

ISSN: 2618-6543



Bilecik Şeyh Edebali
Üniversitesi



Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi

Journal of Oghuz-Turkman Researches

Cilt / Volume: V , Sayı / Issue: 1 , Yıl / Year: Haziran / 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
BİLECİK ŞEYH EDEBALI ÜNİVERSİTESİ
OĞUZ-TÜRKMEN ARAŞTIRMALARI UYGULAMA VE
ARAŞTIRMA MERKEZİ

**OĞUZ-TÜRKMEN
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
(OTAD)**

**JOURNAL OF OGHUZ-TURKMAN
RESEARCHES (JOTUR)**

**V/1
(HAZİRAN)**

BİLECİK /2021

DergiPark
AKADEMİK

OĞUZ-TÜRKMEN ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Hakemli Dergi

Haziran ve Aralık aylarında yayımlanmak üzere yılda iki defa çıkmaktadır.

ISSN: 2618-6543

Sahibi

BŞEÜ Oğuz-Türkmen Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürlüğü

Adına Yönetim Kurulu Üyesi

Prof. Dr. Abdulhalik BAKIR

Basım Yeri

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Yayınları, Gülümbe / BİLECİK

Yayın Tarihi

Haziran 2021

Baskı Türü: pdf

Yazışma Adresi

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü F Blok Kat: 2, No:
217 (Oğuz-Türkmen Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürlüğü)
Gülümbe/BİLECİK

Tel: 0 228 214 17 47

Editör

Doç. Dr. Ahmet ALTUNGÖK

Oğuz Türkmen Araştırmaları Dergisi (OTAD):

Scientific Indexing Services (SIS), Directory of Research Journals Indexing (DRJI), ASOS
Index ve Ideonline da taranmaktadır.

Yayın Kurulu /Editorial Board

Prof. Dr. Abdulhalik BAKIR (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali İhsan ÖBEK (Trakya Üniversitesi)

Prof. Dr. İlyas GÖKHAN (Niğde Halis Demir Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa KOÇ (İstanbul İstinye Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa BAŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Doç. Dr. Serkan ACAR (Ege Üniversitesi)

Doç. Dr. Ahmet ALTUNGÖK (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ali KARAHAN (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Cihan YEMİŞCİ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Recep YAŞA (Sakarya Üniversitesi)

Danışma ve Hakem Kurulu

Prof. Dr. Ali TEMİZEL (Selçuk Üniversitesi)

Prof. Dr. Aydın ÇELİK (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Ayşe Dudu KUŞÇU (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Enis ŞAHİN (Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Enver ÇAKAR (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Füsün KARA (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Gazanfer PASHAYEV (Azerbaycan)

Prof. Dr. İlhan ERDEM (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İlyas GÖKHAN (Niğde Halis Demir Üniversitesi)

Prof. Dr. Kenan Ziya TAŞ (Balıkesir Üniversitesi)

Prof. Dr. Khaled TADMORİ (Lübnan)

Prof. Dr. Mahir NAKİB (Çankaya Üniversitesi)

Prof. Dr. Mavlyuda YUSUPOVA (Özbekistan)

Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa S. KAÇALİN (Türk Dil Kurumu Başkanı)

Prof. Dr. Oguljeren HAJIYEVA (Türkmenistan)
Prof. Dr. Oktay Selim KARACA (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Prof. Dr. Omar TADMORI (Lübnan)
Prof. Dr. Ömer KAZANCI (Irak)
Prof. Dr. Osman KARATAY (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Pınar ÜLGEN (Gaziosman Paşa Üniversitesi)
Prof. Dr. Suphi SAATÇI (Yirmidokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yüksel ÇELİK (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali SHAMIL (Azerbaycan)
Doç. Dr. Ahmet Fevzi SAVAŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Doç. Dr. Eşqane BABAYEVA (Azerbaycan)
Doç. Dr. Kürşat KOÇAK (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Naile ASKER (Azerbaycan)
Doç. Dr. Serkan ACAR (Ege Üniversitesi)
Doç. Dr. Seyhun ŞAHİN (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Tarana HASHIMOVA (Azerbaycan)
Doç. Dr. Taner YILDIRIM (Fırat Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Dilara USLU (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Seda Y. VURGUN (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Selma G. ÇETİNKAYA (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Dr. Dauood REZAEI (İran)
Dr. Ablet SEMET (Almanya)
Dr. Efsaladdin ASGAROV (Azerbaycan)
Dr. Masoumeh KHANZADEH (İran)
Dr. Uwe BLÄSING - (Hollanda)
Dr. Yakhshikhanim NASIROVA (Azerbaycan)
Dr. Yong Söng Lİ (Güney Kore)
Dr. Zulfiyya VALIYEVA (Azerbaycan)

Yayın İlkeleri

Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi temelde Türk dünyası üzerine yapılan bütün çalışmalarla ilgili araştırma-inceleme, olay analizi, haber, makale, çeviri, kitap tanıtımı, kritik, anı, gezi-gözlem, Türk Dünyası izlenimleri, yurt dışında yaşayan Türk toplulukları hakkında yazılan yazıları yılda iki defa olmak üzere yayınlamak amacıyla kurulmuştur.

Dergide yayımlanan bütün yazıların etik, ilmi, fikri, adli tüm sorumlulukları yazarlara aittir.

Oğuz-Türkmen Araştırmaları dergisinde yayınlanmış bir çalışmanın başka bir yayının adı altında yayınlanmış olması bilimsel etik kurallarının ihlali sayılır.

Yayınlanmak üzere dergimize gönderilen bilimsel çalışmalar en az bir hakem tarafından verilen yayınlanabilir onayından sonra yayınlanacak aksi halde yayınlanmayacaktır.

Dergide yayınlanacak olan makalelerin bilim dili, Arapça, Farsça ve İngilizce yazılan çalışmaların dışında Türkçedir. Dergide yayınlanacak olan makaleler 50 sayfadan fazla olmamalıdır. Çevirisi yapılan yabancı dildeki metinlerin uzunluğu 70 sayfayı geçmemelidir.

Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi tarafından yayınlanan makaleler, derginin yayın kurulunun vereceği yazılı izin haricinde başka bir yayında kullanılmaz.

Dergide yayınlanan çalışmaların izinsiz olarak ayrı basımı, tıpkıbasımı veya ticari amaçlarla kullanılması durumunda Oğuz-Türkmen Araştırmaları dergisi kanuni haklarını kullanmakla yetkilidir.

Yazım Kuralları

Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisinde gezi, gözlem ve tanıtım yazıları hariç yayınlanan makale çalışmalarının Türkçe ve İngilizce özet kısımlarıyla beraber beşer adet anahtar kelimeye sahip olmalıdır. Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisinde yayınlanacak olan bilimsel çalışmalarda kaynak gösterme şekli makale yazarına bırakılmıştır.

Kaynaklar yazar soyadı, tarih ve sayfa numarası şeklinde gösterilmelidir. Kâğıt boyutu 16,5 x 23,5 ebatında, yazı karakteri Garamond 12 punto, dipnotlar Garamond 10 punto olmalıdır.

Türkçe özet "Öz" şeklinde ifade edilmelidir. Hem Türkçe ve hem İngilizce özetler Garamond 11 punto olarak ayarlanmalıdır. İngilizce makale başlığı Türkçe başlığın altında italik olarak verilmelidir. Yazar adı-soyadı* sağa dayalı olarak verilmeli dipnot bilgisi * işaretiyle verilmeli, dipnotta unvan bilgisi, çalıştığı kurum bilgisi, email adresi ve ORCID numarası belirtilmelidir.

Makale satıraralığı 1,15; kenar boşlukları üst: 3 cm, alt: 2 cm, iç: 2 cm, dış: 1,8 cm olarak ayarlanmalıdır. Paragraf satır aralığı önce 6 nk, sonra 6 nk, ilk satır 1,25 olmalıdır. Dergide yayınlanacak olan bilimsel çalışmalarda resmi web siteleri haricindeki siteler kaynak olarak gösterilmemelidir.

Editör dergide yayınlayacağı metinlerdeki resimler ve grafikler üzerinde dizgi amacıyla düzenleme yapma hakkına sahiptir. Editör makale üzerindeki imla hatalarının düzeltilmesiyle ilgili sorumluluk hakkına sahip değildir. Hakem onayından geçmeyen makaleler sahiplerine iade edilmez.

BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Kenan Ziya TAŞ (Balıkesir Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Üniversitesi)

Prof. Dr. Sabahattin ŞİMŞİR (Niğde Üniversitesi)

Doç. Dr. Abdolvahid SOOFİZADEH (Aksaray Üniversitesi)

Doç. Dr. Eralp ERDOĞAN (Namık Kemal Üniversitesi)

Doç. Dr. Hakan UĞUR (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Naile ASKER (AMİA Folk Enst/Azərbaycan)

Doç. Dr. Oktay BERBER (Osmangazi Üniversitesi)

Doç. Dr. Yunus ARİFOĞLU (Osmangazi Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üye Ali KARAHAN (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üye Cihat TANIŞ (Ahi Evran Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üye İbrahim TÜRKOĞLU (Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üye Mehmet Fatih YALÇIN (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Dr. Abdylła ORAZSAHEDOV (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

MAKALELER 9

Abdulhalik BAKIR - Abdulhamit DÜNDAR

Büveyhilerin Kökeni Üzerine Tespitler / *Findings on Origins of Buwaybids* 10

Abdulhalik BAKIR - Ferruh KAYALAN

Irak Türkmenleri Bağlamında Hanekin'in Siyasi Sosyo-Ekonomik ve Dini Yapısı / *Political, Socio-Economic and Religious Structure of Khanakin in the Context of Iraqi Turkmen* 45

Tuğrul BAKIR

Değişim ve Süreklilik Açısından Tanzimat'tan 2. Meşrutiyet'e Dilde Reform Arayışları: Osmanlıca mı, Türkçe mi? / *Seeking Reform in Language from the Tanzimat to the Second Constitutional Monarchy in Terms of Change and Continuity: Ottoman Language or Turkish?* 91

Adem GÖRMÜŞ

Bir Türkçe Kur'an Sözlüğü Çalışması: Hasîrîzâde Mehmed Elif Efendi'nin "En-Nûru'l-Furkân" Adlı Eseri / *A Turkish Qur'an Dictionary: Hasîrîzâde Mehmed Elif Efendi's "En-Nûru'l-Furkân" Book* 138

TEZ ÖZETİ 145

Ülkü TOPÇU

İslam Dininin Moğollara Etkisi / *The Impact of Islamic Religion on Mongols* 146

ÇEVİRİ 175

A[leksandr] POTSELUYEVSKIY

Türkmen Dilinin Gelişimi / Развитие Туркменского Языка / Development of
Turkmen Language.....176



MAKALELER



Büveyhilerin Kökeni Üzerine Tespitler

Findings on Origins of Buwayhids

Abdulhalik BAKIR* - Abdulhamit DÜNDAR**

Öz

Bu çalışma, Büveyhî Hanedanı'nın kökenine dair rivayetleri incelemeyi amaçlamaktadır. Her ikisi de Büveyhîler devrinde yaşamış olan Ebû İshâk es-Sâbî ve İbn Mâkûla'nın kısmî farklılıklar gösteren Büveyhî şecereleri, ailenin kökenini Sâsânî hükümdarı Behrâm Gûr'a dayandırmaktadır. Behrâm'ı Araplardan kabul eden şecere, onun Dabbe b. Üdd'ün neslinden geldiğini iddia ederken, diğer şecere onu Sâsânî Hükümdarlarından Büyük Sâsân'a kadar götürmektedir. Bununla da Büveyhî ailesinin soyu, bir yandan Hz. Peygamber'in büyük atası Adnan'a, diğer taraftan da Sâsânî Hanedanına bağlanmak istenmiştir. Bu vesileyle Büveyhîlerin Arap, Fars, Türk ve Kürt gibi çeşitli etnik kökenden oldukları iddia edilmiş ve bunun için çeşitli mesnetler ileri sürülmüştür. Büveyhî hanedanının Türk olduğuna dair rivayetlerin bulunduğu da ortaya konulacaktır.

Biz bu çalışmada Büveyhîlerin kökenine dair doğrudan ve dolaylı biçimde nakledilen bilgileri bir araya getirerek bir nebze de olsa onların erken devirleri ve yaşayışları hakkında genel bir perspektif sunmaya, kökenleri hakkında bilgi vermeye ve bu bilgileri değerlendirmeye gayret ettik. Makalenin iç başlıkları, giriş, Büveyhî ailesinin konuştuğu dil, Büveyhîlerin nesebi meselesi, Büveyhîlerin dinî durumu, onların Türklerle olan ilişkileri, değerlendirme, sonuç ve kaynakçadan meydana gelmektedir.

* Prof. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, abdulhalik.bakir@bilecik.edu.tr, ORCID No: 0000-0002-4436-5322

** Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü, abdulhamit.dundar@ikc.edu.tr, ORCID No: 0000-0002-3126-6640

Anaktar Kelimeler: Büveyhiler, Behrâm Gûr, Türk, Deylem, Gilân

Abstract

This study aims to investigate the narratives regarding the lineage of the Buwayhid Dynasty. Abû Ishâq al-Sâbî and Ibn Mâqûlâ, both lived in Buwayhid era, have given partly different genealogies, which attributed the dynasty's stemma to Sâsânid King Bahrâm Gûr. While a genealogy supposes Bahrâm descendant from Arabic origin, assumed that he came from Dabbah b. `Udd, but the other attributed him to the Great Sâsân the founder of Sâsânian Dynasty. In this way Buwayhid's stemma reached out the Prophet's great ancestor `Adnân, and the other attach them to Sâsânian Dynasty. It was alleged that the Buwayhids had various ethnic backgrounds such as Persian, Arab, Turkish and Kurdish. It will be revealed here that there are accounts that the Buwayhid dynasty is Turkish.

In this study, we have gathered the information directly and indirectly conveyed about the origins of Buwayhid and tried to give a general perspective about their early periods and lives, give some information about their origins and evaluate them. The internal headings of the article consist of the introduction, the language of the Buwayhid family, the lineage of the Buwayhids, religious condition of the Buwayhids, their relationship with Turks, evaluation, conclusions and bibliography.

Keywords: Buwayhids, Bahrâm Gûr, Turk, Daylam, Jilân

Giriş

Tarihçiler 321/933 yılından itibaren, Büveyhî kardeşlerin askerî faaliyetlerine yer verirler fakat Hilafet topraklarında fütuhata girişmiş bu yeni kitlenin kim olduklarıyla pek de alakadar olmazlar. Hanedanın kökeni hakkındaki bilgiler, ailenin hatırasına sahip çıkma konusunda özel ilgileri bulunan Muizzüddeve Ahmed (945-967)¹ ile Adudüddeve Fennâhüsrev (978-983)² tarafından devrin önde gelen edip ve kâtiplerine derlettirilip kayıt altına alınmıştır. Büveyhilerin kökeni hakkındaki bilgilerimiz, işte bu dönemden

¹ Büveyhilerin Irak şubesinin kurucusu, ilk hükümdarı ve Büveyhî kardeşlerin en küçüğüdür. Bk. Ahmet Güner (2006), "Muizzüddeve", *DİA*, C. 31, s. 99.

² Büveyhî hanedanının kurucusu kabul edilen üç kardeşten Ruknüddeve'nin oğlu olup, hanedanının Irak, Fars, Kirman ve Cibâl kollarının birleştiren Büveyhî hükümdarıdır. Bk. Abdülkerim Özyayın (1988), "Adudüddeve", *DİA*, C. 1, s. 392.

kalma tarihi verilerle, Büveyhîlerin mensup oldukları Deylem³'i gören, ziyaret eden yahut coğrafi bir bölge olarak ondan bahseden coğrafyacı ve seyyahların müşahede ve izlenimlerinden ibarettir.

Büveyhîlerin kökeni hakkında yapılan araştırmalarda, amaç ve muhteva bakımından birbirinden farklı kaynaklardaki bilgilerin bir araya getirildiği görülür. Bunlar temel olarak Büveyhîlerin nesep bilgilerini ihtiva eden şecerelerle, onların mensup oldukları coğrafyada yaşayan insanlar hakkındaki, genel ve özel içerikli bilgilerdir. Tarihçilerin naklettikleri şecereler şüphesiz Büveyhîlerin kökeni hakkında kullanılabilir en dolaysız bilgilerdendir. Fakat coğrafyacıların Deylem bölgesi hakkındaki kayıtlarını, Büveyhîlerin kökenlerini ortaya koymak gibi bir amaç doğrultusunda kullanabilir miyiz? Daha açık bir deyişle, eserinde, Deylemlilerin dilini, dinini, davranış biçimini, medeni durumunu, üretim kapasitesini ve fiziksel özelliklerini ele alan el-İstahrî (ö. 340/951-52'den sonra), İbn Havkal (IV./X. yüzyıl) ve el-Mukaddesî (ö. 390/1000 civarı) gibi coğrafyacıların tespitlerinin, Büveyhîler için de geçerli olduğuna bir dereceye kadar ihtiyatlı bakmak gerekir. Çünkü Büveyhî ailesinin mensup olduğu *Şirzîl-Âvendân*⁴ kabilesi, Deylem bölgesinde yaşayan kabilelerden sadece bir tanesiydi ve yerleşim bölgeleri sarp coğrafi oluşumlarla büyük oranda birbirinden yalıtılmış durumdaydı. Küçük bir bölgede dahi dilleri birbirinden tamamen farklı insan topluluklarının yaşıyor olması, coğrafyacıların Deylem halkının karakteristiği hakkındaki genel geçer tanımlamalarının Büveyhîler için geçerliliğini ihtiyatla karşılanması bunun belli başlı sebeplerindendir. Yine de söz konusu karakteristikler, tüm mahsuruna rağmen, Büveyhîleri yaşadıkları coğrafyanın insanı yapan özellikler hakkında ulaştığımız nadir ve en önemli kayıtlardır⁵.

³ Hazar Denizi'nin güney-batı kıyısına paralel olarak uzanan Elburz Dağlarının kuzeye bakan yamaçları ve sarp vadileriyle bu coğrafyada yaşayan kavmin adıdır. Bk. Guy Le Strange (2015), *Doğu Hilâfeti'nin Memleketleri*, s. 228.

⁴ Hamza el-İsfahânî (1961), *Târîhu Sinî Mülûki'l-Ard ve'l-Enbiyâ*, s. 183.

⁵ Büveyhî hanedanlığının kuruluşu ve siyasî hayattaki rolü için bakınız, Abdulhalik Bakır, Abdulhamit DüNDAR (2019), Büveyhî Hânedânı'nın Menkibe ve Kuruluşu ve Tarihi Arka Planı, *History Studies*, C. 11, S. 1, s. 23-52. Bu hanedanlık dönemindeki sosyal, kültürel ve dinî hayat için ayrıca bakınız, Abdulhamit DüNDAR (2019), 4/10 Yüzyıllarda Bağdat (Topografya,

I. Büveyhî Ailesinin Konuştuğu Dil

Deylemliler muhtemelen Hazar Denizi civarında çok eski zamanlardan beri meskûn olan ve dilleri güneydeki Farsçadan tamamıyla farklı, kuzey İran lehçesi konuşan bir kavme mensuplardı. Buna rağmen Deylemlilerin çoğunluğu, Erken İslâm döneminde İrânî kavimler cümlesine dâhil edilmiştir⁶.

Minorsky'nin tespitlerine göre, 3/9. ve 4/10. yüzyılda ortaya çıkan Deylemliler liderlerin isimleri, İran'ın güney-batısında kullanılmakta olan isimlerden farklı olarak açık bir biçimde putperest İran tesirini yansıtıyordu. Deylemliler bir kumandan olan *Gôrângîc*, Farsçadaki *Gôrengîz'e* (*yaban eşeği avcısı*), Şîrzil ise Farsçadaki Şîr-dîl'e (*aslan yüreği*) tekabül ediyordu ki bunlar da Deylemliler şivesi ile Farsça arasındaki farklılığın en bariz örnekleriydi⁷. el-İstahrî, Deylemliler dili ile Farsça arasındaki farklılıkları belirtir ve burada, Deylemliler'in yüksek kesimlerinde yaşayan Deylemlilerle Gilânlıların konuştuğu dillerden tamamıyla farklı dil konuşan bir aşiretten söz eder. Buna göre Deylemliler'in dilleri ne Arapçaya ne de Farsçaya benziyordu. Dağlarda bulunan bazı köylerin insanların dilleri ise hem Cîlilerden (*Gilânlılardan*) hem de Deylemlilerden farklılık arz ediyordu⁸.

Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat), (Basılmamış Doktora Tezi), Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 597.

⁶ Abdülaziz ed-Dûrî (1945), *Dirâsât fi'l-`Asri'l-`Abbâsiyyeti'l-Müteabbire*, s. 238; Hasan Müneymine (1987), *Târîhü'd-Devleti'l-Büveyhiyye es-Siyâsi ve'l-İktisâdi ve'l-İctimâi ve's-Sekâfi-Mukâtaatü Fâris-b. 334-447, m. 945-1055*, s. 85.

⁷ V. Minorsky (1991), "Daylam", *EF*, E.J. Brill: Leiden C. 2, s. 190.

⁸ İstahrî (2004), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, s. 205.

el-Mukaddesî Deylem lisanını, Taberistan⁹, Kûmis¹⁰ ve Cürcan¹¹ lisanlarından farklı bir dil, hatta anlaşılmaz olarak tanımlar ve Cîlîler'in (Gilânlıların) noktalı *hâ* harfini kullandıklarını kaydeder¹².

II. Büveyhîlerin Nesebi Meselesi

Büveyhîlerin nesebi hakkında kayıtlara geçen ilk rivayet, Adududdevle zamanında Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl b. İbrâhîm b. Zehrûn es-Sâbî el-Harrânî (ö. 384/994) tarafından kaleme alınan *Kitâbü't-Tâcî fî Abbâri Âl-i Büveyh* veya *et-Tâcî fî'd-Devleti'd-Deylemiyye*¹³ adıyla bilinen eserde kaydedilmiştir. Sâbî, adı geçen eserinde, Büveyhîleri önce *Behram Gur'a* (ö. 438)¹⁴ dayandırmış, ardından Behram Gur'un soyunu Arap Kabilelerinden *Dâbbe b. Üddâ*¹⁵e bağlamıştır. Sâbî'nin bu kaydı, Büveyhîler devrinin sonu ile Selçuklu hâkimiyetinin başını idrak eden Bîrûnî (ö. 442/1050'den sonra) ve İbn Hassûl (ö. 450/1058) gibi tarihçiler tarafından reddedilmiş, söz konusu şecerenin mesnetsiz olduğu ortaya konmuştur¹⁶.

⁹ Hazar Denizi'nin güney doğu kıyılarını içine alan, İran'ın kuzeyindeki bir bölgenin adı olup, günümüzde Mâzenderân adını taşıyan eyalettir. Bk. Osman Gazi Özgüdenli (2010), "Taberistan", *DİA*, C. 39, s. 322.

¹⁰ Ortaçağ İslam döneminde İran'ın küçük vilayetlerindedir. Elburz Dağ silsilesinin güney sınırına ve Deşt-i Kavîr'in kuzeyine kadar uzanan bölgede yer almaktadır. Bölgenin kuzey hudutları Rey bölgesinin doğusuna kadar uzanıyordu Bk. C. E. Bosworth (1986), "Kûmis", *EP*, E. J. Brill: Leiden, C. 5, s. 377-8.

¹¹ Hazar'ın güney doğu köşesinde, Cürcân ve Etrek'in suladığı geniş düzlükler ve vadilerden meydana gelen bölgedir Bk. Le Strange (2015), *Doğu Hilâfeti'nin Memleketleri*, s. 459.

¹² Mukaddesî (1991), *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, s. 368.

¹³ Sâbî'nin et-Tâcî olarak da bilinen *Kitâbü Devleti Benî Büveyh ve Abbâri'd-Deylem ve İbtidâi Enrihim* ya da Kâtip Çelebi'nin kaydettiği şekilde *et-Tâcî fî Abbâri'd-Devleti'd-Deylemiyye* adlı eseri hakkında çokça spekülasyon yapılmıştır. Eserin et-Tâcî olarak adlandırılması, Adududdevle'nin Tâcî'l-Mille lakabına nispeti dolayısıyla Bk. İbnü'n-Nedîm, (1997), *el-Fihrist*, s. 167; Kâtip Çelebi, (1941), *Keşfü'z-Zünnûn an Esâmîyi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, C. 1, s. 270; Miskeveyh, (2000), *Tecâribü'l-Ümem ve Teâkübü'l-Himem*, C. 1, s. 33.

¹⁴ Enver Konukçu (1992), "Behrâm-ı Gûr", *DİA*, C. 5, s. 356.

¹⁵ Adnânî Arapların atası olan Adnân'ın yedinci kuşaktan, Mudar'ın ikinci kuşaktan torunu ve Benû Dabbe adı verilen Arap kabilesinin de atasıdır Bk. Ali Öngül (1993), "Dabbe (Benî Dabbe)", *DİA*, C. 8, s. 393; İbn Mâkûlâ (1990), *el-İkmâl*, C. 5, s. 214.

¹⁶ Ebû'r-Reyhân el-Bîrûnî (2008), *el-Âsârü'l-Bâkiyye mine'l-Kurûni'l-Hâlîyye*, s. 44-45; İbn Hassûl (1940), *Kitâbü Tafdüli'l-Etrâk 'alâ Sâiri'l-Ecnâd ves Menâkibi'l-Hazretü'l-Âliyyeti's-Sultâniyye*, *Belleten*, C 4, S. 14-15, s. 250-266.

Ebû İshâk es-Sâbî'nin kariyerindeki en talihsiz tesadüf, Irak'ı ele geçirmek isteyen Adududdevle ile İzzüddevle Bahtiyar (967-978) arasındaki kavga sırasında Bahtiyar'ın divan kâtipliğini yürütmesi olmuştu. Adududdevle 367/978 senesinde Bağdat'a geldiğinde, Halife ve İzzüddevle Bahtiyar adına kendisine hitaben yazdığı mektuplar yüzünden Ebû İshâk'ı hapsetmişti. Adududdevle'ye onun üstünlüklerinden, hizmet adabındaki liyakatı vetecrübelerinden övgüyle söz edilmiş, hapisten çıkarılması için emir nezdinde şefaatte bulunulmuştur. Bunun üzerine Adududdevle *"atalarının övünülecek davranışlarını ve tarihini"* yazmak şartıyla onu hapisten çıkaracağını sözünü vermiştir. Böylece Ebû İshâk hapisteyken Büveyhoğullarının tarihi hakkındaki *"Kitâbü't-Tâci"* adlı eseri yazmaya başlamıştır. Kaynaklarına ifadesine göre Ebû İshâk henüz zindandayken bir gün arkadaşları onu ziyaret için yanına giderler. Kendisinin bir defteri silip tekrar yazdığını görürler ve ne yaptığını sorarlar. O da: *"Hurafeler yazıyor, yalanları bir araya getiriyorum"* cevabını verir. Ziyaretine gelen dostlarından bir tanesi onun bu sözünü doğruca Adududdevle'ye götürür. Adududdevle bu sözünden dolayı Ebû İshâk'ın fillerin ayakları altına atılmasını emreder. Bu emir üzerine Ebû'l-Kasım Abdülazîz b. Yûsuf ve Nasr b. Hârûn emirin huzurunda yere kapanıp etek öperek Ebû İshâk'ıbağışlaması için o derecede yalvarırlar ki, onların bu durumundan etkilenen Adududdevle'nin emrini geri aldığı kaydedilir. Kayıtlara göre Ebû İshâk, Samsâmüddevle (983-987, 989-998)tahta çıkıncaya kadar hapiste kalmıştır. Ebû İshâk'ın bu kıssasından, eserin ve dolayısıyla Büveyhilerin uydurma şecerelerinin, 367-372/978-983 yılları arasında kaleme alınmış olduğu anlaşılmaktadır¹⁷.

Bîrûnî'nin kaydına bakılacak olursa, Büveyhîler devrinde dahi bu şecere üzerinde birtakım tartışmaların olduğu görülür. Devrin tarihçilerinden *Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali b. Nânâ* gibi bazı tarihçi ve nesep bilginlerinin Büveyhîlerin şecerelerindeki bazı kişiler ve bunların sıraları hakkında ihtilafa düşükleri anlaşılmaktadır. İbn Nânâ, Büveyh¹⁸'in şeceresinin, Fennâhüsrev b.

¹⁷ Bk. Yâkût el-Hamevî (1993), *Mu'cemü'l-Üdebâ'* (Thk. İhsan Abbâs), C. 1, s. 130-131.

¹⁸ Büveyhî kardeşlerin babaları.

Temmmâm b. Kûhî b. Şîrzîl yoluyla Büyük Sâsân¹⁹a uzandığını kabul etmekle birlikte, onun dışındaki bir kısım nesep bilginleri, şeceredeki Behram Gur'un Farslara mı, yoksa Araplara mı mensup olduğu hususunda görüş ayrılığı içindedirler. Behram'ın, Araplardan olduğunu iddia edenler, onun şeceresini Dabbe b. Üdd'e dayandırırken²⁰, Büveyhî hâkimiyetindeki Bağdat'ta yaşayan Emîr Sa'dü'l-Mülk İbn Mâkûlâ, Büveyhîler'in soyunu Sâbûr b. Erdeşîr²¹ (226-240)'e dayandırmaktadır²².

Şimdi biz burada, Büveyhîlerin şecereleri hakkındaki rivayetleri, müelliflerinin vefat tarihlerine göre kronolojik olarak sıralayacağız. Bu sıralamada, Ebû İshâk İbrâhîm es-Sâbî (ö. 384/994), İbn Hassûl (ö. 450/1058), Bîrûnî (ö. 453/1061'ler), İbn Mâkûlâ (ö. 475/1082'den sonra)²³, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233)'in eserinde bulunan şecereler esas alınacaktır.

Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl es-Sâbî'nin *Kitâbü't-Tâcî*²⁴ adlı eserindeki iki farklı şecere, Ebu'r-Reyhân el-Bîrûnî tarafından *el-Asârü'l-Bâkîyye*²⁵ de aynen nakledilmiştir. İbn Hassûl, Sâbî'nin icat ettiği söz konusu şecereyi uzun uzadıya incelemekle birlikte bizzat şecerenin kendisini nakletmemiştir, fakat açıklamaları Bîrûnî'deki şecereyle uyum içindedir. Sâbî'nin söz konusu eseri günümüze ulaşmadığından, Bîrûnî'nin verdiği şecereyi Sâbî'nin şeceresi olarak

¹⁹ Sâsânî hükümdarlarından Erdeşîr b. Bâbek'in beşinci kuşaktan atası olan Büyük Sâsân (*Sâsânü'l-Ekber*), Mes'ûdî'nin kaydına göre Yahûdî bir anneden dünyaya gelmişti, İbnü'l-Cevzî, (1992), *el-Muntaẓam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, C. 2, s. 78; Mes'ûdî (2005), *Mürûcü'z-Zeheb*, C. 1, s. 189.

²⁰ Bîrûnî (2011), *Maziden Kalanlar (el-Âsâr el-Bâkîye)*, (Çev. Ahsen Batur), s. 81.

²¹ Erdeşîr b. Bâbek'ten sonra İran tahtına oturan hükümdardır Bk. Taberî (1968), *Târîhu'r-Rûsul ve'l-Mülûk*, C. 2, s. 51.

²² İbn Mâkûlâ (1990), *el-İkmâl fî Ref'i'l-İrtiyâb `ani'l-Mü'telef ve'l-Mubtelef fi'l-Esmâ' ve'l-Künâ ve'l-Ensâb*, C. 1, s. 371-372; Azimli, Büveyhîlerin nesepleri üzerindeki ihtilafa temas ederken, Zettersen ve Hittî'nin görüşlerini tekrarlamaktadır. Bk. Mehmet Azimli (2005), "Sünni Hilafete Tahakküm Kurmuş bir Şii Hanedan: Büveyhîler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 2, s. 19.

²³ İbn Mâkûlâ için Bk. Nuri Topaloğlu (1999), "İbn Mâkûlâ", *DİA*, C. 20, s. 168-169.

²⁴ Seâlibî (1983), *Yetimtü'd-Debr fî Mehâsini Ehlî'l-Asr*, C. 2, s. 258; Kâtip Çelebi (1941), *Keşfü'z-Zünûn*, C. 1, s. 282.

²⁵ Bîrûnî'nin geçmiş milletlerin asılları, meşhur olan kolları, milletlere ait bayramları, kullandıkları takvimleri, onları diğerlerinden ayıran özelliklerini ele aldığı eserdir. Bk. Bîrûnî (2008), *el-Âsârü'l-Bâkîyye mine'l-Kuruni'l-Hâlîyye*, s. 4.

kabul etmek durumundayız. Buna göre Sâbî'nin, Büveyhî Hanedanı'nı, Fars hükümdarlarına bağlayan şeceresi şu şekildedir:

“*Büveyh b. Fennâbüsrev b. Semân b. Kûbî b. Küçük Şîrzîl b. Şirkede b. Büyük Şîrzîl b. Şîrânşâh b. Şîrfana b. Sasnânşâh b. Sasanburre b. Şûzîl b. Sasanâzer b. Kral Behram Gur*” (14 nesil)²⁶.

Behram Gur'un nesebini Araplara bağlayan şecere ise, *Behram b. Dabhâk b. el-Ebyaz b. Muaviye b. Deylem b. Basil b. Dabbe b. Üdd* şeklinde kaydedilmiştir²⁷. Büveyhoğulları'nın soyunu Sâbûr b. Erdeşîr'e dayandıran İbn Mâkûlâ'nın (475/1082'den sonra), *el-İkmâl*²⁸inde kaydettiği 21 nesilden meydana gelen şecere şu şekildedir:

“*Ebû Şucâ' Büveyh b. Fennâbüsre b. Temmâm b. Vezîl b. Sasnâzer b. Kral Behram Gâr b. Kral Yerzâdicerd b. Kral Hürmüç Kirmanşâh b. Kral Sâbûr b. Sâbûr Zi'l-Ektâf b. Kral Hürmüç b. Kral Nersi b. Kral Behram b. Kral Behram b. Kral Hürmüç b. Kral Sâbûr b. Kral Erdeşîr b. Bâbek b. Küçük Sâsân b. Bâbek b. Büyük Sâsân*”²⁹.

İbnü'l-Cevzî 372/983 senesinde vefat edenlerin listesini kaydederken, bu yıl vefat eden Adududdevle'nin nesebini, *Ebû Şüca' Fennâbüsrev b. el-Hasan b. Büveyh b. Fennâbüsrev b. Temmâm b. Kûbî b. Şîrzîl* (5 nesil) şeklinde kaydeder.

²⁶ Büveyhî kardeşlerin babaları Ebû Şucâ Büveyh ile ataları olduğu iddia edilen Sâsânî hükümdarı Behrâm Gûr'un (iktidarda olduğu yıllar 420-438) vefat tarihleri arasında 511 yıl bulunuyor. Sâbî'nin şeceresindeki 14 kuşağın her bir bireyinin ortalama 35-40 yıl yaşamış olduğunu kabul etsek $14 \times 40 = 560$, sene eder ki, bu yaklaşık olarak şeceredeki kuşak sayısı ile örtüşmektedir. Bk. Ahmet Güner (2000), “İmâdüddeve”, *DİA*, C. 22, s. 173; Enver Konukçu (1992), “Behrâm-ı Gûr”, *DİA*, C. 5, s. 356.

²⁷ *el-Âsârü'l-Bâkiyye*'den nakledilen aşağıdaki kayıt için bakınız, Bîrûnî (2008), *el-Âsârü'l-Bâkiyye*, s. 44-45.

فقد ذكر أبو إسحاق إبراهيم بن هلال الصابي في كتابه الذي سماه التاج {في الأصل التاجي}: أن بويه ابن فناخسرو بن ثمان بن كوهي بن شيرزِيل الأصغر بن شيركده ابن شيرزِيل الأكبر بن شيران شاه بن شيرفته بن سسنان شاه بن سسن خزه ابن شوزِيل بن سسنانز بن بهرام جور الملك... ثم اختلفوا في بهرام فمن نسبهم إلى الفرس قال: هو بهرام جور، ساق النسب، و من نسبهم إلى العرب قال: هو بهرام ابن الضحاک بن الأبيض بن معاوية بن الديلم بن باسل بن ضبة بن أد...
أد...

²⁸ *el-İkmâl*, tabakât terâcim türü eserlerden olup, İbn Mâkûlâ olarak da bilinen Sa'du'l-Mülk Ebû Nasr Ali b. Hibetullâh b. Ca'fer (ö. 475) tarafından telif edilmiştir.

²⁹ İbn Mâkûlâ (1990), *el-İkmâl*, 371-2.

İbnü'l-Cevzî bu kaydı Emîr Ebû Nasr b. Mâkûlâ'dan aldığını ve onun da Adududdevle'nin şeceresini Sâbûr b. Erdeşîr'e dayandırdığını kaydeder³⁰.

İbnü'l-Esîr, nesep ilmi hususunda eşsiz bir âlim olarak nitelediği İbn Mâkûlâ'nın verdiği şecereyi, Büveyhîleri, Sâsânîler'e bağlayan en sağlam ve en muteber rivayet olduğunu kabul eder ve şöyle nakleder:

Ebû Şucâ' Büveyh b. Fennâhüsrev b. Şirzîl b. Sünbâd b. Kral Bebrâm Gur b. Kral Yezdicerd b. Kral Hürmüz b. Kral Şâbûr b. Şâbûr Zü'l-Ektâf (9 nesil).

Görüldüğü üzere İbnü'l-Esîr'in, İbn Mâkûlâ'dan naklettiği Büveyhî şeceresi, *İkemâl*'deki şecereden kısmî farklılıklar gösteriyor. *İkemâl*'de, Büveyh'in babası Fennâhüsrev ile Behram Gur arasında *Temâm b. Vezîl b. Sesnâzer* bulunurken, İbnü'l-Esîr'de *Şirzîl b. Sünbâd* bulunuyor. Bu durum İbnü'l-Esîr'in kullandığı *İkemâl* nüshasının farklı olmasından kaynaklanabileceği gibi, Bîrûnî'nin işaret ettiği üzere şecere üzerindeki tartışmanın bir yansıması da olabilir³¹.

İbnü't-Tıktakâ (ö. 709/1309'dan sonra), Büveyhîlerin nesebinin Büveyh'ten başlayarak bir bir Fars hükümdarlarına yükseldiğini oradan *Yehûdâ b. Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm Halîl*'e oradan da beşerin atası Hz. Âdem'e kadar uzandığını kaydeder³².

