil ve kültür yapısıyla da ilişkiye girmiştir. Göçerlik sosyolojisi diyoruz, çünkü hayvancılık yoğun bir faaliyet ve genel bilimsel literatürler, Türkleri, bu manada tam zamanlı, ya da yarı zamanlı olarak göçer sosyoloji içerisinde tarif etmiştir. Mesela Gerard Chailand, Ortaçağ keşişlerinin verdiği bilgiye dayanarak Moğol ve Türk soylarını “*Göçebe İmparatorluklar*” eseriyle kitaba almıştır.² Daha bunun gibi pek çok örnek de verilebilir. Göçerlik sosyolojisini şu sebeple de vurguluyoruz. Genelde dünyadaki hakim medeniyet anlayışı, yerleşiklerin medeniyet yaratmış olduğu ön kabulünden hareketle Batı merkezli bir yaklaşıma sahiptir. Ancak medeniyetin en önemli vasıflarından birisi kültürler arası etkileşimin en üst seviyeye tırmanmış olması ve bundan dolayı ise kültürler arası üst aşamaya sıçrama, ilerleme gerçekleştirmiş olması, genel tanımlarda mutlaka kendisini hissettirir. Bu manda göçer sosyolojiler veya mekanı, coğrafyayı etkin kullanan kültürlerin sosyolojisinin medeniyet gelişimine en açık yapı olduğu fikri, en batıcı düşünce sisteminde bile kendisini örtük olarak hissettirmektedir. Özellikle sosyal antropoloji çerçevesinde sosyal evrim kuramlarını geliştiren düşüncelerde buna sıklıkla rastlamaktayız. Genelde sosyal evrimciler, birçok kültür yapısıyla karşılaşmış olan linguistik gelişimin, dil yetisinin en gelişmiş biçimine tekabül edeceğini öncül önerme olarak kabul ederler. Hatta kavramın resmine sahip olmaklık, farklı kültürleri bir arada tanıyan dillerin gelişimine de işaret eder. Kripke ve Putnam’ın *Natural-Kind Terms*³ olarak işaret ettiği bu mesele dil arkasındaki evrenselliğin de araştırılmasının bir gerekçesidir. Ancak söz konusu Türkçe olduğunda, bu öncül yaklaşımlar, bilimsel hâkimiyeti elinde tutan Batı merkezli yaklaşımlar tarafından ya yok sayılıyor, ya da Türkleri sınırlı bir göçerlik tanımına mecbur bırakan yaklaşımlar bizzat bunlar tarafından ön plana alını-

¹ Meselenin bir hikayesi olduğunu, belirli bir süreç sonunda hikaye edilebileceğini, insan etkinliğinin yarattığı tarih kavramıyla açıklamak için history kelimesini ayrıntı gösterdik.

² Gerard Chailand, *Göçebe İmparatorluklar*, Çev. E. Sunar, Doğan Kitap, İstanbul 2001.

³ Michael Morris, *An Introduction to the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Edinburgh 2007, s. 94.

yor. Böylelikle Türkçenin bilim, felsefe ya da sanat dili olup olmadığı meselesi de açık bir tartışma halini alıyor.

Türkçenin felsefe veya bilim dili olup olmadığı ile ilgili sorular ve bunlara ilişkin yorumlar asırlara yayılan bir tartışmanın, biriktirilmiş çekişmenin sonucunu olarak bugün de devam etmektedir. Bu konuya iktidar aracı olarak dili betimlediğimiz noktada değineceğiz. Ancak Türkçe hem bilim hem de felsefe dilidir. Sanat dili olarak da matematiksel hece biçimine uygun bir şiirsellikte olup, büyük ünlü ve küçük ünlü uyumu gereğince de *asonans*, birbirine benzeşen veya aynı ünsüz harflerin tekrarıyla da *aliterasyon*⁴ bir dildir. Türkçenin sondan eklemeli dil oluşu ve her eklemeye kendi köküne sadık kalarak karakterini kaybetmeksizin yeni anlamlar yakalıyor oluşu onun hem eklektik olarak farklı düşünceleri birbirine bağlayabiliyor oluşunu ve bu sebeple inter-disipliner çalışmalara yatkın oluşunu açıklar. Ayrıca sondan eklemeli dil oluşu ise artamlı manada genişleyen ve ilerleyen ancak bağlam ve bağıntıyı merkezinden hareketle kaybetmeyen matematiksel bir dil olduğuna, varlık ve ona ait bilgiyi ihtiva eden kavramların birbirleriyle ilişkisi ise onun felsefi bir dil olduğuna açıklık getirmektedir. Gerçi bu tespitler Türkçenin estetik biçimine dair önemli bir açıklama altyapısı oluştursa da, *sentaktik* olarak karşımıza çıkan bu ahenkten hareketle, Türkçede, *semantik* gelişimin mümkün olup olmadığı konusu esas göz atılması gereken sorunu oluşturmaktadır. Eğer bir dilde semantik gelişim, başka dillerden yapı, kavram veya biçim ödünç alınmaksızın kendi sentaks değişikliklerine bağlı olarak, kendi kurallılığı içinde gerçekleşiyorsa, burada, dilbilim çerçevesinde açıklayabileceğimiz mantık faaliyetleri ve mantığın ürünü olan felsefe de, Türkçe açısından ve bizzat Türkçenin içinden, mümkün hale gelmektedir. Böylece düşüncenin anahtarı bir lisan karşımızda belirlemektedir. Tabi ki, burada *yapısal* (sentaktik) açıdan gerçekleşen zıtlıklar veya benzerliklerin *anlam* (semantik) açısından da gerçekleşerek, terimlerin sentaktik yapısıyla semantik yapısının uyumundan ve bu uyumun linguistik tutarlılığından bahsetmeye çalışıyoruz.

Pekâlâ, sentaktik ve semantik zıtlıklar veya benzerliklerin uyumu derken neyi kast ediyoruz? Türkçede en belirgin durum, anlam açısından zıtlık taşıyan kavramların, yapısal olarak da bu zıtlığı desteklemesinden bahsediyoruz. Mesela “ölmek” kelimesi, ilk çağrışım anlamıyla herhangi bir şeyin varlıktan kesilme sürecini gösteren bir fiildir. Doğal olarak “yokluk” kavramının da hazırlayıcısı veya ilişkili fiilidir. Sentaktik olarak *ince sesli uyumu* ile ifade edilir. Varlığın ortadan kalkması ölüm, bu sürecin kendisi ölüş olarak söylenebilir. Ancak “olmak” kelimesi ise ilk çağrışım anlamıyla herhangi bir şeyin varlığa gelme sürecini gösteren karşıt fiildir. Tabiatıyla “varlık” kavramının da hazırlayıcısı ve onunla ilişkili bir fiildir. Sentaktik olarak *kalin sesli uyumu* ile ifade edilir. Herhangi bir şeyin varlığa geliş süreci de oluş kavramıyla ifade edilir. Bu, anlamsal zıtlığın yapısal ve estetik olarak da ifadesidir, yani varlık-yokluk zıtlı-

⁴ *Asonans*, şiir veya düz yazıda ahenk sağlamak için seçilen ünlü seslerin benzeşmesi veya tekrarı durumudur. Genelde aliterasyon ile beraber yapılır. *Aliterasyon*, herhangi bir düzyazı veya şiirde algı bakımından estetik söyleyiş biçimi yaratabilmek için seçilen bir yoldur. Tekerlemelerde, halk deyişlerinde sıklıkla kullanılır. Genelde kadim dillere has bir özelliktir.

ğının eylemlerle ifade edilmesi, *olmak ve ölmek* kavramlarının birbirine zıtlığının resmedilmesi, yapısal olarak biçim kazanmış gibi durmaktadır. Anlam zıtlığı, bu haliyle kalın ve ince sesli uyumu olarak kendisini göstermiş gibi görünmektedir. Buna inmek, çıkmak gibi zıtlıklar ve daha birçok zıtlıklar örnek olarak gösterilebilir. Bu durum akıl yürütme ve mantık önermeleri açısından sembolleştirme ve açıklama değeri taşımaktadır. Böylece Türkçe akıl yürütme disiplini ve mantık ilmi açısından gelişmiş bir gösterge ağına ve tutarlılık ağına sahiptir.

Türkçe, dil olarak ele alındığında, kendi mantık önermelerini ve akıl yürütme biçimlerini destekleyecek kadar gelişmiş bir kültürel alt yapıya sahiptir. Edat ve bağlaç yapısından ek-kök ilişkisindeki tutarlılığa kadar birçok noktada anlam açıklığını betimleyebilecek, apaçık tanım verebilecek yetkinliğe sahiptir. Bu da her milletin kendi kültürel alt yapısından ve onu lisana getirme biçiminden kaynaklanan milli düşünce sistemini açıklayacak, bir milletin kendi yapısından, antropolojisinden, sosyolojisinden, *ethnosantrik* çerçevesinden bahsedebilecek kadar, düşünsel manada sistematik bir dile sahip olduğumuz anlamına gelir. Hatta bu sistematik haliyle düşünülüğünde, dışarıdan etki olsa dahi düşünce sistematigi bozulmaksızın, dışarıdan gelen herhangi bir eylemi doğrudan almak yerine onu Türkçe yardımcı fiiliyle Türkçeleştirebiliyoruz. Mesela istirham, rica gibi kelimeleri etmek yardımcı fiiliyle Türkçe içinde kullanıyoruz.

Açıkçası Türkçenin sistematize hali hakkında hep yapısal düşündüğümüz için anlamsal manada nasıl bir sistem olup olmadığı konusunda çok da ilgilanmiş değiliz. Türkçe ile düşünüyoruz, Türkçe düşünüyoruz, ama en büyük sorun, *Türkçe* üzerine düşünme kıtlığımızdan, dilimizin kendisi hakkında fikir sahibi olmayışımızdan kaynaklanıyor. Türkçe üzerinde birtakım ön yargılar söz konusu olduğu gibi, dilin sahiplerinin de yani biz Türklerin de kendine özgüvensizliği ve kestirmeciliği söz konusudur. Bu konu, dil-iktidar ilişkisi başlığı altında zaten belirginleşmektedir.

Türkçeyi kullanma kıtlığımızın sadece sosyolojik veya psikolojik değil, felsefi birtakım nedenleri de vardır. Mesela Türkçenin en büyük sorunlarından ilki, yaygın manada *kullanım* ile iletişim sağlayarak, *anlam* ile iletişim sağlama işini ikinci plana bırakmasıdır. Pekâlâ, bu ne demektir? Wittgeinstein'in ifade ettiği üzere çoğu zaman sözcüğün kullanımı, onun dildeki anlamı olarak anlaşılmıştır.⁵ Dil içerisinde herhangi bir kelimeyi kullanırken onun anlamına göre değil de "*kullanım*"na göre yararlanılmasının ön plana alınması ve anlamının genel olarak arka planda kalması, Türkçenin kullanıcıları açısından genel bir zihin tembelliğidir. Hâlbuki dilin kullanımıyla sınırlı kalarak anlamının zaman içinde içinin boşalması veya kelimeyi yerinde kullansak dahi, anlamını başka kelime öbekleriyle izah etmek konusunda donup kalmamız, gündelik Türkçeye ait kullanımsal yapının anlamsal Türkçeye olan ihtiyacı ortadan kaldırma neticesiyle alakalıdır. Fakat takdir edersiniz ki, toplumsal cehaletin en temel sebeplerinden birisi de dilin anlamına göre değil de "*kullanım*"na göre kendini gerçekleştiriyor oluşudur. Çünkü *anlam*, diğer anlamlarla tutarlı bir mantıklılık ilişkisi sergileyerek, ilerlemeci-gelişmeci bir kimlikle dili idame

⁵ L. Wittgeinstein, *Felsefi Soruşturmalar*, (Çev. D. Kanit), Küyerel Yayınları, İstanbul 2000, s. 36.

ettirebilirken, *kullanım* ise mevcut olan kavramların kullanımını koruyup bir sonrakine naklen aktarmaktan öteye hem gidemez, hem de kavramın zaman ve çağa göre gelişiminde anlamı ortadan kaldıran bir ezber kısırlığı yaratır.

Üst paragrafta bahsettiğimiz *anlam-kullanım* karşıtlığı da yine Türkçenin felsefe ile olan ilişkisinde açıklık kazanacaktır. Çünkü Türkçe anlam yerine kullanım ile idame ettirilmiş bir dil olarak, çoğu zaman felsefi ve bilimsel alt yapısı anlaşılammıştır. Dilde anlam ve kullanım karşıtlığının veya birbirinden farklı yönleri tezahür eden düşünce seyrini yaratmasının altında, dilbilimsel tartışmalarından bir tanesi olan *bağlam-anlam* ilişkisi olduğu da muhakkaktır. Dilin anlamlı ana biriminin tümcede mi yoksa sözcükte mi olduğu sorunu, dilde genel manada anlam-bağlam sorunu inşa eder.⁶ Bazen tümcenin kullanımsal olarak kazandırdığı anlam, sözcüğün kendisinin sahip olduğu anlamın tam zıttına yerleşebilmektedir. Mesela “*bitmek*” kelimesi, tükenmek, ortadan kalkmak, yok olmak gibi olumsuz referanslara sahipken, tümce içerisinde kullanış biçimi, onu, varlığa gelmek, ortaya çıkmak kavramlarıyla ilişkili hale getirebilmektedir. “*Yerden ot bitti.*” derken, *bitmek* kelimesi, bağlamın belirlediği bir anlama sahip olmuş olabiliyor. Gerçi “*bitmek*” kelimesinin birbirine zıt iki anlamı da refere edebiliyor oluşu, anlam-bağlam karşıtlığına iyi bir örnek olduğu kadar, Türkçenin de kendi anlam-bağlam ilişkisi üzerinde düşünülmesi gerekliliğinin zorunluluğunu bize göstermektedir. Bunu bu makalenin ön ayak olduğu kitap çalışmamızda daha genişletilmiş bir biçimde ele alacağız.

Türkçe dili çoğu zaman kısır *sentaktik* incelemeler ışığında ele alınmış ve dil-bilim standartları içerisinde kısmen *semantik* özellikle de *pragmatik*s kısmı daimi surette ya ihmal edilmiş ya da üstünde, felsefeden sosyolojiye inter-disipliner veri sağlayacak bir analitik olması konusunda çok da derinleşilmemiştir. Aslında bu durum Türk bilim anlayışının kestirmeciliği veya yüzeyselliği ile alakalı durumdur. Genelde Türk bilim anlayışı, asırlara yayılan medrese kültürünün akli ilimler yerine nakli ilimlere yönelmesiyle, özellikle Kanuni Sultan Süleyman döneminden sonra, *akil etme* yerine *nakil etme* üslubunu yerleştirmesi ile kısırlaşmaya başlamıştır.⁷ Bu durum ise bilimin bu kültür içerisinde insan kaynakları olarak kullanacağı toplumdan ve o toplumun lisanından kopma yaşamasına sebebiyet vermiştir. Çünkü *keşifler* veya *icatlar* bir kavrayış ve tasarlayış meselesidir. İnsanın kavrayışı veya tasarlayışı ise sözcüklerinden ve lisanından bağımsız değildir. Bu ise lisanın bilim ile ilişkisinde oynadığı temel rolü açıklayan durumdur.

Türkçe biçimsel açıdan sanatlı söyleyişe uygun bir dildir. Estetize olmuş bir vokalizasyon durumunun tarihsel süreç haritası dahi takip edilebilir. Özellikle ses değişikliklerinin çağdan çağa farklılığı, zaman içindeki farklı söyleyiş biçimlerine dönüşmesi, sosyal bilimsel ve düşünsel açıdan birçok veri sağlayabilecek zenginliktedir. Çünkü dil düşünceden bağımsız değildir.⁸ Bu durum

⁶ Muhtetin Bilgin, *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 27.

⁷ Mehmet Fatih Doğruçan, “Cumhuriyet Dönemi Türk Modernleşmesinin Öncüleri”, *Uluslararası Türkiye Cumhuriyeti Sempozyumu*, No. 96, Isparta, 20-22 Ekim 2008, s. 100-102.

⁸ Gonca Bayraktar Durgun - Haluk Yaman, “İdeoloji, Dil ve Sembol Bağlamında Medya ve Siyaset”, *Akademik Hassasiyetler Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 7, 2017, s. 40.

zaman içinde anlam ve biçim ile uyumlu seslerin vücuda gelmesi ve düşünce- nin yapısına uygunluğunun pekişmesiyle oluşur. O sebeple Türkçe, belagat, retorik gibi güzel söyleyiş türlerinde kendine has sanatları olan bir dildir. Şiirsel anlam bütünlüğü, kulağa hoş gelen seslerin tekrarı veya benzeşim gibi birtakım incelikler barındırmaktadır. Bu inceliklerin matematik gerekçeleri ve toplumsal tecrübe ile ortaya çıkan algı boyutu, bize birtakım sosyal veriler sağlayacaktır. Türkçenin sesli uyumları, geçtiğimiz paragraflarda betimlediğimiz üzere sentaktik bir yapısallık olarak anlamı gösterge halinde gösterebilmesi veya ona işaret edebilmesi, Türkçeyi kendi yapısı içerisinde belirli bir estetiğe yöneltmiştir. Uyaklı ve aliterasyonik söyleyişler, asonans ifadeler, farklı bir dil kullanan Türkçeye dışarıdan bakan herhangi bir kişiye, şiirsel ve ahenkli gelebilmektedir. Felsefede dilsel gelişim nominal durumlardan itibaren dikkat çekmiş ve nominalizm ile kavram realizminin dilsel çözümlemesi, modern felsefenin arkatipine dönüşmüştür. O sebeple Türkçede felsefe çalışmalarının özel adlara yönelmesi ve ondan sonra cins isimleri mercek altına kaçınılmazdır. Ancak bu çalışma maalesef ya yapılmamış ya da yetersiz düzeydedir.

“Türklerin ilk yazılı belgelerden itibaren farklı coğrafyalardaki orijinal metinlerden tespit edilebilecek tüm Özel Adlar üzerine yapılacak tarihi karşılaştırmalı bir inceleme araştırmacıların ilgisini beklemektedir.”⁹

Türkçe üzerine bu tip laboratuvar çalışmalarının eksikliği, entelektüel veri ihtiyacı hisseden felsefenin alakasını da Türkçe üzerine yoğunlaştıramamıştır. Ancak yine de felsefenin Türkçe kültürüne uzak durmasının en önemli sebeplerinden birisi, felsefenin Batı orjinli olarak kabul edilmesi ve batı orjininin ise felsefeyi medeniyet sonucu olarak açıklamasıdır. Felsefenin bir sonuç olarak eklenildiği medeniyetin nedenselliğine de aynı Batı orjinleri yerleşik olmaklığı oturtur. Türklerin göçer kültür olması ve medeniyet kavramlarının ise daimi olarak yerleşiklik ile ilişkilendirilmesi sebebiyle de Türkçe, hak ettiği ilgi ve bilimsel inceleme sahasına kavuşamamıştır. Türkçe bu noktada ileri gelişmişlik düzeyine sahip olamayacağı ön yargısıyla baş başa kalmıştır. Bu mesele aslında dil ve iktidar ilişkisinin gerekçelerini ele aldığımız noktada da dikkat çekmektedir.

2. İktidar Aracı Olarak Dil ve Türkçe

Asırlardır, 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 iddialar, sadece Arap ve Fars kökenli olarak görülmemelidir. Çünkü en az Doğu kültürlerinin ideolojik yaklaşımı kadar, Batı kültürlerinin de ideolojik yaklaşımı söz konusudur. Onlar da Türkçenin İngilizce ya da Fransızca kadar bilim veya felsefe dili olamadığını düşünmektedir. Bu iddiaların sebebi aslında hegemoniktir. Çünkü diller birtakım aidiyetlerin betimleyicisidir ve bu aidiyetler aynı zamanda politik birer varlıktırlar. Doğal olarak milletlerin hâkimiyetini, üstünlüğünü, iktidarını tesis edecek olan şey ise, politik bir varlık olarak onun

⁹ Abdullah Kök - Suat Ünlü, “Türkçe İlk Kur’an Çevirilerinin Tanıklığında Toponomi”, *Türk Ulusallararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 7, 2016, s. 43.

ne kadar üst bir kültür olduğudur. Yani aidiyetin en temel tasnifi olan kültür ve tanımları böylece üstünlük vasfı elde ederek politikleşen güç denkleminde yerini almaktadır ki, dil en açık kültür aleti veya yansıması olarak, en politik iktidar aleti haline dönüşmektedir. Böylece bilgi sahasının anahtarı olarak görülen ve çözümlenelerde bu ön kabul ile kullanılan lisanın gelişmişliği, bilime ve düşünceye yeterli düzeyde aracılık edip edemeyeceği kadar,¹⁰ doğrudan medeni olmakla ve etkinliği, yayılmışlığı üzerinden iktidar sahibi olmakla da ilişkisi olup olmadığı düşünülmüştür. O sebeple eski dünyanın kültürel farklılıkları ve yaşam biçimleri kendi iktidarlarını kurgularken bunu diplomasiye hâkim olmak açısından ele almışlar ve en önemli aracın ise lisan olduğunu fark etmişlerdi. O sebeple dil, bir devletin veya toplumun diğer devlet veya topluluğa hâkim olup olmadığının en bariz ölçütü olarak değerlendirilir.¹¹ Bu yüzden yerleşik toplumlar ile göçer toplumlar arasındaki çekişmede, yerleşik toplumların lehine, lisan faktörü ve kültürel gelişimler ön plana çıkartılmış, baskın göçerliğin iktidar baskısı hafifletilmeye çalışılmıştır. Çünkü göçerlik sosyolojisi, yerleşik sosyolojiyi çoğu zaman tarumar etmiştir ki, İbn-i Haldun dahi “*Mukaddime*”sini yazarken, bir yerleşik olarak bu tarihsel sürece maruz kalmış olmağı¹² kuramlarına sindirmiştir. O sebeple yerleşik kültürler kendi dilsel yapılarına vurgu yaparak, göçer kültür sosyolojilerinin baskın iktidarını ortadan kaldırmayı amaçlamışlardır. Bu yüzden Fars ve Arap kültürleri içerisinde yetişmiş olan entelijasiya örnekleri, Türkçenin değersizliğini, her fırsatta dile getirirken aslında Türkçenin değil, Arapça veya Farsçanın üstün olduğunu iddia etmeye çalışmışlardır. Asıl problem, gerek dinin etki gerçekliği olsun, gerek saray dilinin yani seçkinlerin, kendilerini halk dilinden ayrı kılmak için Arapça ve Farsçaya yönelmesi olsun¹³, fark etmeksizin, Türkçe dışındaki bu dillerin Türkçeye karşı üstünlüğü iddiasını, Türk kültürü içerisinde yetişmiş birçok kişi, maalesef, tarihselleşmiş ve diri tutulan propaganda sebebiyle kabullenmektedir. Aslında Türkçenin bilim dili olarak egemenlik ifade etme eksikliğinin sebebi, dilin kendisinden ziyade bu dili kullanan toplumlardır.¹⁴ Çünkü dili kullananlar, yani Türkçenin sahipleri, oluşturulmuş düşünce araçlarının kendisi hakkındaki bu propagandasına, yani Türkçenin gelişmemiş bir dil olduğu iddiasına karşı kayıtsız kalmışlardır. Gerçi bunun en önemli sebeplerinden birisi ilk bölümde açıkladığımız *anlam* ve *kullanım* çelişkisidir. Çünkü Türkçe konuşanların aydınları, aynı halk gibi,

¹⁰ Mümtaz Turhan, *Bütün Eserleri*, Altınordu Yayınları, Ankara 2019, s. 124-125.

¹¹ Orhan Özdemir, “Egemenlik ve Dil”, *Dil ve Edebiyat Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1, 2006, s. 13.

¹² Gaston Bouthoul, *Siyaset Sosyolojisi*, (Çev. Ali Türkay Yazıcı), Remzi Kitabevi, İstanbul 1968, s. 17.

¹³ Ortaçağda yönetim mekanizması kendisini yönetilenden ayırmak için daimi biçimde, halkın kullanmadığı bir lisana, lehçeye başvururdu. Mesela İngiltere Sarayı, halktan ayrı konuşmak için ağırlıklı olarak Fransızca konuşurken, Avrupa sarayları genelde Latinceyi tercih ederdi. Selçuklu devletinde bir dönem Farsça, Osmanlı’da ise Farsça Arapça karışımı Türkçe temeline dayanan bir Osmanlıca konuşuldu.

¹⁴ Nidai Sulhi Atmaca, “Bilim Dili ve Türkçe”, 2. *Sağlık Bilimlerinde Süreli Yayıncılık Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul 2004, <http://wvt.ulakbim.gov.tr/tip/sempozyum2/natmaca1.pdf>, (Erişim Tarihi: 27.11.2018).

kullandıkları dili kullanımsal olarak konuşuyorlar, anlamı üstünde çok durmuyorlar. Bu durum ise derinlikli bir tarihsel sürece sahip olan Türkçenin yetkinliğinin amiyane tabirle ıskalanmasına sebebiyet veriyor. Halk, hızlı ve devinimsel bir yaşamda kullanım ile sorunlarını çözerek zihnindeki resmi anlam yerine koyarak hızlı bir iletişim süreci sağlayabilir. Bu gayet normaldir. Ancak bu iletişimin çağlara güncellenmesi ve bu lisan ile derinlikli ilerlemenin gerekçesi kullanım yerine anlamdadır ki, bunun için halktan ziyade aydınların özel ilgi ve alakası gerekir. Türkçe konuşanların en büyük sorunu, aydınlarının dil ile ilişkisini biçimsel edebiyat ile sınırlı tutması ve kendi anlam bütünlüğü yerine diğer dillerdeki anlamlılığın yapılmış propagandasına kapılarak, kendi dili hakkında fikir sahibi olmaksızın, diğer dilleri kutsayacak derecede gerçekleştirdiği taraftarlığıdır. İster doğu perspektifi olarak, Arapça ve Farsça kutsaması olsun, isterse de Batı perspektifi olarak Latince veya herhangi diğer Gotik dilleri kutsama çabası olsun, bu durum birbirine zıt cenahtaki aydınlarımızın ortak sorunudur. Ancak Türkçenin diğer diller karşısında yetersiz olduğu iddiasının ilk kaynağı Batı değil, Doğu perspektifidir. Özellikle Farsça ve Arapça karşısında Türkçe propagandist bir tavırla değersizleştirilmeye çalışılmıştır.

Bu propaganda, yani 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. Ancak baskın ve tekrarlanan iddialar arkasından Türkçenin bilimsel değerini inceleyerek cevap veren kitlenin azlığı, bu hegemonik iddiaların Türk kültüründe yetişmiş insanlarda dahi taraftar bulmasına olanak sağlamaktadır. Bu taraftarlığın sebebi de ideolojik tutum belirlemiş 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,¹⁵ dilin iktidar aracı olduğunun ya farkında değil, ya da başka dillerin muktedir olmasından rahatsız değildir.

Elbette bu durum karşısında, yani dilin iktidar aracı olarak kullanıldığını fark edip bu duruma çözüm arayan, az sayıda da olsa, refleksif manada tavır sergileyerek buna karşı argüman geliştiren, bunu çürütmek ve buna benzer dayatmaları reddetmek için çalışma vermiş olan Türk düşünürler de vardır. Kaşgarlı Mahmut (1008-1090) ve Ali Şir Nevaî'den (1441-1503) Ömer Seyfettin'e, (1884-1920) Ali Canip Yöntem'e (1888-1967) Nihad Sami Banarlı'ya (1907-1974) kadar çağlara yayılan düşünürler, edipler zinciri, Türkçenin, hem diğer diller karşısında üstünlüğü olup olmadığı hem de gerekli olup olmadığıyla ilgili olarak görüş bildirmişlerdir. Yine Türkçenin bilim, felsefe ve sanat dili olup olmadığı sorununu ortaya atan en temel kaygının yani anlam genişliği ve zenginliği sorununun üzerinde de tahlillerde bulunarak çalışmalar vermişlerdir. Ancak yine de bu konu, ya biçimsel ya da yüzeysel sınırlarda kalmıştır.

¹⁵ Fuat Bozkurt, *Türklerin Dili*, Cem Yayınevi, İstanbul 1992, s. XI.