Yukarıdaki şecerele dikkatle incelendiğinde, bunların temel olarak Ebû İshâk es-Sâbî ve İbn Mâkûlâ'ya ait olmak üzere iki farklı kaynaktan geldiği görülmektedir. İbn Mâkûlâ, doğumundan yaklaşık 37 yıl önce vefat eden Ebû İshâk İbrâhîm es-Sâbî'nin rivayetinden habersiz gibi görünmektedir. Belki de itibar edilen bir hadis âlimi ve nesep bilgini olmasının sağladığı otorite sayesinde Ebû İshâk'a yöneltilen eleştirileri dikkate alarak yeni bir şecere icat etmişti. Zira İbnü'l-Esîr gibi çok yönlü bir tarihçi, İbn Mâkûlâ'nın nesep

³⁰ İbnü'l-Cevzî (1992), *el-Muntaẓam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, C. 14, s. 290-291.

³¹ İbnü'l-Esîr (1997), *el-Kâmil fî'l-Târîh*, C. 7, s. 5-6; İbn Hallikan Büveyhîlerin soyunu İbnü'l-Esîr'den nakletmektedir. Bk. İbn Hallikan, (1900), *Vefayâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*, C. 1, s. 405; Zehebî ise İbn Mâkûlâ'dan itibaren İbnü'l-Esîr ve İbn Hallikân yoluyla ulaşan rivayeti naklediyor. Görüldüğü üzere İbn Mâkûlâ'nın rivayeti, sonraki tarihçiler için makul bulunmaktaydı. Bk. Zehebî (2006), *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, C. 12, s. 248.

³² İbnü't-Tıktakâ (1997), *el-Fabrî fî'l-Âdâbi's-Sultânîyye ve'd-Düveli'l-İslâmîyye*, s. 270.

ilmindeki bilgi ve tecrübesini takdir ederek, onun kaydettiği şecereyi en doğru haber olarak nakletmektedir³³.

Kaynaklardaki birbirinden farklı Büveyhî şecerelerini aktardıktan sonra şimdi Büveyhîleri eski İran hükümdarlar sülalesine dayandıran şecerenin sıhhati üzerine yapılmış tartışmalara temas etmek istiyoruz. Büveyhîlerin nesebi hakkında ileri sürülen iddialar ve ortaya konan şecereler hakkında muhtemelen en erken ve en kapsamlı tartışma, devrin büyük edip ve kâtiplerinden olan *Ebü'l-`Alâ Muhammed b. Ali b. Hassûl*'un (ö. 450/1058)³⁴ eserinde bulunur³⁵. İbn Hassûl'u, Büveyhîlerin kökeni hakkındaki bir araştırmada önemli kılan sebeplerin başında, onun Abbâsî Halifeliğinin toprakları dâhilinde ortaya çıkan üç büyük hanedanın (*Büveyhîler, Gazneliler ve Selçuklular*) sarayında vazife almış olması gelir³⁶. İbn Hassûl, Türklerin faziletine dair yazdığı risalenin mukaddimesinde şu satırlara yer verir:

“Abretini dünyasına satmış ve hevâ ve hevesine uyarak doğru sözü bırakıp eğrilerle sapmış ve haksız yere bir kavmi olduğundan az göstererek başka bir kavme yaranmağa kalkışmış ve hazırlara uymuş olmak için gaipilere hamle ve kendilerinden menfaat beklenen dirilerden ümitler umarak ölüleri küçültmüş olmayayım!”

Burada İbn Hassûl, üzerinde emeği bulunan kimselere (*Büveyhîler*) haksızlık etmediğini ve eleştirilerinde insafı elden bırakmadığını ifade etmiştir.

³³ İbnü'l-Esîr (1997), *el-Kâmil*, C. 7, s. 5-6.

³⁴ İbn Hallikan, Seâlibî, Safedî, Bâherzî ve İbn Hamdûn gibi müellifler onun hayatı hakkında malumat verdikten sonra şüirlerinden bazı pasajlar naklederler. İbn Hallikan'a göre hayatı hakkındaki malumat şöyledir: “Muhammed b. Ali b. Hassûl (*noktasız bâ, noktasız sin ve var'ın ardından lâm*): Hemedanlı kâtiptir. Kendisi ileri gelen soylu kimselerden olup, nazım ve nesir türünde eserler vermiştir. es-Sâhib b. `Abbâd ve *el-Mücmel* sahibi İbn Fâris'ten ders almıştır. 450 senesinde vefat etmiştir.” Bk. İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân*, C. 3, s. 430-432; Yine İbn Hassûl'un şüirlerinden pek çok kıtaya aşağıdaki müelliflerin eserlerinde tesadüf olunmaktadır: Seâlibî (1983), *Yetîmetü'd-Debr*, C. 5, s. 114; Safedî (2000), *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, C. 4, s. 98-100; Bâherzî (1414), *Dümyetü'l-Kasr ve `Usratü Ehlil-`Asr*, C. 1, s. 411; İbn Hamdûn (1417), *et-Tezkiretü'l-Hamdünîyye*, C. 4, s. 115.

³⁵ İbn Hassûl (1940), *Kitâbü Tafdîli'l-Etrâk*, s. 253-6.

³⁶ Önce Büveyhî Hükümdarı Mecdüddeve'nin vezirliğinde, ardından 1029'da Rey şehrinde Gazneli Sultan Mahmûd b. Sebüktegin'in Dîvânü'r-Resâil reisliğinde, 1035 yılında Rey şehrinin Selçuklular tarafından alınmasından sonra ise Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in hizmetine geçmiştir. Bk. İbn Hassûl, (1940), *Kitâbü Tafdîli'l-Etrâk*, s. 251; Sadi S. Kucur (1999), “İbn Hassûl”, *DİA*, C. 20, s. 29.

Büveyhîlerin İnan ve Irak'taki varlıklarına son veren Selçuklu yönetiminin erken devrinde kaleme alınan bu risalenin gayelerinden biri, Deylemli mezkûr hanedanın meşruiyet için icat ettiği mesnetsiz iddiaları iptal etmektir. İbn Hassûl, Tuğrul Bey'e Türkçe tefsir edilmek üzere vezir Amîdülmülk el-Kündürî (ö. 456/1064)³⁷ye sunduğu bu risalede, Büveyhîlerin Araplarla özellikle de Kureyş ile akraba olduklarını ileri sürmelerinin asılsız olduğunu ortaya koymuştur³⁸.

İbn Hassûl, Büveyhîlerin asıllarında olmayan vasıflarla yüceltilmesi ve Hz. Peygamber'in mensup olduğu şecereye yalan yere nispet edilmeleri hususunda Ebû İshâk es-Sâbî'nin mazur görülmesi gerektiğini kuvvetli bir biçimde vurgulamıştır. Zira bu şecereyi icat etmesi için Adududdevle onu ölümle tehdit edip üzerinde büyük bir baskı kurmuştu³⁹. İbn Hassûl'a göre Büveyhîlerin kökeni hakkında ileri sürülen görüşlerin tutarsız oluşları şu maddelerle özetlenmiştir:

1. Dabbe Kabilesinden ne Cahiliye devrinde ne de İslâmî dönemde Büveyhîlerin yaşadıkları Deylem bölgesine gittiği bilinen kayıtlara geçmiş bir kişinin bulunmaması.

2. Benû Dabbe'nin yaşadığı tarihi coğrafyadan (*Irak, Şam ve Cezâretü'l-Arab*) hicret etmelerine sebep teşkil edecek herhangi tabii ve beşerî bir afete maruz kaldıklarının bilinmemesi.

3. Büveyhîlerin mezhepsel mensubiyetlerinin (*Şii-Zeydî*) aksine, Benû Dabbe'nin⁴⁰ Hz. Ali'ye karşı Hz. Osman'ın kanını dava eden grupta birlikte Muaviye'nin safında yer alması.

³⁷ Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in veziridir. Tam adı, Ebû Nasr Amîdülmülk İmâmüddîn Mansûr b. Muhammed el-Kündürî'dir Bk. Abdülkerim Özyayın (2002), "Kündürî", *DİA*, C. 26, s. 554.

³⁸ İbn Hassûl (1940), *Kitâbü Tafdîli'l-Etrâk*, s. 250, 251, 258; Ahmed Ateş (1987), "Deylem" *İA*, C. 3, s. 568.

³⁹ İbn Hassûl (1940), *Kitâbü Tafdîli'l-Etrâk*, s. 251-254.

⁴⁰ İstahrî (2004), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, s. 205.

4. Sâbî'nin, Deylemliler'i, Benû Dabbe'ye nispet etmesinin, Dabbe Kabilesinin Kureyş, Temim⁴¹, Tay⁴², Kays⁴³, Handef⁴⁴ ve Akkil⁴⁵ gibi neseplerini büyük oranda muhafaza etmiş kabilerden olmayıp, neseplerinin karışıklığıyla bilinmeleri.

5. Sâbî'nin aynı eserde, Büveyhîlerin, Behrâm Gur'un soyundan geldiğini iddia eden başka bir şecere daha uydurmuş olması⁴⁶.

Zettersteen, *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki Büveyhîler maddesinde, Büveyhîlerin Sâsânî hükümdarı Behrâm Gur'un neslinden geldiği tezini kabul etmez. Onları Sâsânî hükümdarına bağlayan şecerenin de zaten bizzat hükümdarın kendisine değil vezir *Mihr Nersî*⁴⁷ye bağladığını hatalı bir biçimde aktarır⁴⁸. Zira İbn Mâkûlâ'nın naklettiği şeceredeki Nersî, Sâsânî hükümdarlarının yedincisidir.

Şecerenin ne anlama geldiğini ve nasıl bir fonksiyon icra ettiğini araştırmak, özgünlüğünü ortaya koymak kadar önem arz ediyor. Yukarıda

⁴¹ Arapların Adnânî kolundan doğmuş Benû Temîm olarak da bilinen kabiledir. Bk. İrfan Aycan (2011), "Temîm (Benî Temîm)", *DİA*, C. 40, s. 418.

⁴² Kahtânî koluna mensup Benû Tay denilen bir Arap kabilesidir Bk. Adem Apak (2011), "Tay (Benî Tay)", *DİA*, C. 40, s. 187.

⁴³ Kays, Adnânîler koluna mensup kabileler topluluğudur Bk. Ahmet Önkal (2002), "Kays Aylân (Benî Kays Aylân)", *DİA*, C. 25, s. 91.

⁴⁴ Handef, Arap kabileleri arasında sayılmaktadır Bk. Ebu'l-Bekâ' el-Hillî (1984), *el-Menâkıbu'l-Mezâdiyye fî Abbâri'l-Mülûki'l-Esedîyye*, C. 1, s. 171.

⁴⁵ İbn Hassûl bu yedi Arap kabilesinin neseplerini sahih bir şekilde koruduklarını ifade etmiştir Bk. İbn Hassûl (1940), *Kitâbü Tafdîli'l-Etrâk*, s. 255.

⁴⁶ Bu tarihçi "Eğer Sâbî bir yolunu bulsaydı, Büveyhîleri Kureyş'e nispet ederek Adududdenle'nin hilafetini temin etmede tereddüt etmezdi", diyerek Büveyhîlerin Benî Dabbe'ye nispetlerinin asılsız olduğunu açık şekilde ifade etmektedir. İbn Hassûl'a göre Büveyhîleri Araplara ve Acemlere nispet eden şecere uydurmakla Sâbî en başta Büveyhîlere zulmetmiş, onların neseplerini araştırmak yerine meçhul kalmasına sebep olmuştu. Bk. İbn Hassûl (1940), *Kitâbü Tafdîli'l-Etrâk*, s. 254-255.

⁴⁷ Zettersteen'in hangi kaynaktaki şecereyi kullandığını bilmiyoruz; fakat İbn Mâkûlâ'nın *el-İkmâl* adlı eserinde naklettiği şeceredeki *Nersî*, Sâsânî hükümdarlarının 7.'si olan *Nersî* b. Behram b. Behram b. Hümmüz b. Şâbûr b. Erdeşîr'dir. Bk. İbnü'l-Belhî (2008), "Farsnâme", s. 33; Öyle anlaşılıyor ki Zettersteen, Sâsânî hükümdarlarının 13.'sü olan ve günahkâr Yezdicerd (Yezdicürd-ü Esîm) olarak bilinen Yezdicerd b. Behrâm b. Şâbur'un devrinde yaşayıp meşhur edip ve hâkimlerden olan ve ayrıca Yezdicerd'e vezirlik yaptığı anlaşılan Mihr Nersî ile Kral Nersî'yi karıştırmıştır. Zira Taberî'nin kaydına göre vezir Mihr Nersî devrin önde gelenlerinden olup Hezâr Bende lakabıyla biliniyordu. Bk. Taberî (1964), *Târîhu't-Taberî*, C. 2, s. 64.

⁴⁸ K. V. Zettersteen (1986), "Büveyhiler", *İA*, C. 2, s. 843; Erdoğan Merçil (1995), "Büveyhiler", *DİA*, C. 4, s. 497.

incelenen şecerelerin sıhhati üzerine yapılan tartışma önemli olmakla birlikte, özellikle Sâbî'den nakledilen şecerenin Büveyhî Emirlerinin tasvip ettiği bir kayıt olması, Büveyhîlerin meşruiyet çabalarına nasıl bir renk vermek istediklerini göstermesi bakımından önemlidir. Zira bu sayede, hanedanın en ihtişamlı varisi Adududdevle'nin, 'Arap imparatorluğuna' karşı eski İran geleneğini ihya etme niyetini anlıyoruz. Aslında onlardaki bu ülkü, kendisinden rol çaldıkları Ziyâr oğulları emiri Merdâvîc⁴⁹'in dilinde, "Ben Arap devletini yıkıp, yerine Acem devleti kuracağım" ifadeleriyle açık bir biçimde ifade edilmişti⁵⁰.

Bîrûnî'nin ifade ettiği gibi büyük kardeş İmâdüddeve Ali⁵¹'den önce Büveyhî ailesinin adını sanını bilen olmasa da⁵², o vakitler (4/10. yüzyılın ortalarında) İran ile Irak'tan ibaret olan Hilâfet topraklarının tamamını ele geçiren mütevazı bir ailenin ferdi için böyle bir şecerenin icadı neredeyse elzemdi. Fakat söz konusu şecere, bilinçli bir biçimde, Büveyhîlerin soyunu eski İran'a ve Hz. Peygamber'in büyük dedesi Adnan'a bağlayarak adeta çift yönlü bir manivela işlevi görüyordu. Bu şecere sayesinde Büveyhî emirleri Sâsânîler'in meşru varisleri olduklarını iddia etmenin yanında, imamette de hak sahibi olduklarını ileri sürüyorlardı. Söz konusu nesep iddialarının, Sünnî Halifelîği ilga etme projesinin bir parçası olduğunu söylemek mümkündür⁵³.

Büveyhîler Şia'nın Zeydiyye⁵⁴ koluna mensup olmakla, meşru Halifenin kim olacağı anlaşmazlığında bir taraf tutuyor, fakat dünyevi iktidarlarını tesis ederken önlerindeki parçalı yapıyı dönüştürecek yeni bir mekanizmaya ihtiyaç duyuyorlardı. Hz. Peygamber ile aynı kökten gelmek, dünyevi iktidarın

⁴⁹ Ziyârîler hanedanının kurucusudur Bk. C. E. Bosworth (1991), "Mardawidj", *EF*, C. 6, s. 539.

⁵⁰ Ebû Bekr es-Sûlî (1935), *Abhârü'r-Râzî Billâh ve'l-Muttakî Lillâh*, (Nşr. J. Heyworth Dunne), Matbaatü's-Sâvî: Kahire, s. 62; İbnü'l-Cevzî (1992), *el-Muntaẓam*, C. 13, s. 338; İbn Kesîr (1986), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. 11, s. 178; Celâlüddîn es-Suyûtî (2004), *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 282.

⁵¹ Büveyhî kardeşlerin en büyüğüdür Bk. Ahmet Güner (2000), "İmâdüddeve", *DİA*, C. 22, s. 173.

⁵² Bîrûnî (2008), *el-Âsârü'l-Bâkîyye*, s. 44-45.

⁵³ Büveyhîlerin Şîî bir Halifelik kurma projelerinin detayları için Ahmet Güner'in kıymetli çalışmasına müracaat edilebilir. Bk. Ahmet Güner (1999), *Büveyhîler'in Şîî-Sünnî Siyaseti*, s. 21-41.

⁵⁴ 2/8. yüzyılın ilk çeyreğinde Kûfe'de Hz. Hüseyin'in torunlarından Zeyd'in Emevîlere karşı isyanı sırasında Zeyd'in etrafından şekillenen bir fırkadır. Irak, Taberistan ve Yemen'de yayılmış ılımlı bir Şîî zümre olarak tarif edilir Bk. Yusuf Gökalp (2013), "Zeydiye", *DİA*, C. 44, s. 328.

meşruiyetini temin için şimdiye kadar yozlaştırılan en önemli siyasi iddialardan biriydi ve Büveyhîlerin bu gücü keşfetmeleri çok zaman almadı.

Diğer taraftan onlardaki *İranlılık bilinci*' muhtemelen henüz tam olarak unutamadıkları eski din ve törelerinden kuvvet buluyordu. Büveyhîlerin eski İran hükümdarları geleneğine sıkı sıkıya bağlı oldukları, kestirdikleri sikkelerden ve İslâmî umdelere zıt olmasına rağmen *Şehinşâb*⁵⁵ unvanını taşımalarından dahi anlaşılıyor. 351/962'de Rey'de (*Muhammedîyye*) Rüküddevle adına kesilen gümüş sikkede Rüküddevle'nin portresi tıpkı Sâsânî hükümdarlarının paralarındaki gibi kompoze edilmişti⁵⁶.

Büveyhîlerdeki İranî bilincin belli bir temelini bulduğunu kabul etmek gerekiyor. Söz konusu bilincin kaynakları Büveyhî hanedanının mitolojik doğuşu hakkındaki rivayetlerde saklı olabilir. Fakat Büveyhîlerin selefi olan Ziyârîler⁵⁷'in kurucusu, Deylemli kumandan Merdâvîc'in anne ve baba tarafından soylu bir aileden gelmesi hem Sâsânîler devrinde hem de İslâm fetihleri sırasında bölgeye sığınması muhtemel soylu ailelerin varlığını akla getirmektedir. İbnü't-Tıktakâ'nın açık bir biçimde, İbnü'l-Esîr'in ise belli belirsiz işaret ettiği 'Büveyhîlerin, Deylem bölgesine sonradan geldikleri' tezini, bu bağlamda akılda tutmak gerekmektedir.

III. Büveyhîlerin Dinî Durumu

Büveyhîlerin İslam'ı kabul etmelerinden önce hangi dine mensup oldukları bilinmemektedir. Onların mensup oldukları Deylemlilerin dinleri hususunda da kesin bir delil bulunmamakla birlikte bazı karineler üzerinden tespitler yapılmaya çalışılmıştır. Deylemlilerin önemli bir kısmının Mecûsî⁵⁸ ve putperest olduğu tahmin edilir⁵⁹. Minorsky, onların içinde az da olsa Hıristiyan

⁵⁵ İbnü'l-Esîr (1997), *el-Kâmil*, C. 14, s. 290-1; Lutz Richter-Bernburg (1980), "Amîr-Malik-Shâhânshâh: `Adud ad-Daula's Titulature Re-Examined, *Iran*, C. 18, s. 83.

⁵⁶ George C. Miles (1964), "A Portrait of the Buyid Prince Rukn al-Dawlah", *American Numismatic Society*, C. 11, ss. 283-293. Sâsânîlerle Büveyhîlerin kendi dönemlerinde bastırılmış oldukları madeni paralar için Bk. Abdulhalik Bakır (2008), *Ortaçağ İslam Dünyasında Madencilik ve Maden Sanayi*, s. 202, 215-216.

⁵⁷ Hazar Denizinin güney doğu kısımlarını teşkil eden Taberistan ve Cürcan bölgelerine hâkim olmuş Deylemli bir hanedandır Bk. C. E. Bosworth (2002), "Ziyarids", *EP*, C. 11, s. 539; Erdoğan Merçil (2013), "Ziyârîler", *DİA*, C. 44, s. 498.

⁵⁸ ed-Dûrî (1945), *Dirâsât fi'l-'Asri'l-'Abbâsiyyeti'l-Müteabbire*, s. 239.

⁵⁹ Mes'ûdî (2005), *Mürüccü'z-Zeheb*, C. 4, s. 245.

unsurların bulunabileceğini kaydeder⁶⁰. Yukarıda zikredilen Ebû Şücâ' Büveyh'in rüyasındaki ateş⁶¹, Büveyhîlerin Müslüman olmadan önceki Mecûsî akidelerinden izler taşıdıkları tahmin edilebilir. Ayrıca Kuzey komşuları Hazarlarla çeşitli irtibatları dolayısıyla Yahudiliğe de yabancı olmadıklarını, hatta onların içinde, özellikle de Gîlân sakinleri arasında az da olsa Yahudi inancına bağlı kimselerin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Hazar Denizi'nin güney batı kıyısındaki küçük bir dağlık bölgede yaşayan Deylemliler, en azından onların bir kısmı, Hz. Ömer döneminden itibaren bölgeye yapılan akınlara büyük bir direniş göstermişlerdir. el-Belâzurî, muhtemelen 3/9. asrın ikinci yarısında, Kazvîn ve Deylem üzerine yapılan askerî harekâtlar tarihine dair topladığı bilgilerde, Deylem üzerine yapılan ilk askerî harekâtın Hz. Ömer zamanında düzenlenmiş olduğunu kaydeder. Esasında Hz. Ömer zamanında Kazvîn'i fethetmesi için Kûfe valisi Muğîre b. Şu'be tarafından 21 (642) yılında gönderilen Berâ b. Âzîb, Kazvîn'in fethinden sonra Deylem'i de ele geçirmeyi planlıyordu. Fakat Deylemlilerin vergi ödemek şartıyla Berâ ile anlaştıkları bilinir. Hz. Osman zamanında Kûfe valiliğine getirilen Velîd b. Ukbe'nin Deylem üzerine bir sefer yaptığı kaydedilir, fakat söz konusu seferden bir netice alınmadığı anlaşılmaktadır. Deylemlilerin İslam ordularına karşı direndiklerini daha sonraki Halifeler zamanında yapılan askerî seferlerden anlamak mümkündür. Hz. Ali'nin hilafeti zamanında Deylem'e sefer düzenlenmesi ve ayrıca *"Sizlerden biri, bizimle birlikte Muaviye'ye karşı savaşmayı istemezse atını alsın ve Deylem'e gidip onlarla savaşsın"* sözü, Deylem'in onun zamanında da açık olan cihat cephelelerinden biri olduğunu göstermektedir. Hatta bu halife döneminde Mevali (azatlı köle) statüsüne bağlı olarak Deylemliler Kufe'de önemli bir sosyal kitleyi temsil ediyorlardı.

⁶⁰ Minorsky (1991), "Daylam", C. 2, s. 190.

⁶¹ Baba Ebû Şüca' Büveyh'e atfedilen menkıbevi rüya ve rüyayı tabir eden müneccim/kâhin, Deylemlilerin diyaneti hakkında ipuçları vermektedir. Bu rüya tabiri meselesi sırasında çocukların (Ali, Hasan ve Ahmed) çok küçük yaşta buldukları özellikle vurgulanır. Şu halde Büveyhî kardeşlerin çocuklukları eski Deylem dini tasavvurunun canlı bir biçimde yaşandığı bir çevrede geçmiştir. Yine bu rivayetten Deylem dini çevrelerinde sözlerine itibar edilen kâhinlerin fal bakma, rüya yorumlama, muska ve tılsım yazma gibi işler için kapı kapı dolaştıklarını, halkın da bunların gelecek hakkında verdikleri haberlere itimat ettiği anlaşılmaktadır. Bk. Abdulhalik Bakır, Abdulhamit DüNDAR (2019), "Büveyhî Hânedânı'nın Menkıbevi Kuruluşu ve Tarihi Arka Planı", s. 26.

Anlatılanlara göre bunlar Kufe'ye gelmeden önce, Fars kumandanı Rüstem'in ordusunda yer alarak Kâdisiye Savaşı'nda Müslümanlara karşı savaşmışlardı. Fakat onlar, bu savaş esnasında İslam ordusu başkumandanı Sa'd b. Ebî Vakkas ile bir anlaşma yaparak, arzu ettikleri bölgeye yerleşmek ve diledikleri Arap kabilesinin himayesine girmek şartı karşılığında Müslüman oldular. Emevîler devrinde Deylem'e yapılan en büyük seferlerden birini Haccâc düzenlemişti. Haccâc'ın, Amr b. Hânî el-Absî'nin kumandasında gönderdiği 12.000 kişilik bir ordunun da bir netice alamadığı anlaşılmaktadır⁶².

Deylem coğrafyasının boyun eğdirilemeyen şöhreti hakkındaki anlatılardan biri de Emevîler zamanına aittir. Haccâc, Deylem halkını İslâm'a davet için bir heyet göndermişti. Ya İslâm'ı kabul edecekler ya da cizye vermeye razı olacaklardı. Fakat onlar her iki teklifi de reddettiler. Bunun üzerine el-Haccâc, adamlarına Deylem bölgesinin dağlarını, vadilerini, ovalarını, doğal engelleri ve ormanlarını gösteren bir harita hazırlamalarını emretti. Rivayete göre Haccâc, Deylem'den gelen bir heyete, size teklif edilen şeyleri ya kabul edersiniz yahut beldenizi tahrip eder, savaşçılarını öldürür, neslinizi kuruturum, zira artık memleketinizin haritası elimdedir diye onları tehdit etmişti. Heyettekiler haritayı kendilerine göstermesini isterler ve onlara gösterilir. Deylem heyeti haritadakilerin doğru olduğunu kabul ederler fakat: "Deylem haritası hakkındaki bilginiz doğru fakat bu harita, sarp yokuşları ve geçitleri bekleyen adamları çizmemiştir. Bu işe kalkıştığında bunun ne anlama geldiğini öğreneceksin!" şeklinde karşılık vermişlerdi. Yüzyıllar boyunca ele geçirilemeyen Deylem'in yalçın kayalıklar üzerinde kurulu kalelerinden biri de 11. asrın sonlarına doğru Bâtınî karargâhı haline gelen Alamut Kalesi'dir⁶³.

Hârûnürreşîd devrine (786-809) gelindiğinde dahi Kazvîn halkı, (Deylemlileri kastederek) düşman topraklarına yakın olduklarını, onlara karşı sık sık mücadele verdikleri için üzerlerine olan onda bir oranındaki öşür vergisinin azaltılmasını Halife'den istemişlerdi. Deylem üzerine yapılan gazâ seferleri sonraki dönemlerde de devam etmişti. Nitekim Me'mûn'un halifeligi

⁶² Belâzurî (1988), *Fütûhu'l-Büldân*, s. 314-317; Abdulhalik Bakır (2008), *Hız. Ali ve Dönemi*, s. 465.

⁶³ İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 546-547; Abdülkerim Özeydin (1989), "Alamut", *DİA*, C. 2, s. 336-337; B. Hourcade (1985), "Alamut" *Encyclopædia Iranica*, C. 1/8, ss. 797-801.

zamanında Afşin'in valilerinden olan Ebû Dülef el-Kâsım b. İsa, Deylem'de bazı kaleleri fethetmeye muvaffak olmuştu. Yine el-Mu'tez Billâh'ın, Musa b. Boğa el-Kebîr kumandasında 253/867 senesinde Deylem ve Taberistan üzerine gönderdiği ordu esasen bölgede yeni bir siyasi teşekkül oluşturan Hz. Ali taraftarlarını dağıtmak amacını taşıyordu. Musa b. Boğa Deylem'de çok şiddetli çatışmalara girmiş ve yaklaşık 200 yıldır İslâm ordularına direnen âsî Deylem halkına ağır bir darbe indirmişti⁶⁴.

Ancak Deylemliler 3/9. asrın ortalarına kadar eski dinlerinde ısrar etmişlerdi. Savaşçı tabiatları çok eski zamanlardan beri bilinen Deylemliler'i Müslüman bir devletin ateşli taraftarları olarak ilk defa Zeydî imamların saflarında görüyoruz. Bu sebeple onların toplu olarak ihtida etmelerinin Şii-Zeydî imamlar eliyle olduğu görüşü ağır basmaktadır. el-İstahrî'nin: "*el-Hasan b. Zeyd⁶⁵'in zamanına kadar Deylem dâr-ı küfr olarak kalmıştı. Alevî daveti neticesinde onlardan bir kısmı İslâm'ı kabul etti. Bununla birlikte günümüzde dahi Deylem'e bitişik dağlarda yaşayan kâfirler vardır*" ifadesi bunun gerçekten de böyle olduğunu gösteriyor⁶⁶.

Deylemliler'in Müslümanlaşma serüveni 3/9. asrın başlarında Abbâsî takibatından kaçarak bu bölgeye sığınan Zeydî imamların tarihiyle başlar. Deylem bölgesinin toplu bir biçimde İslamlaşması ise Hz. Hüseyin'in torunlarından olan Hasan el-Utruş (ö. 304/917)⁶⁷un sayesinde olmuştu. Hasan el-Utruş, Abbâsî takibatından kaçan diğer Ehl-i Beyt mensupları gibi daha rahat faaliyette bulunabileceğini düşündüğü, Taberistan Zeydîliği'nin kurucusu ve Hz. Hasan'ın soyundan gelmeleri sebebiyle de amcazâdeleri olan Hasan b. Zeyd el-Alevî'nin yanına gitmişti. Fakat bir süre sonra onlarla arası açıldığı gibi Abbâsîler'in Nişâbur ve Cürcan amilinin de gazabına uğramıştı. Önceleri onun tebliğ faaliyetlerine olumlu bakan Abbâsî idarecisi daha sonra ondan

⁶⁴ Belâzurî (1988), *Fütûhu'l-Büldân*, s. 314-317.

⁶⁵ Taberistan Zeydî Devleti'nin kurucularından olup 270 senesinde ölmüştür. Ölünce yerine kardeşi Muhammed b. Zeyd geçmiştir. Bk. İbn Hallikân (1900), *Vefeyâtu'l-A'yân*, C. 6, s. 424.

⁶⁶ İstahrî (2004), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, s. 205; Mes'ûdî (2005), *Mürüccü'z-Zeheb*, C. 4, s. 297.

⁶⁷ Hz. Hüseyin'in torunlarından ve Taberistan Zeydî devletinin üçüncü hükümdarıdır. Taberistan bölgesindeki faaliyetleri sırasında Abbâsî valisi tarafından hapse atıldığında gördüğü işkence yüzünden kulağı sağır olmuştu. Bu sebeple sağır (*utruş*) lakabı ile anılmıştır. Bk. İsa Doğan (1997), "Hasan el-Utruş", *DİA*, C. 16, s. 357.

şüphelenmiş, hapsederek ağır işkencelere maruz bırakmıştı. Bu işkenceler sırasında sağır olan kulağından dolayı ona *Utruş* lakabı verilmişti.

Hasan el-Utruş, Halife el-Mu'tazıd Billâh'ın ölümünden (289/902) sonra Deylem'e giderek o zamanlar bu bölgeye hükmeden Deylemli Cestânyân/Justânyân⁶⁸ Hanedanı ile iyi ilişkiler kurduktan sonra tebliğ faaliyetlerine hız verdi. Kısa sürede hatırı sayılır bir taraftar kitlesine sahip olunca, artık bölgenin sorunlarıyla uğraşan yerel bir *Deylemî* yönetici hüviyeti kazandı. Bölgeyi ele geçirmeye çalışan Tâhirîler⁶⁹e karşı, meralar üzerinde Deylemîlerle ortak kullanım hakkına sahip olan Cestânîlerle bir ittifak kurdu⁷⁰. Zeydî imamlar böylece sürülerini Hazar vilayeti boyunca otatabileceklerdi. Bu aynı zamanda Deylemlilerin genişleme fikrine aşına olmalarına ve güçlerinin farkına varmalarına zemin hazırladı. Çok geçmeden 302/914 Zeydî imamlar hareketlerine yeni bir mecra bularak, halkı Cestânî prenslerine karşı kıskırttılar. Hasan el-Utruş, yerel hanedan Cestânîlerle girdiği savaşı kazanınca Deylem'in yegâne hâkimi konumuna yükseldi. Utruş, üzerine gönderilen Sâ mânî ordusunu da mağlup edince, Amul⁷¹ şehrine giderek imametini ilan etti. Böylece, Deylem ve Taberistan'daki Zeydî hâkimiyeti, Hz. Hasan kolundan Hz. Hüseyin koluna geçmiş oldu⁷².

Deylemliler uzun yıllar İslâm fetihlerine karşı durmuşlar ve bu yüzden de yaşadıkları bölge Müslümanlar tarafından esir köle temin edilen *Dârü'l-barb* kategorisinde kalmıştı. Zeydî İmam Hasan b. Ali el-Utruş'un (ö. 302/914) bu uygulamaya son vermek için daha Sâsânîler zamanından başlayarak Abbâsiler devrine kadar Deylem üzerine düzenlenen seferlerde bir üs olarak kullanılan Şalus (*Çalus*) kalesini⁷³ tahrip ettirdi (302/914). Bu gelişme asırlardır boyunca

⁶⁸ İbn Hassûl (1940), *Kitâbü Tafdîli'l-Etrâk*, s. 253; İstahrî (2004), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, s. 204.

⁶⁹ Tâhirîler Hanedanı, adını kurucusu Tâhir b. Hüseyin'den almıştır. Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinden hüküm sürmüşlerdir Bk. Hasan Kurt (2010), "Tâhirîler", *DİA*, C. 39, s. 403.

⁷⁰ İbn Hassûl (1940), *Kitâbü Tafdîli'l-Etrâk*, s. 32-33.

⁷¹ Kuzey İran'daki Mâzendarân eyaletinde bulunan bir şehirdir. Bk. Mustafa L. Bilge (1991), "Âmül", *DİA*, C. 3, s. 99.

⁷² İsa Doğan (1997), "Hasan el-Utruş", *DİA*, C. 16, s. 357.

⁷³ Çalus Nehri'nin Hazar Denizi'ne dökülürken oluşturduğu alüvyon delta ovasında bulunan küçük bir kasabadır. Bk. Bernard Hourcade (1990), "Çâlûs", *Encyclopaedia Iranica*, C. 4, Fas. 7, s. 720.

eğdirilemeyen sarp dağların artık bir İslâm beldesi haline gelmesi anlamına geliyordu. Minorsky'nin ifadesiyle, Alevî propaganda, askerî seferlerle üstesinden gelinemeyen şeyi barış yoluyla halletmiş, fakat bu sebeple de Deylemliler, Şia'nın Zeydiye mezhebini benimsemişlerdi⁷⁴. Ancak İbnü'l-Belhî onların benimsediği başka bir mezhepten de bahseder ve şöyle der:

"Kaliçar⁷⁵ döneminde Sebeiler Mezhebi⁷⁶ ortaya çıktı, aynı şekilde bütün Deylemliler bu mezhebe tabi olmuşlardı. Şimdilerde bu mezhebin adına Batınî⁷⁷ adı verilmektedir. Sebe mezhebi davetçilerinin elebaşlarından Ebu Nasır bin İmran adında birisine Batınî adı verilmekteydi. Bu kişi, Deylemliler arasında bir peygamber gibi kabul görmüştü. Bu adam, Kaliçar'ı yoldan çıkarmış onu Sebei mezhebine çekmişti. Şimdiki Fars kadısının atası olan Abdullah din ve sünnete olan bağlılığından dolayı, bir hile bulup bu melunun fitnesini defetmek istiyordu. Kaliçar'dan gizli bir görüşme talep etti ve Kaliçar'ın kendisine saygısı vardı. Onun bu talebini kabul etti. Onunla yalnız kaldıktan sonra, "görüyorsun ki, saltanat çok ince bir iştir" dedi. Bu Ebu Nasır bin İmran⁷⁸ her tarafa yayılarak senin askerlerini kendi taraftarı haline getirdi. Eğer bu adam saltanatı senin elinden almak istese, bunu bir saat içerisinde yapabilir. Böyle bir durumda bütün askerlerin ona tabi olacaklardır. Bu manadan olarak Kaliçar iyice düşünmeye başladı. Bu sözlerin şaka olmadığını farkına vardı. Abdullah'a şöyle dedi; "peki bu işin tedbiri nedir.". Dedi ki: ya onu gizlice öldürmek veya hiç kimsenin duymayacağı bir şekilde bu memleketten uzaklaştırmak. Kaliçar Acemli akrabalarından yüz atlı hazırladı. Kadî'nun bir mutemedi ile beraber yüz tane Türk köleyi yanlarına vererek bu davetçi adamı kaba bir bineğin üzerine bindirip götürdüler. Fırat suyunu geçirdikten sonra, ondan kesin bir söz aldular ve

⁷⁴ Minorsky (1964), "Daylam", s. 17; Dürî (1945), *Dirâsât fi'l-'Asri'l-'Abbâsiyyeti'l-Müteabhire*, s. 241.

⁷⁵ Büveyhî hükümdarlarından Ebû Kâlicar (ö. 440/1048) olmalıdır Bk. Ahmet Güner (1994), "Ebû Kâlicâr", *DİA*, C. 10, s. 171.

⁷⁶ Hz. Peygamber zamanında yaşamış büyük münafıklardan Abdullah b. Sebe'ye nispet edilen ve Hz. Ali'nin ilahlığını ve ölümsüzlüğünü ileri süren sapık bir fırkadır Bk. (2009), "Sebeiyye", *DİA*, C. 36, s. 244.

⁷⁷ Dinin ana kaynakları olan ayet ve hadisin zahiri anlamlarını kabul etmeyen, murad edilen gerçek manaları ancak masum imamların bileceğine inanan aşırı bir dini fırkadır Bk. Avni İlhan "Bâtıniyye", *DİA*, C. 5, s. 190.

⁷⁸ Arslan Besâsirî'nin Bağdat'ı ele geçirerek Halife el-Kâim bi-Emrillâh'ı şehirden çıkardığı 440 senesi vukuatında Halep kalesinde bulunan Ebû Nasr b. Ebi İmrân adında bir dâiden söz edilir. İbnü'l-Belhî'nin bahsettiği kişi ile aynı zât olmalıdır Bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî (2013), *Mir âtü'z-Zamân*, C. 19, s. 56.

*eğer bir daba geri dönerse, kanının mubah olacağını söylediler. Böylece bu adam Mısır'a gitti. Bunu anlatmaktan maksadım bu vilayetin insanlarının akide ve yollarının istenildiği gibi anlaşılmasını sağlamaktır."*⁷⁹.

Deylem'de yaşayan Büveyhîlerin yaklaşık bu vakitlerde Müslüman oldukları tahmin edilir. Büveyhî kardeşlerin en büyüğü olan İmâdüddeve Ali'nin 281/894'de doğduğu, 914-917 yılları arasında Hasan el-Utruş'un hizmetine girdiği bilindiğine göre, babaları Ebû Şucâ' Büveyh'in yaklaşık 287/900 yılında Müslüman olduğunu kabul edebiliriz. Bu tarih yaklaşık olarak Hasan el-Utruş'un, Halife el-Mu'tazid'in ölümünden sonra Deylem ve Cîlân'da tebliğ faaliyetlerine hız verdiği döneme denk gelmektedir.