Anlaşılabileceği üzere Türkçenin bilimsel ve felsefi yetkinliğinin derinlikli tahliline çok girilememesi veya girilmek istense de konunun ideolojik birtakım kısır saptamalardan öteye taşınamayışı Türkçenin diğer bilim sahalarıyla ilişkisini sınırlandırmıştır. Bunun başlıca sebebi, konunun sosyal bilimsel bir bütünlük yerine, dil-bilimsel analitik ile ele alınmasıdır. Böylece Türkçenin sadece dilsel etkinlik biçimi olarak ele alınıp, dil sınırlarının dışına çıkılmaksızın incelenmesi, konuya tutulacak projeksiyonu da kısırlaştırmıştır. Yani günümüz uzmanlaşma dayatmasının yarattığı tekelcilik sonucu *inter-disipliner* olarak incelenmesi gereken bu sahanın sadece *linguistik* manada ele alınması, sorunun temel kaynağını oluşturmaktadır. Böylelikle spesifik olarak sadece dil-bilimsel manada ele alınan dil bilimin kendisi analitik olmaktan öteye gidemeyerek, *holistik* manada bilimler arası bir çerçeve sunamamaktadır. Çünkü Türkçenin *bilim* veya *felsefe* dili olarak kullanılıp kullanılmayacağını tahlil edip üzerinde argümantasyon geliştirecek olan disiplin, sadece *dil bilimi* değildir. Sosyolojiden, sosyal psikolojiye, antropolojiden etimolojiye kadar birbirinden farklı birçok disiplinin bir araya gelip tartışma havuzu yaratması gerekmektedir ve bu açıdan bir bakırlık yani dokunulmamışlık söz konusudur. Böylece bu havuzdan taşacak olan olası birikimin de dil felsefesi metodolojisiyle tahlil edilmesi elzemdir. Kaldı ki, bu başarılabilirse, dil bilimi ve dil felsefesi birbirinden farklı birçok sahayı, düşüncenin anahtarının dil olması sebebiyle aydınlayacaktır. Yani antropolojik bir dil çalışması, kültür sahasından diğer sosyal sahalara kadar birçok düşünceyi hem evrensel hem de kültürel manada aydınlayacaktır. Mesela Türk kültürünün evrensel paydasıyla diğer insanlık biçimleriyle benzeştiği nokta veya diğerlerinden spesifik manada ayrıldığı nokta, şüphesiz ki, dilsel inceleme süreçleriyle belirginleşecektir. Böylece dilin kullanım biçimi, dizimi, dizilimi, öğelerinin sırası veya vurgusu, diğer kültürlerden benzeştiği veya ayrıldığı noktalarla belirginleşmesini sağlayacaktır. Bu konu *dil-düşünce* arasındaki ilişkiyi ve pratiği incelemeyi gerektiren başka bir makalenin detaylandırılmaya ihtiyaç duyulan konusudur.

Türkçe, geçmiş dönemlerden bu döneme kadar, aktif bir milletin yaşayan dili olmasına rağmen çoğu zaman sahiplerinin önemsizleşmesine mahkûm olmuştur ki, bunun sebebi çoğunlukla karşımıza iki temel gerekçe olarak çıkar. Bu gerekçelerden en güçlü olanı dini gerekçe, ikincisi ise medeniyet gerekçesidir. İlk gerekçeye bakacak olursak dinsel öğretinin belirli bir kültürün difüzyonu haline dönüşmesi göze çarpan açık bir gerekçe halini alacaktır. Dini öğretinin anlamlılığı, onun vücuda geldiği, izah edildiği ve kaleme aktarıldığı dil tarafından betimlenmiştir. Yani kabullensek de kabullenmesek de çoğu Müslüman kültür için anlamlılık meselesi Arapça tarafından belirlenmiştir. Gerek İslami öğretinin Arap coğrafyasında ortaya çıkışı ve Ashab'ın yani hedef kitlenin Arap oluşu, gerekse İslam dininin kendisinde izah etmeye çalıştığı meselelerin tüm evrenselliğine rağmen, öncelikle Arap toplumunun siyasi birliğini sağlayışı, İslam dininin Arap kültürüyle iç içe propaganda edildiği bir zemini oluşturmuştur. Bu sebeple İslamiyet açısından Arapça dilinin tartışılmaz bir ön kabulü oluşmuş, bugün bile birbirinden farklı dil ailesine mensup

Müslümanların, evrensel iletişim dili¹⁶ haline gelmiştir. Aslında Endülüs Emevileri'nin Hristiyan dünyaya bilim ihraç etmeye başlaması, özellikle Papa II. Silvester'in de Endülüs Emevileri'nin öğrencisi ve takipçisi pozisyonunda bulunması,¹⁷ Arapça'yı bilim dili skalasına taşımıştır. Çünkü Yunanca'dan Arapça'ya tercüme edilen çalışmalar, Arapça'dan da Latince'ye tercüme edilmiştir. Fakat bu çok önemsenen bir durum olmakla beraber esas kalıcılık hakkı çok fazla teslim edilmeyen Türkler sayesinde olmuştur. Çünkü Türklerin geniş coğrafyaya yayılan siyasal egemenlikleri ve hem doğuda hem de batıda kalıcı etkili hükümlerlikleri, İslamiyet merkezli ilim anlayışını benimsemekle birlikte Kur'an'ın aslını korumak adına Arapça kalışına titizlik göstermeleri, Arapça'nın kalıcı bir bilim dili haline dönüşmesini sağlamıştır. İslamiyet'i seçmesiyle birlikte bu dil, bilim dili olarak kullanılagelmiştir. Ama burada söylemeden geçemeyeceğimiz bir hakikat vardır ki, Kur'anî Arapça her ne kadar bilim dili olsa da, günümüz Araplarının kullandığı dilden çok farklıdır ve Kur'an diline de çok fazla vakıf değillerdir.¹⁸ Dinin belirleyici baskınlığı, dile geldiği lisanı da baskınlattır. Bu sebeple Arapça, İslam dininin baskın şartına dönüşerek, kutsallık savunusuyla da kendini diğer dillere karşı, yorumsanan Arap-İslam sayesinde dayatmıştır. Gerçi Türklerin ilk Müslüman olduğu döneme bakacak olursak, Arapça bu kadar baskın değildir. Türkler daha çok İslamiyet'i tanıdıkları ilk lisan üzerinden tanımaya başlamışlardır ki, bu sebeple, İslam terminolojisinin, birçok kavramı Türkler için Farsça kökenli bir ifade tarzına sahip olmuştur. Mesela namaz, oruç gibi kavramlar Arapça değil Farsçadır. İslam dini üzerinden Türk diline karşı ilk difüzyon Farsça üzerinden gelmiştir.

Türkçe Şii ve Sünni İslam anlayışlarının cenderesinde de kalmıştır. Sünni anlayış tarafından dayatılan, Peygamber'in lisanı ve onun kıraat biçimi ya da tarih içerisinde kabul görmüş ve gelenekselleşmiş kalıplar karşısında Arapça'yı oldukça avantajlı duruma getirmiştir. Diğer yandan ise Şii kültürün yayılım gösterdiği coğrafyada Farsçanın yerleşik bir kültür dili olması, yine Türkçe karşısında Farsçanın avantajlı olmasını sağlamıştır. Yani öyle, Türkçe karşısında sadece Arapçanın hâkimiyeti söz konusu değildir. Farsçanın da hâkimiyeti söz konusudur. Mesela Türkçe konuşurken "Allah" kelimesinin karşılığı Farsça olarak "Hüda" denilmesi bir rahatsızlık yaratmıyorken, "Tanrı" denildiği anda rahatsızlık bildiren itirazlar hemen ön plana çıkmaktadır.

Türkçeye yapılan saldırıların arka planında ideolojik ve kültürel bir örgütlenmişlik varken bu saldırıları mümkün hale getiren bir cehalet ve bilinçsizlik de söz konusudur. Mesela Allah kavramını Tanrı ile ifade etmeye yönelik en bariz itiraz sebepleri arasında TRT'nin yayın politikası da etkilidir. Şöyle ki; TRT tek kanallı dönemlerde dışarıdan film getirip çeviri faaliyeti yaptığında Hristiyanların kendi dilinde yaratıcıya denk gelen ifadesini çevirirken, "Tan-

¹⁶ Mehmet Çoğ, "Celal Nuri'de İslam Birliği Arayışı", *KTÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 14:1, 2009, s. 102.

¹⁷ M. Zuccato, "Gerbert of Aurillac and a Tenth-Century Jewish Channel for the Transmission of Arabic Science to the West", *Speculum JSTOR*, Vol. 80, No: 3, 2005, s. 742.

¹⁸ Musa Alp, "Farklı İki Açıdan Arapça: Fusha ve Avamca", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 2, 2011, s. 88.

rı” sözcüğünü seçmesi, bu kelime üzerinde olumsuz etki bırakmıştır. Bugün Anadolu’nun herhangi bir yerinde eğitim seviyesi düşük bireylere sorduğunuzda, “Tanrı” kelimesinin Hristiyanlar veya kâfirler tarafından kullanıldığını, sizlere iddia edeceklerdir. Bu algısal yanılmadır. Çünkü dış dünyayı ağırlıklı olarak televizyonlardan tanıyan millet, o televizyonlarda rahipler veya keşişler konuştuğunda yaratıcılarından “Tanrı” adıyla bahsedildiğini duyduğu anda bunun çeviri olduğunu çok fark etmemiştir. Ancak aynı televizyonlar, ısrar ile İslam söz konusu olduğunda “Allah” kelimesini seçici olarak kullanmışlardır. Bu sebeple Türkçe kavramlar algısal olarak yadsınacak derecede hor kullanılmıştır. Ancak Tanrı konusunu felsefi kavram arkeolojisi ile sorguladığımızda son derece dolu bir kavram olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalmaktayız ki, bu da apayrı bir çalışmanın konusu olarak kitabımızda detaylandırılacaktır. Konuyu dağıtmamak adına burada bırakıyorum.

Bugün, mesele İslam olduğunda Arapça kullanılması gerektiği konusunda, bizleri defalarca ihtar edenler, İslami terminolojimizin önemli bir kısmının Farsça olmasına herhangi bir itiraz dili geliştirmemiş görünmektedirler. Bu durum açık bir biçimde Türkçeye karşı takınılmış örgütlü bir tavrın ispatını oluşturuyor. Asıl sorun, bu tavır kimler tarafından ve hangi amaçla diri tutuluyor? Türkçenin başına gelenler asırlara yayılan bir refleks ve savunma tarzını da benzer biçimde karşımıza çıkardığına göre, bu yanlış anlama neden giderilemiyor? Yahut Türkçe konuşanlar arasında diğer kültürlerin temsilciliğini, bayraktarlığını bilerek ya da bilmeyerek yapan gruplar mı var? Aslında bunlar bambaşka bir incelemenin ve şüphenin konusu... Bizim esas ilgilendiğimiz mesele kadim bir milletin, göçer sosyolojisiyle bu kadar dış etkiye açıkken hangi şartlar sebebiyle kendisini koruyabildiği, dilin bunda etkin olup olmadığı, dil sosyolojisi ve dil felsefesi bağlamında incelenip incelenemeyeceği meselesidir. Ancak yine de bundan sonraki bu makaleyi takip eden ilk çalışmalarda bu meselenin gündeme alınması ve üstünde düşünülmesi elzemdir. Ancak yine de makalemizin asli konusunu bu sorun, yani hangi ideolojik alt yapı ve gerekçelerle karşı çıktıkları sorunu oluşturmamaktadır. Sadece karşı çıkanlara rağmen bir cevap verebilme amacı taşıdığımız için, onları red etmek manasında muhattap almak zorunda kalmaktayız. O sebeple Türkçenin yetersizliğini iddia edenlerin gerekçelerini anlarsak, hatalarını da böylece daha rahat göstermiş olacağız.

3. Türkçeye İdeolojik Bakış

Türkçenin dil felsefesi veya dil sosyolojisi bağlamında eksik kalmasının en önemli sebeplerinden birisi de, sadece karşısında onu baskılamaya çalışan, Doğucu veya Batıcı girişimler değildir. Aynı zamanda Türkçeyi savunmak veya yüceltmek adına ortaya çıkan birtakım düşünceler de buna sebebiyet vermiştir. Mesela dilde devrimcilik adına dilde sadeleşmeyi yanlış bir biçimde ideolojik olarak algılayıp buna taraftar olanlar, yıllar içinde Türkçeyi zenginleştiren birçok kelimenin artık geldiği dilsel özellikleri kaybederek Türkçeleştiğini gözden kaçırmışlardır. Bunu garpcılık veya milliyetçilik metodolojisiyle açıklamanın da imkanı yoktur.¹⁹ Çünkü milletler, Batı materyalizminin kıs-

¹⁹ Turhan, a.g.e., s. 124.

kacındaki milliyetçilik akımlarının tarif ettiği üzere tek bir nesilin tarihselliği değildir, nesillerin birbiriyle defalarca kaynaşmasıdır.²⁰ Bu bakış açısı, millet kavramının materyalize edilemeyecek veya genetik basitliğe indirgenemeyecek kadar kültürel ve medeni boyutları olduğunun bir açıklamasıdır.

Aslında yukarıda değindiğimiz tür radikalleşme veya taraftarlık, dilde sadeleşme hareketinin yanlış anlaşılması veya yorumlanmasıyla da alakalıdır. Böylece dili sadeleştirmek adına uydurma arayışlar veya halkın vokal estetiğinden yoksun terminoloji icatları da Türkçenin tarihsel devinim ve yetkinliğini gözden uzaklaştırmıştır. Aslında Türkçede sadeleşme meselesine eylemler yani fiiller derecesinde bakıldığında, yabancı dilden geçmiş olan fiillerin olmadığını göreceğiz. Yabancı dille alakalı fiiller dahi, geldiği dilden isim veya sıfat halinde alınıp “*etmek, olmak*” gibi Türkçe yardımcı fiilleriyle Türkçeleştirilmiştir. Bu pencereden bakıldığında, olay ve olgu yani eylem ve gerçeklik arasındaki ilişkinin betimlenmesinin felsefi bir hadise olduğunu ve bunun için ihtiyaç duyulan eylemselliğin ise bizzat Türkçe veya Türkçeleştirilmiş eylemler ile zorunlu olarak ifade edildiğini fark ederiz. Çünkü felsefenin en önemli gelişim evresi ve başlangıç ilkeleri yüklem mantığı ile alakalıdır ve yüklem ise, Türkçe için ağırlıklı olarak fiil çerçevesinde betimlenen bir bağlam durumudur. Meseleye örnek verecek olursak “*istirham*” veya “*memnun*” kelimeleri tek başına kullanılmamaktadır. Mutlaka etmek veya olmak gibi yardımcı fiil ile yüklem haline dönüştürülmektedir. En sona aldığı zaman eki bu sayede mutlaka Türkçe zaman kiplerinden birine tekabül etmektedir ki, eylem durumu mekânı, zaman kipleri ise zamanı refere ederken, anlamın iki temel sacayağı zaman ve mekân kavramları bu sayede sadece Türkçenin kendi içinden anlam kazanmaktadır.