Deylemlilerin çoğu Şîî idi. Alevî dâîlerin Deylemliler arasındaki faaliyetleri, Deylem ahalisinin Müslüman olmasında önemli bir rol oynamıştı. Onların davet esaslarında Allah'ın dinini, Peygamberinin sünnetini ve Ali b. Ebî Tâlib'in imametini kabul etmek bulunuyordu. Ayrıca Hz. Ali'yi diğer sahabeden üstün tutma düşüncesi davetin belirgin vasıflarındandı. Deylemlileri İslâm'a davet edenler arasında Hanefî ve Şâfî bir kısım âlimler de bulunuyordu. Onlar sayesinde Deylemliler arasında az da olsa Sünnî akideyi benimseyenler olmuştu. Deylemlilerin aksine Gîlânlıların çoğu Sünnîliği kabul etmişti. Onların Sünnî olmaları, Deylemlilerden önce İslâm'ı kabul etmelerine bağlıyordu⁸⁰.

IV. Büveyhîlerin Türklerle Olan İlişkileri

Erbil Türkmenlerinden Prof. Dr. Hüsâm Davud Hızır el-Erbilî, 2017 yılında Erbil şehrinde yayınlamış olduğu "et-Türk ve't-Târihü't-Türki fi'l-İrâk" (Türkler ve Irak'ta Türk Tarihi) adlı eserin 276-296 sayfaları arasında Büveyhîler hakkında değerli bilgiler sunmuştur. Burada Türklerin Büveyhî devletinin hem kuruluşunda hem de hem de gelişiminde Deylemlilerden daha fazla rol aldıklarını ifade ederek bu devletin onların gücü ve desteği neticesinde ayakta kaldığını dile getirmiştir. Onun bu konuda vermiş olduğu bilgileri beş maddede özetledikten sonra Büveyhîlerin Türklüğü hususundaki değerlendirmemize geçmek istiyoruz.

⁷⁹ İbnü'l-Belhî (2008), *Farsnâme*, s. 102-103.

⁸⁰ İbn Hassûl (1940), *Kitâbü Tafdîli'l-Etrâk*, s. 253.

1. 334/945 yılında Ahmed b. Büveyh (Muizzüddeve) Ehvaz'dan hareket ederek Bağdat'a yöneliğinde, ordusunun büyük bir kısmı Türklerden oluşuyordu; bu esnada hacibi başkumandanı ise Türk kökenli Sebüktekin (ö. 363/973-974) idi.

2. Bağdat'taki Türklerin başı ve Büveyhî ordusunun başkumandanı Ebül-Hâris Arslan el-Besâsirî (ö. 451/1060)de bir Türktü. Abbasî halifesi el-Kâim onu başkumandan yapmış, Irak ve Huzistan minberlerinde hutbeyi adına okutmuştur. Ancak daha sonra bu kumandan el-Kâim'e karşı gelerek onu Bağdat'tan uzaklaştırmış ve Mısır Fatımî hükümdarı el-Müstansir el-Ubeydî adına hutbe okutmuştur.

3. Büveyhî hükümdarı Adududdeve de Türklere büyük değer vermiştir. Onun döneminde kumandanlardan Senglü, Abdullah b. Sa'dân ve hâcibi Toğan önemli görevler üstlenmişlerdir. Ancak bu hükümdar Türklerle Deylemliler arasında denge politikasını tercih etmiştir.

4. Büveyhî hükümdarı Samsâmüddeve (983-987, 989-998) kendinden önceki hükümdarlar kadar dirayetli bir siyaset uygulayamamış ve sonuçta Türk askerlerinin desteğini kaybederek Şerefüddeve'nin yanında toplanmalarına sebep olmuştur. Bunun neticesinde Şerefüddeve, 3000 Türkle Samsâmüddeve'yi mağlup ederek 376/986-987 yılında Bağdat'a girmiş ve beşinci Büveyhî hükümdarı olmuştur. Böylece bu dönemde Türklerin yıldızı parlamış ve 25 yıl boyunca Büveyhî ordusunun en önemli kuvveti haline gelmişlerdir.

5. Türklerin hâkimiyeti ve etkinliği, Sultanüddeve, Müşerrifüddeve, Celâlüddeve, Ebu Kalicâr ve el-Melikü'r-Rahîm dönemlerinde de güçlenerek devam etmiştir. Bu dönemde Deylemliler, Türklerin bu ordu ve siyasetteki ağırlıklarını kıskanmış, zaman zaman iki kesim arasında ihtilaflar ve hatta küçüklü büyüklü çarpışmalar meydana gelmiştir⁸¹.

Büveyhîlerin kökeni konusunu "Büveyhîler Türk mü?" başlığı altında ele alan Prof. Dr. Hüsâm Davud Hızır el-Erbilî, Mustafa Cevâd'ın konuyla

⁸¹ Hüsâm Davud Hızır el-Erbilî, *et-Türk ve't-Târihü't-Türkî fi'l-İrâk Kıssatü'l-Vüçûd-et-Türki et-Türkamâni fi'l-İrâk min Evveliyetihim Hatta İnkazâi'l-Osmâniyye*, s. 276-283.

ilgili 'Tarihçilerden bazıları Büveyhoğullarını Acemleşmiş Türkler olarak kabul etmektedirler.' şeklindeki tespitine yer verir. Erbili daha sonra:

“Ben de çalıştığım bu konu ile ilgili olarak onun bu sözünde karar kaldım; böylece şu kanaata vardım: Büveyhî hükümdarlarının eğilimi gizli bir şekilde Türklerden yanaydı. Ayrıca onlara başkalarından daha fazla güveniyorlardı. Onları Deylemlilerin önüne geçirmişlerdi. Maaşlarını arttırmışlar, onlara büyük araziler ikta etmişler, kendilerine yakın kalmışlar ve onları başkumandanlar, kumandanlar, hacıpler, sır kâtipleri, kâtipleri, maiyetleri ve üst sınıf görevlileri yapmışlardır. Büveyhî Emiri Muizzüddevlle kendinden sonra yerine geçecek olan oğlu İzzüddevlle'ye, ordunun özü olmaları nedeniyle Türklerle iyi davranmasını vasiyet etmiştir”⁸².

V. Değerlendirme

Büveyhî ailesinin kökenini tespit konusunda en önemli zorluğun klasik tarih ve coğrafya eserlerinde geçen bilgilerin büyük bir kısmının direkt olarak Büveyhîlerle ilgili olmayıp da onların yaşadığı Deylem coğrafyası ve buranın halkı Deylemlilerle ilgili olmasıdır. Konuyla ilgili diğer açık ve net olmayan bir husus ta Büveyhî hanedanına mensup olan hükümdarların, hanedanlığa siyasî ve manevî meşruiyet kazandırmak uğruna bu işi daha da zorlaştıran bir tutum içerisine girerek soylarını önce Behram Gur'a, onun soyunu da Arap Kabilelerinden Dâbbe b. Üdd'e dayandırmalarıdır. Neyse ki Büveyhî hükümdarlarının özellikle de Adududdevlle'nin bu hanedanlığa meşruiyet kazandırma girişimi, Birûnî ve İbn Hassûl gibi meşhur İslam ve Türk İslam tarihçileri tarafından reddedilmiş ve doğru olmadığı kanıtları ile birlikte ortaya konulmuştur. Ayrıca Ortaçağ İslam coğrafyacılarından el-Mukaddesî ve el-İstahrî'nin, Büveyhîlerin haşir neşir oldukları Deylem ve Cilân (Geylân) bölgelerinin önemli sakinleri olan Deylemliler ve Cîlilerin (Gilanlılar) konuştukları dilin Farsçadan farklı bir dil olduğunu ve hatta Taberistan, Kûmis ve Cürcan lisanlarına da benzemediğini belirtmişlerdir. Bütün bu bilgi, görüş ve perspektiflere dayanarak Deylemlilerin, dolayısıyla da Büveyhîlerin Arap ve Fars kökene bağlı bir sosyal kitle veya topluluk olmadıklarını söyleyebiliriz.

⁸² Erbilî, *et-Türk ve't-Târibü't-Türkî fi'l-İrâk*, s. 296.

Büveyhîlerin Türk olup olmadıklarına gelince, bu konuyu daha da net ve belirgin bilgiler şeklinde sunmak için maddeler halinde ele almayı uygun görmekteyiz.

1. Daha önce de belirttiğimiz gibi İbnü't-Tıktakâ'nın açık bir biçimde, İbnü'l-Esîr'in ise belli belirsiz işaret ettiği 'Büveyhîlerin, Deylem bölgesine sonradan geldikleri' tezini hatırlatmak isteriz. Bu da şu anlama gelmektedir: Büveyhîlerin Deylemlilerle olan ilişkileri ırksal yapıdan ziyade coğrafi yapıya dayanmaktaydı. Muhtemelen bu faktör, Büveyhî hükümdarlarının İranlılık bilincini de derinden etkilemiştir. Burada, Büveyhîlerin eskiden beri Deylem'in sakinlerinden mi yoksa buraya sonradan mı yerleştikleri sorusu önem kazanmaktadır. İbnü't-Tıktakâ'ya göre Büveyhîler, Deylemli değillerdi. Zira onlar sadece Deylem'de muvakkaten oturmuş olmaları sebebiyle kendilerini Deylemli olarak tesmiye etmişlerdi⁸³. Zebîdî'nin, İbnü'l-Kelbî'den yaptığı nakilde de buna işaret ediliyor olmalıdır. Çünkü bu rivayette, Deylemliler'in dağlık bölgeye bir Acem hükümdarı tarafından yerleştirildiği ifade edilmektedir⁸⁴. Bu başlık altında son olarak Deylem sakinlerinin tipolojisine dair el-İstahrî'nin, "*Deylemliler'in, zayıf cüsseli, seyrek saçlı, aceleci ve aldırma bir tabiatları vardır.*" sözüne yer vermek istiyoruz⁸⁵. Deylemlilerin aceleci tabiatlarını, Büveyhîlerin Irak şubesinin kurucusu Muizzüddeve'nin oğlu, Bahtiyar'ın Türklerle savaşında dahi müşahede etmek mümkündür. Muizzüddeve'nin azatlılarından Şûi Türk kumandan Sebüktegin ile İzzüddeve Bahtiyar arasında 364/974-975 senesinde çıkan büyük kriz, Türklerle Deylemliler'i karşı kaşıya getiren en büyük siyasi olaylardandır. Türk kumandan, Bahtiyar'ın ailesini Bağdat'ta esir ettiği sırada, Büveyhî emîri Ahvaz'a iltica etmek zorunda kalmıştı. Türklere karşı eli kolu bağlı olan Bahtiyar'ın, amcası Rey hâkimi Ruknüddeve ve onun oğlu Fars (Şîrâz) hâkimi Adudüddeve'den imdat istemekten başka çaresi kalmamıştı. Ruknüddeve, yeğeni Bahtiyar'ı Türklerden kurtarmak için Rey'den gönderdiği ordunun başına Ebü'l-Feth İbnü'l-'Amîd'i getirmiş, Fars hâkimi Adudüddeve'ye de ordusuyla Irak'a yardıma gitmesini emretmişti. Rey ve Fars ordularının

⁸³ İbnü't-Tıktakâ (1997), *el-Fabrî fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye*, s. 270.

⁸⁴ Zebîdî (2000), *Tâcü'l-Arûs*, C. 32, s. 165.

⁸⁵ İstahrî (2004), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, s. 205.

geldiğini duyan Alptekin kumandasındaki Türk süvari birlikleri, Deylem ordusunu Diyala'da karşılamak üzere kuzey istikametine çekilmişti. Diyala'da yapılan savaşta müttefik Deylem ordularının sol cenahını teşkil eden Bahtiyar'ın emrindeki birlikler, hareketi idare eden Adududdevle'nin durun emrine rağmen aceleyle Türklerin üzerine saldırmışlar, geri çekilme taktiği uygulayan Türk süvari birlikleri, müttefik Deylem ordusunun merkezinden uzaklaşan bu birliğe ani bir ricat ile büyük bir darbe indirmiş, ordunun tamamına yakınına imha etmişti⁸⁶.

2. Deylem bölgesinin sakinleri, Gîlân'da (Cîlân)⁸⁷ yaşayan ve akrabaları olan Gîlânlılar gibi yaşadıkları coğrafyaya nispet edilerek anılmışlardır. Bu da sanki onlara ait kavim adanmış gibi telakki edilmiştir. Her ne kadar hem bölgeye hem de orada yaşayan halka *Deylem* denildiği kaydedilmişse de *Cîlî* yahut *Deylemî* diye bilinen kavimlerin, yaşadıkları coğrafyaya nispetle bu adı aldıklarına şüphe yoktur. Büveyh'in mensup olduğu *Şirzîl-Âvendân* gibi kabilelerin varlığı bu düşünceyi haklı çıkarmaktadır. Tarih, coğrafya ve tabakât kitaplarında, Büveyhî emirlerinin isimlerinin sonlarına eklenen *Deylemî* nisbesi de şüphesiz onların mensup oldukları coğrafyadan ötürüydü. Deylem adı muhtemelen 4/10. yüzyıl coğrafyacılarının yaptıkları gibi, küçük bir bölgede birbirinden büyük oranda yalıtılmış alanlarda yaşayan, dil ve yaşam biçimleri birbirlerinden farklı kabileleri bir arada ifade etmek için icat edilmiş bir isimdi.

Büveyhî hanedanının nispet edildiği *Deylem* bölgesinin tarihi, Büveyhîlerin kökeni hakkındaki araştırmalarda kilit rol oynamıştır. Minorsky, Deylemlileri İrânî bir kavim olarak niteler. Fakat yine bir ihtiyat payı bırakarak, onların (*Daylamites*) en eski atalarının kim olduğunun belirsiz olduğunu, muhtemelen, ilk İrânî sülalelerden biri oldukları tahmininde bulunur⁸⁸.

⁸⁶ Miskeveyh (1921), *el-Kısmu'l-Abîr min Kitâbi Tecâribü'l-Ümem*, (Thk. H. F. Amedroz), C. 2, s. 340.

⁸⁷ Hazar Denizi'nin güneyindeki Elburz sıradağlarını aşarak Hazar'a dökülen Sefid Rûd'un sarp Deylem dağlarını indikten sonra oluşturduğu geniş deltaya ve bu bölgede yaşayan halka denilmiştir. Araçlar Farsçadaki G harfini C ile telaffuz ettiklerinden Gîlân'a Cîlân, Gîlânlıları da Cîlî şeklinde tanımlamışlardır Bk. Le Strange (2015), *Doğu Hilâfeti'nin Memleketleri*, s. 227.

⁸⁸ V. Minorsky (1991), "Daylam", *EF²*, E.J. Brill: Leiden, C. 2, ss. 190; Bernard Lewis, Büveyhîleri İrânî mahalli bir hanedan olarak tanımlar: "In that year [945] the Buwaihids, a Persian local dynasty...". Bk. Bernard Lewis (1967), *The Arabs in History*, s. 144.

Büveyhî hanedanının kökeni hakkındaki iddialar, şecereler bağlamında ele alınmış ve bunların sıhhat dereceleri sorgulanmıştı. Şimdi biz burada doğrudan Büveyhîlerin etnik kökenlerine dair kaynaklarda zikredilen kayıtları değerlendirmek istiyoruz. İlk olarak, Hamza el-İsfahânî'nin kaydıyla başlayalım. Büveyhî hâkimiyetinin başlarında vefat eden Hamza el-İsfahânî (ö. 360/971), Deylem'i, idari ve mali bakımdan Taberistan'a bağlı bölgelerinden (*küver*) biri olarak kaydeder. Hamza'nın Deylem sakinlerini tanımlayan: “*Farslar, Deylemliler'e Taberistan Kürtleri derlerdi. Aynı şekilde Araplar da onlara (Deylemlilere) Sûristan⁸⁹ (yani Irak) Kürtleri derlerdi.*” ifadeleri önemlidir. Deylemliler'in etnik kökenleri hakkındaki Hamza'nın bu ifadeleri, yine ona göre fütühat kitaplarında ve Abbâsî Devleti'nin divan defterlerinde bu şekilde kaydedilmişti⁹⁰.

5/11. yüzyıl sözlükçülerinden İbn Sîde (ö. 458/1066)⁹¹, Türk kelimesini şöyle açıklar:

“*Türk, bilinen bir şeydir. Kürâ, Deylem diye bilinen kişi ile Türk'ün aynı olduğunu söyledi*”⁹².

Yine Deylem maddesinde:

“*Deylem, düşmanlar anlamına gelir. Ayrıca Deylem, Kürâ'dan nakledildiğine göre Türk diye isimlendirilen meşhur bir kavimdir*” cümlelerine yer verir⁹³.

Zebîdî ise Deylem'in hem bölgenin hem de orada yaşayan kavmin adı olduğunu söyleyerek Deylem maddesini şu şekilde açıklar:

“*Deylem, meşhur bir dağdır. Deylemliler doğu beldelerinden Acemlerin (buradaki Acem kelimesi Arap olmayan olarak ta telakki edilebilir) vahşi bir koludur. Kürâ, onların bir Türk boyu olduğunu söyledi. Onlar Deylem b. Bâsil b. Dabbe b. Udd b. Tâbiha b. İhyâs b. Mudar oğullarındandır. İbnü'l-Kelbî, Deylemliler hakkında şunları söylemişti:*

⁸⁹ Muhammed el-Mütevekkilî olarak da bilinen Zerdüşt b. Âzerhur, Sûristan'ın Irak olduğunu söylemiştir. Ayrıca Sûristan adı verilen bölge halkının Süryanice konuşan Süryanilerden ibaret olduğu kaydedilmiştir. Bk. Yâkût el-Hamevî (1995), *Mu'cemü'l-Büldân*, C. 3, s. 279.

⁹⁰ Hamza el-İsfahânî (1961), *Târîhu Sinî Mülûki'l-Ard ve'l-Enbiyâ*, s. 181.

⁹¹ Zülfikar Tüccar (1999), “İbn Sîde”, *DİA*, C. 20, s. 318-319.

⁹² İbn Sîde (2000), *el-Mubkem ve'l-Muhûti'l-A'zam*, C. 6, s. 767.

⁹³ İbn Sîde (2000), *el-Mubkem ve'l-Muhûti'l-A'zam*, C. 9, s. 345.

'Onları bu dağlara Acem hükümdarlarından biri yerleştirmiş, böylece burada yerleşip çoğalmışlardır'. Yine el-Hemedâni ve diğerlerinin kaydına göre Deylem, Nûh'un oğlu Yâfes⁹⁴ oğullarındandı.⁹⁵

Yukarıda ilk olarak, Türk ile Deylem aynı kişidir denilmiş, ardından Deylem'in, Türk kabilelerinden bir kabilenin adı olduğu kaydedilmiştir. Kürâ' adında birine isnat edilen bu rivayetler her ne kadar kendi içinde tutarsızlıklar taşısa da Deylemlilerin Türklere nispet edilmeleri bakımından önemlidir. Kaldı ki Ortaçağlarda bir kabile veya boy genellikle o kabileyi kuran veya temsil eden kişinin adını taşımaktaydı. Hatta bu geleneğe dayanarak birçok kavmin ve devletin adı da (Ümeye'den Benî Ümeye, Hz. Abbas'tan Abbasîler, Selçuk'tan Selçuklular ve Osman'dan da Osmanlılar denildiği gibi) o kavmin veya o devleti kuran kişilerin adından türetilmiştir.

Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) kaydına göre Deylemlilerin ataları ile Türklerin ataları bir olup, her iki kavim de Yafes'in neslinden gelmektedir. Acaba Kalkaşendî'nin bu kaydı ve yukarıdaki rivayetler Deylemlilerin Türk olduğunu tespit etmemize kifayet edebilir mi?⁹⁶ Buna paralel olarak el-Mes'ûdî, Hazar Denizi'nin çevresinde yaşayan muhtelif Türk kavimlerinden söz eder ki bu tespitte Türklerin Deylem bölgesine yabancı olmadıklarını göstermesi bakımından önemlidir⁹⁷.

Deylemlilerin, etnolojik bakımdan homojen bir yapı arz ettiklerini söyleyemeyiz. Keza dilleri hususunda da durum aynıdır. Zira dağlarda yaşayan ve ne söyledikleri anlaşılmayan kabilelerden söz edilmektedir. İbn Hassûl'un kaydına göre, Deylemlilerin *Astâniye* denilen kısmı Deylem'in sarp kaleleri ve dağlarında yaşıyordu. *Lancıye*⁹⁸ adı verilen diğer bir kısmı ise platolarda ve ovalarda yerleşmişti⁹⁹. Cîlilerle Deylemîler'i ayırt edilemeyecek kadar

⁹⁴ Yâfes, Teyrat'a göre Hz. Nûh'un üç oğlundan birinin adıdır Bk. Ömer Fâruk Harman (2013), "Yâfes", *DİA*, C. 43, s. 174.

⁹⁵ İbn Manzûr (1414), *Lisânü'l-Arab*, C. 10, s. 406; Zebîdî (2000), *Tâci'l-Arûs*, C. 32, s. 165-6.

⁹⁶ Kalkaşendî (1982), *Kalâidü'l-Cümân fi't-Ta'rif bi-Kabâli Arabi'z-Zamân*, C. 1, s. 29.

⁹⁷ Mes'ûdî (2005), *Mürûcü'z-Zeheb*, s. 96.

⁹⁸ "Lancıye sahralarda ve ovalarda yaşarlar. Bunların padişahları ise Cistaniye adını taşır, bugün de öyledir. Bunlar alevî dâilerin mesaisiyle İslâm dinini kabul etmişlerdir Bk. İbn Hassûl (1940), *Kitâbü Tafdîli'l-Etrâk*, 253.

⁹⁹ İbn Hassûl (1940), *Kitâbü Tafdîli'l-Etrâk*, s. 30-31.

birbirlerine benzeten el-Mukaddesî onları Deylem nüfusuna dâhil eder¹⁰⁰. Bu haliyle Büveyhîlerin, Deylem'e nispetleri konusunda şüphe yoktur. John J. Donohue'un, Deylemliler kavimlerinin, mevcut bilgiler doğrultusunda kesin olarak ortaya konmamasını iddia etse de¹⁰¹ yukarıda da belirttiğimiz gibi Deylemlilerin Arap ve Fars olmadıkları kanıtlarıyla ortaya konulduğundan ve Türk olduklarına dair verilen bilgilerin yoğunluğundan dolayı onların Türk olma ihtimalinin yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Konunun buraya kadar olan kısmıyla ilgili şu tespiti yapmak bilimsel akıl ve mantığa aykırı olmasa gerektir: Büveyhîler, bir Türk hükümdar tarafından Deylem bölgesine yerleştirilmiş, orada yaşamış ve oraya nispet edilmiş Türk kökenli bir topluluktur. Burada Erbili Prof. Dr. Hüsâm Davud Hızır'ın, Büveyhîlerin Türklüğü konusunda, Irak Türkmenlerinden olan meşhur dilbilimci ve tarihçi Dr. Mustafa Cevad'dan naklettiği, "*Tarihçilerden bazıları Büveyhy oğullarını Acemleşmiş Türkler olarak kabul etmektedirler*" sözünü da doğru bir tespit olarak kabul ettiğimizi hatırlatmak isteriz.

Sonuç

Çalışmanın başından beri Deylemlilerin ve onlarla birçok yönden irtibatlı olan Büveyhîlerin kökenleri ile ilgili serdettiğimiz bilgilerin büyük bir kısmının bu sosyal kitlelerden hiç birinin Arap, Fars veya bunların dışındaki başka bir kavme mensup olmadıklarını kanıtları ile tespit etmiş bulunuyoruz. Oysa özellikle ana kaynaklarda Büveyhîlerin örf, adet, inanç, kültür, millî temayül ve askerî ve siyasî yetenek bakımından Türk olduklarına dair birçok rivayet ve kanıt bulunmaktadır. Yine ana kaynakların sunmuş olduğu bilgilerden Büveyhîlerin bir Türk hükümdarı tarafından Deylem bölgesine getirildikleri ve burada birinci derecede Deylemlilerle haşır neşir olarak yaşamaya başladıkları anlaşılmaktadır. Sosyal, ekonomik ve kültürel hayatın doğal bir sonucu olarak Büveyhîlerin zamanla adapte oldukları coğrafyadaki insanların dil veya mahalli şivesi ile konuşmaya, gelenek ve göreneklerinden de etkilenmeye başladıkları anlaşılmaktadır. Bu çalışmada yararlandığımız bazı

¹⁰⁰ Mukaddesî (1991), *Absenü'r-Tekâsim*, s. 355.

¹⁰¹ John J. Donohue (2003), *The Buyyid Dynasty in Iraq 334H./945 to 403H./1012: Shaping Institutions for the Future*, s. 2.

kaynaklar Deylemlilerin ve Büveyhîlerin Türk olduklarını doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca Büveyhîlerin kendi iktidarları zamanında Türkleri istihdam etmeleri, Türklerin yanında yer almaları, onlara büyük bir güven duymaları ve sıkıntılı günlerinde onlardan yardım talep etmeleri, hatta onları, Deylemlilerden bile üstün tutmaları gibi tutum ve davranışları da Türklerle yakın irtibatlarını gösterse gerektir. Biz bu çalışmada Türk-İslam tarihinin en hassas döneminde, dünyanın en uygar ve cazibeli bölgesinde (Irak ve İran coğrafyası) ve Bağdat gibi dünyanın en şaşaalı ve bayındır şehrinde bir asır boyunca İslam dünyasını yöneten Büveyhî hanedanlığının kökenini tespit etmeye çalıştık. Bütün bu tespit ve mülahazalardan sonra tarih araştırmacıları tarafından ileride Büveyhîlerin kökeni ile ilgili ortaya atılacak bilimsel ve makul görüş ve tespitleri şimdiden bütün gönül rahatlığı ve hoşgörü ile karşılayacağımızı bildirmek isteriz.

Kaynakça

Kitaplar

BÂHERZÎ, Ali b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (1414), *Dümyetü'l-Kasr ve `Ukratü Ehlil-`Asr*, Dârü'l-Cîl: Beyrut.

BAKIR, Abdulhalik (2008), *Hz. Ali ve Dönemi*, Ankara.

BAKIR, Abdulhalik, (2008), *Ortaçağ İslam Dünyasında Madencilik ve Maden Sanayi*, Bizim Büro Basımevi, Ankara.

BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud (1988), *Fütûhu'l-Büldân*, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl: Beyrut

ÇELEBÎ, Kâtip (1941), *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Mektebetü'l-Müsennâ: Bağdat.

DONOHUE, John J. (2003), *The Buyyid Dynasty in Iraq 334H./945 to 403H./1012: Shaping Institutions for the Future*, Brill: Leiden.

DÜNDAR, Abdulhamit (2019), *4/10 Yüzyullarda Bağdat (Topografya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Bilecik.

ED-DÛRÎ, Abdulazîz (1945), *Dirâsât fi'l-`Asri'l-`Abbâsiyyeti'l-Müteabbire*, Şeriketü'r-Ribâta: Bağdad.

EL-BÎRÛNÎ, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Harezmi (2008), *el-Âsârü'l-Bâkiyye mine'l-Kurûni'l-Hâliyye*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye: Kahire.

EL-BÎRÛNÎ, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Harezmi (2011), *Maziden Kalanlar el-Âsâr el-Bâkiyye*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları: İstanbul.

EL-ERBİLÎ, Hüsâm Davud Hızır, *et-Türk ve't-Târihi't-Türki fi'l-İrâk Kısâtii'l-Vücûd-et-Türki et-Türkumânî fi'l-İrâk min Evveliyetihim Hatta İnkızâi'l-Osmâniyye*, Erbil, 2017.

EL-HİLLÎ, Ebu'l-Bekâ' Hibbetullâh Muhammed b. Nemâ (1984), *el-Menâkıbu'l-Mezîdiyye fî Abbâri'l-Mülûki'l-Esedîyye*, Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadîse: Ammân.

EL-İSFAHÂNÎ, Hamza b. el-Hasan (1961), *Târîhu Sinî Mülûki'l-Ard ve'l-Enbiyâ'*, (Nşr. Cevâd el-Îrânî et-Tebrîzî), Dâru Mektebeti'l-Hayât: Beyrut.

EL-İSTAHRÎ, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-Fârisî (2004), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Dâru Sâdır, Beyrut.

EL-KALKAŞENDÎ, (1982), *Kalâidü'l-Cümân fi't-Ta'rîfi bi-Kabâili Arabi'ç-Zamân*, (thk. İbrahim el-Ebyârî), Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî: Beyrut.

EL-MUKADDESÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ (1991), *Absenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, Medboli: Kahire.

EL-MES'ÛDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali (2005), *Mürücü'ç-Zeheb ve Me`âdinü'l-Cevber*, (Haz. Kemâl Hasan Mer'î), el-Mektebetü'l-Asriyye: Beyrut.

ERBİLÎ, Hüsâm Davud Hızır (2017), *et-Türk ve't-Târibü't-Türki fi'l-İrâk Kısasatü'l-Vücûd-et-Türki et-Türkumânî fi'l-İrâk min Evveliyetihim Hatta İnkızâi'l-Osmâniyye*, Erbil.

ES-SAFEDÎ, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. Abdullah (2000), *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, (Thk. Ahmed el-Arnaûd, Türkî Mustafa), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî: Beyrut.

ES-SE'ÂLİBÎ, Ebû Mansûr Abdümelik b. Muhammed b. İsmail (1983), *Yetîmetü'd-Dehr fî Mehâsini Ehlî'l-'Asr*, (Thk. Müfid Muhammed Kamhiyye), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye: Beyrut.

ES-SÛLÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. Abdullah (1935), *Abbârü'r-Râzî Billâh ve'l-Muttakî Lillâh*, (Nşr. J. Heyworth Dunne), Matbaatü's-Sâvî: Kahire.

ES-SUYÛTÎ, Celalüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr (2004), *Târîhu'l-Hulefâ'*, (Thk. Hamdî ed-Demirdaş), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Riyad.

ET-TABERÎ, Muhammed b. Cerîr (1964), *Târîhu't-Taberî*, Dârü't-Türâs: Beyrut.

EZ-ZEBÎDÎ, Ebü'l-Fezy Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî (2000), *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dârü'l-Hidâye: Beyrut.

EZ-ZEHEBÎ, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (1993), *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtü'l-Meşâbir ve'l-A'lâm*, (Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî: Beyrut.

EZ-ZEHEBÎ, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (2006), *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Dârü'l-Hadîs: Kahire, C. 12, s. 248.

GÜNER, Ahmet (1999), *Büveyhîler'in Şî'î-Sünnî Siyâseti*, Tıbyan Yayıncılık: İzmir.

İBN HALLİKÂN, Ebü'l-'Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr (1974), *Vefayâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân* (Thk İhsan Abbâs), Dâru Sâdir: Beyrut.

İBN HAMDÛN, Ebü'l-Ma'âlî Bahâüddîn Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed b. Ali b. Hamdûn (1417), *et-Tezķiretü'l-Hamdûniyye*, Dâru Sâdır: Beyrut.

İBN HASSÛL, Muhammed b. Ali (1940), Kitâbü Tafdîli'l-Etrâk `alâ Sâiri'l-Ecnâd ve Menâkibi'l-Hazreti'l-'Âliyyeti's-Sultâniyye, (Çev. Şerefettin Yaltkaya), 2. Baskı, *Belleten*, C. IV, S. 14-15, s. 250-266, Türk Tarih Kurumu Basımevi: Ankara.

İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer (1986), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm), Dârü'l-Fıkr: Kahire.

İBN MÂKÛLÂ, Sa'dü'l-Mülk Ebû Nasr Ali b. Hibetillâh b. Ca'fer (1990), *el-İkmâl fî Ref'i'l-İrtiyâb `ani'l-Mü'telef ve'l-Mubtelef fî'l-Esmâ' ve'l-Künâ ve'l-Ensâb*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut.

İBN MANZÛR, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali (1414), *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır: Beyrut.

İBN SÎDE, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail (2000), *el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-A'zam* (Thk. Abdulhamîd Hendâvî), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (1992), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Atâ), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut.

İBNÜ'L-ESÎR, İzzüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdolvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî (1997), *el-Kâmil fî't-Târîh* (Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî: Beyrut

İBNÜ'L-FAKÎH, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hemedânî (2009), *Kitâbü'l-Büldân*, (Thk. Yusuf el-Hâdî), `Âlemü'l-Kütüb: Beyrut.

İBNÜ'N-NEDÎM, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Muhammed el-Varrâk el-Bağdâdî (1997), *el-Fibrîst*, (Thk. İbrahim Ramazan), Dârü'l-Ma'rife: Beyrut.

İBNÜ'T-TIKTAKÂ, Muhammed b. Ali b. Tabataba (1997), *el-Fabrî fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düvelü'l-İslâmiyye*, (Thk. Abdulkâdir Muhammed Mâyû), Dâru'l-Kalemü'l-Arabi: Beyrut.

İBNÜ'L-BELHÎ (2008), Farsnâme, (Çev. Abdulhalik Bakır-Ahmet Altungök), *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler I*, Bizim Büro Basımevi, Ankara.

KÂTİP ÇELEBİ, Mustafa b. Abdullah (1941), *Keşfü'z-Zünûn an Esâmîyyi'l-Kütubi ve'l-Fünûn*, (Haz. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge), Maarif Matbaası: İstanbul.

KİSTER, M. J., (2008), el-Hire Arabistan'a İlişkin Bazı Notlar, (Çev. Abdulhalik Bakır, Gülşen Karabulut), *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler II*, Bizim Büro Basımevi, Ankara, s. 23-54.

LE STRANGE, Guy (2015), *Doğu Hilâfeti'nin Memleketleri*, (Çev. Adnan Eskikurt, Cengiz Tomar), Yeditepe Yayınları: İstanbul.

LEWIS, Bernard (1967), *The Arabs in History*, Harper & Row: New York.

MİNORSKY, V. (1964), “La Domination des Dailamites”, *Iranica Twenty Articles*, Tahran Üniversitesi Yayınları (İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehran): Tahran.

MİSKEVEYH, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed (1921), *el-Kısmu'l-Ahîr min Kitâbi Tecâribü'l-Ümem*, (Thk. H. F. Amedroz), Şeriketü't-Temeddüni's-Sınâiyye: Kahire.

MİSKEVEYH, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb (2000), *Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkübü'l-Himem*, (Thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî), Süruş: Tahran;

MISKAWAIHI (1921), *The Eclipse of the `Abbasid Caliphate*, VI (Çev. H. F. Amedroz, D. S. Margoliouth), Basil Blackwell: Oxford.

MÜNEYMİNE, Hasan (1987), *Târîhü'd-Devleti'l-Büveyhiyye; es-Siyâsî ve'l-İktisâdî ve'l-İctimâî ve's-Sekâfî -Mukâtaatü Fâris- h. 334-447, m. 945-1055*, ed-Dâru'l-Câmi'iyye: Beyrut.

SEÂLİBÎ, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail b. Mansûr (1983), *Yetîmetü'd-Debr fi Mebâsini Ebli'l-Asr*, (Thk. Müfid Muhammed Kamhiyye), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye: Beyrut.

SAFEDÎ, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. Abdullah (2000), *el-Vâfi bi'l-Vefâyât* (Thk. Ahmed el-Arnaûd, Türkî Mustafa), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî: Beyrut.

SİBT İBNU'L-CEVZÎ, Şemsüddîn Ebu'l-Muzaffer b. Kızıoğlu b. Abdullah (2013), *Mir'âtu'z-Zamân fî Tevârihi'l-A'yân*, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Şam.

TABERÎ, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr el-Âmulî (1968), *Târîhu'r-Rûsul ve'l-Mülûk*, Dâru't-Türâs: Beyrut.

YÂKÛT EL-HAMEVÎ, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdullah er-Rûmî (1995), *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru Sâdır: Beyrut.

Makaleler ve Ansiklopedi Maddeleri

APAK, Adem (2011), “Tay (Benî Tay)”, *DİA*, C. 40, s. 187-88.

ATEŞ, Ahmed (1987), “Deylem” *İA*, C. 3, ss. 567-573, 5. baskı, Milli Eğitim Basımevi: İstanbul.

AYCAN, İrfan (2011), “Temîm (Benî Temîm)”, *DİA*, C. 40, s. 418-19.

AZİMLİ, Mehmet (2005), “Sünni Hilafete Tahakküm Kurmuş bir Şii Hanedan: Büveyhîler”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 2, s. 19-32.

BAKIR, Abdulhalik, (2010), Erken Ortaçağlarda Irak'ın Meşhur Şehri el-Hîre, *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*, Temmuz 2008, Cilt: VI, Sayı: 2, Elazığ, s. 117-143.

BAKIR, Abdulhalik, DÜNDAR, Abdulhamit (2019), Büveyhî Hânedânı'nın Menkibevî Kuruluşu ve Tarihi Arka Planı (The Legendary Foundation of Umayyid Dynasty and Its Historical Background), *History Studies*, Vol. 11 Issue 1, p. 23-52.

BERNBURG, Lutz Richter (1980), “Amîr-Malik-Shâhânsâh: `Adud ad-Daula's Titulature Re-Examined, Iran, *British Institute of Persian Studies*, C. 18, s. 83-102.

BİLGE, Mustafa L. (1991), “Âmül”, *DİA*, C. 3, s. 99.

BOSWORTH, C. E. (1986), “Kûmis”, *EP*, E. J. Brill: Leiden, C. 5, s. 377-8.

BOSWORTH, C. E. (2002), “Ziyarids”, *EP*, C. 11, s. 539-540.

BOSWORTH, C.E. (1991), “Mardawidj”, *EP*, C. 6, s. 539.

DOĞAN, İsa (1997), “Hasan el-Utruş”, *DİA*, C. 16, ss. 356-358, TDV Yayınları: İstanbul.

GÖKALP, Yusuf (2013), “Zeydiye”, *DİA*, C. 44, s. 328-331.

GÜNER, Ahmet (1994), “Ebû Kâlicâr”, *DİA*, C. 10, s. 171-2.

GÜNER, Ahmet (2000), “İmâdüddevle”, *DİA*, C. 22, s. 173-4.

GÜNER, Ahmet (2006), “Muizzüddevle”, *DİA*, C. 31, s. 99-100.

HARMAN, Ömer Fâruk (2013), “Yâfes”, *DİA*, C. 43, s. 174-75.

HOURCADE, Bernard (1985), “Alamût” *Encyclopædia Iranica*, C. 1/8, ss. 797-801.

HOURCADE, Bernard (1990), “Çâlûs”, *Encyclopaedia Iranica*, C. 4, Fas. 7, ss. 720-722.

İLHAN, Avni “Bâtiniyye”, *DİA*, C. 5, s. 190-194.

KONUKÇU, Enver (1992), “Behrâm-ı Gûr”, *DİA*, TDV Yayınları: İstanbul, C. 5, s. 356.

KUCUR, Sadi S. (1999), “İbn Hassûl”, *DİA*, C. 20, ss. 29, TDV Yayınları: İstanbul.

KURT, Hasan (2010), “Tâhirîler”, *DİA*, C. 39, s. 403-404.

MERÇİL, Erdoğan (1992), “Büveyhîler”, *DİA*, C, 6, ss. 496-500, TDV Yayınları: İstanbul.

MERÇİL, Erdoğan (2013), “Ziyârîler”, *DİA*, C. 44, s. 498.

MİLES, George C. (1964), “A Portrait of the Buyid Prince Rukn al-Dawlah”, *American Numismatic Society*, C. 11, ss. 283-293.

MINORSKY, V (1991), “Daylam”, *EP*, E.J. Brill: Leiden, C. 2, ss. 190.

ÖNGÜL, Ali (1993), “Dabbe (Benî Dabbe)”, *DİA*, C. 8, s. 393

ÖNKAL, Ahmet (2002), “Kays Aylân (Benî Kays Aylân), *DİA*, C. 25, s. 91-92.

ÖZAYDIN, Abdülkerim (1988), “Adudüdevle”, *DİA*, C. 1, s. 392-93.

ÖZAYDIN, Abdülkerim (1989), “Alamut”, *DİA*, TDV Yayınları: İstanbul, C. 2, s. 336-337.

ÖZAYDIN, Abdülkerim (2002), “Kündürî”, *DİA*, C. 26, s. 554-5.

ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi (2010), “Taberistan”, *DİA*, C. 39, s. 322-3.

TOPALOĞLU, Nuri (1999), “İbn Mâkûlâ”, *DİA*, C. 20, ss. 168-169.

TÜCCAR, Zülfikar (1999), “İbn Sîde”, *DİA*, C. 20, ss. 318-319, TDV Yayınları: İstanbul.

ZETTERSTEEN, K. V. (1986), “Büveyhiler” *İA*, C. 2, ss. 843-845, Milli Eğitim Basımevi: İstanbul.

Irak Türkmenleri Bağlamında Hanekin'in Siyasi, Sosyo-Ekonomik ve Dini Yapısı

*Political, Socio-Economic and Religious Structure of Khanakin in the Context of
Iraqi Turkmen*

Abdulhalik BAKIR* – Ferruh KAYALAN**

Öz

Hanekin, eski bir Türkmen yerleşim yeridir. Yüzyıllar boyunca Orta Asya'dan göç eden Türkmenlerin geçiş güzergâhında kalan Hanekin, uzun bir süre Türkmenlerin siyasi, sosyal, dini ve kültürel etkisi altında kaldı. Fakat son dönemlerde Baas Partisi'nin asimilasyon politikaları ve bu partinin iktidarından sonra bölgede uzun süren istikrarsızlıklar sebebiyle Hanekin'deki Türkmen varlığı sıkıntılı bir döneme girdi. Buna rağmen Türkmenler, Hanekin'de hayatın her alanında varlıklarını sıkıntılı olsa da sürdürmeye devam etmektedirler. Vend nehrinin ortasından geçtiği Hanekin, sahip olduğu verimli araziler nedeniyle iktisadi hayatı tarımsal faaliyetlere dayanmakla beraber, Kerkük'ten sonra Irak'ın en önemli petrol bölgesi olması nedeniyle de çevresine göre ekonomik bakımdan daha zengin bir durumdadır. Bütün bu özellikleri ile Hanekin, bir cazibe merkezi olarak süreç içerisinde çevre yerlerden göç hareketlerine maruz kalarak demografik anlamda bir değişime uğramıştır. Bu makalede göçler nedeniyle demografik yapısı değişen Hanekin'in siyasi, sosyo-ekonomik ve dini yapısı hakkında bilgiler verilerek buradaki Türkmenlerin durumu ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hanekin, Türkmen, Irak, Kerkük.

* Prof. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, abdulhalik.bakir@bilecik.edu.tr, Orcid: 0000-0002-4436-5322

** Dr. Öğr. Üye.; Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, ferruh_81@hotmail.com, Orcid: 0000-0003-0544-0454

Abstract

Khanakin is a historical Turkmen settlement. Throughout the centuries, Khanakin which was settled on the route of Turkmen who immigrated from Central Asia remained under Turkmen's political, social, religious and cultural effect. But, in the last period, due to the Baas Party's assimilation policies and due to instabilities experienced in the region for a long time, the existence of Turkmen in Khanakin entered into a challenging period. However, Turkmens have been continuing to live in Khanakin even when facing tough conditions. Vend River passes through Khanekin by dividing the town. Due to its productive lands, the political life of Khanakin is based on agriculture, on the other hand, it is the most important petroleum region of Iraq, after Kirkuk, and therefore it is richer than its neighbors. Due to these advantages, Khanakin, as an attraction center, has been subject to immigration from the neighboring areas and has changed demographically. In this article, relevant information will be provided about the political, social-economic, and religious structure of Khanakin of which the demographic structure has changed due to immigration and the Turkmens living here will be discussed.

Key Words: Khanaqin Turkmen, Iraq, Kirkuk.

GİRİŞ

Hanekin, coğrafi olarak bir geçiş yeri olması nedeniyle tarihin ilk dönemlerinden beri birçok istilaya maruz kalmıştır. Bu nedenle şehrin ilk dönemlerine ilişkin bilgiler kısıtlıdır. Bununla beraber Hanekin, Sümerlerden itibaren günümüze kadar Türklerin meskûn olduğu nadir şehirlerden biridir. Burası Orta Mezopotamya bölgesi içinde yer alan bir yerleşim merkezi olması nedeniyle İskitlerin, Akhunların, Sakaların, Hazarların ve Kök Türklerin eskiden beri göç ettiği önemli bir Türk yerleşim yeri olmuştur. Daha sonra İslam Döneminde Halifelerin önderliğinde Türkler, Hanekin'in de içinde olduğu Mezopotamya'ya tedrici bir şekilde yerleştirildi.¹

¹ Abdulhalik Bakır, (2016) Ortaçağ Irak'ında Türk Varlığı ve Kültürünün Yaygınlaşmasını Kolaylaştıran Faktörler, Uluslararası Tarihte ve Günümüzde Ortadoğu'da Türkmenler (Irak-İran-Suriye) Sempozyumu, S.1-33 s.9-10.

XIV-XV. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nin bir süper güç haline gelip, varlığını hissettirene kadar bölgede kaotik bir dönem yaşandı. Osmanlı Devleti'nin varlığını hissettirmesinden sonra bile bu devletin İran ile yaşadığı egemenlik mücadelesi, Hanekin'i odak noktası haline getirse de sonuçta Osmanlı barışı dediğimiz yapı içinde Hanekin'in huzurlu bir dönem yaşadığı söylenebilir. Bu dönemde İstanbul-Bağdat yolu üzerinde bulunan Hanekin, tıpkı Kerkük ve Dakuk gibi Türkmen iskânının ana yerleşim yerlerinden biri oldu.²

Osmanlı Devleti yönetiminde uzun bir süre sakin bir dönem yaşayan Hanekin, Birinci Dünya Savaşından sonra Mondros Ateşkes Antlaşması ile birlikte İngiliz mandaterliğinde kurulan Irak Devleti'nin bir parçası oldu. Bu dönemde Hanekin; tıpkı Kerkük gibi bir petrol bölgesi olmasından dolayı birçok siyasi projenin etkisi altına girdi. Bu anlamda Hanekin, asimilasyon politikaları çerçevesinde onun demografik yapısında zaman içinde bir değişime maruz kaldı.

I. HANEKİN'İN ADI

Şehrin adıyla ilgili fazla bilgiye rastlanmadığı için bu ad dışında herhangi bir adının bulunup bulunmadığı konusunda malumat bulunmamaktadır. Ancak en eski kaynaklardan olan el-Yakubî'nin, "Ülkeler Kitabı" adlı eserinde şehrin adı Hânikîn olarak geçmektedir. el-Yakubî, burada, "*Celûlâi'den Hânikîn'ne varılır. Burası şehirlerin en görkemlisi ve durumu en iyi olanıdır. Hânikîn'den Ksar-ı Şirin'e gidilir*"³ şeklinde bilgi vermektedir. İbn Hurdazbih de Bağdat'tan Horasan'a giden yol üzerindeki yerleşim merkezlerini tanıtarak şöyle der: "*Bağdat'tan Nebrevân'a 4 fersabtır. Nebrevân'dan Dîr-i Bâzımâ'ya 4 fersab, oradan Deskeretü'l-Melik'e 8 fersab, oradan Celûlâ'ya 7 fersab, oradan Hânikîn'e 7 fersab, oradan Ksar-ı Şirin'e 6 fersabtır.*"⁴ Onuncu yüzyıl coğrafyacılarından el-Makdisî (el-Mukaddesî olarak da geçer), Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm adlı eserinde, Hanikîn'in, Hulvan vilayetine bağlı bir şehir olduğunu belirtir.⁵ Aynı

² Suphi Saatçi, *Tarihten Günümüze Irak Türkmenleri*, Ötüken Yay. İstanbul 2003, s.88.

³ Ya'kubî, *Ülkeler Kitabı*, (Çev. Murat Ağarı), İstanbul, 2002, s. 52.

⁴ İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, (Çev. Murat Ağarı), İstanbul, 2008, s. 32.

⁵ el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Leiden, 1904, s. 115.

coğrafyacı, eserinin başka bir yerinde de "*Celûlâ korunaklı bir şehir değildir; bu şehirler (daha önce saymış olduğum şehirleri kastetmektedir) ve Hanikîn, Hulvan yolu üzerindedir. Ancak bu şehirlerin hiç biri Bağdat'a layık değildir.*" şeklinde bilgi vermektedir.⁶ Guy le Strange, İbn Rüste'nin burayı, Hanikîn şeklinde telaffuz ettikten sonra "*Orada muazzam bir vadi vardır; üzerine de kireç ve pişirilmiş tuğla ile kemer biçiminde büyük bir köprü yapılmıştır*" şeklinde tanıttığını belirtmektedir. Meşhur coğrafyacılarından İbnu'l-Fakih el-Hemezânî, diğer coğrafyacılar gibi şehrimizi Hanikîn şeklinde yazmaktadır⁸. İbn Havkal de Suretü'l-Arz adlı eserinde, Hanekîn şehrini Hanikîn şekliyle ed-Deksere, Celûlâ ve Kasr-ı Şîrîn'le birlikte anmaktadır⁹. Yazarı Belli Olmayan, "Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik İle'l-Mağrib" adlı eserde de Hânekin, "*Hânikîn*" olarak telaffuz edilir ve şöyle tanıtır: Celûlâ (Halûlâ) ve Hânikîn, mamur iki küçük şehirdir. Hânikîn'in içinden büyük bir nehir akar."¹⁰

el-Himyerî er-Ravzu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr adlı eserinde, Şehrizor'un yakınında el-Cebel eyaletine bağlı bir şehir olduğunu belirterek Hanikîn adının şehre şu olaydan sonra verildiğini ileri sürmektedir: "en-Nu'man, Adiy b. Zeyd'i ölünceye dek burada hapiste tuttu. Bu esnada insanlar onun Sâbât'a öldüğünü zannediyorlardı. Sonra el-Haccâc Matîr b. Ammar b. Yâsir'e Abdurrahman b. Nüslim el-Kelbî'yi gönderdi. Bu şahıs Hulvan'a varınca el-Haccâc ona takviye kuvvet gönderdi ve Bahîtü'l-Ğalat (çok yanlış yapığundan dolayı bu adı almıştır) adında bir kişiyle de aceleyle bir mektup yolladı. Bahît, gelen takviye kuvvetin yanından geçtiğinde, onlar Hanikîn'de talim halinde idiler. Abdurrahman'a ulaştığında, ona "*takviye kuvvetimizi nerede bıraktın*" diye sordu. O da: "*Onları talim altında boğulur şekilde bıraktım.*" Bunun üzerine Abdurrahman, ona: "*Hanikîn'de arz halinde değiller miydiler?*" O da şöyle cevap verdi: "*Evet, Allah'ıma yemin olsun*

⁶ el-Makdisî, s. 121.

⁷ Strange, Guy Le, *Büldânü'l-Hilâfeti's-Sarkıyye*, (Arp. Terc. Beşir Fransis, Gorgis Avvad), Beyrut, 1985, s. 87.

⁸ Bkz. İbnu'l-Fakih el-Hemezânî, *Muhtasarü Kitâbi'l-Büldân*, Leiden, 1302, s. 172.

⁹ İbn Havkal, *Suretü'l-Arz*, Beyrut, 1992, s. 210.

¹⁰ *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik İle'l-Mağrib*, (Ed. V. Minorsky), (Çev. Abdullah Duman, Murat Ağarı), İstanbul, 2008, s. 98.

ki, hayır, Hânuk'ta (Hanikîn'de) diğ çöker durumdadırlar (eğitimin zorluğundan perişan durumdadırlar)."¹¹

Yukarıdaki klasik coğrafya eserlerinin sunmuş olduğu bilgilerden, Hanekîn şehrinin Hanikîn şeklinde telaffuz edildiği anlaşılmaktadır. el-Himyeri'nin Hanekîn'in adı konusunda naklettiği haberi incelediğimizde, doğruluk derecesinin çok zayıf olduğunu görüyoruz. Zira bir şehrin adının bu kadar basit bir konuşma sonucunda ortaya çıkması akıl ve mantıkla bağdaşmamaktadır. Bize kalırsa, bu şirin Türkmen şehrine ait ismin, Hanegâh veya diğer bir deyişle Hanikâh (Arapça Ribat¹² kelimesinin Farsça karşılığıdır) kelimesinin değişmiş bir telaffuzundan ibarettir. Şehrin dinsel yapısı da bizim bu kanaatimizin daha doğru olduğunu destekler mahiyettedir. Muhtemelen şehrin Hanikâh olan ilk ismi zamanla Hanikîn şeklinde telaffuz edilmeye başlanmıştır. Nitekim Türkiye'nin Doğu ve Güney doğusuyla birlikte Suriye ve Irak'ın kuzeyinde bulunan şehirlerin adlarına bakıldığında, bazı şehirlerin baş kısmında Tell (tepe) Telafer, Tel Abyaz, Tel Rıf'at gibi, bazılarının ise sonu "in" ekiyle bitmektedir; Mardin, Nusaybin, Afrin ve diğerleri gibi. Bu ise anılan coğrafyada (eski el-Cezîre bölgesi) yer adlarına dair hem tarihsel hem de kültürel bir gelenekten kaynaklanmaktadır.

II. HANEKİN'İN COĞRAFI, FİZİKİ VE MİMARİ YAPISI

Hanekin¹³, doğuda İran, batıda Kızlarbat (aslı Kızılribât'tır) nahiyesi, kuzeyinde Koratu (Kurutu) nahiyesi ve güneyinde Mendeli (aslı Bendenicin'dir) ilçesi ile çevrilidir.¹⁴

Irak'ın başkenti Bağdat'a 184 km uzaklıkta yer alan Hanekin, bu şehrin kuzey doğusunda yer alır. Yine Irak'ın bir ili olan Diyale şehrine bağlı bir ilçe olan Hanekin'in Kızlarbat, Karağan (Karahana, Celavla) Meydan ve Koratu

¹¹ el-Himyeri, Muhammed b. Abdulmun'im, *er-Ravz'u'l-Mi'târ fi Haberi'l-Aktâr*, (Thk. İhsan Abbas), Beyrut, 1984, s. 110.

¹² Bir dinsel ve askeri müessese olarak Ribâtlar için bkz. Muyi Hilâl es-Serhân, Ribâtlar, (Çev. Aydın Çelik), *Türk Dünyası Araştırmaları*, 2003-1 (144, Haziran 2003), s. 161-183.

¹³ Hanekin haritası için bakınız ek: 1

¹⁴ Necdet Yaşar Bayatlı, "Hanekin İlçesinde Bir Gezinti", *Kardaşlık Dergisi*, S.41, Y.11, Kerkük Vakfı, Mart 2009, s.42.

(Kurutu) adlı dört nahiyesi bulunmaktadır. Hanekin, nahiyelerinden Kızlarbat'a 33 km ve Diyale ilinin merkezi Bakuba'ya ise 108 km. mesafededir. Bağdat-Hemadan yolu üzerinde olan Hanekin, İran'ın Kasr-ı Şirin kentine uzanan güzergâhta yer almaktadır. Hanekîn'in merkezi, İran sınırından hemen 8 km uzak olduğundan İran ile Bağdat arasında en yakın sınır noktasıdır. Bir sınır şehri olduğundan burada Elmunziriyeye Sınır Kapısı vardır.¹⁵

İran'dan gelen ve Diyala nehrinin bir kolu olan Vend ırmağı Hanekin'den geçer. Bu nehir Hanekin'i iki yakaya ayırır. Bu iki yaka kâgir bir taş köprü ile birbirine bağlanır. Bu köprü'nün ismi Nihavent Köprüsüdür.¹⁶ Bazı kaynaklarda Hanekin Köprüsü diye de geçmektedir.¹⁷ Köprü'nün yapılış tarihi ve nasıl yapıldığına ilişkin birçok araştırmacı farklı bilgiler vermektedir. Köprü'nün tarihi İslam öncesi dönemlere kadar götürülürken özellikle de Sasaniler zamanında II. Hüsrev (Ânû Şirvân) dönemine ait olduğu söylenmektedir.¹⁸

Bir rivayet olarak ise Bayatlı şunları söylemektedir: “Bu köprü halk arasında dolaşan rivayetlere ve bazı yazılı kaynaklara göre; Osmanlı Devleti döneminde (1860'lı yıllarında) zengin bir İranlı kadın tarafından yaptırılmıştır. Zengin kadın Mekke'ye gitmek üzere bu şehirden geçmek için büyük yakadan yani merkezden diğer yakaya geçmek için çok zorlanmıştı. Bu yüzden bu köprüyü kendi parasıyla yaptırmaya karar vermiştir.”¹⁹

Yakut el-Hamevi, *Mu'cemü'l-Büldân* adlı eserinde, köprü'nün 25 kemerden oluştuğunu ve her kemerin 20 zira açıklıktan meydana geldiğini ifade etmektedir. Köprü'nün yapımında tuğladan ve alçıdan faydalandığı da bildirilmektedir.²⁰

¹⁵ Suphi Saatçi *Irak Türkmen Boyları, Oymaklar ve Yerleşme Bölgeleri*, Kerkük Vakfı 2. Basım, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2009, s. 206-207; Bayatlı, a.g.m, s.42.

¹⁶ Nihavent Köprüsü için bakınız ek: 2

¹⁷ P. Schwarz, “Hanikin”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul.1987, s. 218.

¹⁸ P. Schwarz, a.g.m, 218. ; Saatçi, age, s.208.

¹⁹ Bayatlı, a.g.m, s.42.

²⁰ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâr Sâdir, Beyrut, 1977, c. II, s. 340-341. Ayrıca bkz. Guy Le Strange, , s. 87.

Bayatlı, şehrin girişinde 1920'li yıllarda yaptırılan ve Nihavent nehrine bakan bir kaleden de bahsederek kalenin adının Krala nispeten “*Kal'at Melik*” yani Kral Kalesi olduğunu söyler. Günümüzde bu kalenin dimdik bir şekilde durduğunu ve etrafında Arap aşiretlerine ait köylerin bulunduğu bilgisini vermiştir.²¹

Yukarıda da ifade edildiği gibi köprü Hanekin'in iki yakasını birbirine bağlar. Bu iki yakanın batı tarafına Hanekin, doğu yakasına ise Hacı Kara adı verilmektedir.²² Şehrin eski yakası olan Hanekin'in kuruluş tarihi Sasanilerden de önceki devirlere kadar uzanmaktadır. Hacı Kara Yakası'nın ise 1727 yılında yapımına başlanan evlerden sonra gelişmiştir.²³

Hanekin'in Osmanlı devleti dönemindeki fiziki yapısıyla ilgili bilgilere Bağdat Salnamesinden ulaşmaktayız. Bu bilgileri bize o dönemdeki Hanekin'i tasvir etmemizi sağlamada yardımcı olur düşüncesiyle aşağıda vereceğiz.

Bağdat Salnamesine göre Hanekin, İran'a sınır olduğu için önemli bir ticaret merkezidir. Hacıkara bölümü, Hanekin bölümünden üç misli büyüktür. Hükümet konağı askeri süvari nizamiye kışlası, askeri hastane, zaptiye kışlası telgrafhane, rüsumat dairesi, reji ve tömbeki idaresi binaları Hacıkara bölümündedir. Ayrıca, Hacıkara'ya yirmi dakika mesafede karantinahane vardır. Kazanın asıl çarşısı Hacıkara'da olup, 150 dükkânı bulunmaktadır. Kasabada 3 cami, 2 mescit, 1 ibtidai mektebi, 3 sıbyan mektebi, 13 han, 6 toptan gıda pazarı, 1 misafirhane, 10 kahvehane ve 7 hamam mevcuttur. Kasabada bir nizamiye taburu ile jandarma taburu bulunmaktadır. Kasabanın binaları gayet düzenli, etrafı bağ ve bahçeler ile çevrilidir. Kazanın içinde ve dışında 40 adet su değirmeni bulunur.²⁴

Hanekin' de bulunan başlıca mahalleler ise şunlardır;

²¹ Bayatlı, *a.g.m.*, s.43.

²² Bayatlı, Hanekin'in iki yakasını isimlendirirken farklı isimler vermektedir. Küçük yakaya Ağa Halife (O Yaka), büyük yakaya Merkez denilmektedir der (Bayatlı, *ag.m* s.42.)

²³ Saatçi, *a.g.e.*, s.207.

²⁴ Bağdat Salnamesi, 1324, s.260.

Melik Şah, İmam Abbas, Alyava, Ağa Halife, Celeve, Eski Han, Telhane, Hacı Mahalle, Hamidiyye, Abdullah Beg, Meydan, Kör Dere, Küçe Bağ, Kasr-i Bağ, Orzi Beg, Isparta Mazra'a, Cami Mahallesi, Salih Beg, Çaylığ, Paşa Köprü, Haç Kara, Mahatta, Saylo, Nefthane, Kale Yahudi, Masfa (Barmil), Arkavazı, Kerhiz. Bunlardan başka Baas Partisi döneminde kurulan semt isimleri ise şunlardır; Ramazan Semti, Polisler Semti, Öğretmenler Semti, İşçiler Semti gibi semtler kurulmuştur.²⁵

III. HANEKİN'İN TARİHSEL GEÇMİŞİ:

Hanekin, coğrafi olarak bir geçiş yeri olması nedeniyle tarihin ilk dönemlerinden beri birçok istilaya maruz kalmıştır. Bu nedenle şehrin ilk dönemlerine ilişkin bilgiler kısıtlıdır. Bununla beraber Hanekin, Sümerlerden itibaren günümüze kadar Türklerin meskûn olduğu nadir şehirlerden biridir. Burası Orta Mezopotamya bölgesi içinde yer alan bir yerleşim merkezi olması nedeniyle İskitlerin, Akhunların, Sakaların, Hazarların ve Kök Türklerin eskiden beri göç ettiği önemli bir Türk yerleşim yeri olmuştur.²⁶

Hanekin, İslam fetihleri döneminde Sasaniler ile Müslümanlar arasında yapılan birçok savaşlarda bir geçiş yeri oldu. Daha sonra Emeviler ve Abbasiler hâkimiyetine giren Hanekin; bu dönemden sonra Moğolların neden olduğu siyasi sosyal ve dini birçok karışıklığın içinde çatışmaların hüküm sürdüğü bir dönem yaşadı.²⁷ Daha sonra şehir sırasıyla Timurluların, Celayirlilerin, Karakoyunluların, Akkoyunluların ve Safevilerin kontrolüne girdi.

Safeviler'in Osmanlı Devleti için bir tehdit olmasından dolayı Yavuz Sultan Selim 1514 yılında bir askeri harekât başlattı. Bu harekât sonunda Yavuz Sultan Selim, 1514 yılında Çaldıran'da Şah İsmail'i mağlup etti. Bu zafer sonrası

²⁵ Bayatlı, *a.g.m* s.43.

²⁶ Ahmet Altungök, "Ön Asya ve Ortadoğu'daki Türkmen Varlığının Tarihi Kökenleri" *Uluslararası Tarih ve Günümüzde Ortadoğu'da Türkmenler (Irak-İran-Suriye) Sempozyumu*, S.33-45 s.40-44.

²⁷ Halife b. Hayyât, *Taribu Halife b. Hayyât*, (çev. Abdulhalik Bakır), Ankara 2001, s.168-169; İbnü'l Esir, *İslam Tarihi El Kamil- Fit-Tarib Tercümesi*, İkinci Cilt (çev. M. Beşir Eryarsoy) Bahar Yayınları, İstanbul 1991, s.476.

Hanekin, kısmen Osmanlı devleti egemenliğine geçti.²⁸ Çaldıran Zaferinden sonra Hanekin ve onunda içinde olduğu Irak-ı Arap toprakları kesintisiz bir şekilde Osmanlı ve Safevilerin nüfuz mücadelelerinde ana odak noktası oldu. Ortaya çıkan bu nüfuz mücadelesi bölgede sonu gelmeyen siyasi çekişmelere ve istikrarsızlığı artırdı. Bölgede artan istikrarsızlık Osmanlı Devleti için bir tehdit olmaya başlayınca Kanuni Sultan Süleyman bu duruma bir son vermek istedi. Bu nedenle O, Safevi seferi için uygun bir ortamı bekledi. Zamanı gelince geniş yetkilerle donattığı İbrahim Paşa'yı doğu seferine gönderdi.²⁹

İbrahim Paşa Halep'te bir süre konakladıktan sonra buradan Diyarbakır'a hareket etti. Onun amacı Musul yolu ile Bağdat'a inmekti. Fakat kendisiyle beraber gelen ve Padişahın da kendisini desteklediği Rumeli Defterdarı İskender Çelebi'nin teşvikiyle planında değişiklik yapıp, Tebriz üzerine yürümeye karar verdi. Tebriz'e ulaştıklarında İbrahim Paşa, Padişaha bir mektupla kendisini Tebriz'e davet etti. Kanuni Sultan Süleyman üç aylık bir yolculuğun ardından Tebriz'e ulaştı. Buradan İran Şahını yakalayıp onu imha gayesiyle İran içlerine doğru harekete geçildiği sırada, Şahın ülkesinin iç taraflarına doğru kaçtığını haber alan Kanuni Sultan Süleyman, Şahı takipten vaz geçip Bağdat istikametinde olan Hanekin'e doğru yol aldı. 16 Ekim 1534 tarihinde Hanekin'e vardı. Burada Hanekin konağındaiken Bağdat valisi Tekeli Mehmet Han, Padişaha itaatini bildiren mektubunu yolladı. Böylece Bağdat ile birlikte Hanekin de bir kez daha Osmanlı hâkimiyetine geçti.³⁰

Osmanlı yönetiminde Irak, genel olarak İran'ın tahrikleri ve bölgede zuhur eden isyanlar nedeniyle birçok olaya sahne olmuştur. Özellikle bölgede nüfuz sahibi olan bürokratların sık sık isyanları Osmanlıyı meşgul etmiştir. Bu isyanlardan biri de Subaşı isyanıdır. Bağdat eşrafından olup uzun bir müddet Subaşılık yapmış olan Bekir Subaşı'nın 1623 yılında çıkardığı isyan neticesinde

²⁸ Mustafa Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi Resimli Haritalı II. cilt.*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2011, s. 730-735.

²⁹ M. Tayyip Gökbilgin, "Arz ve Raporlarına Göre İbrahim Paşa'nın İrakeyn Seferindeki İlk Tedbirleri ve Fütuhata", *Bellekten*, C: 21, S. 83, (1957), 450.

³⁰ Cezar, *a.g.e.*, s.877-879.

Bağdat, Musul ve Kerkük İran sınırları içine girdi.³¹ Bir sene sonra Musul ve Kerkük geri alındı fakat Bağdat ve buraya bağlı Hanekin bir türlü alınamayınca, Osmanlı Padişahı IV. Murat 8 Mayıs 1638'de büyük bir orduyla Bağdat Seferine çıktı. Bağdat önlerine gelerek karargâhını kuran IV. Murat, bir aydan fazla süren kuşatmasından sonra 27 Aralıkta Bağdat ve dolayısıyla Hanekin de yeniden Osmanlı topraklarına dâhil etti.³²

IV. Murat döneminde Kızılbat, Mendeli, Kerkük, Erbil ve Hanekin'in de dahil olduğu, İstanbul ve Bağdat arasındaki iletişimi sağlayan ve adına posta yolu denilen güzergâhta bulunan bölgelerin Türk nüfusu açısından güçlendirilmesi ihtiyacı ortaya çıktı. Bunun için çeşitli Türkmen boylarından birçok Sünni topluluk getirilerek başta Hanekin olmak üzere diğer sayılan yerlere yerleştirildi. Böylece, bölge İran'dan gelebilecek muhtemel saldırılara karşı korunaklı bir yer haline getirildi.³³ IV. Murat'ın Bağdat seferi ve bu sefer sonucu Bağdat'ın alınması ile tüm Irak-ı Arap'ta Osmanlı Hâkimiyeti tesis edilmiş ve bundan sonra Osmanlı-Safevi ilişkileri huzurlu bir döneme girmiştir. Böylelikle iki devlet arasında ticaret ve iyi komşuluk ilişkileri gelişmiştir.³⁴

Yaklaşık bir asır süren bu huzurlu dönem, Safevi Hanedanlığını yıkıp yerine Avşar Hanedanlığını İran'da hâkim kılan Nadir Şah'ın 1700'lü yılların başlarında ortaya çıkmasıyla beraber tekrar bozuldu.³⁵ Nadir Şah'ın amacı Irak-ı Arap üzerinde hâkim olmaktı ve bunun da yolunun Bağdat'a sahip olmaktan geçtiğinin farkındaydı. Fakat girişimleri neticesiz kalınca 1639 Kasr-ı Şirin anlaşması esas alınmak suretiyle 1746 yılında bir barış anlaşması tesis edildi. Bu anlaşma ile tekrar Irak-ı Arap dolayısıyla da bu bölge içinde kalan Hanekin Osmanlıların nüfuzu içinde kaldı.³⁶

³¹ Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi I*, (Hazırlayan: Bekir Sıtkı Baykal), T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1999, s.393-396; İbrahim Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III, Kısım: I, TTK Yay., Ankara, 1973, s.153-160.

³² Peçevî, *a.g.e.*, s. 449-451; Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 203-204.

³³ Suphi Saatçi, *Tarihi Gelişim İçinde Irak'ta Türk Varlığı*, İstanbul Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul 1996, s.94.

³⁴ Ferruh Kayalan, "Kerkük Şehri ve Türkmenler (Türkmenlerin Siyasi ve Sosyo-Ekonomik Yapısı 1921-1990)," *Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bilecik 2018, s.30.

³⁵ Yılmaz Karadeniz, *İran Tarihi (1700-1925)*, Selenge Yay.: İstanbul 2012, s.125-130.

³⁶ Kayalan, *a.g.e.*, s. 34.

Uzun yıllar Osmanlı hâkimiyetinde kalan ve az da olsa istikrara kavuşan bölge, önem kazanan petrolü sebebiyle bu sefer sömürgeci ülkelerin dikkatini çekti. Başta İngiltere olmak üzere Almanya ve Fransa bölgede nüfuz mücadelesine girdiler. Osmanlılar, bu rekabet ortamında denge siyaseti izledi. Fakat İngiltere, Osmanlı Devleti üzerinde yaptığı baskılar sonucu petrol imtiyazlarını elde etti. Akabinde başlayan Birinci Dünya Savaşında Irak, Osmanlı Devleti ile İngiltere'nin mücadele alanına dönüştü. Savaş boyunca Hanekin'in de içinde yer aldığı ve nüfusunun çoğunluğunu Türkmenlerin oluşturduğu yerleşim yerleri Osmanlı yönetiminde kaldı. Fakat çoğunluğunu Türkmenlerin oluşturduğu Hanekin savaş sonunda İngilizlerin hâkimiyetine geçti.

Hanekin'in dışında kaldığı Musul Meselesi Türkiye Cumhuriyeti ile İngiltere arasında uzun bir dönem hukuki bir mesele olarak uluslararası bir sorun teşkil etti. Sonunda 1926 Ankara Antlaşması hükümleri doğrultusunda Musul, yeni kurulan ve mandaterliğini İngiltere'nin üstlendiği Irak Devleti'ne bırakıldı.³⁷

İngilizler desteğiyle krallığa getirilen Faysal döneminde Irak, üç eski Osmanlı eyaletin birleşmesinden meydana geldi. Bu eyaletler Musul, Bağdat ve Basra idi. Hanekin'in içinde olduğu Bağdat bölgesinin kuzeydoğu kesimi Irak Türklerinin yoğun olarak yaşadığı yerlerdendi. Türkiye ile İngiltere arasında imzalanan 1926 Ankara Antlaşması Irak Türklerinin etnik, siyasi ve kültürel haklarını korumaya yönelik her hangi bir prensip benimsememişti. Bu durum Irak Türklerini her konuda zor duruma soktu ve onların ikinci sınıf vatandaş olarak yaşamasına sebep oldu.³⁸

Hanekin, yukarıda belirtildiği üzere Irak Türkmenlerinin yaşadığı yerlerden biri olarak Krallık döneminde ve akabinde 1958 yılından sonra Cumhuriyet döneminde birçok olumsuz politikalara maruz kaldı. Kral Faysal döneminde eğitim dili anlamında düzenlenen Anayasal bir takım haklar Irak'ta olduğu gibi Hanekin'de de tüm etnik gruplara ve Türkmenlere bir rahatlama

³⁷ Nevin Yazıcı, *Petrol Çerçevesinde Musul Sorunu (1926-1955)*, Ötüken Neşriyat: İstanbul 2010, s.37.

³⁸ Bilal N. Şimşir, *Türk-İrak İlişkilerinde Türkmenler*, Bilgi Yayınevi: Ankara 2004, s.71-72.

getirdi. Fakat bu değişiklikler teoride kalınca sahada pratiğe geçirilemedi. Böylece 1930’lu yıllara kadar Hanekin dāhilindeki tüm Türkmen ocuklar Arapça eğitim almak zorunda kaldı.³⁹

Irak’ın uluslararası arenada bağımsız bir devlet olma gayreti ve bunun sonucunda getirilen anayasal haklar temel insan hakları anlamında tüm etnik gruplar üzerinde olduğu gibi Türkmenler üzerinde de olumlu bir hava estirdi. 1931 tarihli 74 numaralı “Mahalli Diller” kanunu ile Türkmenlerin çoğunlukta olduğu Hanekin’de de Türkçe dili okullarda ve mahkemelerde serbest bırakıldı. Hemen akabinde Irak yönetimi 1932 yılında Milletler Cemiyeti için sunmuş olduğu bir deklarasyonla da ülkesindeki azınlıkların haklarını genişletti. Böylece Hanekin de pek çok alanda etnik, siyasi ve kültürel konularda bir rahatlama dönemine girdi.⁴⁰

Kral Faysal’dan sonra 11 Eylül 1933 tarihinde yerine geçen Kral Gazi döneminde uygulanan Arap milliyetçisi politikalar yukarıda bahsettiğimiz temel haklar anlamında yetersiz de olsa yaşanan olumlu düzenlemelerin sonunu getirdi. Babası döneminde 1932 yılı Deklerasyonu ile garanti altına alınan kültürel haklar iktidarı boyunca tam olarak uygulanmadı. Kāęıt üzerinde kalan bu haklar doğal olarak göstermelik kaldı. Süreç içerisinde Türkçenin sadece Kerkük de ancak yabancı bir dil olarak okutulmasına izin verildi. Fakat bu hak da 1937 yılında yürürlükten kaldırıldı. Türkçe, tüm Irak’ta yasaklanınca Hanekin’de de bu karar uygulamaya konuldu.⁴¹

Arap milliyetçiliği politikaları Kral Gazi’den sonra gelen iktidarlarda da hız kesmeden devam etti. II. Faysal ve onun nezdinde Nuri Sait dönemi (1939-1958) ondan sonra gelen Abdulkерim Kasım dönemi (1958-1963) Arapılık siyasetinin doruğa çıktığı dönemler oldu. Özellikle de Kasım döneminde meydana gelen Türkmenlere yönelik 1959 Kerkük Katliamı bu siyasetin en

³⁹ şakir Sabir, Zabit, *Mucez Tariht-Türkman fi’l Irak*, Maarif Matbaası: Bağdat 1960, s.146-147.

⁴⁰ Saatçi, *a.g.e.*, s.196.

⁴¹ Zabit, *a.g.e.*, s.154; Bilal N. şimşir, *a.g.e.*, s.109-111.

acımasız bir olayı idi.⁴² Bu dönem politikaları ve Kerkük Katliamı tüm Irak Türkmenlerinde olduğu gibi Hanekin'de de olumsuz etkilerini gösterdi.

Arap milliyetçiliği siyaseti 1963-1968 yılları arasında kardeş olan iki lider zamanında Abdüsselam Arif ve Abdurrahman Arif dönemlerinde az da olsa bir duraklama dönemine girdi. Abdüsselam Arif döneminde, Kasım zamanında suçları kesinleşen fakat bir türlü cezaları infaz edilmeyen 1959 Kerkük Katliamı sorumlularını idam edildi.⁴³ Abdurrahman Arif döneminde ise Irak yönetiminde Türkmenlere de yer verildi. Ekonomi ve Ticaret Bakanlığı'na vekâleten de olsa Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi mezunu Dr. Nizameddin Arif atandı. Türkmenlerin kültür alanında yayın organı olan Kardeşlik Dergisi'ne eski Türkçenin yanı sıra bir de yeni Türk alfabesiyle Türkçe kısmı ilave edildi. Böylece harf farklılığı ortadan kaldırılarak Türkiye ile kültür birliği yeniden sağlandı. Türkmen Kardeşlik Ocağı yetkilileriyle bazı ileri gelen Türkmenler, Türkiye'den gelen özel heyetlerle görüşmeler yaptılar.⁴⁴ Tüm bu uygulamalar, Hanekin'de de Türkmenlerin 1963-1968 yılları arasında 1923'ten beri ilk defa kendilerine güvenmelerini sağlamış ve vatandaşlık haklarından gerçek anlamda istifade etmelerine yol açmıştır.

Abdurrahman Arif döneminden sonra başa gelen Baasçıların ilk dönemlerinde Irak Türkmenleri konusundaki siyasetleri olumlu bir yaklaşımla geçti. Kürtlerin, Kerkük'teki yayılmacı politikaları bunu gerektirmişti. Kürtlerin özellikle de Kerkük üzerindeki emelleri, Baasçıların Türkmenler konusunda bir takım açılımlar yapmasına neden oldu. Baasçıların Başbakanı el-Bekr'in 89 sayılı 24 Ocak 1970 tarihli kararı bu açılımların bir yansımasıydı. Adı geçen karar ile Irak Türkmenlerinin kültürel hakları tanındı. Bu karara göre, Türkmen bölgelerinde Türkmençe dilinin (Türkçe) ilkökul seviyesinde okutulması, tüm eğitim araçlarının Türkmençe olarak hazırlanması ve Millî Eğitim Bakanlığı'nda

⁴² Türkmenlerin Irak Krallığı ve Cumhuriyet dönemlerinde yaşamış olduğu siyasi geçmiş hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bakır, Abdülhalik, Kayalan, Ferruh, "Geçmişten Günümüze Türkmen Şehri Dakuk (Tavuk)" *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Ocak 2020): 10-53.