Sonuç

Türkçenin dil-bilimsel çalışmaların tekeline sınırlanması gerektiği kadar, dil-bilimsel çalışmaların da yapısal incelemelerden daha fazlasına yönelmesi elzemdir. Dil-bilimsel manadaki yapısal çalışmalarla sınırlı olan Türkçe incelemeleri o manada da sadece yüzeysel bir kısırlıkla ya da ideolojik baskıların veya karşısında vücut bulan ideolojik savunuyu içeren bir taraftarlıkla karşı karşıyadır. Bu ise Türkçenin derinliğini anlamamızı sağlayacak olan objektif sahadan bizleri uzak tutmaktadır. Bu manada Türkçe üzerine yapılan tartışmaların bundan öteye gidemeyeceği algısı oluşmakta ve böylece Türkçenin bilimsel veya sanatsal yeterliliği, felsefi derinliği ise tartışmaya açılmaktadır. Bunu anlayabilmenin yolu ise, Türkçenin sentaktik ve semantik arasındaki ilişkiyi incelemek, pragmatiks çerçevesini çözümlemeye çalışmak, özel etimolojik araştırmalarını yapmak, elde edilen verileri temel sosyal bilimlerle alakalandırıp tekrar incelemek elzemdir. Türk’ün bireysel anlam dünyasından toplumsal anlam dünyasına kadar alakalanan dilsel süreç hem psikolojik, hem de sosyolojik araştırmayı zaruri kılarken, bunun mitolojiden, basit inançlara, prensiplerden örgütlü dinsel tavırlara kadar bir algı dünyası oluşturacağı muhakkaktır. O sebeple ahlatan, ilahiyata, iletişimden antropolojiye birçok saha

²⁰ Turhan, a.g.e., s. 125.

dil felsefesi veya dilci felsefe bağlamında incelenecek bir Türkçe laboratuvarına ihtiyaç duymaktadır. Eş ve meslektaş olarak kafamızdaki 10 yıllık bir muhasebeyi kitap çalışması olarak masaya yatırdık ve orada detaylandırıyoruz. Ancak bununla ilgili müphemeye dönüşecek veya kamuoyu ilgisiyle destek veya reddiye ihtiyacı duyduğumuz noktada da bu makaleyi kaleme almış bulunuyoruz.

Sonuç olarak Türkçede zaman ve mekan incelemelerinin yapıldığını görüyoruz ancak *diyalektik* çerçevede veya *soyutlama* metodolojisiyle ya da herhangi bir mantık-bilim incelemesiyle Türkçe araştırmalarının yapıldığını çok sık göremiyoruz. Batı dünyasının kendi dillerindeki derinliği ve iletişim medeniyetini anlamak için çözümlenmek zorunda olduğunu düşündüğü anlam-bağlam ilişkisi, Türkçe için berraklaşmalıdır. Eğer Türkçe taraftarlığı yapılacaksa da, bu amatör ve entelektüelmiş gibi görünen bir faaliyet ile değil en azından dilci felsefe (dil felsefesi değil) diyebileceğimiz ve metodolojisi olan bir etkinlik ile yapılabilmelidir ki, bu, metod geliştirmiş her bakış açısının bilimselleşme eğilimine de işaret eden bir şey olarak, Türk olsun ya da olmasın her bilim adamına veri sağlayacak kadar, Türkçe ve ona ait meseleleri evrenselleştirebilsin. Evrenselleşince ne olacaktır? Türkçenin ideolojik olarak baskılanımı karşısında kadim bir kültürün derinliği mevzi kazanacak ve belki de medeniyet yorumları, yerleşikler kadar göçebe kültürlerin de sonuçlarında sosyal bilimsel devinim aramaya başlayacaktır.

Kaynaklar

Kitaplar

BİLGİN, Muhittin: *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
BOUTHOU, Gaston: *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Ali Türkay Yazıcı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1968.

Bozkurt, Fuat: *Türklerin Dili*, Cem Yayınevi, İstanbul 1992.

Chailand, Gerard: *Göçebe İmparatorluklar*, Çev. E. Sunar, Doğan Kitap, İstanbul 2001.

Morris, Michael: *An Introduction To The Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Edinburgh 2007.

TURHAN, Mümtaz: *Bütün Eserleri*, Altınordu Yayınları, Ankara 2019.

WITTGENSTEIN, L.: *Felsefi Soruşturmalar*, Çev. D. Kanit, Küyerel Yayınları, İstanbul 2000.

Makaleler

ALP, Musa: "Farklı İki Açından Arapça: Fusha ve Avamca", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 2, 2011.

ÇOĞ, Mehmet: "Celal Nuri'de İslam Birliği Arayışı", *KTÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14:1, 2009.

DURGUN, Gonca Bayraktar - YAMAN, Haluk: "İdeoloji, Dil ve Sembol Bağlamında Medya ve Siyaset", *Akademik Hassasiyetler Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 7, 2017.

ÖZDEMİR, Orhan: "Egemenlik ve Dil", *Dil ve Edebiyat Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1, 2006.

KÖK, Abdullah - ÜNLÜ, Suat: "Türkçe İlk Kur'an Çevirilerinin Tanıklığında Toponomi", *Türk Ulusallararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 7, 2016.

ZUCCATO, M.: "Gerbert of Aurillac and a Tenth-Century Jewish Channel for the Transmission of Arabic Science to the West", *Speculum JSTOR*, Vol. 80, No: 3, 2005.

Bildiriler

ATMACA, Nidai Sulhi: "Bilim Dili ve Türkçe", 2. Sağlık Bilimlerinde Süreli Yayıncılık Sempozyumu Bildiriler, İstanbul 2004, <http://wvt.ulakbim.gov.tr/tip/sempozyum2/natmaca1.pdf>, (27.11.2018).

DOĞRUCAN, Mehmet Fatih: "Cumhuriyet Dönemi Türk Modernleşmesinin Öncülleri", *Uluslararası Türkiye Cumhuriyeti Sempozyumu*, Isparta 20-22 Ekim 2008.

KİTAP TANITMA

PONTOS RUMLARINA YÖNELİK SOYKIRIM

Öğr. Gör. Veysel USTA*

Konstantinos Fotiatis, Pontos Rumlarna Yönelik Soykırım, Çev.: Attila Tuğan, Belge Yayınları, 16 cm x 24 cm, 1. Basım, Karton Kapak, 2. Hamur Kağıt, 638 sayfa, ISBN: 978-975-344-761-4, İstanbul 2018.

Propaganda; beyin yıkama, zihin yönlendirme, telkin etme, manipülasyon, güdüleme, ikna, sansür, rıza yaratma, enformasyon kontrolü, halkla ilişkiler, yanlış bilgilendirme (misinformation), dezenformasyon (yanıltıcı enformasyon), spin doktorluğu, kamu diplomasisi vb. tüm olguların ve eylemlerin tümünü kapsayan bir kavramdır. Antik Çağ'dan itibaren yöneten ve yönetilen ilişkisinin mevcut olduğu her yerde propaganda örneklerine rastlansa da propagandanın tanımı ve içeriği üzerine akademik bilgi birikimi Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra özellikle sosyal bilimciler tarafından oluşturulmuştur. 20. yüzyıla hâkim bir olgu olarak, propagandacının amacı, sunduğu enformasyonun doğruluğuna karşısındaki kitleyi ikna ederken, bu kitlenin, propagandacı tarafından yönlendirilen eyleme kendisinin rıza göstermesini ve gönüllü katılımını sağlamaktır. Chomsky'nin deyişiyle "kamusal aklın kontrolü" açık bir şekilde 20. yüzyılın iktidarlarının temel amacı olagelmıştır. İktidarın, basına yönelik kontrol mekanizmalarını örtülü bir biçimde uygulayarak kamuoyunu ikna etmeye ve yönlendirmeye çalışması, bir başka deyişle iktidarın kamuoyu nezdinde meşruiyetini sağlamak propagandanın temel amaçlarından biridir. Modern devlet veya iktidar yapısının doğrudan baskı yerine okul, kitle iletişim araçları, aile, din ve hukuk vb. ideolojik aygıtlarla kitlelerin bilinçlerini yönlendirmeye çalışır. 18. yüzyıldan itibaren basın, hem iktidarların hem de muhaliflerin ve/veya otoriteye başkaldıranların söylemlerini kamuoyuna aktarması sebebiyle tarih çalışmalarının önemli kaynakları arasına girmiştir. Başka bir ifadeyle basın tarafından aktarılan haberler ve enformasyon tarih çalışmalarının "hammadde"si olarak kabul edilir.¹

Kitlesel imha silahlarının kullanılmasına öncülük eden Birinci Dünya Savaşı, aynı zamanda propagandanın da ciddi bir savaş enstrümanı olarak işlevselleştirildiği süreçtir. Zira hem insan hem de ekonomik açıdan yüksek maliyetli savaşın sürdürülebilir olması, taraf

* Karadeniz Teknik Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü.

¹ Aytül Tamer Torun, "Kızıl Şark Dergisi: Moskova'dan Türklere Komünizm Eğitimi ve Propagandası", *100. Yılında Sovyet İhtilali ve Türk Dünyası*, Ed. Yunus Koç - Mikail Cengiz, H.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Ankara 2018, s. 821-822.

ülkelerin kamuoylarının ikna edilmesiyle yakından ilişkili bir durumdu. Ayrıca savaştan galip çıkacaklarına inanan tarafların muhtemel barış sürecinde masaya koyacakları taleplerin inandırıcılığını sağlamak için de propagandanın gücünden yararlanılmak istenmişti.

Bu bağlamda araç ve imkanları açısından diğer devletlere göre daha üstün konumda bulunan İngiltere, Birinci Dünya Savaşı sürecini propaganda açısından en “verimli” kullanan ülkesi olmuştur. Savaşın başında İngiliz kamuoyunda “onurlu insanlar” olarak tanınan Türklere karşı savaşmanın zorluğuna inanan İngiliz hükümeti kamuoyundaki bu olumlu kanaati olumsuz hale getirmek için propaganda bürolarını devreye sokmaya karar vermiştir. Lord James Bryce ve Arnold Toynbee tarafından tamamen gerçek dışı verilere dayanarak hazırlanan ve Türklere kendilerinden olmayanlara insanlık dışı uygulamalar yapan bir millet olarak tanıtmayı hedefleyen The Blue Book (Mavi Kitap), daha sonra Ermeni soykırım iddialarının dayanağı olarak Türkiye’ye karşı kullanılmış en önemli propaganda kitaplarından biri olmuştur.² Rusya’nın savaştan çekilmesinin ardından zor durumda kalan İngiltere, ABD’yi müttefiki olarak savaşa sokmak için Mavi Kitap’ın Amerika basını ve kamuoyunda ciddi propagandasını yaparak istediğini elde etmeyi başarmıştır. 1915-1919 yılları arasında Türklere aleyhine yürütülen propaganda özellikle batı kamuoyunda önemli bir etki göstermiştir. Nitekim 18 Ocak 1919 tarihinde toplanan Paris Konferansı’ndaki Doğu Anadolu bölgesine yönelik Ermeni taleplerinin, yapılan propagandanın ürettiği algıyla gerçekleştiğini söylemek abartı sayılmamalıdır. Aynı konferansta Ermeni isteklerinin 5’ler konseyinde ciddi karşılık bulduğunu gören Yunanistan, Fener Patrikhanesi ve Pontos Cemiyeti yetkilileri de Doğu Karadeniz bölgesine yönelik taleplerine dayanak üretmek amacıyla propaganda kitapları hazırlamaya giriştiler. Bu çabanın ilk ürünlerinden biri, Trabzon Metropoliti Hrisantos tarafından 2 Mayıs 1920’de Doğu Karadeniz bölgesinde bağımsız bir Pontos Devleti kurulması amacıyla Paris Konferansı’na sunduğu memorandum olmuştur. Söz konusu memorandumda yer alan bölgeye dair demografik bilgilerin tamamı, bölge nüfusunun Wilson’un “self determinasyon” ilkesine uygunluğunu ortaya koyma ve bu sayede bölgede bağımsız bir devlet kurulabilmenin siyasi meşruiyetini yaratmaya yönelik gerçek dışı verilerden oluşmaktaydı.³ Pontos meselesine dair ilk propaganda malzemesi olarak sayılabilecek Hrisantos’un memorandumunun ardından Yunanistan, Patrikhane ve Pontos dernekleri 1919-1922 yılları arasında; başta *Black Book: The Tragedy of Pontus*, *The Black Book of the Sufferings of the Greek People in Turkey*, *The Tragedy of Pontus*, *Hellenism in Pontus* ve *The Martyrdom of the Pontus and International Public Opinion* adlı kitaplar olmak üzere çok sayıda propaganda kitabı yayımlandılar.⁴

² Rıdvan Bal, “Propaganda’dan Hakikate Bir Tarihçinin Dramı: Arnold Joseph Toynbee”, *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, Yıl: 2013/2, Cilt: 12, Sayı: 24, s. 64; Hikmet Özdemir, Toynbee’nin 1915’te yayımladığı ilk kitabının “Türklerin Ermenileri nasıl katlettiği”ne dair hazırladığı 159 sayfalık bir savaş propagandası olduğunu belirtmektedir. Bkz. Hikmet Özdemir, *Arnold Toynbee’nin Ermeni Sorununa Bakışı*, s. 14.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Veysel Usta, “Trabzon Metropoliti Hrisantos’un Paris Konferansı’na Sunduğu Muhtıranın Tenkidi”, *Turkish Studies*, Cilt: 6/2, Spring 2011, s. 973-984.

⁴ Bu kitaplara dair ayrıntılı bilgi için bkz. Hayati Aktaş, “Doğu Karadeniz Bölgesinde Pontus Devleti Kurma Çabaları ve Bu Amaçla Hazırlanan Propaganda Kitapları”, Ed. Veysel Usta, *Başlangıçtan Günümüze Pontus Sorunu*, Serander Yayınları, Trabzon 2008, s. 275-295; *Pontus Meselesi*, Haz. Yılmaz Kurt, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu, Ankara 1995, s. 44-47; İbrahim Telliöğlu, *Tarih Boyunca Karadeniz*, Serander Yayınları, Trabzon 2015, s. 303-320; Yüksel Küçükler, *Tarihi Arka Planıyla Pontus Meselesi ve Bir Algı Yöntemi Olarak Yabancı Basına Yansımaları*, Basılmamış Doktora Tezi, KTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon 2015, s. 215-274; Mesut Çapa, *Pontus Meselesi*, Serander Yayınları, Trabzon 2001, s. 72-76; Tuğba Eray Biber, *Karadeniz Rumları ve Yunanistan*, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2016, s. 141-153; Hadiye Yılmaz, *Arşiv Belgeleri Işığında Pontus Meselesi*, ATAM, Ankara 2010, s. 110-121; Mikail Kolutek, *Tarihsel Perspektiflerle Pontus Meselesi*, Basılmamış Doktora Tezi, MKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hatay 2017; Nevin Yazıcı - Nermin Yazıcı, “Pontus Meselesi ve Tarihsel Belleğin Yeniden İnşasında Sosyo-Kültürel Unsurların Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 14, Bahar 2013, s. 169-192.