⁴³ Nefi Demirci, *Dünden Bu Güne Kerkük (Kerkük'ün Siyasi Tarihi)*, Ey Dizgi Matbaacılık: İstanbul, s. 94.

⁴⁴ Fazıl Demirci, *Irak Türklerinin Dünü-Bugünü*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991, s. 26.

bir Türkmençe Eğitim Müdürlüğü'nün oluşturulması kararlaştırıldı Türkmençe eğitim veren ilkokullar Hanekin gibi Türkmen bölgelerinde hızlı bir şekilde faaliyete geçti.⁴⁵ Fakat bu durum uzun sürmedi. Irak yönetimi 11 Mart 1970 tarihinde Kerkük için Kürtlerle özerklik konusunda anlaştı. Bu anlaşma kapsamında Kerkük'te bir plebisit yapılması kararlaştırılınca eğitim konusunda alınan kararlar askıya alındı.⁴⁶

Başbakan el-Bekr'den sonra Saddam dönemi hem Irak hem de Türkmenler için çok kötü şartlar içinde geçti. Devlet Başkanı olduktan hemen sonra Saddam, Eylül 1980'de başlayan İran-İrak Savaşı döneminde Türkmenlere yönelik çok ağır baskılar yaptı. Bağdat yönetimi bir yandan Türkmen gençleri savaşın ön cephelerine gönderirken diğer yandan ileri gelen birçok Türkmen'i de idam etti.⁴⁷ Bununla beraber Hanekin, savaşın sıcak geçtiği bölgelerdendi. Nitekim 04 Eylül 1980 sabahı İran rejimi 175 mm'lik toplarla Irak sınır kentlerini bombalamaya başladı. Bombardıman Mendeli, Zurbatya, Nefthane gibi Hanekin'de de çok sayıda can kaybına sebep oldu.⁴⁸

İran-İrak savaşı devam ederken Saddam'ın, Türkmenlerin Irak'taki kalbi olan Kerkük'te olduğu gibi Hanekin'de de göç ve nüfus hareketleri politikaları alabildiğince yoğunlaştı. Nitekim 1981 yılından itibaren başlayan bir dizi uygulamalar mülki amirlerin telgraflarında bile vücut bulmaya başlamıştı. Bu telgraflardan biri 28073/m 13 no.lu gizli telgraftır. 1981'de Süleymaniye Vilayeti Emniyet Müdürü Nakibu'l-Emin tarafından çekilen bu telgrafta direktifler şu şekildeydi:

“Çeşitli etnik unsurların (Araplar-Kürtler-Türkmenler) yaşadıkları şehir ve kasabalarda yükümlülüklerin gerektirdiği eksiksiz idari düzenlemeleri yapmak zorunludur, Bu bölgelerdeki Arap varlığını güçlendirmek için diğer etnik varlıkları belirsizleştirmeniz ve Arap varlığını güçlendirmeye ilişkin önerilerinizi bildirmeniz gerekir, Arap unsurlarının güçlendirilmesi ve yerleşik

⁴⁵Habib Hürmüzlü, *Irak'ta Türkçe Eğitimin Tarihçesi ve Hukuki Boyutu*, Orsam, 2017, <https://orsam.org.tr/tr/irak-ta-turkce-egitimin-tarihcesi-ve-hukuki-boyutu/>

⁴⁶ Ümit Ertuğrul, *Irak Türkleri ve Türkiye*, Kerkük Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s.145.

⁴⁷ Ertuğrul, *age*, s.147.

⁴⁸ Ammar M. Said, “Krallık Sonrası Dönemde Irak Türkmenlerinin Durumu (1958-2003)”, *Gazî Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2012, s.88.

hale gelmesi için ne gibi ayrıcalıkların tanınması gerektiğine ilişkin önerileriniz de beklenmektedir.”⁴⁹

Yine Hanekin’de Araplara arsa tahsisi öngören Devrim Komuta Meclisi Genel Sekreter Vekili Halid Abdulmunim Reşid’in 3937/8/42 sayı ve 26 Temmuz 1982 tarihli yazısı şu şekildeydi: “İç güvenlik kuvvetlerine mensup olup Hanekin, Kani, Mendeli, Tuşhumatu ilçelerinde ve Kerkük’te ve Karaköprü nahiyesinde iskân edilmek istenen “Arap kökenli kişilerin” 10/14/3519-13 Mayıs 1978 tarihli yazınızda açıklanan doğum yeri şartlarından sayılması hususunda muvafakat sağlanmıştır, bu hususta gerekenin yapılması rica olunur.”⁵⁰

Saddam’ın ilk yıllarında Hanekin’deki Türkmen demografisini değiştirmeye yönelik bu uygulamalar 1997 yılında daha da somutlaştı. Al-Sharq Al-Avsat Gazetesi’nin 2 Nisan 1997 tarihli sayısından aktarıldığına göre de Irak yönetiminin Türkmen ve Kürtlerden oluşan 1500 aileyi Hanekin’den, 80 aileyi de Kerkük’ten göç ettirdiği, kadınların dayak ve hakarete maruz kaldıkları ifade edilmiştir. Karara uymayan bazı erkekler tutuklanmış, ailelerin bir bölümünün Kuzeye gitmelerine izin verilmeyerek, ülkenin güney ve batısına gitmeye zorlanmışlardır. Bu ailelerin kalacak, barınacak yer bulamadıkları için Bağdat’ın güneyinde Abuyusuf, Mahmudiye, Musayyab, Babil şehirleri ile diğer yerlerdeki camilerde kaldıkları ifade edilmiştir.⁵¹

IV. HANEKİN’İN SOSYAL YAPISI

Hanekin, yukarıda tarihsel süreçte görüldüğü üzere birçok iktidarın yönetim sahası içinde kalmıştır. Bu yönüyle düşünüldüğünde bölge, çeşitli etnik grupların yaşadığı bir yapı arz eder. Bu etnik grupların başında Türkmenler, Kürtler ve Araplar gelir. Fakat son zamanlara kadar bölgenin en baskın unsuru Türkmenler olmuştur. Türkmenler 7. Yüzyıldan 16. yüzyılın sonlarına kadar 1000 yılı aşkın bir süre içinde Irak’a göç edip yerleşmişlerdir.⁵² Genel olarak

⁴⁹ Şorış Hacı, *Kerkük’ün Araplaştırılması, 80 Belgede Araplaştırma Politikası*, (Çev. Vahdettin İnce), Doz Yayıncılık, İstanbul, 2006, Belge No:5, s.202-203.

⁵⁰ Hacı, *a.g.e.*, s. 232.

⁵¹ BM Raporları, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları İhlalleri Raporlarında Türkmenler.

⁵²Yukarıda anlattığımız göç hareketi belli başlı üç aşamada gerçekleşmiştir. Sözü geçen göçlerden ilki Emevi ve Abbasi dönemlerini kapsayan küçük göç hareketleridir. Bu göçlere

Irak'ın kuzey bölgelerinde yerleşen Türkmenler bugün “*Türkmeneli*” diye tanımlanan bölgeyi mesken edinmişlerdir. Bu bölge Musul'un batısında Talefer'den başlar doğuya doğru Musul'a ulaşır ve Dicle nehrinin doğusundan Yunus Peygamber, Erbil, Altunköprü Kerkük, Dakuk (Tavuk) Tazehurmatu, Beşir, Tuzhurmatu, Karatepe, Kifri, Leylan ile Bağdat'ın doğu ve güneydoğusunda Hanekin, Mendeli ve civar yerleri kapsar.⁵³

Türkmenler, bin yılı aşkın bir süre zarfında bölgeye devamlı olarak göç etmişleridir. Bu anlamda Türkmenlerin, Hanekin'in de içinde olduğu Türkmeneli bölgesine gelmeleri Abbasi Halifeliği döneminde kadar iner ki bu göç hareketi birinci göç diye isimlendirilir.⁵⁴ İkinci göç hareketi⁵⁵ Selçuklu fetihleri ile gerçekleşmiştir. Üçüncü Göç hareketi ise Osmanlı Devleti zamanında gerçekleşmiştir.⁵⁶

“*Birinci Göç*” dalgası denilmektedir. Birinci göç dalgası, Türkmenlerin Irak ile ilk temaslarını sağlamış, tabiri caizse bu göç dalgası ile bir giriş dönemi yaşanmıştır. Göçlerden ikincisi ise Selçuklular döneminde meydana gelmiştir. Bu göçlere de “*İkinci Göç*” dalgası adı verilmektedir. İkinci göç dalgası ile Irak, artık Türkmenler için bir vatan olmaya başlamıştır. Göçlerden üçüncüsü ise Osmanlılar döneminde gerçekleşmiştir. Bu göç hareketine de “*Üçüncü Göç*” dalgası denilmektedir. Üçüncü göç dalgası da Irak'ta Türkmen nüfusunun ve yerleşmelerinin devamlı bir şekilde beslenmesini sağlamıştır. Demirci Fazıl, *a.g.e.*, s.8-9.

⁵³ İzzetin Kerkük, *Haşim Nabî Erbil, Irak Türkleri*, Kerkük Vakfı, Özener Matbaası, İstanbul 2004, s.80-82.

⁵⁴ Birinci göç hareketi M. 674 yılında Emevi Halifesi Muaviye döneminde. Halife tarafından Horasan'a gönderilen Ubeydullah Bin Ziyad'ın buradan geri dönerken beraberinde 2000 Türk'ü de Irak'a getirdi ve Basra'ya yerleştirdi. Emevilerden sonra Abbasiler döneminde Halife Mutasım zamanında Türklerden müteşekkil bir Muhafız Birliği teşkil edildi. Hem iç karışıklıklarda hem de dış savaşlarda başarılı olan Muhafız Birliği, onu oluşturan Türkmenlerin Irak'a yerleşmesinde olumlu etkiler gösterdi. Böylece Türkmenler Irak'ın askeri anlamda stratejik noktaları olan Kerkük, Dakuk (Tavuk), Basra, Vasit, Bağdat, Samarra, Tikrit, Musul, Telafer ve Erbil gibi yerlerine yerleştirildiler. Zabit, *a.g.e.*, s.28, 38-42, 44-45; Ekrem Pamukçu, “Kerkük Tarihi”, *Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, Güz 2001 /19, s.1-10.

⁵⁵ İkinci göç hareketi 1055 yılında Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey zamanında oldu. Bölgeye akan Türkmen göçü Tuğrul Bey'in Bağdat'ı hâkimiyeti altına alması ile farklı bir boyut kazandı. Abbasi Halifesinin dünyevi yetkilerini de Tuğrul Bey'e devretmesiyle Tuğrul Bey Irak'ın tek hâkimi oldu. Bu durum Türkmenlerin, Irak'a eskiden olduğu gibi bölük bölük küçük gruplar halinde değil de, hür, silahlı ve bir fatih olarak göç etmelerini ortaya çıkardı. Şevket Koçsoy, *Irak Türkleri ve Türk Irak İlişkileri (1932-1963)*, Boğaziçi Yayınları: İstanbul 1991, s.126.

⁵⁶ Üçüncü göç hareketi Osmanlı-Safevi mücadelesinin Irak merkezinde bir güç çekişmesine yol açması, Osmanlılar açısından buradaki Türk nüfusunun lojistik olarak desteklenmesini ortaya çıkardı. Özellikle Hanekin bölgesi Osmanlı-Safevi çekişmesinde stratejik bir konumda olması, bölgeyi iki tarafında mücadelesinde odak noktası haline getirdi. Kanuni dönemi ve akabinde

Görülüyor ki Türkmenler, Hanekin ve diğer Türkmen yerleşimlerine farklı zaman aralıklarında peyderpey gelip yerleşmişlerdir. Sözü edilen farklı zamanlarda gerçekleşen bu göç hareketleri hem Hanekin hem de diğer Türkmen yerleşimlerinde Türkmen nüfusunun menşei hakkında birçok ihtimalleri ortaya çıkarmaktadır. Bu ihtimalleri Enver Yakuboğlu şu şekilde sıralar:⁵⁷

“1- Selçuklular tarafından Anadolu'ya getirilen Türklerdir.

2-Timur'a esir düşen ve Şii temayüllü Safevi Kızılbaş Tarikatının şeyhi Erdebilî'nin ricası üzerine canı bağışlanan yüz bin Türk esirinin çocuklarıdır (1392-1402).

3-Osmanlılar zamanında Bağdat yolunu korumak maksadıyla buraya gelen Türklerdir (1512-1566).

4-Şah İsmail'in Merağa'dan bölgeye iskân ettirdiği Türklerdir (1502-1574).

5-Nadir Şah'ın Azerbaycan'daki Türk garnizonlarından getirip bölgeye yerleştirdiği Türkmen askerlerinin çocuklarıdır (1730-1747).”

Bu ihtimalleri de dikkate aldığımızda Hanekin'de Türkmen kitlesinin büyük bir çoğunluğunun Oğuz Türklerinden meydana geldiğini düşünülebiliriz. Zira bölgeye 1034 senesinde Göktaş, Mansur ve Oğuzoğlu komutasında toplu göçler olur. Bu göçler sonucu Oğuz Türkleri Hanekin'e yerleşir.⁵⁸ Oğuz Türklerinin mesken tuttuğu Hanekin'de en kalabalık boylar ise Türkmen Bayat ve Bacalanlardır. Bu boyların yanı sıra tespit edilen Türkmen

IV. Murad döneminde, Türkmenlerin bölgeye göçleri daha da yoğunlaştı. İstanbul'u Bağdat'a bağlayan ünlü “*Posta Yolu*” güzergâhı ki, bu güzergâhta Hanekin de önemli bir merkezdir, Türkmen nüfusunun kemikleştiği bölge olmuştur. Abdülrezzak, Hasani, *El-İrak Kadimen ve Hadisen*, Matbaat El-İrfan: Sayda 1956, s.4.

⁵⁷ Enver, Yakuboğlu, *Irak Türkleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1976, s.9-10.

⁵⁸ Selim Hilmi Özkan, “Telafer'in Stratejik Önemi ve Türkmenler”. *Avrasya Etüdüleri*. 2009; 36(2), s.139.

boy ve ailelerin isimleri ise şöyledir: Ağa, Bağvancı, Bezirgân, Çelebi, Hatip, Kutup, Nakip, Nakşibendi, Nenehan, Sadullahbegler ve Şahbenderlerdir.⁵⁹

Hanekin, bulunmuş olduğu coğrafyanın özelliği olarak her zaman bir sınır şehri konumunda kalmıştır. Tarihi süreç içinde bölgede hüküm süren egemen güçler, Hanekin gibi uç bir bölgenin hakimiyeti için mücadeleden geri durmamışlardır. Bu nedenle Hanekin'in sosyal yapısında demografik hareketlilik hiç eksik olmamıştır. Bu bilgi ve elimizdeki belgeler ışığında Hanekin'in sosyal yapısı analiz edilecektir. Hanekin uzun bir süre Osmanlı Devleti egemenliğinde kaldığı için bu döneme ilişkin belgeler incelenerek Hanekin'in etnik yapısı hakkında bir tahlil yaptığımızı karşımıza salnameler ve bir takım yazışmalar çıkmaktadır.

Bu salnamelerden 1905, 1906 ve 1907 yılı salnamelerini incelediğimizde üç salnamede de “*Yerleşik halkının çoğunluğunu Kürtler ve bir kısmını da Türkler oluşturur*” ifadesi geçerken⁶⁰, 1329 (1913) yılı salnamesine göre ise sosyal yapı şu şekilde ifade edilmektedir.⁶¹ “*Hanekin kazası halkı Arap, Türk, Acem ve Kürt aşiretlerden oluşmaktadır. Yerel dil genel olarak Türkçe olup, ikinci derecede Kürtçe ve Arapça konuşulur. Bazı aşiretler Farsçayı da kullanmaktadırlar.*”

Görüldüğü üzere 1913 yılı salnamesi yerel dil konusunda ilk olarak Türkçeden bahsederek bunun peşi sıra Farsça ve Kürtçeden ve kısmen Arapçanın da konuşulan diller arasında olduğu belirtmektedir.

Salnameler dışında elimizde iki belge de mevcuttur. Belgelerden bölgenin etnik yapısına dair çarpıcı bilgilere vakıf olmaktadır. Bu belgelerden ilki Bağdat Vilayetinden Maarif Bakanlığına gönderilen belgedir. Bu belge 23 Ağustos 1913 tarihli Bağdat Vilayeti Maarif Dairesince Maarif Nazırlığına yazılmıştır.⁶² Belgede: *Abalisinin çoğunluğunun Türk olan Hanekin, Bedre, Mendeli*

⁵⁹ Suphi Saatçi, *Irak Türkmen Boyları, Oymaklar ve Yerleşme Bölgeleri*, Kerkük Vakfı 2. Basım, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2009, s.210.

⁶⁰ Bağdat Salnamesi 1323 (1905), s.210; Bağdat Salnamesi 1324 (1906), s. 260; Bağdat Salnamesi 1325 (1907), s.243.

⁶¹ Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Bağdat (Haz. Cengiz Eroğlu, Murat Babuçoğlu, Orhan Özdi), s.97-98.

⁶² BCA (Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi), Maarif Nezareti (MF), Tedrisat-ı İbtidaiyye Kalemî, 451, 52. Belge için bakınız: ek: 3.

kazalarında tamamen Türkçe ve merkez vilayete sair kazalarda Arapça eğitim verileceğinden gerekli olan kitapların tercüme telif ve kopya basımları yapılacaktır.

İkinci belge ise 01 Mayıs 1916 tarihinde İçişleri Bakanlığı Aşair ve Muhacirin Müdüriyetinden Bağdat Vilayetine çekilen telgraftır.⁶³ Bu telgrafta:

“Irak'ta ikamet eden Ahali-i Kadimededen olan Türklerin, ileride iskân ve aşiret yapılanması ve siyaseti için gerekli olduğundan; nüfusları, içtimai durumları ve iktisadi durumları hakkında doğru bilgi gerekli olup Bedre, Horasan, Hanekin ve Mendeli gibi kazalarla ve vilayetin değişik yerlerinde bulunan Türklere dair elde edilmesi lazım gelen bilgiler aşağıdadır.

- 1- Vilayet dâhilindeki yerli Türklerin miktarı ne kadardır,
- 2-Bunlar hangi liva ve kaza veya nahiye dâhilinde mukimdirler,
- 3-Buldukları mahallin Arap veya Kürt Ahalisine nispetle çoğunlukta mı yoksa azınlıkta mıdır,
- 4-Arap veya Kürt lisanı ve âdeti bunlara nüfuz etmiş mi? etmiş ise ne derecededir,
- 5-Aile arasında hangi lisan konuşulur,
- 6-Diğer anasırlara nazaran hükümetle alakaları ve iktisadi durumları nedir,
- 7-Çocuklarına ilkokul eğitimlerine hangi kurumlarda ve hangi lisan ile yaptırırlar,
- 8-Ailelerde Araplık ve Kürtlük eğitim almış veya bu eğitime müsait bir hale gelmiş aileler var mıdır?”

Osmanlı dönemine ait bu iki belge Haneki'in XX. Yüzyılın başlarında bile hatırı sayılır bir Türkmen nüfusuna sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu noktadan hareketle diğer pek çok araştırmacının da bildirdiği üzere Hanekin; demografik anlamda Türkmenlerin Irak'ta Kerkük'ten sonra

⁶³ BCA (Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi), Dahiliye Nezareti (DH), Aşair ve Muhacirin Müdüriyeti Umumiyesi, 63, 151. Belge için bakınız ek: 4

en yoğun olduğu yerler arasındadır. Şimdi Hanekin’de Türkmen varlığını bir takım veriler ve gözlemlerden yararlanarak anlamaya çalışalım.

Osmanlı Devleti’nden sonra 1921 yılında kurulan Irak Krallığı tarafından, vermiş oldukları veriler tahmini ve şaibeli olsalar da, 1990 yılına kadar toplam 5 kez nüfus sayımının yapıldığını görmekteyiz.⁶⁴ Bu nüfus sayımlardan 1923 yılına ait nüfus tahminlerinde Hanekin’in Türkmen nüfusu 18.000 olarak tahmin edilmektedir.⁶⁵

Daha sonra 1947 ve 1957 yılında yapılan nüfus sayımlarında doğrudan Hanekin ile ilgili bilgilere ulaşamamakla birlikte bu nüfus sayımlarından 1957 yılına ait nüfus sayımı Hanekin hakkında dolaylı da olsa bilgi edinmemizi sağlamaktadır. Ancak 1957 yılı nüfus sayımı esnasında gerek yönetimin, gerekse Kürtlerin baskısı neticesinde Türkmenlerin kendilerini Arap veya Kürt olarak ifade etmeleri hem Irak genelinde hem de Hanekin özelinde Türkmen nüfusuna ilişkin sağlıklı bilgiye ulaşmada sıkıntılı bir durum doğurmaktadır.⁶⁶

Bu sıkıntılı duruma rağmen, Hanekin’in nüfusu XX. Yüzyıl ortalarında 50.000 olup, bu nüfusunun da %80 inin Türkmen olduğu bildirilmektedir. Aynı dönemde Hanekin’in bir kasabası olan Karahan kasabasının nüfusu 20.000 olup buranın da tamamına yakını Türkmen idi. Bunun gibi diğer bir ilçesi Kızlarbat ise yine aynı şekilde nüfusu 20.000’indi ve buranın da tamamına yakını Türkmenlerden oluşuyordu.⁶⁷

1970’li yıllarda ise Hanekin hala önemli bir Türkmen yerleşim bölgesi olarak bilinmektedir. Nitekim 1978 yılında yayınlanan Dış Türkler Raporu’nda Irak genelinde 1.500.000 Türk’ün yaşadığı belirtilerek, bu nüfusun yaşadığı en önemli yerleşim birimleri arasında Hanekin de sayılmıştır.⁶⁸

⁶⁴ Güçlü Demirci, “Irak Türklerinin Demografik Yapısı”, *Türkler*, (Ed.: Hasan Celal Güzel vd.), C. 20, Ankara 2002, s. 612.

⁶⁵ Sabriye Deliceoğlu, “Kuzey Irak’taki Etnik ve Dinî Gruplar ve Bölge Politikalarındaki Etkileri”, *Marmara Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Enstitüsü Siyasi Tarih ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi İstanbul, 2006, s.45.

⁶⁶ Aziz Kadir Samancı, *El Tarib El Siyasi li Turkuman El Irak*, B1, Daru’s-Saki, Londra 1999, s. 95-96.

⁶⁷ Yakuboğlu, *a.g.e.*, s.61-62.

⁶⁸ Dış Türkler Raporu, Dış Türkler Kültür Yayını, Yayın No:1, İstanbul, 1978, s.17.

1991 yılına ait bir değerlendirmede ise bölgenin nüfusu Hanekin'in de bağlı olduğu Diyala ili ile birlikte verilmiştir. Diyala Vilayeti/İli, (Merkez Hanekin, Kazanya, Kızlarbat, Karahan, Mansuriye, Şahraban, İncana, Mendeli ve Bedre olmak üzere) %33 Türkmen, %5 Kürt, gerisi Arap'tı ve bölgede Türkmen nüfusu yaklaşık olarak 220.000 verilmektedir.⁶⁹

Nüfus sayımları ve raporlarına ilişkin yukarıda geçen bilgiler Hanekin üzerinde uygulanan asimilasyon politikaları ile birlikte değerlendirildiğinde bize daha sağlıklı bilgiler sağlayacaktır. Şöyle ki şu anda Diyala iline bağlı Hanekin'in toplumsal yapısı ağırlıklı olarak aşiret kültürüne dayanmaktadır. Bu toplumsal yapıda ise Araplar baskın bir yapı arz etmektedir. Türkmenlerde ister istemez bu aşirete dayalı toplumsal yapının bir parçası olmuşlardır. Bununla birlikte Arapların yönetimden aldıkları güç onları bölgede hâkim bir duruma getirirken Türkmenlerin bir kısmı da kendilerini Arap nüfusundan saymalarına neden olmaktadır. Nitekim Diyala ilinde gerçek Türkmen nüfusunun 150.000 üzerinde olduğu tahmin edilirken resmi sayımlarda 70.000 civarı çıkması bu durumu açıklamaktadır.⁷⁰ Diyala'daki bu durum ona bağlı Hanekin içinde geçerlidir diye düşünmekteyiz.

V. HANEKİN'İN DİNİ VE KÜLTÜREL YAPISI

Hanekin, coğrafyasının bir özelliği olarak hem Irak-ı Arap ve hem de Irak-ı Acem bölgeleri üzerinde bir geçiş bölgesi hususiyetine sahiptir. Bugünkü Irak-İran sınırı üzerinde bir sınır yerleşim bölgesi olması nedeniyle dini ve kültürel bir çeşitliliğin merkezi durumundadır. Hanekin'de halk hem Sunni hem de Şii olup bu durum şehrin iç barışı konusunda herhangi bir olumsuzluğa yol açmamıştır. Geçmişte Hristiyan ve Musevilerin yaşadığı da bildirilmekle birlikte günümüzde az da olsa birkaç Hristiyan ailesi yaşamaya devam etmektedir.⁷¹ Bununla beraber Aşiret kültürünün egemen olduğu Hanekin'de

⁶⁹ F.Lasinlioğlu, "Irak Türklüğünün Gerçeği ve Günümüzdeki Kürt Senaryoları", *Kerkük*, Yıl:1, Sayı:3, Mart 1991, s.14-15.

⁷⁰ Orsam Rapor, Unutulmuş Türkmen Diyarı: Diyala, Rapor No:7, Kasım 2009, s.8; Orsam Rapor, Irak'ta Türkmen Varlığı, Rapor No: 33, Mart 2011, s. 12

⁷¹ Bayatlı, Hanekin İlçesinde Bir Gezinti, s.42

Türkmenler hem Sunni hem de Şii mezhebine bağlı olmakla birlikte onların %60 'ı Şii'dir.⁷²

Uzun bir dönem Osmanlı hâkimiyetinde kalan Hanekin, özellikle bu devletin egemen olduğu dönemlerde onun sakinleri arasında bilhassa Türkmenler üzerinde Bektaşilik geleneğinin etkileri çok tesirli olmuştur. Bununla beraber bu devletin son dönemlerinden başlamak üzere günümüze kadar süren bir göç ile de İran'dan gelen Şii Âlimler vasıtasıyla Türkmenler arasında Şiilik yaygın hale gelmiştir.⁷³

Bununla beraber çoğunluğunu Türkmenlerin meydana getirdiği Bektaşilik de bölgenin ana dini yapılanmasında önemli bir hususiyet arz eder. Bu Tarikat, mezhepsel bir yapılanma olarak kendi içinde de farklı yapıları da barındırmaktadır. Nitekim bölgede Bektaşi Kakailer de mevcuttur. Kakailik⁷⁴, İran'dan bölgeye göç eden sufiler vasıtasıyla Irak'a girmiştir. Sufi bir tarikat özelliğine sahip Kakailik, Irak'ta daha çok Kürtler ve Türkmenler arasında görülmektedir.⁷⁵

Hanekin'deki Bektaşi Kakai olanların sayısı şehrin nüfusuna oranla küçümsenemeyecek kadar fazladır. Hanekin'de 15.000'ne yakın Kakai'nin yaşadığı bilinmektedir. Kakailerin bir kısmı kendilerinin Türkmen olduğunu iddia ederken, bir kısmı da Kürt olduklarını söylemektedirler. Fakat hiçbir Arabin Kakai olduğu görülmemiştir. Hanekin'de yaşayan Kakailer, Bave ve

⁷² Bayatlı, Hanekin İlçesinde Bir Gezinti, s.43; Ammar, *a.g.e.*,s.20.

⁷³ Orsam, Irak'ta Bektaşilik (Türkmenler-Şebekler-Kakailer) Orsam Rapor No: 88 Orsam-Ortadoğu Türkmenleri Rapor No: 17, Kasım 2011, s.11.

⁷⁴ Kakailik: Kuzey Irak'taki en yaygın heterodoks dinî-tasavvufî gruplardan biri Kâkailerdir. Kâkailer, Yâresân veya Ehl-i Hâk olarak bilinen inancın Kuzey Irak'taki mensuplarıdır. Hicri II. Yüzyılda Behlül Mâhî (ö. 219/835) ve etrafındaki müritlerinin Zerdüştlük başta olmak üzere İran'ın manevi birikimi ve İslam sonrası meydana gelen dinî fikir ve hareketlerden istifade ederek şekillendirdikleri Ehl-i Hak inancında, en çok dikkat çeken hususların başında Tanrının yedi bedende hulûl ettiği düşüncesi yer almaktadır. Allah'ı bir nur olarak gören ve Kur'an'ı Kerim'i Hz. Muhammed (sav)'ın nazmettiğine ve Hz. Osman'ın cemettiğine inanan Ehl-i Hâk mensupları, Hz. Muhammed (sav)'i Hz. Ali (ra)'nin yanında yetiştirmiş fakat onun öğretilerinin zahirini aşmamış bir kişi olarak görmektedirler. Abdulcebbar Kavak "Kuzey Irak'ta Tasavvuf ve Tarikatlar", *Akademiar Dergisi*, Yıl 2017, Sayı 2, Haziran, s.22-23.

⁷⁵ Orsam, *agr*, s.17.

Seyyit olarak iki büyük ailedir. Bu ailelerden Bava'lar kendilerinin Kürt olduklarını Seyitler ise kendilerinin Türkmen olduklarını söylemektedirler.⁷⁶

Hanekin Kakailerinin menşei konusunda bölgede yapılan saha araştırmaları bize ışık tutmaktadır. Nitekim Orsam tüm Irak'ta olduğu gibi Hanekin'de de birebir görüşmeler, röportajlar vasıtasıyla net bilgilere ulaşmış görünmektedir. Bu anlamda Orsam'ın Hanekin'de Kakai Kültür Merkezi Başkanı Zenyar Cevher Cafer ile yaptığı bir röportajında Cafer; Kakailerin menşei konusunda aşağıdaki bilgileri vermiştir. *"Kakailerin aslı İran'dan gelmektedir. Kakailerin ilahi insanları Türkmen'dir. Herkes bu konuyu bilmez. Kakailer Sultan İshak'tan sonra Irak'a geçmişlerdir. Merasimlerimizin hepsi Türkmen dilidir. Bu durum aslımızın Türkmen olduğunu göstermektedir."*⁷⁷

Yukarıda verilen bilgidен hareketle Kakaileri bir Türkmen kitlesi olarak düşündüğümüzde bugün Hanekin'de üç Kakai tekkesi mevcuttur.

HANEKİN'DE BULUNAN KAKAI TEKKELER

Tekke'nin Adı	Bulunduğu Vilayet	Bulunduğu İlçe/Nahiye / Köy	Tekke Seyidinin Adı	Faaliyet Durumu
Seyid Mustafa Tekkesi (Kakai)	Diyala	Hanekin İlçesi	Bilinmiyor	Açık
Beva Derviş Tekkesi (Kakai)	Diyala	Hanekin İlçesi	Bilinmiyor	Açık

⁷⁶ Necdet Yaşar Bayatlı, "Irak'ta Kakailik ve bir Kakai Türkmen Şairi Hicri Dede", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research* Volume: 3 Issue: 12 Summer 2010, s.72.

⁷⁷ Orsam, a.g.r., s.31.

Seyid Meer		Hanekin		
Tekkesi	Diyala	İlçesi	Bilinmiyor	Açık
(Kakai)				

Orsam, Irak'ta Bektaşilik (Türkmenler-Şebekler-Kakailer) Orsam Rapor No: 88 Orsam-Ortadoğu Türkmenleri Rapor No: 17, Kasım 2011, s.10

Bu tekkelerin yanı sıra Hanekin'de Kakailerin de kutsal saydığı yatırlar ve makamlar da mevcuttur. Çeşitli amaçlarla ziyarete gelen halkın buralarda her türlü dilek ve muratta bulunduğu görülür. Ziyaretler esnasında adaklar adanır ve dilekler tutulur. Ziyaret edilen yatırlardan biri Haneki'in kuzeyinde yer alan Hazret-i Musa el-Kazım'ın torunlarından olan Baba Mahmut Yatırıdır.⁷⁸

Baba Mahmut Yatır, yüksek bir tepenin üzerindedir. Yatırın yeşil bir kümbeti vardır. Kümbetin içindeki mezar üzerinde üç taş olup, ziyaretçiler murat ve dileklerinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceklerini bu taşlar vasıtasıyla test eder. Bu üç taş, üst üste koyan ziyaretçi mezarın etrafında üç kez tur atar. Bu turlar esnasında taşlar düşerse muradının olmayacağına düşmezse muradının olacağına inanılır. Bundan başka çeşitli dilekler için yatırın etrafındaki demir kafese bez bağlanır. Genç kızlar kismetlerinin açılması için yatırın demir parmaklı kafeslerine kilit takarlar. İkinci namazından sonra buraya gelen hastalar, üç hafta üst üste buraya gelirlerse iyileşeceklerine inanırlar. Özellikle bayramın dördüncü günü ve Nevruz'da yoğun ilgi gösteren halk, burada kurban keser ve şenlikler yapar. Kakailere ait bir mezarlık da bu tepenin altında bulunmaktadır.⁷⁹

Baba Mahmut Yatır gibi olan bir başka yatır ise Hazret-i Abbas Yatırıdır.⁸⁰ Bu yatır Hanekin'in İmam Abbas Semti'ndedir. Hazret-i Ali'nin oğlu olan Hz. Abbas'a ait olduğu inancı yatırın önemini artırmaktadır. Yatır,

⁷⁸ Baba Mahmut Yatır için bakınız ek: 5

⁷⁹ Najdat Yashar Murad Murad, "Irak Türkmenlerinin Halk İnançları ve Bu İnançlar Etrafında Oluşan Halk Edebiyatı Unsurlarının İncelenmesi", *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı*, Basılmamış Doktora Tezi, 2009, s.103.

⁸⁰ Hazret-i Abbas Yatır için bakınız ek: 6

üstündeki yeşil kümbeti ile dikkat çekerken, buranın içimdeki kuyuya da kırk basamaklı bir merdivenden inilmektedir. Kırk basamaklı bu merdiven hakkında anlatılan hikâye yatırın en önemli unsurudur. Zira kuyuya inmek için kullanılan merdivenden inilmesi durumunda bir yılanla karşılaşılacağı söylenir. Bu yılan inene zarar vermeyip dersini değiştirirse her ne murat edilmişse gerçekleşeceğine inanılır. Yatır, Kakailer için önemlidir. Fazla yüksek olmayan bir tepenin üzerinde olan Kümbetin aşağısında eski bir mezarlık vardır. Kakailer ölülerini bu mezarlığa gömerler. Hazret-i Abbas Yatırı da tıpkı Baba Mahmut Yatırı gibi bayramlarda ve Nevruz'da halkın uğrak yerlerindedir.⁸¹

Bir başka yatır ise Hanekin'in batı tarafında yer alan Alemdar Yatır'dır.⁸² Yatırın İslam Fütuhâtı sırasında bölgeye gelen ve İslam Ordusunun sancaktarlığını yapan Huzeyfe Bin El Yemani isimli sahabeye ait olduğu söylenmektedir. Yatır, yeşil bir kümbete sahip olup içinde bir de mezarı vardır. Bu özelliği ile halkın ilgisini çekmektedir. Ziyaret için buraya gelen halk, çeşitli dileklerde bulunurlar. Genç kızlar, üç hafta üst üste cumartesi günleri ikindi namazından sonra yatırı ziyaret ederlerse kismetlerinin açılacağına inanırlar. Alemdar Yatırın'da da tıpkı Baba Mahmut Yatırında olduğu gibi üç taş olup, ziyaretçiler bunları düşürmeden üç tur döndürürlerse dileklerinin gerçekleşeceğine inanırlar. Yatırın etrafında Türkmenlere ait bir de mezar bulunmaktadır.⁸³

Hanekin'de ziyaret yerleri arasında yatırlar gibi makamlarında olduğundan bahsetmiştik. Hanekin'in en meşhur makamı Hidrellez "Xıdırzında" Makamıdır.⁸⁴ Bu yatır Hanekin'in Masfa/Neftxane semtinde olup, bir akarsuyun yakınındadır. Yeşil bir kümbete sahip olan yatır, halkın ziyaret yerleri arasındadır. Dilekleri için buraya gelen halk, makamın yakınındaki suyun kenarına üç gün üst üste akşam saatlerinde gelip, bir karton üzerinde üç tane mum yakar ve kartonu suya salarlar. Bu şekilde dileklerinin

⁸¹ Najdat Yashar Murad Murad, *a.g. e.*, s.97-98.

⁸² Alemdar Yatırı için bakınız ek: 7

⁸³ Nejdet Yaşar Bayatlı "Irak-Diyale İlinin Hanekin İlçesinde Ziyaret Yerleri (Kutsal Mekânlar) ve Bu Yerler Etrafında Oluşan İnanç ve Pratiklerde Eski Türk İnançlarının İzleri" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* / 2010 / 56. s. 112.

⁸⁴ Hidrellez "Xıdırzından" Makamı için bakınız ek: 8

kabul olacağına inanırlar. Makamın etrafında bir de mezarlık vardır. Bu mezarlığa daha çok Şiler gömülür. Kümbetin dış kapısında kırmızı, yeşil, mavi ve sarı bayraklar asılıdır.⁸⁵

Görüldüğü üzere Hanekin’de dini yaşantı, İslam öncesi ve sonrası inanç sitemlerinin harmanlandığı bir kültür mozaigi görüntüsünü vermektedir. Yukarıda adı geçen makam ve yatırlar da bölge insanının özellikle de Türkmenlerin dini yaşayış tarzlarına göre geçmişten günümüze mevcut kimliklerini kazanmışlardır. Türkmenlerin İslam öncesi inanç dünyasında var olan ata ruhları ile göğün çeşitli katlarında bulunan kurtarıcı ve koruyucu iyeler ve yeraltı katlarında bulunan şerir ruhlar inançları, Hanekin’in inanç kültüründe de akisler yaratmış ve buranın dini yaşantısını etkilemiştir.

Bu bağlamda Hanekin’de Türkmenlerin dini yapısı incelendiğinde karşımıza memoratlar⁸⁶ çıkmaktadır. Hanekin’de yaşayan Türkmenlerin anlattığı yukarıda da adları geçen yatır ve makamlarla ilintili olan memoratları okuduğumuzda eski Şaman Türk İnanç Siteminin İslam’dan sonraki Türk İnanç dünyası ile ne kadar benzer olduğuna şahit olacağız.

İlk memoratımız yukarıda özelliklerini anlattığımız Baba Mahmut Yatırına ait bir memorattır. Bu memoratta Baba Mahmut Yatırında yaşanıldığına inanılan hadise şöyledir:

“Annemden duyduğum bir olayı sana anlatayım. Annemin kuzeni (amcasının kızı) yeni evlenmiştir. Hanekin’de bulunan Baba Mahmut Makamı’na hiç namaz kılmayan ve alkol bağımlığı olan kocası ile birlikte gitmiştir. Bir tepenin üzerinde yer alan makamı ziyaret ettikten sonra aşağı inmişler. Tepenin aşağısında bir mezarlık var. Çift aşağı inince adamın sigar

⁸⁵ Nejdet Yaşar Bayatlı, “İrak-Diyale İlinin Hanekin İlçesinde Ziyaret Yerleri..” s.111.

⁸⁶ Memorat: Tabiatüstü ferdi bir tecrübenin yaşayan veya ondan dinlemiş birisi tarafından anlatılan şahsa bağlı hikâye olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlamada yer alan “tabiatüstü” ile kastedilen “öteki dünya” ve farklı bir boyutta olmasının yanı sıra insanlarla beraber aynı mekânları paylaşan cin, peri, şeytan, alkız, karabasan veya çeşitli ruhlardan oluşan ve sosyal bir hayat yaşadığına inanılan varlıklardır. Bu varlıklarla “görme, konuşma, dokunma, hissetme, rüya veya bunlardan başka bir yolla” kurulan iletişimidir. Memoratlar da, bu şekilde kurulmuş bir iletişimle yaşananların yaşayan veya ondan dinleyen birisi tarafından anlatılmasıdır. Fatih Çetinkaya, *Memorat (Halk İnançları Üzerine)*, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2013, s. 7

paketi ve çakmağını makamın penceresinde unuttuğunu hatırlayınca karısından burada kendisini beklemesini istemiş ve yukarı çıkmıştır. Kadın mezarların arasında yalnız kalmış ve tepenin üzerine çıkan kocasına bakmıştır. O sırada yüzünden nur saçan yaşlı bir amca ortaya çıkmış ve "Kızım senin yakında bir oğlun olacak, ona Mahmut adını ver. Kocana da de ki namaz kılmaya başlasın ve içki ile kötü işleri bıraksın. Allah'tan uzak kalmaya devam ederse doğacak oğlundan da uzak kalacak." demiş. Bunu duyan annemin amcasının kızı çok sevinmiş ve yaşlı amcaya para vermek için çantasını açıp para bulmaya çalışırken adam ortadan kaybolmuştur. O sırada kocası gelir. Kadın da gördüklerini kocasına anlatmış. Kocası mezarlar arasında yaşlı adamı aradıysa da onu bulamamıştır. Aradan birkaç ay geçtikten sonra kadının bir çocuğu olur ve adını Mahmut koyarlar. Ancak kadının kocası içkiden ve kötü alışkanlıklarından hiç vazgeçmemiştir. Aradan bir yıldan az bir süre geçtikten sonra bir araba kazasında adam feci şekilde can verir ve ölür. Karısı onu Baba Mahmut'un mezarlığında defneder. Taziye merasiminden sonra bir gün karısı kız kardeşi ile birlikte Mahmut'u yanına alarak kocasının mezarını ziyaret eder. Mezarın başına Mahmut'u teyzesinin kucagina koyup kuran okurken kulağına aynı yaşlı adamın sesi gelir. Adam ona "Kızım seni uyarmıştım. Ama kocan sana söylediğim sözlere uymadı. Sen oğluna mukayyet ol, Allah var" der. Bunu duyan kadın biraz korkar, telaşlanır ama da sonra "Bismillah" deyip oradan ayrılır⁸⁷

İkinci memoratımız ise Alemdar Yatırı'na ait olup burada yaşanan hadise anlatılan memoratta şu şekilde ifade edilmiştir.

“Saddam Hüseyin rejimi döneminde İran'dan Hacca giden hacı adayları İran sınırına çok yakın olan Hanekin ilçesinden geçiyorlardı. 2001 yılında İran'dan Hacca giden Hacı adayları haclarını yaptıktan sonra yine Hanekin'e dönüp İran'a giderken aralarında baba ve annesi ile birlikte gelen sekiz yaşında bir hacı çocuk hastalanır ve ilçede hayatını kaybeder. Bunun üzerine Hanekin ilçesinde yer alan Alemdar mezarlığında defnedilir. Halkın anlattığına göre

⁸⁷ Zina Salah, 1968 Hanekin doğumlu, ev hanımı. (Necdet Yaşar Bayatlı, “Diyale İline Bağlı Hanekin İlçesi Türkmen Halk Kültüründe Memoratların İncelenmesi”, *Türkbilig*, 2017/34, s.204.)

geceler çocuğun mezarında beyaz ışık saçar ve küçük mezarlığı aydınlatır. Hatta anlatıldığına göre çocuk yeni defnedilirken oradan geçenler "Allahü Ekber Lailah illa Allah" seslerini duymuşlar”⁸⁸

Üçüncü memoratımız da Hıdrellez “Xıdırzından” Makamı’na aittir. Burada yaşanan hadise de ilgili memoratta aşağıdaki gibi aktarılmıştır:

“Hanekin'de bulunan Hıdırzinde Makamı'nın bir yanında ırmak akmakta diğer yanında ise mezarlık bulunmaktadır. Halkın çoğu Nevruz ve Bahar mevsiminin hafta sonları o ırmağın yanına gidip piknik yaparlar. Hafta sonu ailesi ile pikniğe giden İmat isimli şahıs, suyun kenarına gidip el yüzünü yıkarken aniden ona aksakallı beyazlara bürünmüş yüzünden nur saçan bir yaşlı adam görünür. Yaşlı adam İmat’a "Sen iyi bir insansın, haram yemezsin, o zaman neden namazını kılmıyorsun. Şayet namaz kılmaya başlarsan Allah sana bir erkek evlat verecek." deyip aniden kaybolur. Adamın aniden ortaya çıkması ve kaybolması gören İmat titremeye başlar ve baygınlık geçirir. Ailesi onu ayıltır ve doktora götürmek isterler. Ama İmat ayılıp sıcaklıktan baygınlık geçirdiğini ve eve dönmek istediğini söyler. Ertesi gün 4 kız çocuk babası olan İmat namaz kılmaya başlar ve kısa bir süre sonra eşi hamle olup bir erkek çocuğu olur”⁸⁹ (Kk19).

Memoratlar sadece belli mekânlarla sınırlı olmayıp, eski Türk inançlarına paralel olarak tabiat varlıklarında da kendini göstermiştir. Eski Türk İnanç Sisteminde tabiat güçlerine inanç ve onları tanrılaştırma vardır. Nitekim güneş, Dağ, ay, dağ, ırmak vb. bunlar aynı zamanda birer ruh olarak düşünülmüştür.⁹⁰ Buradan hareketle aşağıda göreceğimiz memorat da Hanekin’in ünlü akarsuyu Vend ırmağı hakkındadır.

“Bizim eniştenin evi Hanekin’de akan çayın diğer tarafında yer alan Ağa-Halife Mahallesi'ndedir. Eniştemin anlattığına göre bir gün mahalle arkadaşları ile birlikte çaya inmiş ve yüzmeye başlamışlar. Kısa bir süre sonra

⁸⁸ Remzi Adil, 1979 Hanekin doğumlu, tamirci (Necdet Yaşar Bayatlı, “Diyale İline Bağlı Hanekin...” s.199-200.)

⁸⁹ Muhammet Mustafa, 1962 Hanekin doğumlu, marangoz.(Necdet Yaşar Bayatlı, “Diyale İline Bağlı Hanekin...” s.199)

⁹⁰ Ekrem Memiş, *Türk Kültür Tarihi*, Çizgi Kitabevi Yayınları, 5. Baskı, Konya 2008, s. 132.

çayın kenarında bulunan kamışlıktan büyük bir yılanın süründüğünü ve kendilerine doğru ilerlediğini görmüşler. Bunun üzerine herkes soyduğu elbiseyi yerden almış ve kaçmaya başlamıştır. Eniştemin anlattığına göre yüzmeye giden arkadaşlar arasında Geylan diye biri varmış. Çok cesaretli ve gözü kara olan Geylan eline taş almış ve yılanı öldürmeye çalışmıştır. O sırada yılandan ses gelmiş ve "Açım açım" diye konuşmuş. Bunu duyan Geylan korkmuş ve arkadaşlarına doğru kaçmıştır”⁹¹

Hanekin'in kültürel hayatı ise eğitim ve eğlence çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu anlamda Hanekin'de çok sayıda kreş, ilkökul, ortaokul ve lise bulunmaktadır. Bununla beraber yükseköğretim alanında da bir fakülte kurulmuştur. Bu fakülte Süleymaniye Üniversitesine bağlı Hanekin Edebiyat Fakültesidir. Eğitim konusunda yukarıda görüldüğü üzere yeterli bir alt yapısı mevcut olan Hanekin, sosyal hayatta ise mevcut eğitim alt yapısından yetişen insanların eğlence ihtiyacını da tarihi sinemaları ile karşılamaktadır. Bu anlamda eskiden beri şehirde el-Nasır ve el-Kadra olmak üzere iki sinema vardır. Birincisinin adı eskiden Kral Faysal Sineması olup, Paşa Köprü mahallesinde ise Karal Gazi Sineması vardı. Hanekin'de eğlence kültürü açısından bir başka kurum ise kahvehanelerdir. Buralarda eskiden oyunlar oynanır, güzel sohbetler yapılır ve hikâyeler anlatılırdı. Ramazan ayı boyunca ise tam bir panayır yeri olurlardı. Hanekin'de en tanınmış kahvehaneler Ahmet Kessera Çayhanesi ve Kırkinci Çayxanesidir.⁹²

Hanekin, bilim ve kültür alanında uzman şahsiyetler de çıkarmıştır. Abdulkadir Süleyman hem Hanekin hem de Irak Türkmenleri açısından önemli bir şahsiyettir. Abdulkadir Süleyman, Hanekin'de Hacı mahallesinde 1908 yılında doğmuştur. İlkokul ve orta öğretimini Hanekin'de tamamladıktan sonra Darulmuallimine katılmıştır. Buradan 1930 yılında mezun olmuştur. Mezuniyetinden sonra öğretmenlik mesleğini icra eden Abdulkadir Süleyman, Diyla da ilkökul müdürü olarak atanmıştır. Daha sonra Darulmuallimine öğretmen olarak atanmıştır. Eğitim Bakanlığında müfettiş ve buradan da

⁹¹ Ammar Hurşit, 1985 Hanekin doğumlu, memur, (Necdet Yaşar Bayatlı, “Diyale İline Bağlı Hanekin...”s.205)

⁹² Bayatlı, “Hanekin İlçesinde Bir Gezinti...” , s.42.

UNESCO’da uzman olarak çalışmıştır. Abdulkadir Süleyman Irak Türkmenlerinin sesi olan Kardeşlik Dergisinin kurucularından birisidir. 1960-61 yılları arasında başkan bu derginin yardımcısı olarak görev yapmıştır. Kardeşlik dergisinde 1960-1975 yılları arasında çeşitli kademelerde görev alan Abdulkadir Süleyman, çok sayıda makale kaleme almıştır.⁹³

Abdulkadir Süleyman’dan başka diğer bir isim de Dr. Necdet Yaşar Bayatlı’dır. Bayatlı 1979 yılında Hanekin’de doğmuştur. İlkokul, ortaokul ve lise eğitimini Hanekin’de tamamlayan Bayatlı, 1998 yılında Bağdat Üniversitesi Diller Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden 2002 yılında mezun oldu. Yüksek Lisans ve Doktora eğitimini Irak Türkmenleri alanında yapan Bayatlı Hanekin hakkında da çalışmalar da bulunmuştur.⁹⁴

VI. HANEKİN’İN İKTİSADİ YAPISI

Hanekin, çok eski zamanlardan beri çevresine göre verimli tarım arazileri sebebiyle tarımsal faaliyetler açısından zengin bir yapı arz etmiştir. Bu arazilerde hem sulu tarım hem de yağmura dayalı tarım yapılmaktadır. Hanekin’i ünlü Vend nehiri ve Diyala nehiri sulamaktadır. Yapılan tarım faaliyetlerinden başlıca elde edilen mahsuller arpa, buğday, pirinç, mısır, susam, pamuk ve diğer hububatlardır. Bununla beraber Hanekin’de her çeşit meyve ve sebze yetiştirilmektedir.⁹⁵

Hanekin, yer aldığı coğrafyanın bir özelliği olarak bir sınır yerleşimidir. Buna bağlı olarak geçmişten günümüze ticari faaliyetlerin canlı olduğu bir ekonomik modelde yaşaya gelmiştir. İran ile Irak arasında bir köprü olan Hanekin, İran ile yapılan ticarete bir geçiş yeridir. Bu bakımdan Hanekin, bir ticaret şehri olma hususiyetini göstermektedir.

Bir ticaret şehri karakterinin yanı sıra Hanekin, sahip olduğu yeraltı kaynakları ile Kerkük’ten sonra Irak’ın en zengin petrol rezervlerine sahiptir.

⁹³ Junaid Faisal Ahmed, Jumalı, “Irak Türkmenlerinin Yayın Organı: Kardeşlik Dergisi (1961-1963)”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2019, s.19.

⁹⁴ Necdet Yaşar Bayatlı, *Irak Türkmen Halk Kültürü Araştırmaları*, Berikan Yayınevi, Ankara 2011, s. 281.

⁹⁵ Bağdat Salnamesi, 1324, s.257.

Nefthane Rafinerisi isminde bir petrol rafinerisi bulunup, bu rafineri 1970'li yıllara kadar İngilizler tarafından çalıştırılmıştır. Fakat Sosyalist Baas Partisi zamanında rafineri kapatılmıştır. Bu durum bölge ekonomisine büyük zarar vermiş, binlerce kişi işsiz kalmıştır. Hanekin'de petrolün dışında yeraltı zenginlikleri de vardır. Bunlar; kibrit, fosfat gibi diğer yeraltı kaynaklarıdır.⁹⁶

Hanekin, yukarıda bahsettiğimiz petrol madeni nedeniyle bölgesine nispetle zengin bir ekonomik yapı arz eder. Fakat bu zenginliği yörede yaşayan halka sirayet etmemektedir. Petrol pastasından çoğunlukla Kürtler faydalanırken, Türkmenler genel olarak tarım ve hayvancılığa meyillidir. Fakat bugün bölgede yaşanan çatışma ortamı, susuzluk ve tarım tekniklerinin geriliği sebebiyle Türkmenler tarımdan daha çok devlet kapısında garantili olarak gördükleri memurluğa yönelmektedir.⁹⁷

Bu durumu Necdet Yaşar Bayatlı'nın "*Diyale İline Bağlı Hanekin İlçesi Türkmen Halk Kültüründe Memoratların İncelenmesi*" adlı makalesinden de müşahade etmekteyiz. Zira Bayatlı, Hanekin'in inanç yapısı ile ilgili bir alan araştırması yaparken 50 kişilik bir Türkmen topluluğu ile görüşmüş ve onların başlarından geçen olağanüstü hikâyelerini dinlemiştir. Makalesinde Bayatlı, görüşmüş olduğu Türkmenlerin mesleki bilgilerine de yer vermiştir. Görüşülen 50 kişinin büyük bir çoğunluğunun memur statüsünde memur, öğretmen, polis ve mühendis olduğu görülmektedir.⁹⁸

SONUÇ

Ana kaynakların Hanekin ismi konusunda sunmuş olduğu bilgileri incelediğimizde bu ad hakkında fazla bir bilgi olmadığı gibi başka bir adının bulunup bulunmadığı hakkında da bir bilgiye ulaşılamadı. Ancak klasik coğrafya eserlerinin sunmuş olduğu bilgilerden, Hanekin şehrinin isminin "*Hanikîn*" şeklinde telaffuz edildiği anlaşılmaktadır. Yapılan tetkiklerden anlaşıldığı kadarıyla ve yukarıda da şehrin işaret ettiğimiz dini yapısı hususiyetiyle, Hanikin adının, dinsel bir terim olarak da düşünebileceğimiz,

⁹⁶ Necdet Yaşar Bayatlı, Hanekin İlçesinde Bir Gezinti, s.42.

⁹⁷ Orsam Rapor, Unutulmuş Türkmen Diyarı: Diyala, Rapor No:7, Kasım 2009, s.10.

⁹⁸ Necdet Yaşar Bayatlı, "Diyale İline Bağlı Hanekin..." s.210.

“*Hanegâb*” veya bir diğer deyişle “*Hanikâh*” olduğu ve bu adın da yine Arapçada dini bir anlamı ifade eden “*Ribat*” kelimesinin Farsça bir karşılığı olarak kelimenin değişmiş bir telaffuzundan gelebileceği tespit edilmiştir.

Şehrin isminde var olan bu çok kültürlülük gibi, istilalara uygun olan coğrafi konumu da Hanekin’i tarihi süreç içinde birçok medeniyete ve siyasi egemenliklere açık hale getirmiştir. Zira Hanekin, XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti’nin bir süper güç haline gelip varlığını hissettirene kadar kaotik bir dönem yaşamıştır. Osmanlı Devleti’nin varlığını hissettirmesinden sonra bile bu devletin İnan ile yaşadığı egemenlik mücadelesi, Hanekin’i odak noktası haline getirirse de sonuçta Osmanlı barışı dediğimiz yapı içinde Hanekin’in huzurlu bir dönem yaşadığı söylenebilir. Bu dönemde İstanbul-Bağdat yolu üzerinde bulunan Hanekin, tıpkı Kerkük ve Dakuk gibi Türkmen iskânın ana yerleşim yerlerinden biri olmuştur.

Osmanlı Barışının son bulduğu ve yerine İngiliz mandaterliğinde kurulan yarı bağımsız Irak Krallığı ve sonrasında teşekkül eden Irak Cumhuriyeti dönemlerinde, tıpkı Kerkük gibi Hanekin’de de Türkmenler, bir yok etme siyasetine maruz kaldı. Çalışmamızın kaynaklarından olan ve Osmanlı Devletinin son dönemlerine ait 1913-1916 tarihli iki adet belgeden Hanekin’in nüfusunun çoğunluğunun Türkmenlerden oluştuğu görülmektedir. Osmanlı devletinden sonra 1921 yılında kurulan Irak Krallığı ve daha sonrasında kurulan Irak Cumhuriyeti dönemlerinde 1990 yılına kadar toplam 5 kez nüfus sayımı yapılmıştır. Bu nüfus sayımlarından 1923 yılı nüfus sayımına göre Hanekin’in nüfusu tahminen 18.000 olmak üzere çoğunluğu Türkmen’di. Daha sonra yapılan 1947 ve 1957 yılı nüfus sayımlarında Hanekin özelinde sağlıklı bir nüfus sayısına ulaşılammakta ise de genel olarak toplam nüfus 50.000 olup bu nüfusun %80’ninin Türkmen olduğu tahmin edilmektedir. 1970’li yıllarda ise Hanekin hala önemli bir Türkmen yerleşim bölgesi olarak bilinmektedir. Nitekim 1978 yılında yayınlanan Dış Türkler Raporu’nda Irak genelinde 1.500.000 Türk’ün yaşadığı belirtilerek, bu nüfusun yaşadığı en önemli yerleşim birimleri arasında Hanekin de sayılmıştır. 1991 yılına ait bir değerlendirmede ise bölgenin nüfusu Hanekin’in de bağlı olduğu Diyala Vilayeti ile birlikte verilmiştir. Bu bilgiye göre Diyala Vilayetinin nüfusunun %33’ü Türkmen, %5’i Kürt, gerisi Arap’tı ve bölgede Türkmen nüfusu, yaklaşık olarak 220.000 olarak

verilmekteydi. Diyala ilinin bir ilçesi olan Hanekin'i 220.000 rakamı üzerinden değerlendirdiğimizde, Diyala ilinin %33'ünün Türkmen olması, bize Hanekin'de de hatırı sayılır bir Türkmen nüfusunun olduğunu göstermektedir. Fakat tarihi süreç içerisinde bölgede uygulana gelmiş asimilasyon politikaları, yukarıda Türkmenler lehine ifade ettiğimiz iyimser rakamların sorgulanmasına neden olmaktadır. Nitekim gücü elinde bulunduran Araplar ve bölgede devletleşme iddiasında olan Kürtler nedeniyle Türkmenler doğal olarak bu iki kesim tarafından bir baskı altında tutularak kimlikleri yok edilmeye çalışılmaktadır. Zira Diyala Vilayetinde gerçek Türkmen nüfusunun 150.000 üzerinde olduğu tahmin edilirken resmi sayımlarda 70.000 civarı çıkması bu durumu açıklamaktadır. Kanaatimizce Arap ve Kürtlerin yaratmış oldukları bir korku imparatorluğu Hanekin'de bulunan gerçek Türkmen nüfusunun ortaya çıkmasında bir engel teşkil etmektedir.

Mevcut kaynaklardan okuyabildiğimiz kadarıyla Hanekin'in dini yapısını incelediğimizde şaşırtıcı olmayan bir yapıyla karşılaştığımız gibi onu sıradanlıktan da kurtaran bir dini yapısı mevcuttur. Şaşırtıcı olmayan dini yapısında Irak'ın geleneksel dini örgütlenmesi karşımıza çıkar. Bu anlamda alışıla gelen ana akım Müslüman mezheplerden Şii'lik ve Sünnilik yaygın bir yapı arz eder. Bu geleneksel yapıda Türkmenlerin yarısından çoğu Şii'dir.

Hanekin'in sıradan olmayan dini yapısına göz attığımız zaman ise Sünniliğin alt kimliklerinden değişik yorumları bünyesinde barındıran mistik ve tasavvufi yorumlar dikkati çekmektedir. Zira Sünniliğin derin hoş görüşünden kaynaklanan ve de tarihi süreçte Osmanlıdan gelen Bektaşilik kültürü Hanekin'de sadece Türkmenler de değil aynı zamanda Kürtlerde de bir kimlik üretmiştir. Bu kimlik Bektaşiliği de aşan Kakai Bektaşiliğidir ki; Kakailik anlayışının derinlerine inildiğinde Sünni itikadında kabul görmeyen birçok görüşü de bünyesinde barındırmaktadır. Tabii bu görüşler zaman içerisinde İslamlaşma sürecinde daha ehil bir hale gelirken, Türkmenlerin Orta Asya'dan getirdikleri eski Türk inançlarının çoğu İslamileşmiştir. Fakat Türkmenlerin Atalar dini olan Şamanist birçok unsur bazı inanç şekillerinde hala etkisini sürdürmektedir. Bu anlamda Hanekin Memoratları dikkate değerdir. Bu

memorolarlar incelediğinde eski Türk inanç sistemine ait birçok mit karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak Hanekin, Orta Asya'dan gelen ve Hamrin Dağlarından inen Türkmenler için Irak'a girişte bir köprübaşı vazifesi görmüştür. Verimli toprakları ve ortasından geçen Vend nehri, Hanekin'i Türkmenler nazarında önemli kılmıştır. Bu nedenle Henekin, Irak'ta Kerkük'ten sonra Irak Türkmenlerinin yoğun olarak yaşadığı yerler arasında başta gelir. Bu özelliği ile Orta Asya'dan gelen Türkmenler, saf inanç ve yaşayışlarını Hanekin'e getirerek burada ete kemiğe bürümüşlerdir. Haneken'in doğasında saf halde bulunan mistik ve tasavvufi ruh, bölgeye gelen Şamanist Heteredoks Türkmenlerin bir yansımasından doğmuştur diyebiliriz. Bu yönüyle Hanekin'in sosyo-kültürel kodlarını Türkmenlerin yaşam tarzları içinde bulmak mümkündür. Bu yargıdan hareketle Hanekin dediğimizde Türkmenler, Türkmenler dediğimizde Hanekin akla gelmektedir.

KAYNAKÇA

Arşiv

BCA, (Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi), Maarif Nezareti (MF), Tedrisat-ı İbtidaiye Kalemi.

BCA, (Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi), Dâhiliye Nezareti (DH), Aşair ve Mühacirin Müdüriyeti Umumiyesi.

Salnameler

Bağdat Salnamesi 1323 (1905)

Bağdat Salnamesi 1324 (1906)

Bağdat Salnamesi 1325 (1907)

Raporlar

Dış Türkler Raporu, Dış Türkler Kültür Yayını, Yayın No:1, İstanbul, 1978, s.17.

Orsam, Irak'ta Bektaşilik (Türkmenler-Şebekler-Kakailer), Orsam Rapor No: 88 Orsam-Ortadoğu Türkmenleri Rapor No: 17, Kasım 2011.

Orsam Rapor, Unutulmuş Türkmen Diyarı: Diyala, Rapor No:7, Kasım 2009.

Orsam Rapor, Irak'ta Türkmen Varlığı, Rapor No: 33, Mart 2011.

Orsam Rapor, Irak'ta İhtilafli Bölgelerin Durumu, Rapor No: 92, Aralık 2011.

Kitap

BAYATLI Necdet Yaşar, Irak Türkmen Halk Kültürü Araştırmaları, Berikan Yayınevi, Ankara 2011.

CEZAR, Mustafa, Mufassal Osmanlı Tarihi Resimli Haritalı II. Cilt, Türk Tarih Kurumu Yay. Ankara 2011.

ÇETİNKAYA, Fatih Memorat (Halk İnançları Üzerine), Yıldız Teknik Üniversitesi, 2013.

DEMİRCİ, Fazıl, Irak Türklerinin Dünü-Bugünü, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991.

DEMİRCİ, Güçlü "Irak Türklerinin Demografik Yapısı", Türkler, (Ed.: Hasan Celal Güzel vd.), C. 20, Ankara 2002, s.611-616.

DEMİRCİ, Nefi, Dünden Bu Güne Kerkük (Kerkük'ün Siyasi Tarihi), Ey Dizgi Matbaacılık: İstanbul 1990.

eL-HİMYERÎ, Muhammed b. Abdulmun'im, er-Ravzu'l-Mi'târ fi Haberi'l-Aktâr, (Thk. İhsan Abbas), Beyrut, 1984.

EL-MAKDİSÎ, Ahsenü't-Tkâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm, Leiden, 1904.

ERTUĞRUL, Ümit, Irak Türkleri ve Türkiye, Kerkük Vakfı Yayınları, İstanbul 2006.

HACİ, Şoriş, Kerkük'ün Araplaştırılması, 80 Belgede Araplaştırma Politikası, (Çev. Vahdettin İnce), Doz Yayıncılık, Belge No: 5, İstanbul 2006.

HALİFE b. Hayyât, Tarihu Halife b. Hayyât, (çev. Abdulhalik Bakır), Ankara 2001.

HASANİ, Abdülrezzak, El-İrak Kadimen ve Hadisen, Matbaat el-İrfan, Sayda 1956.

Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik İle'l-Mağrib, (Ed. V. Minorsky), (Çev. Abdullah Duman, Murat Ağarı), İstanbul, 2008.

İBN HAVKAL, Suretü'l-Arz, Beyrut, 1992.

İBN HURDAZBİH, Yollar ve Ülkeler Kitabı, (Çev. Murat Ağarı), İstanbul, 2008.

İBNU'L-FAKÎH EL-HEMEZÂNÎ, Muhtasarü Kitâbi'l-Büldân, Leiden, 1302.

İBNÜ'L ESİR, İslam Tarihi El Kamil- Fit-Tarih Tercümesi, İkinci Cilt (çev. M. Beşir Eryarsoy) Bahar Yayınları, İstanbul 1991.

KARADENİZ, Yılmaz, İran Tarihi (1700-1925), Selenge Yay.: İstanbul 2012.

KERKÜK, İzzetin, Haşim Nahit Erbil, Irak Türkleri, Kerkük Vakfı, Özener Matbaası, İstanbul 2004.

KOÇSOY, Şevket, Irak Türkleri ve Türk Irak İlişkileri (1932-1963), Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1991.

MEMİŞ, Ekrem, Türk Kültür Tarihi, Çizgi Kitabevi Yayınları, 5. Baskı, Konya 2008.

PEÇEVÎ İbrahim Efendi, Peçevî Tarihi I, (Hazırlayan: Bekir Sıtkı Baykal), T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1999.

SAATÇİ, Suphi, Irak Türkmen Boyları, Oymaklar ve Yerleşme Bölgeleri, Kerkük Vakfı 2. Basım, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2009.

SAATÇİ, Suphi, Tarihi Gelişim İçinde Irak'ta Türk Varlığı, İstanbul Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul 1996.

SAATÇİ, Suphi, Tarihten Günümüze Irak Türkmenleri, Ötüken Yay. İstanbul 2003.

SAMANCI, Aziz Kadir, El Tarih El Siyasi li Turkuman El Irak, B1, Daru'l-Saki, Londra 1999.

STRANGE, Guy Le, Büldânü'l-Hilâfeti's-Şarkıyye, (Arp. Trc. Beşîr Fransis-Gorgis Avvâd), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985.

ŞİMŞİR, Bilal N., Türk-Irak İlişkilerinde Türkmenler, Bilgi Yayınevi: Ankara 2004.

UZUNÇARŞILI İ. H., Osmanlı Tarihi, c. III, Kısım: I, TTK Yay., Ankara, 1973.

YA'KUBÎ, Ülkeler Kitabı, (Çev. Murat Ağarı), İstanbul, 2002.

YAKUBOĞLU, Enver, Irak Türkleri, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1976.

YAKUT EL-HAMEVÎ, Mu'cemu'l-Büldân, Dâr Sâdir, Beyrut, 1977.

YAZICI, Nevin, Petrol Çerçevesinde Musul Sorunu (1926-1955), Ötüken Neşriyat: İstanbul 2010.

ZABÎT, Şakir Sabir, Mucez Tarihü't-Türkman fi'l Irak, Maarif Matbaası: Bağdat 1960.

Makaleler

BAKIR, Abdulhalik, KAYALAN, Ferruh, "Geçmişten Günümüze Türkmen Şehri Dakuk (Tavuk)". Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi 3/2 (Ocak 2020): 10-53.

BAYATLI, Necdet Yaşar Diyale İline Bağlı Hanekin İlçesi Türkmen Halk Kültüründe Memoratların İncelenmesi, Türkbilig, 2017/34, s s. 189-210.

BAYATLI, Necdet Yaşar Irak'ta Kakailik ve bir Kakai Türkmen Şairi Hicri Dede, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research Volume: 3 Issue:12 Summer 2010, s. 72.

BAYATLI, Necdet Yaşar, Hanekin İlçesinde Bir gezinti, Kardeşlik Dergisi, s. 41, y11, Kerkük Vakfı, Mart 2009, s. 42-43.

BAYATLI, Nejdet Yaşar “Irak-Diyale İlinin Hanekin İlçesinde Ziyaret Yerleri (Kutsal Mekânlar) ve Bu Yerler Etrafında Oluşan İnanç Ve Pratiklerde Eski Türk İnançlarının İzleri”, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*/2010/56.

ES-SERHÂN, Mui Hilâl, Ribâtlar, (Çev. Aydın Çelik), *Türk Dünyası Araştırmaları*, 2003-1 (144, Haziran 2003), s. 161-183.

GÖKBİLGİN, M. Tayyip, “Arz ve Raporlarına Göre İbrahim Paşa'nın İrakeyn Seferindeki İlk Tedbirleri ve Fütuhâtı”, *Bellekten*, C: 21, S. 83, (1957) ss. 449-482.

KAVAK Abdulcebbar “Kuzey Irak'ta Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Akademiar Dergisi*, Yıl 2017, Sayı 2, Haziran, s.17-54

LASİNLİOĞLU, F. “Irak Türklüğünün Gerçeği ve Günümüzdeki Kürt Senaryoları”, *Kerkük*, Yıl:1, Sa.3, Mart 1991, s.14-15.

ÖZKAN S., “Telafer'in Stratejik Önemi ve Türkmenler”. *Avrasya Etüdleri*, 2009; 36 (2): 137-155.

PAMUKÇU, Ekrem, “Kerkük Tarihi”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Güz 2001/19, s.1-10.

Ansiklopediler

SCHWARZ, P., “Hanikin”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul 1987.

YILDIZ, Hakkı Dursun, "Emin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11, İstanbul 1995.

YİĞİT, İsmail, "Müstansır-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32, İstanbul 2006.

Sempozyumlar

ALTUNGÖK Ahmet, “Ön Asya ve Ortadoğu'daki Türkmen Varlığının Tarihi Kökenleri” *Uluslararası Tarihte ve Günümüzde Ortadoğu'da Türkmenler (Irak-İran-Suriye) Sempozyumu*, Bilecik 2016, S.33-45.

BAKIR Abdulhalik, Ortaçağ Irakında Türk Varlığı ve Kültürünün Yaygınlaşmasını Kolaylaştıran Faktörler, Uluslararası Tarihte ve Günümüzde Ortadoğu'da Türkmenler (Irak-İran-Suriye) Sempozyumu, Bilecik 2016. S.1-33.

BAKIR, Abdulhalik, Türkmen Şehri Erbil'in Atabekler Dönemindeki Fizikî Özellikleri Üzerine Bir Değerlendirme, Merv'den Söğüt'e Türk Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Uluslararası Sempozyumu, (11-12 Eylül 2014), (ed. Prof. Dr. Abdulhalik Bakır, Doç. Dr. Bülent Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Ahmet Altungök), Ankara, 2015, s. 1-39.

Doktora ve Yüksek Lisans Tezleri

DELİCEOĞLU, Sabriye, Kuzey Irak'taki Etnik ve Dinî Gruplar ve Bölge Politikalarındaki Etkileri, (Marmara Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Enstitüsü Siyasi Tarih ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2006.

JUMAILI, Junad Faisal Ahmed, Irak Türkmenlerinin Yayın Organı: Kardeşlik Dergisi (1961-1963), (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 2019.

KAYALAN, Ferruh, Kerkük Şehri ve Türkmenler (Türkmenlerin Siyasi ve Sosyo-Ekonomik Yapısı 1921-1990), (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Bilecik 2018.

MURAD, Najdat Yashar Murad, Irak Türkmenlerinin Halk İnançları ve Bu İnançlar Etrafında Oluşan Halk Edebiyatı Unsurlarının İncelenmesi, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2009.

SAİD, Ammar M., Krallık Sonrası Dönemde Irak Türkmenlerinin Durumu (1958-2003), (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2012.

İnternet Sayfası

BM Raporları, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları İhlalleri Raporlarında Türkmenler

<http://www.turkmencephesi.com/kurumsal/?dil=1055&metin=13>,
(e.t.25.08.2009).

https://www.tbajansi.com/media/2020/06/172582019_1865-1-800x445-1.jpg

HÜRMÜZLÜ, Habib (2017) Irak'ta Türkçe Eğitimin Tarihçesi ve Hukuki Boyutu, Orsam, <https://orsam.org.tr/tr/irak-ta-turkce-egitimin-tarihcesi-ve-hukuki-boyutu/>

EKLER



<https://www.deviantart.com/turkmennetwork/art/TURKMENELI-216332728>



Ek: 1 Türkmeneli Haritasında ve Irak Haritasında Hanekin (Khanaqin)
Orsam Rapor, Irak'ta İhtilafli Bölgelerin Durumu, Rapor No: 92, Aralık 2011, s. 19.

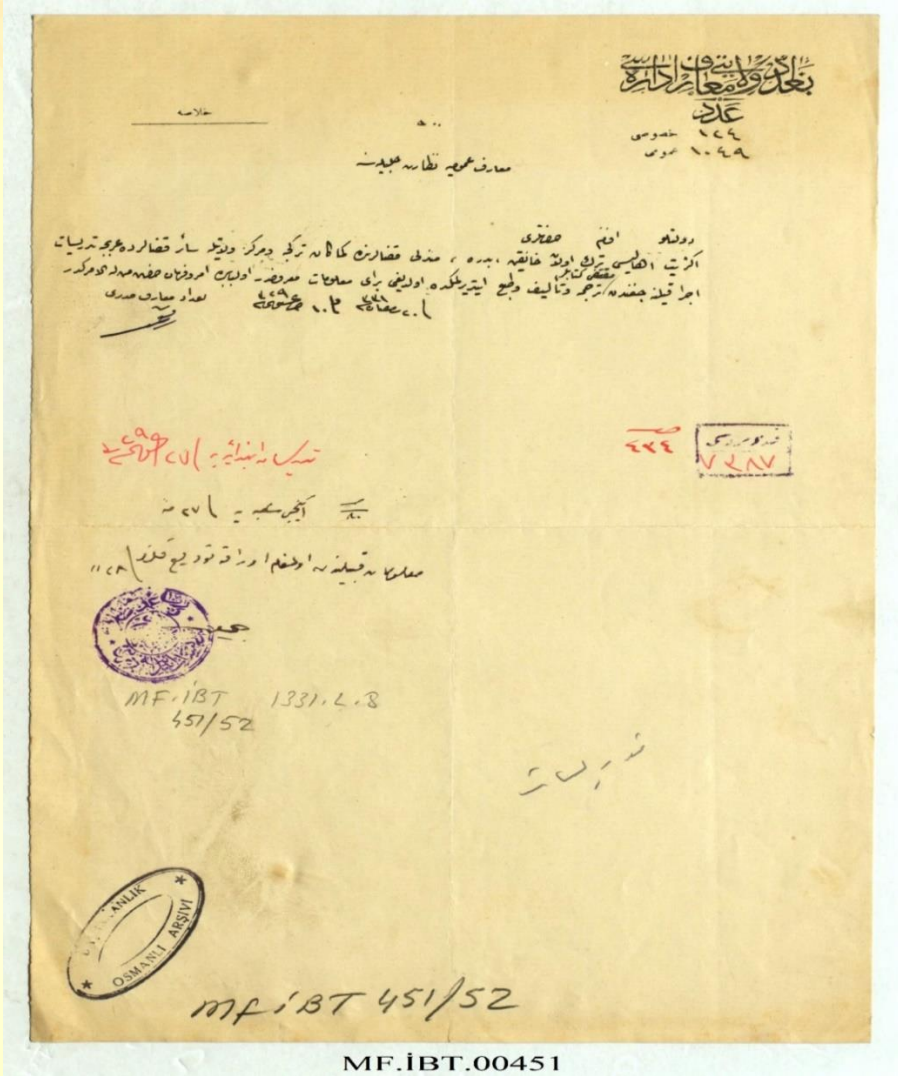


MURAD, Najdat Yashar Murad, *Irak Türkmenlerinin Halk İnançları ve Bu İnançlar Etrafında Oluşan Halk Edebiyatı Unsurlarının İncelenmesi*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2009, s.626.