Ne var ki Venizelos'un Doğu Trakya ve Batı Anadolu üzerindeki ısrarlı taleplerine odaklanması nedeniyle Pontos taleplerini ötelemesi, hem de küresel aktörler tarafından Ermeni isteklerinin yoğun destek görmesi nedeniyle Pontosçular, propaganda kitaplarıyla oluşturulmak istenilen algıdan yeterinde yararlanamadılar. Öte yandan TBMM tarafından Merkez Ordusu'nun silahlı Pontos çetelerini etkisizleştirilmek üzere görevlendirilmesi ve isyanın bastırılması sorunun çözülmesini sağlamıştır. 24 Temmuz 1923'te imzalanan Lozan Antlaşması gereğince Milletler Cemiyeti denetim ve gözetiminde gerçekleştirilen mübadele, bu meselenin siyasi ve hukuki olarak da gündemden kalkmasına neden olmuştur. Ancak, Yunanistan parlamentosunun 20 Mayıs 1996'da aldığı Pontos soykırımını tanıma kararıyla önce Yunanistan, daha sonra Avrupa ve Amerika kamuoylarının dikkatleri yeniden bu konu üzerine çekilmeye başlanmıştır. Tarihsel belleği yeniden üretme ve inşa etme çabası olan bu yaklaşım sonucunda Yunan iddiaları kimi ülkelerin parlamentoları tarafından kabul edilmiştir. Aşağıda ele alıp değerlendirmeye çalıştığımız kitap da 1919-1922 yılları arasında yayımlanan propaganda kitaplarıyla oluşturulmaya çalışılan ancak sonuç alınamayan algı yaratma sürecinin yeniden üretilme çabasının ürünüdür.

Konstantinos Fotiatis tarafından on yıl kadar önce *The Genocide Of The Black Sea Greeks* adıyla basılan kitabın Türkçesi 2018 yılında Belge Yayınları tarafından *Pontos Rumlarna Yönelik Soykırım* ismiyle yayımlandı. Attila Taygun tarafından Türkçeye çevrilen kitapta Sait Çetinoğlu'nun uzun sayılabilecek bir önsözü yer almaktadır. Çetinoğlu önsözde; 1914-1922 dönemini birlikte ele alarak İttihat ve Terakki iktidarı tarafından Birinci Dünya Savaşı'nda başladığını iddia ettiği Ermeni soykırımının Kurtuluş Savaşı döneminde Kemalistler tarafından Rumlara yönelik olarak sürdürüldüğünü izah etmeye çalışmış; bunun için mesnedi olmayan savlar ileri sürmekten geri durmamıştır. Ona göre Milli Mücadele, aslında bir "kurtuluş mücadelesi" değil bir "etnik temizlik" hareketidir (s. 15). Ve bu etnik temizlik hareketine başta İngiltere, Fransa ve İtalya gibi İtilaf Devletleri olmak üzere Sovyet Rusya da destek vermiştir. Öyle ki Mondros Mütarekesi'nden sonra Osmanlı Devleti'ni silahsızlanmakla görevli olan Albay Rawlinson'un silahların toplanması şöyle dursun Erzurum Kongresi'ne refakat ettiğini (s. 16), belirten Çetinoğlu, Fransa ve İtalya'nın işgal ettikleri bölgelerden çekilmek ve silah yardımı yapmak (s. 15) gibi eylemlerle Kemalistlere destek verdiğini ifade etmiştir. Çetinoğlu'nun önsözde aktardığı bu iddialar, kitabın yazarının iddialarının bir özeti olup aşağıda kritik edilmiştir.

Kitabın yazarı olan Fotiatis, 13 ciltlik *Pontos Soykırımı Ansiklopedisi* adlı çalışma başta olmak üzere bu konuda çok sayıda kitabı olan biridir. Kitap; *Karadenizli Rumlarn Kısa Tarihi*, *Pontos'taki Etnolojik Durum*, *İslahattan Soykırıma*, *Jöntürk Döneminde Pontoslu Rumlara Yönelik Soykırım*, *Jöntürklerden Mustafa Kemal'e*, *Gri Kurt ve Etnik Temizlik Politikası*, *Kemalist Milliyetçiliğin Sevr Antlaşmasına Kadar Yükselişi*, *Sevr Antlaşması Sonrasındaki Siyasi Gelişmeler*, *1921 Şehitleri*, *Protostolar-Uluslararası Haykırışlar*, *Uluslararası Protesto ve Ağıtlar* başlıklı 13 bölümden ve 635 sayfadan oluşmaktadır.

Fotiatis "Giriş" yazısına, Karadeniz Rumlarnının uğradığını iddia ettiği soykırımın yeterince tanınıp duyurulamamış olmasını, Yunan tarih yazıcılığının, modern Yunan devletinin sınırları içine odaklanması nedeniyle tarihsel arka plandan kopmasından kaynaklandığı ifade ederek başlamıştır. Ona göre Türkiye ve Yunanistan'ın NATO ittifakı içinde birlikte yer alması da geçmişte yaşanan sorunların göz ardı edilmesine neden olan diğer bir etkidir (s. 21). Fotiatis, sorunun 1990'lı yıllara kadar üzerinin örtülmesinin başka bir nedeninin de Türk ve Yunan entelektüel çevrelerinin tutumundan kaynaklandığı görüşündedir. Ona göre, geçmişte yaşanan olaylarda her iki tarafın da sorumluluğu olduğu üzerinde zmnî bir uzlaşma sağlanmış, bu nedenle de tarihsel meseleler üzerinde derinlemesine çalışma yapmaktan kaçınılmıştır (s. 22). Pontos soykırımı iddiaları konusunda en ciddi ve kararlı adımın Üçüncü Pontos Helenizmi Kongresi'nin açılışına gönderdiği telgraftaki "19 Mayıs Pontos Soykırımını Anma Günüdür" ifadesiyle Yunanistan Başbakanı Andreas Papandreu tarafından 19 Mayıs 1992 tarihinde atıldığını belirten Fotiatis, bu adımın ardından Pontos soykırımı iddiasının

-24 Şubat 1994 tarihinde- Yunan parlamentosu tarafından tanındığını belirtmiştir. Yazar giriş bölümünü, iddialarına kesin gerçeklik atfederek bu konuda Türkiye'nin Almanya'yı örnek alması gerektiği beklentisiyle sonuçlandırmıştır.

Herodot ve Homeros gibi antik dönem kaynaklarından hareketle Doğu Karadeniz bölgesinin tarihi ve bölgede yaşayan halklar konusuna değinilen *Karadenizli Rumların Kısa Tarihi* adlı birinci bölümde Komnenoslar dönemi Trabzon'unu; sosyal, siyasi ve ekonomik açıdan övülürken (s. 31-32), 1461'de Osmanlı idaresine geçmesinden sonraki süreç, Rumlar açısından bir felaket dönemi olarak nitelenmiştir. Bu dönemde Rum ileri gelenlerin bir kısmının sürgün edildiğini, bir kısmının öldürüldüğünü, geriye kalanların ise zorla Müslümanlaştırılmak istendiğini belirten Fotiatis, bu zulme dayanamayan Rumların şehir ve kasabaları terk ederek yüksek köylere kaçtıklarını belirtmektedir. Köylerde yaşanan baskılara dayanamayan halkın bir süre sonra, yaşamlarını sürdürebilmek için Müslümanlaştırmaya rıza gösterdiklerini vurgulamaktadır. Fotiatis'in bu iddiaları, onun ya Osmanlı tarihini hiç bilmediğini veya bu konuda yapılan çalışmaları görmezden geldiğini göstermektedir. Zira Osmanlı Millet Sistemi, devlet otoritesine itaat etmek kaydıyla farklı dinlere mensup cemaatlerin yaşam biçimleri ve inançlarına karışmamayı öngörmektedir. Bu nedenle de ne dini, ne de etnik asimilasyondan söz etmek gerçekçi değildir. Kaldı ki Osmanlı hukuk sistemine göre diğer dinlere mensup kişilerin Müslümanlığı kabul etmeleri Kadı Mahkemeleri huzurunda gerçekleşmek durumundaydı. Buna göre 1700-1770 yılları arasında Trabzon vilayeti dahilinde toplam 262 kişinin,⁵ 1794-1850 yılları arasında ise 53 kişinin⁶ ihtida ettiği gerçeği, Fotiatis'in iddiasının mesnetsiz olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Osmanlı yönetimi tarafından ülkedeki madenlerin çıkarılma imtiyazının Rumlara verildiğini, bu alanda uzmanlaşmış olan Rum işletmecilerin devletin hazinesine ciddi katkı sağladıklarını ve bu dönemlerde Rumların ciddi bir itibara sahip olduklarını vurgulayan yazar, bütçe açıklarının giderek artmasının Rumlar üzerindeki baskının da yoğunlaşmasına neden olduğunu belirtmektedir (s. 35). Bölgede bugün bile Rumca konuşan insanların var olmasını 1461'deki fetihten sonra uygulanan sistematik baskıya bağlayan yazar, mübadelenin dini inanç üzerinden yapılmasını da eleştirerek bu nedenle çok sayıda Müslüman Rum'un Türkiye'de kaldığını (s. 37) iddia etmektedir. Fotiatis, *Pontos'ta Demokrasi* alt başlıklı bölümde Rus işgalinin yaşandığı 1916-1918 yılları arasında Trabzon'da Hrisantos liderliğinde Rumların ve Müslümanların birlikte ve bir arada barış içinde yaşadığını iddia ederek bu demokrasi sürecinin Bolşevik Devrimle sona erdiğini (s. 43-44) ifade etmektedir. Öyle ki Şubat 1918'de Marsilya'da toplanan Birinci Pontos Kongresi tarafından Troçki'ye çekilen telgrafta arzularının "*Rusya sınırlarından itibaren Sinop'un arkasından içlere kadar uzanan müstakil bir cumhuriyet kurmak*" olduğu belirtilip destek istenmesine (s. 45.) rağmen Bolşevik Rusya kendilerine herhangi bir destek vermemiş, buna karşın TBMM hükümetiyle antlaşma imzalamayı tercih etmiştir. Fotiatis'e göre Rumların yaşadığı trajedi de Avrupa'nın Almanya ve Avusturya Macaristan gibi iki büyük Hristiyan devletinin de ciddi katkısı olmuştur. Zira bu devletler yalnızca kendi çıkarlarını düşündükleri için İttihat ve Terakki hükümeti ile ittifak yapıp Anadolu'daki Rumları kaderleriyle baş başa bırakmayı tercih etmişlerdir. Yazar, aynı batılı devletlerin 1919-1922 arasında bu kez Mustafa Kemal ile ittifak yaparak İttihat ve Terakki'nin yarım bıraktığı işi tamamlamasına fırsat tanıdığını belirtmiştir.

Fotiatis, kitabının *Pontos'taki Etnik Durum* adlı ikinci bölümünde bölgenin demografisi hakkında bilgiler vermektedir. Ancak bugüne kadar yayımlanmış pontos soykırımı iddiasını destekleyen çalışmalarda görülen çarpıtma burada da görülmektedir. Örneğin 20. yüzyıl başlarında Karadeniz bölgesinin etnik yapısına değinirken Türkler, Rumlar, Ermeniler, Lazlar, Gürcüler, Çerkesler'i sayarken Kızılbaşlar, Ofullar ve Tonyalılar gibi (s. 52) akla ziyan

⁵ Miraç Tosun, *Trabzon'da Cemaatler Arası İlişkiler*, Serander Yayınları, Trabzon 2018, s. 75-81.

⁶ Abdullah Saydam, "Türk Toplumunda Cemaatlerarası İlişkiler ve İhtida Olayları: Trabzon Örneği (1794-1850)", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 155, Nisan 2005, s. 47-72.

etnik değerlendirmelerde bulunmaktadır. Osmanlı nüfus sayımlarının Rum nüfusu açısından tutarsızlıklar içerdiğini ifade eden yazar, bu durumda 1850'li yıllardan önce Trabzon'da Yunan konsolosluğunun bulunmamasının da etkisi olduğunu (s. 52) belirtmektedir. Yazar, Rum nüfusa dair ya 1870'te Trabzon'da bir Rum okulunda öğretmenlik yapan Savvas Ionidis'in ya da D. İkonomides'in verilerini kullanarak bölgedeki Rum nüfusun Osmanlı nüfus sayımlarındaki verilerden çok daha fazla olduğunu izah (s. 54-63) etmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşımın temel amacı, dönem nüfusuna dair gerçek rakamlara ulaşmak olmayıp, bilakis Osmanlı resmi verilerinin güvenilirmez olduğu algısını yaratmak olduğu açıktır.

Öte yandan Mondros Mütarekesi'nden sonraki süreçte Rum ve Ermenilerin Anadolu topraklarına dair taleplerine karşı Türklerin de nüfus verilerine dair raporlar hazırladıklarından söz eden Fotiatis, bunlardan Reşat Saffet Atabinen'in hazırlayıp 1918'de Cenevre'de basılan *Les Turcs et le Panhellenisme* adlı eserde Rum nüfusun olduğunu çok altında verildiğini (s. 63) belirtmektedir. Halbuki aynı dönemde hem Fener Patrikhanesi, hem de Yunanistan kaynaklı ve genel adı "the black book / siyah kitap" olan çok sayıda propaganda kitabı yayımlanarak Wilson prensiplerinin öngördüğü "çoğunluk" ilkesine uygun şekilde Doğu Karadeniz bölgesinde Rum nüfusun Türklerden çok olduğu ispatlanmaya çalışılmıştı.

Kitabın *Islahattan Soykırma* başlıklı üçüncü bölümünde 1856 tarihli İslahat Fermanı'nın Rum cemaate yönelik kazanımları ele alınıp değerlendirilmiş ve 93 Harbi ve Balkan Harbi sırasında Türkler tarafından katliamlar yapıldığı iddiaları, dönemin Yunan konsolos raporlarına dayanılarak açıklanmaya çalışılmıştır.