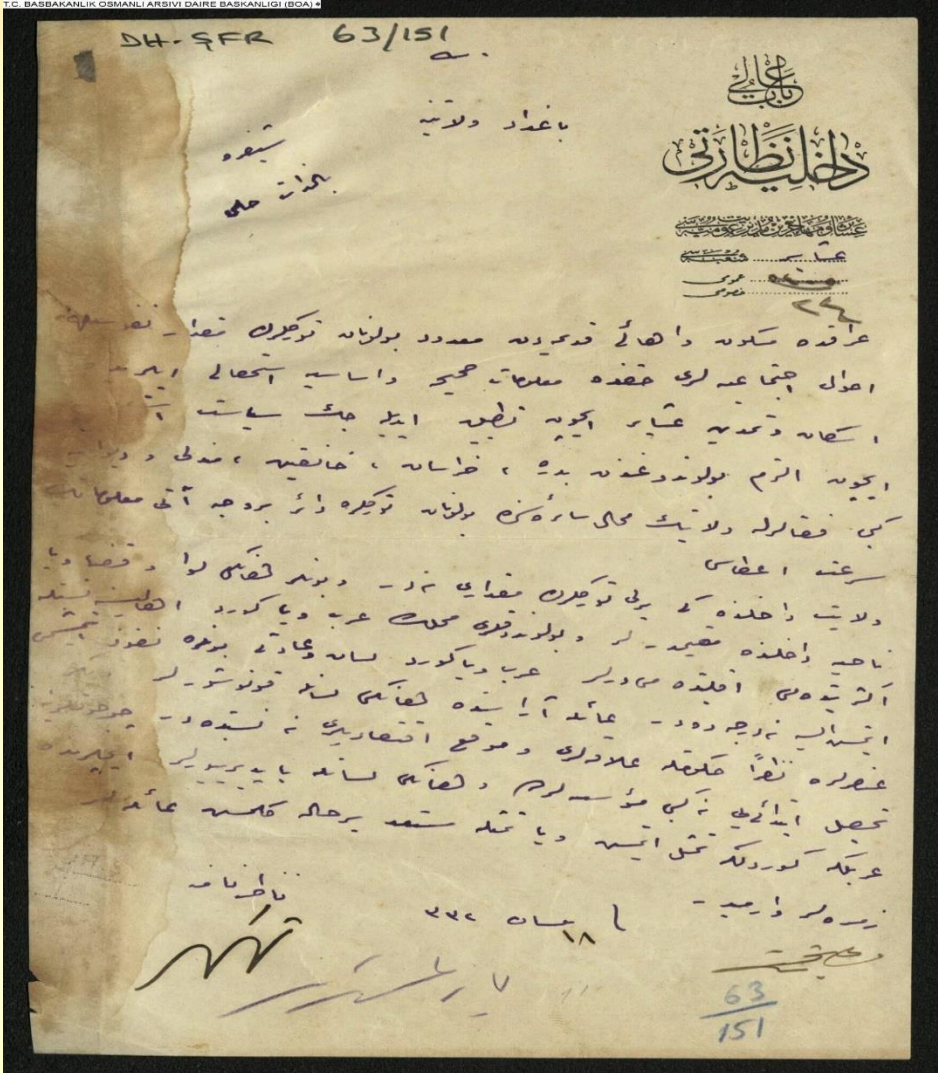
Ek: 2 Nihavent Köprüsü

https://www.tbajansi.com/media/2020/06/172582019_1865-1-800x445-1.jpg



MF.İBT.00451

Ek: 3 Osmanlıca Belge
BCA (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi), Maarif Nezareti (MF),
Tedrisat-ı İbtidaiyye Kalemî, 451, 52.



DH.ŞFR.00063.00151.001

Ek: 4 Osmanlıca Belge
 BCA (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi), Dahiliye Nezareti (DH), Aşair ve Mühacirin
 Müdüriyeti Umumiyesi, 63, 151.



Ek: 5 Baba Mahmut Yatırı

MURAD, Najdat Yashar Murad, *Irak Türkmenlerinin Halk İnançları ve Bu İnançlar Etrafında Oluşan Halk Edebiyatı Unsurlarının İncelenmesi*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2009, s.626.



Ek: 6 İmam Abbas Makamı

BAYATLI, Nejdet Yaşar “Irak-Diyale İlinin Hanekin İlçesinde Ziyaret Yerleri (Kutsal Mekânlar) Ve Bu Yerler Etrafında Oluşan İnanç Ve Pratiklerde Eski Türk İnançlarının İzleri” *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi / 2010 / 56*, s.117.



Ek: 7 Alemdar Makamı

BAYATLI, Nejdet Yaşar “Irak-Diyale İlinin Hanekin İlçesinde Ziyaret Yerleri (Kutsal Mekânlar) Ve Bu Yerler Etrafında Oluşan İnanç Ve Pratiklerde Eski Türk İnançlarının İzleri” *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* / 2010 / 56, s.117.



Ek: 8 Hıdırellez “Xıdırzında” Makamı

BAYATLI, Nejdet Yaşar “Irak-Diyale İlinin Hanekin İlçesinde Ziyaret Yerleri (Kutsal Mekânlar) Ve Bu Yerler Etrafında Oluşan İnanç Ve Pratiklerde Eski Türk İnançlarının İzleri” *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* / 2010 / 56, s.116.

Değişim ve Süreklilik Açısından Tanzimat'tan 2. Meşrutiyet'e Dilde Reform Arayışları: Osmanlıca mı, Türkçe mi?

*Seeking Reform in Language from the Tanzimat to the Second Constitutional
Monarchy in Terms of Change and Continuity: Ottoman Language or Turkish?*

Tuğrul BAKIR*

Öz

Dil politikalarının uygulayıcısı ve muhatabı genellikle hükümetler ve bu hükümetlerin politikaları ile ilişkilidir. Modernleşme sürecine giren ülkelerde hükümetler ya da gücü elinde bulunduran karar alıcılar yalnızca dış ve iç politika üretmez aynı zamanda toplumun hayatını etkileyecek kültürel politikalar da üretirler. Bu politikalar kılık kıyafetten, yaşam biçimine, evlilik akdinin uygulanış yöntemlerinden, soyadı kullanımına kadar çeşitli alanlarda olduğu gibi devletin topluma müdahale etmesi, halkı yönlendirerek bir program çizmesi beklenir. Dil ve belirli bir topluluğun yazdığı dilin nasıl olması gerektiği soruları her ulusal inşa sürecine giren toplum tarafından sorulan ve cevabı aranan bir olgudur. Türk milleti de Osmanlı'dan Cumhuriyet'e modernleşme sürecinin başından itibaren dilin tanzim edilmesi, en uygun alfabe, ölçünlü dil ve dilin standardizasyonu ile ilgili reform hareketlerine girişmiştir. Bu çabalar kimi zaman bireysel ve belirli bir edebi topluluğun çabaları ile devam etmiş, bazı durumlarda ise Türk modernleşmesinin yukarıdan indirgemeci olan doğası gereği bizzat devlet eliyle dile müdahaleler yapıldığı görülmektedir. Bu müdahaleler yalnızca yeni kurulan Cumhuriyet Döneminde yapılmamış, süreç bir süreklilik arz etmiş ve Osmanlı'dan başlayarak Cumhuriyet döneminin kültürel reformlarının en önemlilerinden biri olarak "Türk Dil Devrimi" ve "Harf İnkılabına" doğru evrilmiştir. Tanzimat döneminin Türk modernleşmesinin henüz topyekün kurumsal bir modernleşmeye dönüşmemesinin de etkisiyle mevcut

* Yüksel Lisans Öğrencisi; Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, tugrul_4345@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-0519-679X.

politik ortamı her konu hakkında tartışabilme ve farklı görüşleri öne sürme olanağı vermiştir. Bu görece özgürlük ortamı entelektüellere dil açısından tartışmalı konulardan sayılabilecek konuşulan ve yazılan dilin ne olduğu hakkında çeşitli görüşlerin ve yönelimlerin ortaya konulmasını sağlamıştır. Yaşanan tartışmalar 1. Meşrutiyet'in ilanı ile kademeli olarak kurumsallaşan dil politikasının Milli Edebiyat ile birlikte yazılan dilin adının Türkçe olduğu üzerinde anlaşma sağlanması ile sona ermiştir. Bu noktada Tanzimat döneminde politik tercihlerin ve yönelimlerin Osmanlı entelektüelleri arasında konuşulan ve yazılan dile bakış açısını da etkilediği görülmektedir. Bu makalede dilde reform arayışları ve dil politikalarının Osmanlı Döneminde Tanzimat'tan 2. Meşrutiyet'e geçirdiği değişim ve dönüşümlere odaklanılarak Osmanlı Devleti'nin son döneminde farklı yapıların ve aydınların dil politikalarına bakışları dilin adlandırılması üzerinden daha bütüncül bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, Osmanlı Lisanı, Tanzimat, Standartlaşma, Sadeleşme.

Abstract:

Operator of the language policy and its responder generally is related to governments' policies. Within the countries which are entering into the modernization process, governments or policymakers not only just produce a policy about domestic and foreign policy but also produce cultural policies that will affect social life. These policies can be interested such as wearing habits, lifestyle, the procedure of marrying process, usage of the surname as well as the state can draw a program by intervening in the society and directing the public. Questions about language and how the language written by a particular community should be are a phenomenon that is asked and sought by the society that enters the process of national construction. The Turkish nation also has embarked on reform acts in the reformation of the language, finding optimal alphabet, standard language, and standardization of that language since from the beginning of the modernization process in Ottoman times to the Republic era. These efforts time to time are continued with the working of the individual scholar or particular literary community but under some circumstances can be seen intervention to language favorably reductionist structure of Turkish modernization. These interventions were not only happened in new founded Republic term, but the process had also been continuous with starting Ottoman era and evolved into one of the important reform of the cultural reform's new-founded Republic which is called "Turkish Language

Revolution” and “Alphabet Reform”. In the early stages of Turkish modernization, the question of what is the name of the spoken and written language emerged as a question especially in the Tanzimat era when the Turkish modernization process has not yet transformed constitutional modernization and is debated by asserting different views. The language policy, which gradually became institutionalized with the declaration of the 1st Constitutional Monarchy, ended with the agreement that the name of the spoken and written language was Turkish with the Milli Edebiyat. At this point, it is seen that political preferences and orientations also affect the perspective of Ottoman intellectuals on the spoken and written language. In this article, it has been tried to explain the change and transformation in terms of reform seekings about the language from Tanzimat to 2st Constitutional Monarchy and perspective of intellectual or different structures on this language policy.

Key Words: Turkish, Ottoman Language, Tanzimat, Standardization, Language simplification.

Giriş

Dile müdahale ve belirli bir şekle sokma isteği ilk defa Batı'da ortaya çıkmış ve Batılılaşma/modernleşme programını başlatan her ülkeyi az ya da çok etkilemiştir. Bu değişimin ilk belirtileri Batı'da geleneksel toplumdan modern topluma geçişte görülmektedir. Modernite kavramı Batı'da 14. ve 15. yüzyıldan itibaren başlangıçta ne bir hareketi ne de bir akımı işaret etmiş, daha çok, sekülerleşme, rasyonel bilgi, yeni teknik ve üretim yöntemlerini tanımlamak için kullanılmıştır. Bu yeni dönem sanayileşme, iktisadi refahın yükselmesi, halkın çeşitli iş kollarında istihdam edilmesinin artması, iş bölümünün ortaya çıkması, sosyal sınıfların yeniden düzenlenmesi, şehirleşme ve demografik artış, tüketim alışkanlıklarının değişmesi ve boş vakit gibi yeni kavramların ortaya çıkışı, modern ideolojiler, kamusal alanın belirlenmesi, artan bireycilik ve özgürlük düşüncesinin yaygınlaşması olarak sıralanabilecek topyekûn bir değişim dönemini olgusal olarak kapsar. Ortaya çıkan yeni burjuva sınıfının ihtiyaçları neticesinde dilin kullanım alanlarının artması beraberinde toplumsal yapıları değiştirirken diller de bu değişimden etkilenmiştir. Dilin yalnızca belirli bir zümrenin tahakkümü altında bu

zümrelerin arasında anlaştığı elitist (seçkin) bir olgu olduğu görüşü giderek dilin iletişim aracı olma özelliğinin öne çıkarılması olarak değişmiştir. Bu değişimlerin itici faktörlerini matbaanın icadı ile İncil'in millî dillere çevrilerek yaygınlaşması, ruhban sınıfının tekelinin kırılması neticesinde dil üzerindeki kontrolün kiliseden çıkması ve milli dillerin güçlenerek, bilim dili Latincenin yerini alması olarak sıralayabiliriz.¹

Eğitimin ve bilginin geniş kitlelere yayılması yeni düşüncelerin Hristiyanlıkta ve Batı toplumlarında yer etmesine ve sonunda da Reform hareketlerine yol açarak kilisenin güç tekelini kırmıştır. Kitapların basım ücretinin düşmesi orta-alt sınıfların bilgiye erişimini kolaylaştırarak sıradan halkı okur-yazar olmaya yöneltmiştir. Matbaa ayrıca aydın ve elit kesimlerde felsefi ve bilimsel kitapların okunmasını kolaylaştırdığı için resmi düşünceden farklı alternatif mecraların oluşmasına olanak sağlayarak Fransız Devrimi'ne yol açacak olan bir Aydınlanma ve rasyonalistleşme (akılcılık) sürecinin elitler arasında hızlanmasını katkı sağlamıştır. Kamusal alanın Avrupa'da oluşmaya başlaması da aynı süreçte denk gelmektedir. Sıradan halk ise Voltaire ve Rousse gibi daha elit ve yüksek eserler okumak yerine genellikle kilise ve krallarla dalga geçen ucuz romanlara (pulpfiction) yönelmiştir. Bu romanlarda karikatürleştirilen kral ve kilise kutsanmış bir yapı yerine sıradan ve aşağılık gibi görünmeye başlanmıştır.² Burjuvaların aristokraziye olan karşıtlıkları

¹ Değişim sürecinin sonunda ortaya çıkan modernleşmenin Habermas'ın tanımıyla geleneksel ya da ilkel topluluk yapısından modern toplum yapısına geçişe işaret ederken, modernitenin ise bu sürecin toplum, kurumlar ve birey üzerinde bıraktığı etkiyi ve dönüşümü karşıladığını söylemeliyim. Dolayısıyla modernite sosyoloji terimi olarak gelenekselin modern olandan tamamen ayrılmaya başladığı Fransız Devrimi (demokratik hareketler) ve Sanayi İnkılabı üzerinden geleneksel toplumu ve yapıyı kökünden değiştirmesi nedeniyle 14. ve 15. yüzyılda başlayan 18. yüzyılın sonundan itibaren halkta etkileri tamamen görülen, devam eden ve bugün dahi içinde bulunduğumuz süreci belirtmek için kullanılır. Bu süreçte Orta Çağ'ın skolastik anlayışından arınarak, o anlayışı reddedip yıkarak Rönesans ve Aydınlanma ile aklın ürünü olan rasyonel bilim anlayışı ve yönteminin her alana uygulanmasını; tanrı yerine insanı merkeze alan felsefi anlayış takip etmişti. İşte insanı merkeze alan hümanizm adı verilen düşünce biçimi daha sonra Avrupa'da dilde değişim, sadeleşme ve millileşme yönelimini başlatmıştır. Jurgen, Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures (Studies in Contemporary German Social Thought)*, (Cambridge: MIT Press, 1990), Cambridge, 8.

² Elizabeth döneminde kral ve kiliseye yönelik eleştirilerin yer aldığı halk romanlarına örnek olarak Richard Johnson'un eserleri gösterilebilir. Naomi C. Liebler, "Elizabethan Pulp Fiction: The Example of Richard Johnson" *Critical Survey*, 12/2 (2000): 72-74.

aristokratların hizmetinde bir yüksek zümre edebiyatı dilinin de reddedilmesine böylece halkın dilinin daha ön plana çıkarak aristokratlar ve din adamları gibi belirli, seçkin toplulukların bilgiye erişimini kolaylaştıran ve halkın erişimini zorlaştıran yapının yıkılmasına olanak sağlamıştır.

Protestanlığın yükselmesi hem ulusal kiliselerin kurulmasına hem de eğitimin 15. yüzyıldan itibaren Katolik kilisesinden alınarak laik bir yapıya kavuşmasına olanak sağlamıştır. Burada İncil'in çevrileri üzerinden Hıristiyan inancında "tek kitap" (Sola Scriptura) ilkesi ağırlık kazandı.³ Sıradan halkın dini bilgileri İncil'den almasına ve kilisenin yozlaşmış yapısından kaynaklanan bıkkınlık dini otoritenin zayıflayarak güven kaybetmesine neden olmuştur.

Bu noktada dile müdahale ederek ve yapısını değiştirerek araçsallaştırılmasının bir diğer dönüm noktası Fransız Devrimi'dir. Fransız Devrimi'nin laik ve elitizm karşıtı yapısı devrimi yönlendirenlerin yaratmaya çalıştığı eşit insan tipi beraberinde kültürel konularda da yenilikler yapılması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Hobbes'in devletin yapısının kudretin tek elde toplandığı mutlakiyetçi (absolutist) olması gerekliliği düşüncesinden hareketle kimi düşünürlerin eserlerinde devletin kültürel konularda da değişim amaçlayacağını ve tıpkı insanın eşitliği gibi dilin de herkes için eşit olması gerekliliğine vurgular ortaya çıkar.⁴ Böylece Fransız Materyalistler ve Alman idealizminin kökenini oluşturan filozoflar ulusal devletin inşa sürecinde dilin standartlaşmasının gerekliliğine inanmış ve dil politikalarında daha milliyetçi davranmışlardır. Örneğin Almanca'nın standardizasyon sürecinde sözcük varlığında elemeler yapılarak yeni kelimeler Almancadan türetilmiştir. Yine destan ve halk öykücülüğü çalışmaları da "milli inşa" sürecinde olan

³ Hans J. Hillerbrand, "Lutheranism". Encyclopedia Britannica, Erişim 2 Nisan, 2020, <https://www.britannica.com/topic/Lutheranism>. Scriptura ya da Latince "Scripture alone", Hıristiyanlığın gerçek inancı ve ibadedinin geleneklerin eklenmeden yalnızca metne bağlı olarak kurulmasını savunan ve Roman Katolisizmine karşı çıkan Luthercilikte İncil'i papalığın önüne koyan dini akımdır. Kutsal kitabın gelenek ve ritüelin önüne geçmesi ve halkın anlayabilmesi düşüncesi milli dillere çevirilerin yapılması ve bu dillerin güçlenerek standartlaşmasında önemli rol oynamışlardır.

⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005), 336.

Almanlarda 18. ve 19. yüzyılda popülerleştiği görülmektedir.⁵ Türk modernleşmesinin başından itibaren örnek aldığı ülke Fransa'dır. Bu yüzden Anglosakson liberalizmi gibi “özgürlüğü” ve farklı düşünmenin zenginlik olduğunu öne çıkaran modernleşme yaklaşımı yerine Fransızların eşitliğin katı kurallar ve standartlar ile kişi ve kurumlara zorla kabul ettirilmesini amaçlayan modernleşme yaklaşımının etkisiyle Türk modernleşmesinde dilin dönüşümü tıpkı Fransızların devlet eliyle yaptığı standartlaşma ve dilin yabancı dillerin etkilerinden arındırılması üzerinden devam etmiştir.⁶ Ancak devletin bu noktaya ulaşmadan önce Tanzimat Dönemini içeren süre boyunca dilde reform tartışmaları devlet otoritesinden bağımsız olarak farklı aydınlar tarafından tartışılmıştır.

Osmanlı Devleti'nde dilde reform yapılabilmesi için gerekli merkezi devlet yapısı 19. yüzyılın başlarına kadar kurulamamıştır. Osmanlı Türkçesi'ni ele aldığımızda kullanılan kelimelerin ve terimlerin önemli bir kısmının Farsça ve Arapçadan alındığını hatta yeni imgeleleri ve olguları karşılamak için kelime türetmek gerektiğinde bunların Türkçeden karşılanmayıp, Arapça ve Farsça kelimelerden yeni kelime türetmek yoluyla yapıldığı yorumu çıkarılabilir. Bu durum aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin yönünün Doğu olmasının bir sonucudur.⁷ Milliyetçiliğin henüz yaygın olarak kabul görmemesi, Osmanlı Devleti'nin belki de üçüncü ve son Roma İmparatorluğu olarak farklı etnik

⁵ Almancanın arınma ve sadeleşme süreci üzerine en önemli isim Leibniz'dir. Leibniz'in arı Almanca üzerine düşünceleri için Macit Gökberk'in *Dile Gelen Felsefe* adlı yapıtında “Leibniz”in Alman Dili Üzerine Düşünleri” adlı bölümüne bakılabilir.

⁶ Bu noktada Fransızların modern devlet ve toplum anlayışının daha egaliter (eşitlikçi), merkezîyetçi ve tek-tipçi yapısının Osmanlı modernleşmesinin de örnek aldığı bir modernleşme yolu olduğunu söylemek gerekir. Tanzimat döneminde dilde reform tartışmalarının içinde yer alan bürokrat, aydın ve edebi kişiliklerin çoğunun okumak için Fransa'ya gönderilmesi sonucu daha sonra yazdıkları eserlerde ve yazılarda Fransız modernleşmesini örnek aldıklarını söylemek gerekir. Fransızcanın özellikle 19. yüzyılın tamamında dönemin *lingua francası* ve kültürel yaygın dil olmasından hareketle Osmanlı Devleti'nde reform yanlılarının dilde yenileşme düşüncelerinin Fransızlardan ilham alınmasının doğal olduğunu söyleyebiliriz.

⁷ Ömer Seyfettin bu durumu yazdığı Yeni Lisan makalesinde eski lisanın (yazı dili Osmanlıca) asla konuşulmayan İbranice ve Latince gibi bir dil olduğunu ve Arapça-Farsça kelime fazlalığının bu iki medeniyetten etkilenmeden ileri geldiğini belirtir. “Doğu'ya doğru” olarak nitelediği bu devir tıpkı Tanzimat'ın Batı'ya yönelmesi gibi taklit devridir. Ömer Seyfettin, *Bütün Nesirleri*, haz. Nazım Hikmet Polat (Ankara: T.D.K Yayınları, 2016), 36.

unsurları yarattığı “Pax Ottomana” (Osmanlı Barışı) altında yaşatmayı seçmesi ile Türk milletinin Anadolu, Trakya ve Musul, Kerkük, Halep, Batum gibi şehirler dışında çoğunluğu elinde bulundurmaması imparatorlukta yaşayan diğer etnik unsurların Fransız Devrimi ve getirdiği yeni düşüncelere göre hareket etseler de Türk aydınları ve bürokratlarının Türkçe'nin güçlendirilmesi ve yabancı dillerin etkisinden arındırılması girişimlerini geciktirmiştir. Bilinçli bir tercih olan bu duruş Tanzimat Dönemi'ne kadar devam etmiştir.⁸

Devletlerin güçlenip daha merkezîyetçi olması, yüzyıllar boyunca birikmiş ve kuşaktan kuşağa geçmiş olan dil haznesini değiştirmeye yeterli olmamıştır.⁹ Bu yüzden 18. yüzyıldan itibaren devletlerin programları resmi ya da yapay dili mümkün olduğu kadar kullanılan doğal halk diline yaklaştırarak yapaylığı ve anlaşılmazlığı gidermek üzerinedir. Rönesans'a kadar bilginin korunması ve geniş kitlelerden saklanması gerektiği anlayışının terkedilmesi ve sekülerleşmesine aracı olan da yine yeni kurulan merkezîyetçi ve daha otoriter devlet yapılarıdır. Merkezi devlet kendi hükmü altındaki en ücra köşelere kadar nüfuzunu yaymak istemiş, bunun aracı da halkın devlet yapısını anlayabileceği ortak dil birliğinin kurulması olmuştur.

Osmanlı'nın devlet yapısı klasik imparatorluk yapısından oluştuğu için 3. Selim dönemine kadar toplumun eğitilmesi ve aydınlatılması yenileşmenin ana hedefi değildir. Yenileşmenin toplum hayatını ve eğitimi etkilemesi ancak 3. Selim döneminin sonunda başlamıştır.¹⁰ Padişah açtığı okullarda Türkçe eğitiminin verilmesinin yanında Fransızca eğitim verilmesi ve askeri, teknik terimlerin Türkçeye geçirilerek Osmanlı Türkçesinin bilim dili olması yolunda ilk adımı atmıştır. Bu dilde ilk reform hareketi tamamen pragmatist ve dönemin ihtiyacına göre başlatılmıştır. Ancak dilde terim üretilmesi ve ödünçleme yoluyla yabancı dillerden “gerekli” kelimelerin alınma isteği devletin bilinçli bir

⁸ Osmanlı barışı (Pax Ottomana) terimi İlber Ortaylı'ya göre tarihteki Roma barışının (Pax Romana) son modelini, Osmanlı tarihçilerinin hassaten Batılı meslektaşlarına Osmanlı düzenine tâbi milletlerin bu idare altındaki uyumunu izah etmek için kullandıkları bir deyimdir. İlber Ortaylı, *Osmanlı Barışı* (İstanbul: Da Yayıncılık, 2003), 8-37.

⁹ Macit Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 72.

¹⁰ Ahmet Cihan, *Osmanlıda Eğitim*, (İstanbul: 3F Yayınevi, 2007), 43.

tercihi ve müdahalesidir. Bu yüzden Tanzimat dönemine kadar devletin dil politikası ve reformları eğitim dilinin ıslah edilmesi, daha kullanışlı hale getirilmesi dışında bir etkiye sahip değildir. Osmanlı modernleşmesinin ilk dönemlerinin eklektik ve hızlıca belirli alanlarda sonuç almayı öngören yüzeysel yapısı kültürel konularda reform başlatılmasının ertelenmesine yol açtığı söylenebilir. 2. Mahmud Mart 1827’de Tıp Okulu (Mekteb-i Tıbbiye) ve 1835’te Harbiye Mektebini açmıştır.¹¹ 1838’de Tıp okulu için yapılan yeni binanın açılışında öğrenciler için yaptığı konuşmada sultan, dil ile ilgili şu hususları belirtmiştir:

“Burada Fransızca olarak Fenni Tıbbı tahsil edeceksiniz... Sizlere Fransızca okutmaktan benim muradım Fransızca lisanı tahsil ettirmek değildir. Ancak Fenni Tıbbı öğretip yavaş yavaş kendi lisanımıza almaktır. Hocalarınızdan ilm-i tababeti tahsile çalışın ve tedricen Türkçeye alıp lisanımız üzere sayeyleyin.”¹²

Sultan Mahmud için Batı bilimlerini öğrenmek ve öğretmek, ders kitaplarını Türkçeye çevirmek için olduğu kadar Batı’dan getirilen birçok yeni konu ve kavramı dile getirmenin sağlanması, gerekli olan teknik ve bilimsel terimleri Türk dilinde oluşturmak ancak dil bilen Müslümanların yardımı ile başarılabilirdi.¹³ Devlet bu gibi elemanları hem bulmakta hem de yetiştirmekte oldukça sıkıntı yaşamaktaydı. Dışarıya öğrenci gönderilmesinin nedenlerinden biri de bu sıkıntıdır. 2. Mahmud’un devletin diline bakışı ise tıpkı Tanzimat reformları gibi pragmatisttir ve milliyetçi bir reformla dilin temelden değişmesi yerine zenginleştirilmesi, yeni kavramlar ve terimlerin Türkçe ’den üretilmesi yerine dışarıdan alınması yönündedir. Eski ve yeninin bir arada yaşadığı bir bilim dili oluşturma Tanzimat’ın yaşadığı ikiliğin dil politikalarına sızdığını gösterir.

Bu noktada dil planlama sürecinin politik yönünün belirlenmesi Türklerin millileşme sürecini daha iyi anlamak açısından önemlidir. Dil

¹¹ Erhan Afyoncu, Ahmet Önal ve Uğur Demir, *Osmanlı İmparatorluğunda Askeri İsyanlar ve Darbeler*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2010), 486.

¹² Abdülkadir Özcan, “II. Mahmut ve Reformları Hakkında Bazı Gözlemler,” *Tarih İnceleme Dergisi*, 10/1 (1995): 15.

¹³ Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, (London: Oxford Press, 1968), 84-88.

planlanması incelemelerinde toplumsal ve geniş ölçekli (macroscopic) bir yaklaşım olan ve bu incelemede de yararlanılan toplum dilbilimi siyasa yaklaşımı, dil siyaseti ve planlamasına odaklanmaktadır. Siyaset bilimi, tarih ve sosyolinguistik gibi disiplinleri ilgilendiren bu süreç dil planlama modellerinde disiplinler arası yaklaşılabilmek olanağı sağlamaktadır.

Osmanlı toplumunda merkezi kimlik oluşum süreci Tanzimat döneminde milliyetçi bir çerçeve izlemese de Osmanlı aydınları ulusal kimliğin taşıyıcısı olarak dilin kendi başına bırakılmayacak kadar değerli olduğuna karar vererek dile eğilmek, ona yakından bakmak ve olgunlaştırmayı şiar edinmişlerdir.¹⁴ Dilin yaratıcı kişileri olarak adlandırılan bu kişiler anadilin yabancı diller gölgesindeki yapısını değiştirmek, anadili yeniden aramak üzerine ilk defa Tanzimat ile fikir ürettirler. Osmanlı Devleti'nin ilk linguistleri sayılabilecek bu kişiler dilin standartlaşmasına ve kodifikasyon sürecine sözlükler, edebi ve inceleme eserleri yoluyla doğrudan etki etmişlerdir. Günümüzde dil planlaması komisyonlar, akademisyenler ve Türk Dil Kurumu gibi kurumlar aracılığıyla yapılsa da Tanzimat sürecinde henüz kurumsallaşmasını tamamlayamayan devlet bu konuda adım atmamıştır.¹⁵ İlk olan bu hareketler bu nedenle büyük oranda başarısızlıklar ve yanılgılara yol açmış olsa da kurumsal yapının temelini atılması bu ilk Promothe'lerin sonraki kuşaklar için çığır açıcı olarak görülmesine yol açmıştır. Tanzimat Dönemi'nin fikir akımlarının serbestçe Osmanlı topraklarına girişine izin vermesi Osmanlı aydınlarının imparatorluğun gerilemesini önlemek için sürdürdükleri arayışların dil konusuna kadar gelmesine yol açmıştır. Henüz milli tarih, merkezi devlet ve standart bir dile sahip olmayan Osmanlı Devleti'nde fikir alanında 1. Meşrutiyet'e kadar çokseslilik ortaya çıkmıştır.

Tablo 1. Haugen'in Dil Planlama Modeli Aşamaları

Form

Fonksiyon

¹⁴ Macit Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil*, 75.

¹⁵ Janet Holmes, *An Introduction to Sociolinguistics* (New York: Routledge, 2013), 137.

Toplumsal	Seçim (Selection)	Uygulama(Implementation)
Dilsel	Kodlama(Codification)	Genişletme(Elaboration)

Kaynak: Einar Haugen, “Dialect, language, nation,” *American Anthropologist*, c.68, s.6, (1966): 934.

Osmanlı Devleti’nde ilk dil planlama örnekleri 19. Yüzyılın ilk çeyreğinde başlayarak Tanzimat Fermanı’nın ilanının ardından hızlanmıştır. Tanzimat’ın dil planlamasına bakıldığında dönemin dil bilimci Haugen’in bir tarafta toplumsal ve dilsel; diğer tarafta yapısal ve işlevsel olarak belirlenen dörtlü dil planlama modelinin toplumsal tarafına denk geldiği yorumu çıkarılabilir.¹⁶ Bu noktada Tanzimat aydınlarının büyük bir çoğunluğunun yalnızca sorun tespiti ve hedef tayini yaptıkları; eyleme geçme cesareti gösteremedikleri görülür. Düzenlemenin ikinci aşaması olan standardizasyon(seçim) Tanzimat’ın ardından 1880’lerde hayata geçmeye başlamış, eğitim ve öğretimde dil planlaması ile standardizasyonu devlet tarafından hayata geçirilmiştir. Osmanlı Devleti’nin aydınları arasında resmi dil ile ilgili yaşanan karmaşa 1. Meşrutiyet ile devlet nezdinde son bulmuştur. 23 Aralık 1876 tarihinde kabul edilen Kanun-i Esasî’nin 18. Maddesinde Türkçe’nin resmi dil olarak ilan edilmesi kararı şu şekilde belirtilmiştir;

“Hidemât-ı devlette istihdam olunmak için devletin lisân-ı resmîsi olan Türkçeyi bilmek şarttır.”¹⁷

Yine 68. maddede Türkçe bilmeyen mebusların dört sene sonra Meclis-i Mebusan’a mebus olamayacakları belirtilir. Bu madde ile yürütmenin üyeleri olacak azınlık mebuslarının Türkçe öğrenmesi zorunlu tutularak Türkçe’nin yaygın dil konumuna getirilmesi amaçlanmıştır.¹⁸

18. maddede belirtildiği üzere resmi dilin Osmanlı Lisanı değil Türkçe olarak adlandırılması ve devlette işe girebilmenin şartlarından birinin Türkçe

¹⁶ Einar Haugen “The Implementation of Corpus Planning: Theory and Practice Union”, *Progress in Language Planning: International Perspectives*, ed. Cobarrubias J. ve Fishman J.A, (Berlin: Mouton de Gruyter, 1983), 278.

¹⁷ Düstur, Birinci Tertip, Cilt 4, s.23.

¹⁸ Düstur, Birinci Tertip, Cilt 4, s.36.

bilmek olması konunun Türkçe kullanımı lehine sonuçlandığını göstermektedir. Ölçünlü dilin oluşturulabilmesi için önemli bir adım olan bu madde ile merkezileşmenin bir başka cephesi olarak Türkçe bilmek, Osmanlı'da devlet ile doğrudan ilişki içerisinde olmak isteyen herkes için zorunluluk haline gelmiştir.¹⁹ Ulusal aidiyetin sembolü haline gelen ölçünlü dil böylece Türk milletinin ortak değeri haline gelmiştir. Bu noktada Haugen'in dil standartlaşması modelinde seçme, kodifikasyon, uygulama ve genişletme olarak dört aşamaya ayırdığı dil planlanma aşamalarının sorunu ortaya koyma ve normları belirleme ile birlikte konuşulan diller arasından en güçlü olan Türkçenin seçilmesi ile ilk aşaması tamamlanmış, ikinci aşama olan ve gramer, alfabe, imla gibi farklı alanları ıslah etmeyi içeren kodifikasyon süreci başlamıştır.²⁰ Kodifikasyon süreci İstanbul ağzının standart Türkçe olarak seçilmesi ile sonlanacaktır. Bu süreç Tanzimat'ın bitişinden 2.Meşrutiyet'e kadar devamlılık arz eder.

Politik açıdan Türkçe bilme zorunluluğunun getirilmesi devlet memuriyetinde “tek dil-tek millet” düsturuna dayanan Fransız dil standartlaşmasına yaklaşıldığını gösterir. Tüm dil devrimlerinin ilk örneği olan Fransız modeli Türk dilinin standart formunun millileşme sürecinde eğitim yolu ile öğretilerek kabul ettirilmesi politikasının rol modeli olmuştur.²¹

Dolayısıyla dil planlanmasında Tanzimat aşaması gramer, sözcük, alfabe ve yazım kurallarında köklü değişikliklerin görülmediği yalnızca ıslah isteklerinin dile getirildiği dönemdir. 1. Meşrutiyet'in ilanının ardından Kanun-

¹⁹ Hüseyin Sadoğlu, *Türkiye'de Ulusçuluk Ve Dil Politikaları* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), .97-99.

²⁰ Einar Haugen, “Dialect, language, nation,” *American Anthropologist*, c.68, s.6, (1966): 934.

²¹ Fransa'da standartlaşma düşünceleri 16. ve 17. yüzyılda başlamış olmasına rağmen Fransız Devrimi'ne kadar harekete geçilememiştir. Devrim taraftarlarına göre merkezi bir cumhuriyetin yaygın ve ortak bir dile ihtiyacı vardı. Hem başkent olması hem de çeşitli sınıfların konuştuğu dil olması Paris Fransızcasını diğer dialektlerin önüne geçirmiş, daha sonra standart dil olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Diğer yerel diller, dialektler ise feodalizmin temsilcisi olarak görülüp karşı devrim argümanı olduğu gerekçesiyle kullanımdan düşürülmüştür. Peter M. Hofstee, “The French Reaction: An ecological approach to language policy in metropolitan France”, (Yüksek Lisans Tezi, University of Leiden, 2017), 14.

1 Esâsi'nin yürürlükten kaldırılması ve 2. Abdülhamid yönetiminde sekteye uğrayan bu çabalar, 2. Meşrutiyet'in ilanını takip eden görece özgürlük döneminde Milli Edebiyat taraftarları tarafından devlet eli ile olmayan belirli bir topluluğun benimsediği bir hareket halini almıştır. Milli Edebiyat reformunun yönünü ortaya koyup icraata girişmiş, bu devamlılığın sonunda da Cumhuriyet'ten sonra radikal değişiklikler devlet tarafından yürürlüğe konularak süreç tamamlanmıştır.

Bu makalenin ortaya koymaya çalıştığı hipotez Osmanlıca ve Türkçe olarak iki dil var olduğu yönünde oluşan algının kökeni olan ve bugün halen kafa karışıklığına neden olan kavram kargaşasının Cumhuriyet döneminde başlayan dil devrimlerinin yarattığı bir ikilem olmadığı, Türk modernleşmesinin başlangıcında devletin Fransız Devrimi'nde görüldüğü gibi doğrudan müdahale ve yönlendirmede yetersiz kalmasının yarattığı bireysel eğilimlerin sonucu olduğudur. Sistemli devam etmeyen reformlardan biri olan dil reformu ve dilde standartlaşmanın gecikmesinin yarattığı sorunlar dil modernleşmesinin yapısal bir sorun olmaktan çıkıp politikleşmesine yol açmıştır. Makalede Tanzimat döneminde dilde reform tartışmalarında Osmanlı aydınlarının görüşleri ortaya konularak Meşrutiyet ve Milli Edebiyat döneminden önce kullanılan dilin isminin adlandırılması üzerinden dilde reform konusunun kökenleri irdelenecektir.

1. SADELEŞTİRME VE DİLDE REFORM

Tanzimat Dönemi'nde dilde halka yönelik çabası çatışan iki değişken olan üst dil Arapça ve Farsça ile halkın konuştuğu alt dil arasında bir çatışmanın başlamasının neticesidir.²² Tanzimat aydınlarının amacı çatışan iki değişkenin uzlaştırılarak bir noktaya çekilmesi ve toplum-yöneten arasında iletişim eksikliğinin giderilmesidir. Tıpkı Tanzimat modernleşmesinin İslam ve Batı uygarlığının belirli özelliklerinin alınarak seçmece bir sistem oluşturmasının

²² Soner Bosnalı, "Dil Planlaması Ve Standartlaşma Kapsamında Yeni Lisan Hareketine Toplumdilbilimsel Bir Yaklaşım" 100. Yılında Yeni Lisan Hareketi ve Milli Edebiyat Çalıştayı Bildirileri, ed. Hülya Argunşah, Oğuzhan Karaburgu, (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2014,) 32.

sembolü olan *Mecelle* gibi dilde sadeleşme de iki değişkenin kaynaştırılmasını hedeflemiştir.