Karadenizli Rumlara Yönelik Soykırım 1908-1914 başlıklı dördüncü bölümde İkinci Meşrutiyet'in ilanından Birinci Dünya Savaşı'na kadar geçen dönem ele alınmaktadır. İttihat ve Terakki iktidarıyla birlikte "Türkçü" politikaların devreye sokulmasını Rumlar aleyhinde bir sürecin başlangıcı olarak gören Fotiatis, özellikle IDS sırasındaki seferberlik uygulamaları içinde Rumlara da askere alınmasını "bir zulüm" olarak nitelemektedir. Bu dönemde bazı yörelerde yaşanan Rumlara yönelik asayiş olaylarını dönemin Rum basınında yer alan haberlerine dayanarak aktaran yazar, bunları adli birer vaka olarak değil, siyasi bir planın parçası olarak ele alıp bilinçli yok etme çabası olarak değerlendirmeye çalışmaktadır. Yazarın olayları tek yanlı bir bakış açısıyla ele alıp değerlendirme gayretinde olduğu açıkça görülmektedir. Zira her devlet gibi Osmanlı Devleti de askerlik çağındaki erkek nüfusu muhtemel bir savaşta kullanmak üzere silah altına almıştır. Yazar bu süreçte Müslümanlar gibi Rumlar ve Ermenilerin de askere alınmasından daha doğal bir şey olmadığını kabul etmeyen Fotiatis, bu görüşünün kaynağını açık etmemektedir. Bir yandan Tanzimat ve İslahat Fermanları'yla Osmanlı gayrimüslimlerine önemli haklar sağlandığı belirtilmesine rağmen bu hakların askerlik gibi bazı yükümlülükleri de beraberinde getirmesi kabul edilmek istenmemektedir. Kaldı ki bu dönemde en azından Doğu Karadeniz Rumlara alınma uygulamasına itiraz ettiklerine veya direndiklerine dair herhangi bir kayıt yoktur. Hal böyle iken Fotiatis'in seferberlik sırasında Doğu Karadeniz Rumlara alınma tıpkı Türkler gibi silah altına alınmasını "bir zulüm" olarak nitelemesi, kendi hayali tezlerine dayanak üretilmesi çabasından başka bir şey değildir.

Jöntürk Döneminde Pontoslu Rumlara Yönelik Soykırım 1915-1918 adlı beşinci bölüm savaş yıllarında yaşananları ele almaktadır. Savaş döneminde Anadolu'da Ermeni ve Rumlara yönelik sevk ve iskan hareketinin ve işlendiğini iddia ettiği suçların fikri temellerinin Kayzer Almanya'sı olduğunu ifade eden Fotiatis, Türk yetkililerce her ne kadar uygulamanın amacının, uygulamaya tabi olanların korunması olarak ileri sürülse de zorunlu sevkini özellikle kış aylarında yapılmış olmasının altını çizmekte ve bu durumun bir imha planının parçası olduğunu (s. 167-169) belirtmektedir. Ölüm Yürüyüşleri alt başlığında Doğu Karadeniz Rumlara muhtemel Rus ilerleyişi tehdidi altındaki bölgelerden iç bölgeler doğru sevkini, "ölüm yürüyüşü" olarak tanımlamaktadır. Bu göçürme işlemine tabi tutulandan bazılarının anılarına atıf yapılarak bu süreçte yaşanan zorlukları ön plana çıkarıp Türklerin Rumlara yönelik bilinçli bir kötü muamele planını hayata geçirdikleri iddia edilmektedir. Ancak bu

durumu trajik cümlelerle kaleme alan yazar, Rus işgaline uğrayan Osmanlı topraklarından batıya doğru göç etmek zorunda kalan yüz binlerce Türk'ün yaşadıkları hakkında tek kelime bile etmemektedir. Kaldı ki Rumların sevkinin asıl nedeni, tıpkı Doğu Anadolu'da Ermenilerin yaptığı gibi bu bölgede Rumların işgalci Rus askerlerine istihbarat sağladıklarının Türk askeri raporlarına yansdığından söz etmemektedir. Kafkas cephesinde kolordu komutanlığı yapan Fevzi (Çakmak) Paşa'nın günlüklerinde, Rumların hem yöreyi hem de Türkçeyi iyi bildikleri için Rus askerlerinin Türk siperlerine baskın yapmalarında ciddi payları olduğu kaydedilmiş ve durum askeri raporlara da yansımıştır. Fotiatis'e göre Türklerin Rumlara yaptığı bu kötü muamele, Rumların çeteler şeklinde örgütlenmesinin nedenidir. Halbuki İstiklal Mahkemeleri'nde yapılan yargılamalar sırasında bazı Rumların evlerinde bulunan mektuplardan, başta Hrisantos olmak üzere Rum cemaatinin ileri gelenleriyle İtilaf Devletleri askeri birlikleri arasında bölgenin işgali sırasında işbirliği yapma kararı aldıkları ortadadır. Yazara göre iki yıllık Rus işgali dönemi; başta Erzurum, Erzincan, Bayburt, Kemah, Gümüşhane, Maçka ve Trabzon olmak üzere Doğu Pontos'un Rus ordusunun işgali altında olması tüm yerel etnik gruplar açısından huzur, sessizlik ve güvenliği sağlamıştı (s. 199). Şayet Fotiatis, yalnızca gayrimüslimleri kastetmiş olsaydı, yukarıdaki tespiti doğru sayılabilirdi. Zira Rus işgali sırasında Trabzon'da askeri bölge şefi olarak görev yapan S.R. Mintslov'un günlüklerinde Rus ordusunun Trabzon'a girdiği sırada şehirde yalnızca elli Türk'ün kaldığını belirtmesi, Fotiatis'i yalanlamaktadır. Kaldı ki 1461'den 1916 yılına kadar bu coğrafyada yaşamış olan Türklerin, 1810'daki Sargana baskınından itibaren Rus işgal tehdidi altında yaşayan halkın işgal kuvvetlerinin yönetimi altında "huzur ve güvenlik" içinde yaşamlarını sürdürüklerini iddia etmek eşyanın tabiatına aykırı bir iddiadır. Rus işgali sırasında Rusların Rumlara yönelik politikalarını olumlu bulan yazar, A. Sergejev'in Tiflis'ten Karadeniz filosu komutanı Nikolai Georgievitch'e yazdığı 30 Mayıs 1917 tarihli mektuba atıf yapmaktadır. Söz konusu mektupta "Rumların Sürmene'den Bafra'ya kadar sahil bölgelerinde toplanarak bu coğrafyada belli bir yoğunluğa erişmesini, savaştan sonra yapılacak barış antlaşmasıyla bu bölgede Rumlara otonomi sağlanabileceğinin" belirtilmesi, Fotiatis tarafından Rusların Rumların geleceğine dair ciddi katkılar sağlayacak ifadeler olduğunu belirtmektedir. Ancak bunu yazarken, aynı zamanda nüfusunun %80'den fazlası Türk ve Müslüman olan bölge halkının muhacir olmasından da istifade ederek Rum azınlığın Türk çoğunluk üzerinde tahakkümünü öngören bir yönetimi olumladığının, dolayısıyla kendini ele verdiğinin farkında değildir.

Jöntürklerden Mustafa Kemal'e başlıklı altıncı bölümde Mondros Mütarekesi'nden sonraki süreç ele alınarak Venizelos'un Batı Anadolu'daki Yunan emellerini elde etmek için Pontos bölgesini Ermeni politikalarına peşkeş çektiği vurgulanmaktadır. Yazar, özellikle Paris Konferansı'nda Anadolu topraklarının kimler arasında ve nasıl paylaşılacağına dair yaşanan müzakerelerde İtilaf Devletleri yetkililerinin Rumlara dair görüşlerini tarihsel gerçeklermiş gibi göstermeye çalışmaktadır. Örneğin Fransa başkanı Millerand'ın Doğu Sorunu'nun çözümünde Türk olmayan etnik grupların Osmanlı'dan ayrılmasını ileri sürmesini (s. 246), gerçeğin tezahürümüğü gibi nakletmekten kaçınmayan Fotiatis; yine Wilson'un Rumlar için ifade ettiği "Küçük Asya'daki Rumların içinde buldukları korkunç felakete ilgi gösteren Amerikan halkının kıymetli teşviklerini bütün kalbimle alkışlıyorum" (s. 251) sözlerini de siyasi içerikli bir konuşma yerine tarihi bir vesika olarak değerlendirmeyi, kendi tezini desteklemek için kullanmaktan geri durmamıştır.

Gri Kurt ve Etnik Temizlik Politikaları başlıklı yedinci bölüm Mustafa Kemal Paşa'nın Samsun'a çıkışı ile başlamaktadır. Paşa'nın bölgedeki Rum ahalinin güvenliğini sağlamak üzere görevlendirildiğini belirten yazar, Havza'da Osman Ağa ile buluşarak onun bölgedeki Rumlar üzerindeki baskısını sürdürmesi konusunda uzlaştığını ve böylelikle Osman Ağa'nın Doğu Karadeniz'deki Rumların korkulu rüyası haline geldiğini belirtmektedir (s. 275-277). Erzurum Kongresi alt başlıklı bölümde kongre kararlarına değinen yazar, zaman zaman maddi hatalara da düşmüştür. Örneğin Karabekir için "bölücü faaliyetleri olan Kemal'i tutuklamak yerine Amasya Tamimi'ne sadakatini sunmuş ve padişahın ordusundaki generallik

görevinden istifade ederek Kemal'in isyanına katılmıştır." ifadesindeki Karabekir'in ordudan istifa ettiği bilgisi maddi bir hatadır.

Kemalist Milliyetçiliğin Sevr Antlaşmasına Kadar Olan Yükselişi adlı sekizinci bölümde Erzurum ve Sivas Kongreleri'nde yönetimi ele alan Mustafa Kemal Paşa'nın kongre delegelerini, en önemli tehdidin Rumlar olduğu yönünde ikna ettiğini belirten yazar, bu bağlamda Türk halkının da ikna edilmek suretiyle Rumlara yönelik bir münaferet duygusunun kıskırtıldığını belirtmektedir. Yazar, Rum karşıtlığının giderek yükseldiğini belirtirken bunun sebepleri üzerinde durma gereği hissetmemiştir. Yazar, Mustafa Kemal Paşa'nın Samsun'a çıktığı tarihten sonra başta 15 Mayıs 1919'da İzmir'in işgali sırasında kışlasında bulunan çok sayıda Türk askerinin öldürülmesi olmak üzere Batı Anadolu'da giderek genişleyen Yunan işgali sırasında özellikle yöre Rumlarının desteğiyle sivil Müslümanlara uygulanan vahşetin Rumlara yönelik nefret ve öfkenin kaynağını oluşturduğunu görmezden gelmeyi tercih etmektedir. Yazar anakronizme başvurarak, "Yunan ordusunun işgal bölgelerinde yaptığı mezalimi Türklerin Rumlara yaptıkları katliamların intikamını almak için" olduğunu ileri sürerken İzmir'in işgalinin 15 Mayıs 1919, Merkez Ordusu'nun isyanı bastırma girişiminin 1921 yılında başladığı gerçeğini göz ardı edip sebep sonuç ilişkisini tersine çevirmeyi tercih etmektedir.

İngiltere ve Yunanistan'ın Pontos sorununa bakışını ve rolünü aktaran Fotiatıs, özellikle Venizelos'un bu politikadaki başarısızlığının altını çizmekte, bu mesele hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığı gibi konu hakkında herhangi bir danışmanın bulunmamasının hata yapmasına neden olduğu (s. 309-311) vurgulanmaktadır. Yunan işgalinin yarattığı tepkilerin yanı sıra Amasya, Samsun ve Giresun'daki pontosçu çeteler tarafından yapılan saldırılara karşı Giresun'da Osman Ağa başta olmak üzere diğer Türk milislerin faaliyetlerini Rumlara yönelik katliamlar olarak niteleyen Fotiatıs, bu Türk örgütlenmesini, *Mustafa Kemal-Topal Osman: Paralel Yaşamlar* alt başlığıyla izah etmeye çalışmıştır. Burada Mustafa Kemal ile Osman Ağa arasındaki ilişkinin temelini, bölge Rumlarının ortadan kaldırılmasına dayandığını belirtmekte ve bu görüşü mesnetsiz delillerle ispata çalışmaktadır. Osman Ağa'nın Gedikkaya gazetesine yazdığı "Ferit Paşa'nın Hataları ve Yunanistan'ın İhtirasları" başlıklı baş makalesinde Yunan işgaline yeterince tepki göstermeyen Ferit Paşa'ya yönelik eleştirisini, "Topal Osman Ferit Paşa'yı acımasızca suçluyordu" (s. 328) şeklinde değerlendiren Fotiatıs'ın, bir fert olarak ülkesinin işgale uğramasını hazmedemeyen Osman Ağa yerine bölünmez bütünlüğünü ve bağımsızlığını temin etmekle resmen yükümlü bulunan Ferit Paşa'nın ülkesini savunmamasını desteklemesi, asıl amacının ne olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekmektedir. Yurtseverleri, ülkelerinin bütünlük ve bağımsızlığını savundukları için suçlayan Fotiatıs'ın asıl beklentisinin Sevr'in uygulanmasından ibaret olduğu açıktır. Sevr'i "adaletin tecellisi" olarak gören bir zihniyetin muğalata yaparak kendi tezinin inanırlığını sağlamak için her türlü yola başvuracağı daha işin başından bellidir. Zira tarih bilimi sonuca göre sebep üretmeyi değil sebepten sonuca gitmeyi öngörür.

Sevr Antlaşması Sonrasındaki Siyasi Gelişmeler başlıklı dokuzuncu bölüm, Yunanistan'ın İstanbul'daki yüksek komiserinin İngiltere temsilcisine Osman Ağa'yı Giresun'dan kaçırmak için bir savaş gemisinin Giresun'a gönderilmesi teklifi ile başlamaktadır. Venizelos'un seçim yenilgisi ve kralcıların yükselişiyle Pontos politikasında yaşanan zikzaklara değinen yazar, 1921 yılı başından itibaren Anadolu'daki dengelerin iyiden iyiye Mustafa Kemal Paşa lehine döndüğünü, buna bağlı olarak başta Sovyet Rusya olmak üzere İtilaf Devletleri mensuplarının da Mustafa Kemal'e yakınlaştıklarını belirtmektedir. Özellikle Moskova Antlaşması'nın imzalanmasından sonraki süreçte Lenin liderliğindeki Sovyet yönetiminin Mustafa Kemal Paşa'ya çok miktarda silah ve para yardımı yaparak Anadolu Rumlarını görmezden gelen bir siyaset izlediğinden (s. 363-365.) söz edilmektedir.

1921 Şehitleri başlıklı onuncu bölüm Merkez Ordusu'nun pontosçu çetelerin üzerine gitmesi ve yakalananların Amasya İstiklal Mahkemesi'nde yargılanmasını içermektedir. Yunan ordusunun sahadaki zaferlerinin saha gerisindeki sivil Rumlara pahalya patladığı ifadesiyle başlayan bölüm 22 Ocak 1921'de Amasya'da başlayan ve daha sonra diğer illerde devam

eden tutuklamalara dair bilgiler aktarılmaktadır. Kitabın propaganda amaçlı bir çalışma olduğu düşünüldüğünde, bu bölümde verilen bilgilerin daha çok subjektif ve ajitasyon nitelikli olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Örneğin Alexandros Akritidis'in karısı Cleo'ya, Trabzon milletvekilliği yapmış Kofidis'in karısı Kuranya'ya yazdığı mektuplardaki lirik cümleler (s. 428-429), sanki İstiklal Mahkemeleri'nde yargılanıp idam cezasına çarptırılanların hiçbir suçu yokmuş izlenimi doğurmayı hedeflemektedir. Ama yazarın algı oluşturma amaçlı ifadeleri kimi zaman, "suçlarının ikrarı" anlamına da gelmektedir. Örneğin Epuhi gazetesinin sahibi Nikos Kapetanidis'in yargılanması sırasında mahkeme başkanının Karadeniz'de bağımsız bir devlet kurma girişiminde bulduklarını belirten iddianamedeki ifadesine "Hayır efendim, arzum Pontos'un Yunanistan'ın bir parçası olmasıydı" (s. 427) şeklindeki cevabıyla suçunu kabul etmiştir. Aslında "kutsal bir dava uğruna korkmadan ölüme giden bir kahraman yaratma" amacıyla kitaba aldığı Kapetanidis'in ifadesi; "merd-i Kıpti şecaat arz ederken sirkatin söyler" darb-ı meselini doğrular niteliktedir.

Protestolar ve Uluslararası Haykırışlar başlıklı onbirinci bölüm, Amasya İstiklal Mahkemesi yargılamaların adaletsiz kararlar verdiğine dair başta Fener Patrikhanesi, Pontos örgütleri ve Yunanistan'ın iddialarını içermektedir. Örneğin Patrihanenin bu iddiayı kamuoyuna aktarmak ve Ankara Hükümeti üzerindeki baskıyı artırmak üzere yaptığı bir yayın üzerine İtilaf Devletleri Yüksek Komiserliği'nden TBMM Hükümeti'ne bir nota verildiğinden söz edilmektedir. Dışişleri Bakanı Yusuf Kemal Tengirşek tarafından söz konusu notaya verilen cevapta, Yunanlıların Anadolu'da yaptıkları mezalimin muhtemel barıştan sonra Türk tarafının tazminat talebine konu olacağını, ancak bunun bile açılan yazarların sarılmasına yetmeyeceğini vurguladığı (s. 431-433) ifade edilmektedir. Yazar, Yunan aydınlarının bu çağrısının da işe yaramadığını, uluslararası dayanışmadan müspet bir sonuç alınmadığını, zira Ankara Hükümeti'nin başarısının giderek artmasının uluslararası kamuoyunu da etkilediğini ve daha önce şiddetle karşı çıkanların bile Ankara'ya yaklaştığını belirtmektedir. Öyle ki Ekim Devrimi'nin ardından kurulan Sovyetler Birliği'nin bile Ankara Hükümeti'ni tanıyarak yanında yer aldığı ifade eden Fotiatis, Rusya'nın bu tavrını "Bolşeviklerin soykırım suçuna bulaşmaları" (437-438) olarak nitelemektedir. Kemalistlerin cesur diplomatik ataklarının da özellikle batıda ciddi karşılık bulduğunu, Arnold Toynbee, Piere Loti ve Berthe George Gaulis gibi isimleri "Türksever çevreler" olarak niteleyip bunların batı kamuoyunu yalan ve yanlış bilgilerle yönlendirdiğini iddia etmektedir. Görüldüğü üzere kitabın yazarı Fotiatis iddialarını ispatlamak ve inanılır kılmakta o kadar zorlanmış olmalıdır ki Arnold Toynbee'yi bile "Türksever" olarak (s. 439) tanımlamıştır. Herkes bilmektedir ki Arnold Toynbee, Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı hükümetinin ülkenin sınır güvenliğini sağlamak amacıyla uyguladığı zorunlu sevk ve iskanı, İngiliz Savaş Bakanlığı'nın isteği üzerine hayali ve düzmece belgelere dayanarak kaleme aldığı Mavi Kitap ile ABD ve Avrupa kamuoyunda "Türkler Ermenilere soykırım yapıyor" algısına dönüştürüp Osmanlı Devleti'ni mahkum etmek için çaba harcayan kişidir. Aynı zamanda bir akademik unvan da taşıyan Fotiatis'in olaylara dışarıdan ve üstten bakması gereken biri olmaktan çıkıp kendisini 1921 yılında yaşamış birinin yerine koyarak subjektif/duygusal değerlendirmeler yaptığı da görülmektedir. Nitekim bütün şikayet ve başvurulara rağmen Pontos meselesi konusunda Ankara Hükümeti'nin aldığı kararların Avrupa nezdinde mahkum edilmemiş olmasını, Cemiyet-i Akvam'ın 13 Ocak 1922 tarihli kararında gelişmelerden her iki tarafın da sorumlu olduğuna karar verilmesini hazmedemeyen Fotiatis'in objektivitesini kaybettiğini, metinde kullandığı "Kemalist Yalanlar" alt başlığından anlamak mümkündür. Zira bilimsel olduğu iddia edilen edilen bir metinde böylesine subjektif başlıkların kullanılması akademik üsluba uygun bir tarz değildir.

Ankara Hükümeti'nin uygulamalarının uluslararası siyaset ve kamuoyları tarafından mahkum edilmemesini hazmedememiş görünen yazarın okuyucusunu ikna etmek için başka bir yola başvurduğu görülmektedir. Fotiatis, "Mustafa Kemal'in iğrenç suçları Türkler tarafından bile kınanıyordu" (s. 443) cümlesinden sonra Peyam-ı Sabah gazetesinde Mustafa Kemal ve uygulamalarını eleştiren yazılardan alıntılar yapmaktadır. Halbuki biraz Milli

Mücadele tarihi bilenler, Peyam-ı Sabah gazetesinin, İngiliz Muhipleri Cemiyeti'nin başkanı olan Damat Ferit Paşa hükümetlerinin en sıkı destekçisi olduğunu, Dahiliye Nazırı olan Ali Kemal'in de gazetenin baş yazarı bulunduğunu ve her ikisinin de Mustafa Kemal Paşa'nın idam edilerek milli hareketin sonlandırılması için mücadele ettiklerini bilmektedir. Bu amaç ve zihniyetteki insanların kendi gazetelerinde Mustafa Kemal Paşa aleyhinde yazılar yazmasından daha doğal ne olabilir ki? Maalesef Fotiatis, Milli Mücadele döneminde İstanbul ve Ankara hükümetleri arasındaki karşıtlıktan bihaber görünmektedir.

Kitabın *Uluslararası Protestolar* başlıklı onüçüncü bölümü, Birinci Dünya Savaşı sırası ve sonrasında emperyalist devletlerce Anadolu'da kurdurulmak istenilen "yapay ulus devlet" projesinin "Pontos" ayağının etkisizleştirilmesinin hazmedilememesi olmasının yansıtılmasından ibarettir. Zira bu kısa bölüm, hiçbir nesnel belge veya veriye dayanmayan genelleme ve karalama cümleleriyle doldurulmuştur. Avrupa'daki Pontos cemiyet veya örgütlerinin kimi basın-yayın organlarına servis ettikleri propaganda amaç ve içerikli metinlerin kullanıldığı bu bölüm de önceki bölümde de olduğu gibi yazarının subjektif görüşlerinin ürünü olarak kaleme alınmıştır. Örneğin The Morning Post gazetesindeki bir haberden yapılan alıntıda "Neron, Caligula, Attila ve Abdülhamit'in işlediği suçların toplamı son dört yılda Türkiye'de katledilen insanlarla kıyaslandığında hiçbir şey demektir" (s. 45-451) ifadesi, ciddiye alınıp üzerinde konuşulacak bir veri değildir. Zira bilimsel çalışmalarda genellemelere değil kıyaslamalara dayalı tespitler esastır. Dolayısıyla söz konusu gazetede Türklere yönelik böyle bir ifadenin yer alması, böyle bir gerçeğin olduğunu değil, ancak bu ifadelerin Pontos cemiyetlerinin Batı basını üzerindeki propaganda gücünün ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.

Yine bu bölümde yer alan ve "kurbanlara ait ayrıntılar" alt başlığı altında verilen listedeki (s. 456) rakamlar da hiçbir bilimsel veriye dayanmamaktadır. Söz konusu tablonun referansı, yukarıda sözü edilen propaganda kitaplarından biri olan Pontos Merkez Konseyi tarafından 1922 yılında Atina'da yayımlanan *Black Book, The Tragedy Of Pontos* adlı kitaptır. Fotiatis, 1922 yılında yayımlanmış bir propaganda kitabının verilerini, sanki geçmiş gibi ve kritik etmeden kullanmakta sakınca görmemiştir. Görgü tanıklarının ifadelerinin de aktarıldığı bu bölümde özellikle sevk ve iskan sırasında meydana gelen olaylara değinilerek bu sırada trajik ölümlerin yaşandığı (s. 457-458) belirtilmektedir. Tanık ifadelerine dayanılarak aktarılan olayların gerçek vakalara dayandığı varsayılabilirse bile yazarın bu birkaç örnekten hareketle bir dönemi ve uygulamalarını mahkum etmeye çalışması etik olmadığı gibi bilimsel bir yaklaşımın ürünü de değildir.

Kitabın *Ağutlar* başlıklı onüçüncü ve son bölümünde Büyük Taarruz'dan Mübadeleye kadar geçen dönemin ele alındığı görülmektedir. Kemalist Propaganda alt başlığında 1922 yılında Kemalist propagandanın ciddi bir üstünlük kazandığı dile getirilmekte, Mustafa Kemal tarafından, çok sayıda Pontos isyancısının cezalandırılmasının gerçek nedeninin devlete isyan etmeleri olduğu söyleminin yaygınlaştığı (s. 466) belirtilmektedir. Fotiatis'e göre durum böyle olmayıp sistematik baskılara maruz kalan Rum halkı canlarını kurtarmak için yüksek dağ köylerine çıkmak ve silahlanarak kendilerini korumak için örgütlenmek zorunda kalmıştır. Ancak yazar, birkaç sayfa sonrasında 1919 yılında Batı Pontos diye tanımladığı Samsun-Amasya-Tokat civarlarında 2890 Rum gerillanın bulunduğunu (s. 475) ifade ederek bu silahlı gurubun kendilerini savunmak isteyen sivillerden çok Türk ordusuyla savaşmak için örgütlenmiş paramiliter gruplar olduğunu anlatmaktadır. Kaldı ki yazar, "isyancıların" gücünü ve potansiyelinin ne denli yüksek olduğunu Kemalistler tarafından bilindiğinin Mustafa Kemal'in TBMM gizli celsesinde yaptığı konuşmanın tutanaklarının yüzlerce sayfa tutmasından (s. 474) anlaşılabilirliğine de işaret ederek Rum çetelerinin Türklere için önemli bir tehdit unsuru olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, oluşturmaya çalıştığı "masum Rumlar" imgesini, yine kendi cümleleriyle tekdiz etmektedir.

Fotiatis, Mustafa Kemal'in, Rumların Türk devletine isyan ettikleri için etkisizleştirildiklerini bir propaganda malzemesi olarak yaydığını ve inandırmakta da başarılı olduğunu iddia eden Fotiatis; Türk tarih yazıcılığının Rum/Yunan karşıtı milliyetçi iklimi oluşturan bu dama-

rının günümüze kadar süregeldiğini belirtmektedir. Öyle ki Kadir Mısıroğlu'nu da Yunan Mezalimi adlı kitabından dolayı bu damarın temsilcilerinden biri olarak görecektir. Halbuki Mısıroğlu, halifelik kaldırılmasını eleştirerek "keşke Yunan kazansaydı" diyebilecek kadar cüretkar biri olup Türk tarih yazıcılığıyla uzaktan yakından ilişkisi yoktur.

Fotiatis, kitabının Diplomatik Oyunlar alt başlıklı bölümünde pontos isyancılarının etkisizleştirilmesi nedeniyle TBMM'ye karşı yoğunlaşan tepkilerin azaltılması için Hariciye Vekili Yusuf Kemal Bey'in Batı Anadolu'daki Yunan mezaliminin aşırılıklarına dair yüksek komiser H. Rumbold'a bilgi verdiğini ve bu tür diplomatik hareketlerle kamuoyunu lehlerine çekmeye çalıştıklarını (s. 491) ifade etmektedir. 1922 yılının ilkbahar aylarından itibaren hem askeri hem de siyasi üstünlüğün Mustafa Kemal'e geçtiğini belirten Fotiatis, bu durumun uluslararası ilişkilerde kendisini açıkça ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Mayıs 1922'de Ankara'ya giderken Samsun civarlarında tanık olduklarını aktaran Ukrayna temsilcisi M. Frunze'nin bile Kemalist görüşü benimsemiş olduğunu vurgulamaktadır. Zira yazar; Frunze'nin "tespit edebildiğimiz kadarıyla isyan büyük oranda İstanbul ve Atina'daki ajanların rehberliği ile düzenlenip koordine edilmiştir. Politik amacı, büyük Yunan'ın ayrı bir Rum (Pontos) devleti kurmaktır" (s. 501) şeklindeki tanıklık ve tespitini gerçeğin çıplak bir tezahürü olarak değil de Mustafa Kemal'in propagandasının gücü veya mazlum pontosçuların kaderlerine terk edilmesi olarak değerlendirme öznelğine düşmüştür. Ukrayna temsilcisi Frunze'yi, tespitinden dolayı Mustafa Kemal'in propagandasına kapılan biri olarak nitelendiren Fotiatis, Rusya'yı da Pontos Rumlarına karşı işlendiğini iddia ettiği suçun ortağı olarak görmektedir. Ona göre Bolşevikler, Kemalist mücadelenin çok etnikli imparatorluk halkı tarafından kabul edilmediğini iyi biliyorlardı ve yine ona göre bu mücadele bir kurtuluş mücadelesi değil bir etnik temizlik hareketiydi (s. 506).

Kitabın Büyük İhanet alt başlıklı bölümünde Yunanistan ve Anadolu Rumlarının 20 Ekim 1921'den sonra TBMM Hükümeti'yle anlaşma yapan hem Fransa hem de İtalya'dan iki önemli darbe yedikleri (s. 524) ifade edilmektedir. Yazara göre Yunanistan, patrikhane ve Pontos Rum dernekleri Anadolu'da Kemalistlerin Rumlara yaptıkları hakkında büyük güçlerin elçiliklerini her gün belge ve raporlarla bombardıman altına almaları (s. 525) artık kimsenin kılını kıpırdatmaya yetmiyordu. Bu ilgisizlik kervanına İngiltere'nin de katılmasının nedeni, Fransa, İtalya ve Sovyetler Birliği'nin yardımıyla Türkiye'nin yeniden canlanmaya başlaması ve Kemalist hareketi destekleyen Hindistan milliyetçilerinin isyan çıkarmasından korkmasıydı (s. 526). Yazarın buradaki tespitlerinde haklılık payı olduğu söylenebilir. Çünkü Mondros'tan sonraki süreçte Anadolu topraklarını kendi emelleri doğrultusunda paylaşmak isteyen İtilaf Devletleri, ordusu terhis edilmiş Türklerin meşru ve uluslararası hukuka uygun taleplerini görmezden gelirlerken TBMM'nin önderliği ve milletin topyekun Milli Mücadele'ye desteği sonunda kanları ve canları pahasına elde ettiği başarı karşısında boyun eğmek zorunda kalmışlardı.

Büyük Taarruz'un anlatıldığı Yunan Ordusu'na Kemalist Taarruz alt başlıklı bölümde 26 Ağustos 1922 tarihinde başlayan Türk saldırısının çok kısa bir sürede Yunan ordusunun dağılmasına neden olduğu vurgulanırken, Türklerin burada kullandıkları silahların Yunanlıların eski müttefiklerince temin edildiğinin altı çizilmektedir. Yunanistan'ın Mudanya Antlaşmasıyla Türk taleplerini kabul etmek zorunda kaldığını ifade eden Fotiatis, zaferin ardından Trabzon'da yaşananları rahip Zohrabian'ın ağzından aktarırken bile propaganda yapmaktan geri durmamıştır. Zaferin Trabzon'da büyük şenliklerle kutlandığını belirten yazar, zaferin ardından Rumların memuriyetten kovulduğunu, Akçaabat'ta Ortodoks papazların öldürüldüğünü, Mustafa Kemal'in savaş ganimeti saydığı Rum evlerinin yağmalanmasını emrettiğini iddia etmektedir. Zohrabian'a atıfla Rumlara yönelik kötü muamelelerin Giresun'da da Osman Ağa tarafından sürdürüldüğünü (s. 536-537) iddia etmektedir. Halbuki Büyük Taarruz'un zaferle sonuçlandığı günlerde Anadolu'nun her yöresinde olduğu gibi Trabzon'da da zafer şenlikleri yapılmış, ancak Rumlara yönelik taşkınlık yaşandığına dair herhangi bir olay meydana gelmemiştir. Öte yandan zaferin ardından Rumlara yönelik kat-

liam yaptığı ifade edilen Osman Ağa, Büyük Taarruz'da cephede savaştıktan sonra İzmir'e gitmiş, oradan İstanbul'a geçtikten sonra 1922 yılının 21 Aralık tarihinde ancak Giresun'a dönmüştü ki bu tarihte Mudanya Mütarekesi imzalanmış, silahlar bırakılmış, taraflar arasında siyasi görüşmeler başlamış ve hayat normalleşmiş vaziyettedir. Fotiatis'in kitabının onüçüncü ve son bölümü Lozan Sözleşmesi, Pontos'taki Manastır ve Rahibe Okullarının Terk Edilmesi, Son Argonotlar ve Bir Alacak alt başlıkları ile son bulmaktadır. Özellikle mübadele bahsinde, mübadelenin dini aidiyet üzerinden yapılmış olmasını eleştiren Fotiatis, bu durumun Müslümanlaşmış çok sayıda Rum'un Türkiye'de kalmasına neden olduğunu belirterek, bölge halkı üzerinde kuşku yaratma çabasını sürdürmektedir.

Sonuç olarak *Konstantinos Fotiatis* tarafından kaleme alınan *Pontos Rumlarına Yönelik Soykırım* adlı kitap, konuya dair bugüne kadar propaganda amacıyla yazılmış kitapların dışında yeni bir şey söylememektedir. Yazar, Türkler tarafından Anadolu Rumlarına "soykırım" yapıldığı ön kabulü içindeki zihin dünyasıyla yola çıkmış ve kullandığı belge, bilgi, anı, hatıra vb. kayıtları da bu ön kabule göre işlemiştir. Yazarın Pontos Rumları olarak tanımladığı Doğu Karadeniz Rumlarının soykırıma uğradığı iddiası; aslında Mondros Mütarekesi'nden sonra Fener Patrikhanesi, bazı ayrılıkçı Rum Dernekleri ve Yunanistan'ın, İtilaf Devletleri temsilcileri ile Avrupa kamuoyunu Türkiye aleyhine çevirmeye yönelik algı operasyonunun ürünü olan propaganda malzemesinin yeni bir dil ve yaklaşımla tekrar inşa edilme çabasından ibarettir. 1919-1922 yılları arasında sayısı onlarla ifade edilebilecek kadar propaganda kitabı üretilerek batı dünyasının gündemine sokulmuştur. Fener Patrikhanesi tarafından hazırlatılıp İngilizce ve Fransızca olarak kendi matbaasında basılarak Avrupa'ya servis edilen kitaplardan biri Kara Kitap, diğeri Pontos Büyük Macerası (Kırmızı Kitap) adlı çalışmalardır. Fotiatis'in bu kitabı da Kırmızı Kitap'ın sistematigine uygun şekilde kaleme alınmış görünmektedir. Zira tıpkı Kırmızı Kitap'ta olduğu gibi bu kitapta da "pontos" coğrafyasının tarihi ile başlayıp Trabzon Rum Devleti dönemi abartılı ifadelerle anlatıldıktan sonra Osmanlı dönemine geçilmiştir. Fetihden sonra Rum idaresinin sürgüne gönderilmesinin ardından çok sayıda Rum gencinin Yeniçeri Ocağı'na alınarak Müslümanlaştırıldığı, Tanzimat'a kadar geçen sürede Rumların Müslüman ayandan gördüğü baskılar nedeniyle din değiştirerek İslamiyet'i seçtiği, Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla bazı özgürlükler elde etmiş olsalar da bu sürenin Jöntürklerle sona erdiği, bazı spesifik tarihsel olaylar üzerinden genellemeler yapılarak aktarılmaya çalışılmıştır. II. Meşrutiyet dönemi siyasal olay ve gelişmelerini, "kendi zihninde yarattığı ön kabule uygun şekilde" Osmanlı gayri müslimlerinin "yok edilmesi projesi" olarak nitelleyen yazar ve Anadolu'nun işgaline karşı başlatılan Kurtuluş Savaşı'nı da Jöntürk hareketinin devamı ve etnik temizlik projesinin tamamlayıcısı olarak değerlendirmeye körlüğünü sürdürmektedir. O kadar ki Yunan ordusunun İzmir'den başlayıp Batı Anadolu'da sürdürdüğü işgal hareketi ve mezalimi bir tek kelimeyle bile eleştirmeyen yazar, Türk milletinin özgürlük ve bağımsızlık mücadelesinin meşruiyetini yok saymaktadır. Bir akademisyen olmasına rağmen olaylara objektif bir gözle bakmak yerine duygusal inat ve körlükle yaklaşan yazar, başta Sovyetler Birliği yönetimi olmak üzere Türk Kurtuluş hareketine destek veren herkesi ve her ülkeyi Pontos Rumlarına ihanet etmiş olarak değerlendirmektedir.

Fotiatis'in kitabının dikkat çeken en önemli yanı, kendisinin de uzun süredir başkanlığını yaptığı Pontos Araştırmaları Merkezi arşivinde yer alan Anadolu'dan göçürülmüş mübadillerin anılarına dair kayıtları kullanmış olmasıdır. Hiç kuşkusuz uluslararası antlaşmalar gereği devletler vasıtasıyla yapılan göç, bireylerin hayatında ciddi bir travmalar yaratır. Lozan Antlaşması gereğince Türkiye'den Yunanistan'a göçürülen Rumların anıları da sözlü tarih çerçevesinde Pontos Araştırmaları Merkezi tarafından kayıt altına alınmıştır. Bu kayıtlar üzerinde uzun süre çalışan Fotiatis'in değerlendirdiğimiz bu kitabında da anılara ulaştığı yer verdiği görülmektedir. Kişisel/öznel nitelikli veriler olan bu kayıtların tarih çalışmalarında kullanılması, ciddi bir kritik süzgecinden geçirilmesiyle mümkün ve yararlı olabilir. Aksi halde objektif bir tarihsel çalışma yerine "irrik" nitelikli bir edebiyat malzemesi üretilmiş olur ki bu kitapta bu özellik ağır basmaktadır. Kaldı ki onun Pontos halkının en

güvenli yaşadığı dönem olarak nitelediği iki yıllık Rus işgali sırasında muhacir olmuş yüzbinlerce Türk'ün trajedisine bir cümleyle bile değinmemesi de ayrıca dikkate değer bir husus olarak görülmelidir.

Çalışmanın zaaflarından biri de ele alınan konuya dair Türkçe literatürün yeterince kullanılmamış olmasıdır. Az sayıda kullanılan Türkçe kaynaklarla ilgi ciddi maddi hatalar da yapılmıştır. Örneğin Kadir Mısıroğlu'nu, Mustafa Kemal'in uygulamalarını destekleyici bir tarih yazımcısı olarak nitelenmesi gibi. Kimi Türkçe kaynaktan yapılmış olarak gösterilen alıntıların ise kaynaktaki hali ile alıntıdaki halinin birbirinden oldukça farklı olması da kitabın bilimsel bir çalışmadan çok çalاکalem yazılmış bir propaganda çalışması olduğuna işaret etmektedir. Örneğin Mesut Çapa'nın *Pontus Meselesi* adlı kitabının 82. sayfasına atfen "Mesut Çapa, 3. Kolordunun kendini tümüyle Rum gerillalara zulmetmeye ve Pontosluların hareketlerini bastırmaya adanmış..." alıntısı, Çapa'nın kitabının 82. sayfasında bulunmamaktadır. Halbuki Çapa'nın kitabının 81. sayfasında, 3. Kolordunun lağvedilerek bu kolorduya ait birliklerin Merkez Ordusu'na dönüştürüldüğü, Nurettin Paşa'nın başına getirildiği ordunun 1921'de Rum tenkili hareketine başladığı ifadesinden başka bilgi yoktur. Bu durum da bize Fotiatis'in az sayıda kullandığı Türkçe kaynakları da istediği şekilde çarpıtarak kullandığı, Türkçe çalışmalara da başvurulduğu görüntüsü yaratılarak okuyucusunun zihninde meşruiyet üretmeyi amaçlayan bir istismarcı olduğunu göstermektedir.

Fotiatis'in kitabında dikkat çeken diğer bir çarpıtma ise iç bölgelere sevk edilen Rumların durumuna dairdir. Kitabın farklı bölümlerinde ajite edici bir üslupla konuya değinen yazar, kimi yerde hiçbir istisnası olmaksızın bütün Rum nüfusun, kimi yerde ise 10-65 yaş arası nüfusun iskana tabi tutulduğunu belirtmektedir. Halbuki bu karar, TBMM tarafından Karadeniz kıyılarının "harp sahası" olarak kabul edilmesinin ardından 16 Nisan 1921 tarihinde yürürlüğe girmiş ve eli silah tutan 15-50 yaş arasındaki Rumları kapsamaktaydı.

Kaynaklar

AKTAŞ, Hayati: "Doğu Karadeniz Bölgesinde Pontus Devleti Kurma Çabaları ve Bu Amaçla Hazırlanan Propaganda Kitapları", Ed. Veysel Usta, *Başlangıçtan Günümüze Pontus Sorunu*, Serander Yayınları, Trabzon 2008.

BAL, Rıdvan: "Propaganda'dan Hakikate Bir Tarihçinin Dramı: Arnold Joseph Toynebee", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, Cilt: 12, Sayı: 24, Yıl: 2013/2.

BİBER, Tuğba Eray: *Karadeniz Rumları ve Yunanistan*, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2016.

ÇAPA, Mesut: *Pontus Meselesi*, Serander Yayınları, Trabzon 2001.

KOLUTEK, Mikail: *Tarihsel Perspektifiyle Pontus Meselesi*, Basılmamış Doktora Tezi, MKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hatay 2017.

KÜÇÜKER, Yüksel: *Tarihî Arka Planıyla Pontus Meselesi ve Bir Algı Yöntemi Olarak Yabancı Basına Yansımaları*, Basılmamış Doktora Tezi, KTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon 2015.

ÖZDEMİR, Hikmet: *Arnold Toynebee'nin Ermeni Sorununa Bakışı*, s. 14.

Pontus Meselesi, Haz. Yılmaz Kurt, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu, Ankara 1995.

SAYDAM, Abdullah: "Türk Toplumunda Cemaatlerarası İlişkiler ve İhtida Olayları: Trabzon Örneği (1794-1850)", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 155, (Nisan 2005).

TELLİOĞLU, İbrahim: *Tarih Boyunca Karadeniz*, Serander Yayınları, Trabzon 2015.

TORUN, Aytül Tamer: "Kızıl Şark Dergisi: Moskova'dan Türklere Komünizm Eğitimi ve Propagandası", *100. Yılında Sovyet İhtilali ve Türk Dünyası*, Ed. Yunus Koç - Mikail Cengiz, H.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Ankara 2018.

TOSUN, Miraç: *Trabzon'da Cemaatler Arası İlişkiler*, Serander Yayınları, Trabzon 2018.

USTA, Veysel, "Trabzon Metropoliti Hrisantos'un Paris Konferansı'na Sunduğu Muhtıranın Tenkidi", *Turkish Studies*, Cilt: 6/2, Spring 2011.

YAZICI, Nevin - YAZICI, Nermin: "Pontus Meselesi ve Tarihsel Belleğin Yeniden İnşasında Sosyo-Kültürel Unsurların Eleştirel Bir Yaklaşım", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 14, Bahar 2013.

YILMAZ, Hadiye: *Arşiv Belgeleri Işığında Pontus Meselesi*, ATAM, Ankara 2010.