Osmanlı'da ilk sadeleşme hareketleri 16. yüzyılda Türki-i Basit ya da mahallileşme olarak bilinen akımlardır. Ancak bu akımlar süreklilik arz edememiş devrin farklı nedenlerle sonuçlanması neticesinde eskiye dönerek Farsça ve Arapça kelimelerin yoğunlukta olduğu bir dil kullanımı tekrar ortaya çıkmıştır.²³ Bu akım ve akımdan bağımsız olarak 19. yüzyıla kadar çeşitli şair ve yazarların basit ve halk diline daha yakın Türkçe ile şiir ve eser yazdıkları görülse de bu durum bir eğilim haline gelmemiş ve devamlılık arz etmemiştir. Bunda kurumsal destek ve patronajın olmaması büyük bir etkidir. Osmanlı döneminde dil ve kültürel konularda bireysel birtakım çabalar görülse de bu düşüncelerin bir zümre veya topluluk tarafından savunulup taşındığı görülemez. Osmanlı şiiri incelendiğinde padişah ve resmi otoritenin dil ve şiir üzerinde anlaşılmayı-yaygınlaşmayı teşvik edici olmama durumunun etkisi net olarak görülür.²⁴ Halkın konuştuğu dile yakın eserler veren aşıklar ve halk

²³ Türki-i Basit hareketinin bir ekol oluşturduğu ve bilinçli bir hareket olduğu ile ilgili bugün literatürde tartışmalar bulunmaktadır. Hareketi ilk kez 1921'de yayınladığı "Millî edebiyatın ilk mübeşşirleri" makalesinde ele alan Fuat Köprülü'nün, yayınladığı şiirlerin seçmece olduğu, örneğin Edirneli Nazmî'nin ve Tatalı Mahremî'nin Farsça ve Arapça kelime-terkip ağırlıklı şiirlerini gözden kaçırmış ya da dikkate almadığı görülmektedir. Köprülü'ye göre, bu hareketin ilk temsilcileri Tatalı Mahremî ile Edirneli Nazmî olup 16. yüzyılda artan Arapça ve Farsça sözcük kullanımına tepki olarak aruz vezniyle ama sade Türkçeyle yazmışlardır. 1990'lardan sonra Türki-i Basit akımının mutlak doğruluğunun sınıdığı birçok makale ve eser vücuda getirilmiştir. Ağah Sırrı Levend, Hasibe Mazıoğlu, Faruk Kadri Timurtaş, Nihat Sami Banarlı, Ahmet Kabaklı, Mustafa Özkan, Ahmet Kırkkılıç gibi yerli araştırmacı ve yazarlar, yurtdışından yabancı araştırmacılar Köprülü'nün görüşlerini destekleseler de Ali Fehmi Karamanlıoğlu'nun başını çektiği bazı araştırmacılar ekol tabirinin abartı olduğunu savunur. Hatice Aynur, "Türki-i Basit Hareketini Yeniden Düşünmek", *Turkish Studies*, C.4 S.5, (2009): 37-45.

²⁴ Halil İnalçık'a göre Osmanlı saray kültürünün gelişmesi sonucunda ortaya çıkan yüksek zümre edebiyatı toplumdan farklı ve kopuk bir hal alarak Osmanlı yüksek edebiyatını oluşturmuştur. Bunda padişahların ihsan dağıtması ve kulun patronaj ihtiyacının etkili olduğu, bu sistemlerin hemen hemen her Doğulu toplumda tarihin belirli sürecinde ortaya çıktığı görülür. Halil İnalçık, *Şair ve Patron: Patrimonial Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları 2016), 17-33. 15. yüzyıldan itibaren her geçen yıl karmaşıklaşan dil 19. yüzyıla gelindiğinde hantal bir yapıya bürünmüştür.

ozanlarının bile kimi dönemlerde patronaj ve tanınabilirlik için Divan Şiiri'ni taklit etmeye çalışarak eserler vücuda getirdikleri görülmektedir.

Divan Edebiyatı'na karşı ortaya çıkan Tanzimat Edebiyatı'nın asıl amacı yenileşme ve Batı'dan gelen fikirlerin edebiyata getirilmesidir. Şinasi ile başlayan bu sürecin bir diğer amacı halkın eğitilmesi ve aydınlatılması meselesidir. Osmanlı modernleşmesinin Tanzimat Dönemi'ne kadar yaşadığı en büyük sorun halkın Batı'dan gelen reformları İslam'a ve yerel kültüre mugayir olarak görerek reddetmesidir. Tanzimat ile reformlar devletten halkı ilgilendiren konulara sızramıştır. Halkın hazırlanması ve yeniliklerin daha iyi anlatılarak Batıdan gelen düşüncelerin halka açıklanabilmesi için gazete ve dergi gibi araçların kullanılması gerekiyordu. Osmanlı'nın Avrupa'dan farklı olarak yeniliklerin halk tarafından anlaşılama sorunu nedeniyle doğan yenilik karşıtlığı sorununu yenmek ve reformun gerçek doğasını anlatma gerekliliği resmi yapılarda sadeleşmeyi getirmiştir. Bu nedenle dilde sadeleşme devletin kendi resmi organı olan Takvim-i Vekâyi gazetesinde başlatılmıştır. Ortaya çıkan yeni "havadis lisanı" daha sonra nesrin sadeleşmesine de öncülük etmiştir.²⁵

Ancak bu düşünceler destek bulduğu kadar reaksiyon da getirmiştir. Tanzimat'tan beri Türk toplumunun reformlar karşısında ikiye bölünmüşlüğü aydınların ve edebiyatçıların kullandıkları dil tercihlerinde de görülmektedir. Böylece politik düşünceler Türk diline de sızramış yazarlar kendi politik kampını²⁶ belli etmek için kullandıkları dili de bu politik kampın dünya görüşüne uygun olarak seçmişlerdir.²⁷

²⁵ Mustafa Özkan, "Yenileşme Sürecinde Türk Dili", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C.32, (2004): 92.

²⁶ Bu yarı Cumhuriyet döneminde daha açılacak, dilde sadeleşme öztürkçeciler ile Arapça ve Farsça kelimelerin dilden atılmasını İslam'dan uzaklaşma olarak gören iki ayrı kutba evrilecektir.

²⁷ Tanzimat ile başlayan bu ikilik dilde iki farklı kutbun oluşmasına neden olmuştur. Bu tartışmalar Servet-i Fünun döneminde Muallim Naci-Recaizade Mahmut Ekrem arasındaki "abes-mukdebes", "zemzeme-demdeme" tartışmaları özelinde eski-yeni çatışmasında da görülebilir. Halef Nas, "Bir Başka Açıdan Abes-Muktebes Tartışması", *Turkish Studies*, C.14, S. 2, 2019, ss. 733-748., s.740.

Tanzimat Dönemi'nde dilin sadeleşmesi yolunda ilk atılımları yapan, dönemin mimarı olarak görülen Mustafa Reşid Paşa'nın yenileşme yanlısı tavrına rağmen kendi kaleme aldığı yazılarda fikri şekilden öne aldığını savunsa bile eski alışkanlıklarından kurtulamadığı, eserlerinde Arapça ve Farsça terkiplerin çok olması tıpkı Tanzimat aydınının genelinde görüldüğü gibi kendi bilincindeki ikiye bölünmüşlük ve yarılmayı gösterircesine çelişkiler taşımaktadır. Bu yüzden Tanzimat aydınlarının devletin kullandığı dilin ismini "Osmanlıca-Türkçe" ikilisi arasında değişimli olarak kullandıkları, birçoğunun bu konuda henüz duyarlı olmadığı gözükür. Gelecek nesillerin Tanzimat aydınları için de geçerli olacak bu durum, yazarların fikren sade yazmaya hazır olsa da henüz bu konuda deneyimli olmadığı ve Türkçeyi rahat ve sade bir biçimde yazmanın henüz oturmadığını gösterir. Mustafa Reşit Paşa'nın kendi kaleme aldığı Tanzimat Fermanının metnine baktığımızda halkın anlaması için hazırlanmış ve okunmuş bir metin olmasına rağmen süslü bir dille sahip olduğu görülür.²⁸

Bu minvalde dönüm noktası gazetelerin yayın hayatına başlamalarıdır. Tanzimat'ın dili gazetelerde dönemin genel düşüncesi olan halkı eğitime ve haberdar etme anlayışına uygun olarak kademeli bir sadeleşme eğilimi göstermiştir. İlk resmî gazete Takvim-i Vekâyi diplomasi dili temelinde ortaya çıksa da kendinden sonra çıkan özel gazeteleri etkileyerek, gazete dilinin oluşmasını sağlamıştır. Bu yeni gazete dili cümlelerin kısa olduğu, halkın daha rahat anlayabildiği bir yapıya sahiptir.

Ancak tüm ilerlemelere karşın sadeleşme düşüncesinin Tanzimat'ın bitişinden sonra bile devletin üst kademelerinde tam olarak benimsenemediği belirtilmelidir. 2.Abdulhamid'e istifasını sunan Said Paşa'nın sade metnini padişahın "gazete dili" olarak küçümsemesinde görüldüğü gibi her padişah dilde sadeleşmeyi savunan görüşlere sahip değildir.²⁹ Ayrıca Tanzimat dönemi sadeleşme düşünceleri dilde ikilik yaratmış ve eski-yeni kullanımın bir arada olması karmaşaya da sebep olmuştur. Bunda eskinin yanında yeninin yaşaması

²⁸ Düstur, Birinci Tertip, Cilt 1, s. 4-7.

²⁹ Perihan Ölker, *Tanzimat Basınının Dili*, (Ankara: T.T.K Yayınları, 2016), 335-337.

ve dilde temel bir reforma hiçbir padişahın ve sadrazamın cüret edememesi etkilidir.

Tanzimat gazetelerinin bir başka özelliği yeni yaratılmaya çalışılan sade dil için bir örnek olmaları ve reformların uygulama alanlarına dönüşmeleridir. Gazete çıkararak her aydın dilde yenileşme düşüncelerini çıkarttığı gazetelere uygulayarak, bu dilin oluşmasına katkı yapmıştır. Böylece gazeteler düşüncelerin açıklanacağı mecralar haline gelmiştir. Örneğin, Şinasi'nin dilin sadeleştirilip daha anlaşılır hale getirilmesi düşüncesine uygun olarak 1860'da Ağâh Efendi ile çıkardıkları Tercüman-ı Ahval mukaddimesinde "herkesin anlayacağı bir dille yazmak" gazetesinin temel ilkesi olarak seçilmiştir. Bu düşüncenin kimi Tanzimat yazarlarınca kabul edilmediği bilinse de genellikle gazete dilinin herkesin anlaması için sade olarak oluşturulması genel kanı olarak kabul edilmiştir.³⁰

Gazetenin sahiplerinden Şinasi diğer Tanzimat şairlerinin aksine düşündüklerinin çoğunu hayata geçirmiştir. Yazdığı pek çok şiirin başına "Safi Türkçe" ibaresini koyarak yalnızca gazete dili değil şiir dilinde de sadeleşmenin ilk örneklerini hayata geçirmiştir.³¹ Tanzimat Dönemi'nin kültürel reformlarını başlatan İbrahim Şinasi'nin Türkçe olarak adlandırdığı şiirlerinin halk diline daha yakın ve sade dille yazılmış olmasına karşın *Durub-ı Emsal-i Osmanîye* adlı eserinde zikrettiği üzere tıpkı rol modeli olan Mustafa Reşid Paşa gibi yazılan ve kullanılan dilin isminin Türkçe mi Osmanlıca mı olduğu noktasında kararsız olduğu görülür.

³⁰ İbrahim Şinasi, "Makaleler", Külliyyat IV, der. Fevziye Abdullah Tansel, (Ankara: 1960), 2.; Kazım Yetiş, "Edebiyat nazariyesi Sahasında Batıya Açılan İlk kitap: Mebâin'il-inşa", *Mehmet Kaplan'a Armağan*, (İstanbul: 1984,) 306-314. Mukaddimedede dilin sade olması şöyle belirtilir: Ta'rife hâcet olmadığı üzere kelâm, ifade-i meram etmeğe mahsus (düşünceleri anlatmaya yarayan) bir mevhibe-i kudret (Tanrı hediyesi) olduğu misillü (için) , en güzel icad-i akl-ı insanî (insanın zihnî icadı) olan kitabet (yazı yazma) dahi kalemlle tasvir-i kelâm eylemek fenninden ibarettir (sözü anlatmak sanatından ibarettir); bu itibar-i hakikate mebnî (bu gerçeği göz önünde bulundurarak), giderek (gittikçe), umum halkın kolaylıkla anlayabileceği mertebede (bir dille) işbu gazeteyi kaleme almak mütezem olduğu (bu gazeteyi yazmak gerektiği) dahi makam münasebeti ile şimdiden ihtar olunur (yazar olarak şimdiden haber veririz). İbrâhim Şinâsi Efendi, "Mukaddime", Tercümân-ı Ahvâl, No. 1, 9 Teşrin-i Evvel 1277 / 22 Ekim 1860.

³¹ İsmail Parlatur, "Şinasi" *Tanzimat Edebiyatı*, ed. İsmail Parlatur (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 95.

Genç Osmanlılardan Namık Kemal ve Ziya Paşa Tanzimat Dönemi'nde dilin sadeleşmesi konusuna en çok eğilen aydınlardandırlar. Namık Kemal 1866'da Tasvir-i Efkâr gazetesinde çıkan "Lisan-ı Osmanî'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazatı Şamildir" adlı yazısında ve Celal Mukaddimesi'nde dilin sadeleşme gerekliliğini savunsa da genel yapıya uymuş ve kendi düşüncelerini uygulayamadan süslü bir dille yazmaktan kurtulamamıştır. Celal Mukaddimesinde Namık Kemal dilde sadeleşme gerekliliğini şöyle açıklar:

"İşte okumak bilenlerin ekseri, edebiyat denen âsârımızı istima ederken, başka lisanda yazılmış bir dua zannıyla âmin-han olageldiklerinden... ve iki sahifalık için herkesi seksen defa Kamus'a veya Burhan'a müracaat mecburiyetinde bulundurmak niçün ma'rifetten ma'dud olsun."³²

Namık Kemal kendi çıkardığı Tasvir-i Efkâr gazetesinde "Lisanın Islahı" ile ilgili belirlediği maddelerden beşincisinde "Hamisen: ifadenin hüsn-i tabiisine hâil olan külfetli san'atlardan tecridi."³³ ile süslü yazmanın yazı dilinden çıkarılmasını önerir. Ancak hem bunu ifade biçimi hem de Namık Kemal'in metinlerine bakıldığında kendi önerilerini gerçekleştirmediği ve süslü yazmaktan vazgeçemediği görülür.1875'te Hamid'e yazdığı mektupta kendisinin süslü yazma belasından kurtulamadığı, babasına yazacağı mektupta bile kafiye yapmaktan kurtulamadığını aktarır. Namık Kemal'in Osmanlı milletlerini bir arada tutmak için tarihi temel alması ortak bir dilin siyasal birliği kuvvetlendireceğini düşünmesine yol açmış, bu politika neticesinde yarattığı tarihsel argümanlarla farklı dil konuşmayı ve etnik farklılıkları temel alan ayrılıkçı hareketleri bastırmak ister.³⁴ Dili, siyasal bütünleşme yolunda önemli bir araç olarak görürken, dilde reform konusunu sadeleşme ile sınırlı tutmuştur. Namık Kemal'in ıslah edilmesini istediği dili kimi yerlerde Osmanlı Lisanı olarak kabul ettiği, "Celal Mukaddimesi'nde" ve "Lisan-ı Osmanî Hakkında Bazı Mülâhazatı Şamildir" başlıklı gazete yazısında Arapça ve Farsça

³²Namık Kemal, Celal Mukaddimesi, (İstanbul: Ebuzziya Matbaası, 1305) sayfa 13.

³³ Namık Kemal, Tasviriefkâr, 1866(17 Rebiülâhîr 1283) sayı. 417. Aktaran Agah Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, 114.

³⁴ Hüseyin Sadoğlu, *Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*, 78.

kelimelerin Türkçe şivesinin imla kurallarına uymasını isterken, dili Türkçe olarak kabul ettiği görülür.³⁵ Namık Kemal'in bu ikili tavrı "Osmanlılık" düşüncesine uygun olan politik bir duruş sonucudur. Böylece Kemal'e göre halk dili ve zümre dili olarak çatışan iki değişkenin uzlaşması yeterli olmaktadır. Gazete yazısında şöyle belirtilmektedir:

"Bundan başka Arabî ve Fârisî pek çok kelimeler vardır ki lisan-ı Osmanîde bir veya birkaç mânâ ile ma'ruf iken Kamus veya Burhan'da meâni-yi zâide ve mübâyene ile mazbut bulunur. Bu suretle onların mezcinden hâsıl olacak bir lügat kitabından yalnız Türkçe'yi bilenlere göre hîn-i müracaat taglit-i zihinden gayrı ne hasıl olabilir?.." ³⁶

Yukarıda verilen bölümde Namık Kemal hem Osmanlı dili hem de Türkçe terimini kullanırken, Osmanlı Lisanının Arapça ve Farsça kelimeleri içeren bir yapı olduğunu vurgular, yalnız Türkçeyi bilmek bu dile hakim olmak için yeterli görülmemektedir. Dolayısıyla zihnen Kemal iki farklı dilin olduğunu kabul ederken Arapça-Farsça ve Türkçe'nin Osmanlı lisanını oluşturduğunu, yalnızca Türkçe bilmenin zümre dili Osmanlıca'yı kavramak için yeterli olmadığını düşünür. Namık Kemal'deki kafa karışıklığı aynı metinlerde devam eder. Yine aynı metinde şöyle der:

"Türkçenin eczâ-yı terkibi olan üç lisan ki, telaffuzda oldukça ittihad bulmuş iken tahrirde hala hey'et-i asliyelerini muhafa ediyor." ³⁷

Osmanlı bürokrasi dilinde karşılaşılan en büyük sorunlardan biri olan süslü yazma eğilimi içinden çıkılmaz şekilde iletişimi engellemekte olduğundan Tanzimat aydınlarından Ziya Paşa da bu konudaki fikirlerini "Şiir ve İnşa" makalesinde belirtmiştir. Tanzimat aydınlarının genel olarak gazeteleri

³⁵ Namık Kemal, *Celal Mukaddimesi*, (İstanbul: Ebuzziya Matbaası, 1305) 11-12.

³⁶ Namık Kemal, "Lisan-ı Osmaninin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazatı Şamildir" *Hürriyet*, Londra, 7 Eylül 1868 (20 Cumade'l-ûla 1285), 11. Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 2., Hazırlayanlar. Mehmet Kaplan, Birol Emin, İnci Enginün, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1993.), 12.

³⁷ Namık Kemal, "Lisan-ı Osmaninin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazatı Şamildir" *Hürriyet*, Londra, 7 Eylül 1868 (20 Cumade'l-ûla 1285), *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 2., Hazırlayanlar. Mehmet Kaplan, Birol Emin, İnci Enginün*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1993.), 7.

eğitim ve düşünceleri açıklamak için kullandığı gibi Ziya Paşa *Hürriyet* gazetesinde yayınlanan yazısında “Osmanlı'nın şiiri acaba nedir?” sorusunu sorar ve ardından Osmanlı şiirinin Necati, Baki ve Nefi şiiri ya da Hace ve Itri şarkıları olmadığını, bu tarz şiirlerin Arap ve Fars şiirinin taklidi olduğu için bizim şiirimiz olmadığını savunur. Ziya Paşa'ya göre bizim lisanımız ve dilimiz Türkçe kelimelerin bulunmadığı, terkiplerin Arapça ve Farsçadan alındığı Divan şiiri değil, şairlerin namevzun diye beğenmedikleri avam şarkıları ve taşrada çöğür şairleri arasında deyiş, üçleme ve kayabaşı tabir olunan nazımlardır.³⁸ Seçilen örneklere baktığımızda Ziya Paşa'nın sade ve halkın anlayacağı şiirleri istediği görülür. Ömrünün son dönemlerinde bu anlayışı terk edip, eski şiiri savunsa da Paşa'nın düşünceleri edebiyat ortamlarında yankı bulmuştur.³⁹ Dilin Türkçe olarak adlandırıldığı yazıda Ziya Paşa yalnızca sadeleşme değil havas olmayan imparatorluk zümrelerinin kullandıkları dilin Osmanlı şiiri olması gerektiğini belirterek dilde sadeleşmenin daha radikal ve çatışan iki değişkenin uzlaştırılması yerine halkın dilinin temel alınmasını savunur.

Tanzimat döneminde dil konusunda önemli görüşleri olan Ali Suavi'ye göre ise: “açıklanması gereken, her şey, günlük yani herkesin anlayabileceği bir dille yayınlanmalıdır.”⁴⁰ Böylece konuşulan ve yazılan dil arasındaki büyük fark kapatılmalıdır. Ali Suavi'nin dilde karşı çıktığı bir başka nokta da Türkçe yerine Osmanlıca teriminin yürürlükteki dil için kullanımınıdır.⁴¹ Tanzimat aydınları gibi onun da karşı çıktığı konu Arapça kelimeler ile birlikte kuralların da dile alınmasıdır. Ayrıca gazetelerin kullandığı lisan inşalarını eleştirerek halkı ibarelerin anlamı üzerine düşünmekten kurtarmalı ve sade yazmalıyız görüşünü savunur.⁴²

³⁸ Ziya Paşa, “Şiir ve İnşâ”, *Hürriyet*, Londra, 20 Cemâziye'l-Evvel 1285/7 Eylül 1868, 2.

³⁹ Paşa'nın dil ile ilgili görüşleri zaman içerisinde tam tersi istikamete doğru değişmiş ve hayatının son bölümlerinde dönemi için çok gerilerde kalan felek, aşık, çarh gibi kavramlar üzerinden şiirler yazmıştır. Bunda affedilerek devlet görevine dönmesi etkilidir.

⁴⁰ Agah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, 116.

⁴¹ İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 749.

⁴² İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*, 749-750.

Ziya Paşa tezatlıklar ile geçen fikri ve kültürel yaşamında Tanzimat aydınları içerisinde Ali Suavi ile birlikte en milliyetçi olanlardan biridir. Ziya Paşa tıpkı Ali Suavi gibi dil konusunda daha ileri giderek "... İnşâ yolunda da hâl tamamıyla böyle olmuştur. Münşe'ât-ı Feridun ve âsâr-ı Veysi ve Nergisi ve sâ'ir münşe'ât-ı mu'tebere ele alınsa içlerinde içinde bir Türkçe kelime bulunmaz..."⁴³ diyerek Türkçe'nin kullanılan dilin ismi olmasına ilave olarak Arapça ve Farsça kelimelerin fazlalığını eleştirerek sadeleşme arzusunu belirtir.

Ziya Paşa'nın Türkçe üzerindeki görüşleri siyasi olarak muhalefette bulunduğu Ali Paşa'nın ölümü ile birlikte değişime uğradığı görülmektedir. Paşa'nın affedildiği dönemin ardından 1874'te yayımladığı *Harabat* antolojisinin mukaddimesinde "Ahval-ı Es'ar-i Türkî adlı bölümünde Osmanlı dilinin Türkçe-Arapça-Farsça gibi üç dilin karışımı bir "umman" olduğunu savunur.⁴⁴ Bu noktada Paşa'nın değişen siyasi atmosfer ve Bab-ı Âli ile kişisel rekabetinin sonlanmasının beraberinde dil ile ilgili düşüncelerini de değiştirdiğini görülmektedir. Bu ifadeler Osmanlılık düşüncesini savunan Namık Kemal için bile aşırı görülmüş ve eleştirilmiştir. Ziya Paşa'nın dilin adlandırılmasındaki tercihi politik durumuna göre değiştiği görülmekte, "Şiir ve İnşâ" makalesinde halkın konuştuğu dilin Türkçe olarak şiir dili olması gerekliliğini savunurken, *Harabat* mukaddimesinde Türkçeyi Osmanlıca'yı oluşturan üç dilden yalnızca biri olarak belirtilmektedir.⁴⁵

Ali Suavi'nin kelimelerin atılmaması ancak ibarelerin atılması görüşünü savunan ve eserlerine uygulayan bir başka isim Ahmet Mithat Efendi'dir. Romanlarında halkı eğitime amacı taşıyan Mithat Efendi kullandığı dilin daha anlaşılabilir olmasına çalışarak roman dilinin sadeleşmesine katkı sağlamıştır. Ona göre halkımızın kullandığı lisanı lisanımız yaparak dilimizi sadeleştirmeli ve halkı eğitmeliyiz. Sadeleşme için Arapça ve Farsça kelimelerin atılmaması ancak sıfat ve izafelerden kurtulmak gerekliliğini savunur.⁴⁶ Ahmet Mithad

⁴³ İsmail Hikmet Ertaylan, *Ziya Paşa*, (İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1932), 118.

⁴⁴ Abdullah Uçman, "Tanzimat'tan Sonra Edebiyat ve Siyaset: Namık Kemal ve Ziya Paşa Örneği", *Türkiyat Mecmuası*, C.24 (Bahar 2014), 125-126; Mustafa Aydemir, "Tanzimat'tan Yeni Lisan Hareketi'ne Dil Sadeleştirme Çalışmaları", *SOBİDER Sosyal Bilimler Dergisi*, C.3, S. 9, (Aralık 2016): 244.

⁴⁵ Ziya Paşa. *Harâbât*, (İstanbul, Matabaa-i Âmire, 1875-1876), 10-12.

⁴⁶ Agah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, 123.

Efendi dil konusunda daha muhafazakâr düşüncelere sahip olsa da Ali Suavi ve Ziya Paşa'nın aksine Tanzimat aydınları arasında düşündüklerini eyleme geçiren Şinasi ile birlikte iki kişiden biridir. Bu açıdan bakıldığında Mithat Efendi'nin dilde Türkcülüğe yaklaştığı düşünülse de asıl neden daha pragmatiktir. Ahmet Mithad'ın dilde sadeleşmeye ilgisi, eğitimin yaygınlaştırılması için bir basamak olarak gördüğü okuyucu azlığı aşmak, ikincil olarak hayatını matbaa ve kitap yazarak kazanan bir yazar olarak daha çok kişiye ulaşma isteğinin sonucudur. Bu pragmatist tavrı destekler nitelikte dilin isminin ne olduğu konusundaki görüşleri Osmanlı dilinin kullanılması yönündedir. Örneğin “Osmanlıcanın Islahı” başlığını koyduğu yazısında sadeleşmeyi savunarak, yeni dilin “Osmanlı Lisani” olarak adlandırılmasını ve bu addan başka bir ismin konulamayacağını savunur.⁴⁷ Ahmet Mithat Efendi'nin koyduğu bir Osmanlılık taraftarı olduğu bilinse de sadeleşmeyi ısrarla savunması ancak bu pragmatizm ile açıklanabilir. Bu noktada Namık Kemal ve Ahmet Mithat'ın dilin adı konusunda yaklaşımının Osmanlıca yönünde olduğu görülmektedir. Ahmet Mithat Efendi'nin bu görüşü, 2. Abdulhamid döneminin ilk yıllarında yayımladığı ve Osmanlılık düşüncesinin fikir babası olmaya soyunduğu *Üss-ı İnkılap* adlı eserinde yaratmak istediği millet fikrini yansıtmaktadır. Mithat Efendi'ye göre Osmanlı topraklarında padişaha bağlılık etrafında birleşen, din, mezhep ve kavmiyetinin ne olduğunun önemsenmediği eşit bir “millet-i cedide-i Osmaniye” (Yeni bir Osmanlı milleti) ortaya çıkmalıdır.⁴⁸ Bu minvalde kullanılan dili Türkçe olarak adlandırmamaktadır.

Tanzimat aydınlarının Osmanlıca olarak yapay bir dil oluşturma konusundaki çabalarının Osmanlı millet sisteminin bozulması ve imparatorluğun çeşitli bölgelerinde başlayan milliyetçi cereyanlarla ilişkili olduğu düşünülebilir. Osmanlı “millet” sisteminin çürümeye başlaması Osmanlı Devleti'nin ortak bir Osmanlı Milleti yaratarak imparatorluğun çözülmesini önlemeye başlamasına neden olmuştur. Islahat ve Tanzimat

⁴⁷ Orhan Kemal Koçak, “Türkiye’de Reform Geleneği Açısından Dil ve Yazı Sorununun Dönüşümü ve Harf Devrimi”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 180.

⁴⁸ Ahmet Mithat Efendi, *Üss-ı İnkılap* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 14-15.

Fermanları Osmanlıcılığın siyasi ve yasal temelini oluşturmuştur.⁴⁹ Ancak yeni yaratılan bu milletin yapay olması, icat edilmeye çalışılan Osmanlıca kavramının da yapay olmasına ve Osmanlı entelektüelleri arasında kafa karışıklığının artarak sürmesine yol açmıştır. Sadeleşme düşünceleri üzerinden incelenen görüşlere göre Tanzimat aydınları arasında dilin adlandırılması konusunda görüş birliği olmadığı ve konunun politik bir duruş halini aldığı görülmektedir. İbrahim Şinasi'nin politik bir duruş olmadan Türkçe ve Osmanlıca adlandırmalarını değişimli kullanırken halkın diline yakınlığı "Safî Türkçe" olarak belirtmesi bu konuda Osmanlıca ve Türkçe'nin iki farklı şey olduğu düşüncesinin zihinlerde yeşerdiğini gösterir. Bu noktada üç farklı siyaset tarzından Türkçülüğe daha yakın olan Ali Suavi ve hayatının belirli döneminde daha Türkçü olan Ziya Paşa'ya göre dilin adı Türkçe iken bir Osmanlı milleti yaratılması düşüncesine daha yakın olan Namık Kemal ve Ahmet Mithat ise Osmanlıca adlandırılmasında ısrar etmektedir.

Reformların henüz yerleşmediği deneme-yanılmanın geçerli olduğu bu ortamda reformların tutarlı ve sürekli olduğundan bahsedemeyiz. Buna bir örnek olarak Cevdet Paşa'nın 1867 yılında yazdığı *Kavaid-i Osmaniyye* adlı eserinde kullanılan dil için Türkçe yerine Osmanlıca terimini kullandığı ve bu dilin Arapça, Farsça, Türkçeden oluşan karma dil olarak gördüğünü belirtmelidir. Buna rağmen aynı tarihlerde *İlm-i Sarf-i Türki* adlı eserini yazan Süleyman Paşa'nın kullanılan dil için Türkçe ifadesini kullandığını belirtmek gerekir.⁵⁰ Bu konudaki tartışmaların sebebi büyük ölçüde Tanzimat Dönemi'ne kadar dilin adının ve yapısının önemine dikkat çekilmemiş olmasıdır. Tanzimat topyekûn bir merkezleşme çabası olarak eğitim faaliyetlerine de girmiş olduğu için dilde standardizasyonun tıpkı askeriye, maliye ve hukuk alanındaki örnekleri gibi belirli standart kurallar çerçevesinde oluşturulması düşüncelerini de beraberinde getirmiştir. Osmanlı Türkleri arasında henüz Türkçülük faaliyetlerinin yoğun olmadığı bu dönemde aydınların dilde milliyetçi değil merkezleşme ve halka doğru gitme arzusu Tanzimat ve reformlara karşı keskin

⁴⁹ Mehmet Özdoğan, "Türkiye'de Ulus İnşası ve Dil Devrimi (1839-1936)" *Akademik Hassasiyetler Dergisi*, 2015, Cilt. 2, Sayı. 3, (2015): 239.

⁵⁰ Ahmet Cevdet Paşa, *Tertib-i Cedid Kavaid-i Osmaniyye*, haz. Esra Karabacak (Ankara: T.D.K Yayınları, 2007), 34.

bir muhalefetin olduğu halkı kazanmanın yollarından biri olarak düşünülmelidir. Bu nedenle kelime atımı ve Türkçeden yeni kelime türetme gibi uygulamalar henüz ortaya çıkmamıştır.

Meşrutiyet ile birlikte sadeleşme edebiyatçıların kişisel görüşü olmaktan çıkmıştır. 1880'li yıllarda Maarif Nezareti'nden okullara gönderilen çeşitli yazılarda dilin sadeleşmesi ve bu konunun özendirilmesi tavsiye edilmiştir.⁵¹ Servet-i Fünûn (1896-1905) ve Fecr-i Âti (1909-1912) (1905 dönemleri hem Abdülhamit döneminin zor siyasi atmosferi hem de sanatın eğitimi amaçlamasının geçerliliğini yitirmesi nedeniyle dilde sadeleşme düşünceleri rafa kalkmış, yazarlar daha ileri giderek Arapça ve Farsça kelimeleri kullanarak hiç kullanılmamış kelimeler icat etmişlerdir. Ancak Cumhuriyet döneminde görülen “öztürkçecilik” hareketlerinin ilk nüvesi yine bu yıllarda Servet-i Fünûn Dergisi'ne tepki olarak *İkdam* gazetesinde Kösearif tarafından başlatılmıştır. Bu atılım radikal bir yöne evrilmemiş, reform yanlıları yalnızca Türkçe kelimelerin tercih edilmesi; Arapça ve Farsça kelimelerin atılmaması gerektiği vurgulanmışlardır. Buradan anlaşıldığı gibi Kösearif üst dil ile alt dil arasında bir geçiş olması gerektiğini ve dilin doğal seyrine müdahale edilmemesini gerektiğini savunur.⁵²

2. Meşrutiyet ile birlikte Cumhuriyet'e kadar geçen süreçte dilin adlandırılması noktasındaki kararsızlık tamamen sonlandırılarak Türkçede karar kılındığı görülmektedir. Bu durumda Osmanlı milleti yaratma düşüncelerinin ayrılan milletler nedeniyle çökmesi ve Türk milliyetçiliğinin yükselmesinin büyük etkisi bulunmaktadır.

Türkçenin sadeleşmesi konusunda dönüm noktası ise 1911'de çıkmaya başlayan Genç Kalemler Dergisi'nde Ömer Seyfettin'in “Yeni Lisan” makalesidir. Genç Kalemlerin çıktığı ve destek kazandığı Balkanlar, milliyetçiliğin yükseldiği ve milletler arasında çatışmaların en çok olduğu bölgeler olması çatışmanın dilde milliyetçiliği artırdığını gösterir.

⁵¹ Ali Akar, *Türk Dili Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yayınları 2012), 294.

⁵² Zeynep Korkmaz, *Türk Dili Üzerine Araştırmalar I* (Ankara: T.D.K Yayınları, 2017), 745-746.

Makalenin üç temel görüşü şöyledir:

1) Arapça ve Farsça kurallarla yapılan tamlamalar terk edilmeli, yalnızca “darbmesel”, “fevkalade”, “hıfzussihha” gibi kelimeler kalmalı.

2) Arapça ve Farsça çokluk ekleri kullanılmamalıdır.

3) Konuşma dilinde yaygın olan “eya”, “ecil”, “men”, “beray” yapılar atılmalı “şayet”, “keşke”, “lakin”, “henüz” gibi kelimeler kullanılmalıdır.⁵³

Ömer Seyfettin ek ve terkiplerin Türkçekarşılığının kullanımını konusunda kararlı olmasına rağmen, Arapça ve Farsçadan dile girmiş sözcüklerin atılması düşüncesi içerisinde değildir. Bu yüzden sadeleşmenin ilk önce şekil yönünden başlamasının uygun olduğunu düşünmüş ve düşüncelerini makalede belirtmiştir.

Cumhuriyet dönemine kadar dilde sadeleşme düşünceleri belirli bir grup ya da edebi yönelim tarafından bireysel çabalarla sürdürülmüştür. Bu yüzden topyekûn bir değişim ve dönüşümün sağlanması imkânsız hale gelmiştir. Ziya Gökalp’in sadeleşme konusunda düşünceleri tıpkı Ömer Seyfettin gibi niceldir. Gökalp’e göre Arapça ve Farsça kelimeleri dilden atmak yanlıştır. Yapılması gereken Eski Türkçe kelimelerin dilde korunması ve yabancı kelimelerin bunların yerini alarak Eski Türkçe olanların kullanımdan kalkmasını engellemektir.⁵⁴ Gökalp’in dilde sade kullanım ve Türkçe kelimelerin muhafazası konusunda görüşlerine karşı çıkan Osmanlı alimlerini “fesahatçiler” olarak nitelendirdiği ve bunlara karşı Türkçe üzerinde politik mücadeleye girdiği gözükmektedir.⁵⁵ Ancak yine tasfiyeci olarak nitelendirdiği ve halk diline giren “mekteb-i namaz, camii, minare, ders, imam” gibi kavramların dahi dilden atılarak yerine Türkçelerinin türetilmesi önerilerine de

⁵³ Ömer Seyfettin, *Genç Kalemler*, C.2, Sayı. 3, 19 Mayıs 1911, s.41-45. Aktaran. Nazım Hikmet Polat.

⁵⁴ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014), 127; bu duruma örnek olarak Türklerin “hasta” kelimesini alınca “sayru” lafzını, “ayna” kelimesini alınca “gözü” lafzını ve “merdiven” kelimesini alınca “baskıç” lafzını tamamıyla unuttuğunu örnek olarak verir. Ayrıca Gökalp’in şikâyet ettiği bir başka nokta halkın Arapça ve Farsçadan kelime aldığında eş anlamlı Türkçe kelimeyi muhafaza etse de anlamında değişikliğin olması nedeniyle kelimenin başkalaşmasıdır.

⁵⁵ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 133-136.

karşı çıkararak Tanzimat'tan beri dilde değişim konusunda tabu olmaya başlayan bu tarz kelimelerin korunmasını savunmuştur. Gökalp hars ve medeniyetin ayrı olduğu noktasındaki yaklaşımını dil konusunda da orta yolun bulunması ve eski ve yenin bir arada yaşatılması düşüncesine yaklaştırmıştır.

1.1.) Harf-Alfabe Islahı

Halkın okuyabilmesi ve anlayabilmesi için üstesinden gelinmesi gereken bir diğer konu ise Arap harfleri sorunudur. Bu konuda Tanzimat Dönemi'ndeki en önemli gelişme *Mecmu-i Fünûn* gazetesinde yayınlanan, Azerbaycanlı Ahundov'un Münif Paşa'ya sunduğu ve Türkçenin yazılışına uymayan harflerin değiştirilmesini öngören yazısıdır. Ahundov ayrıca bu görüşlerini alfabeledi harflerin noktalarının kaldırılması, gerektiği gibi telaffuz edilebilmeleri için yeni işaretlerin konulması olarak Osmanlı sadaretine teklif etmiştir. Makam tasarımı uygun görse de uygulanabilirliğinde yaşanacak sorunlar nedeniyle bu düşüncüyü hayata geçirmemiştir. Ahundov alfabenin şeriata mugayir olmadığı ve din ile ilgili bir ilgisi bulunmadığı için yeni yazının bir tepki ile karşılanmayacağına savunur.⁵⁶ Bu konu Tanzimat sonrasında ciddi bir şekilde dillendirilmeye başlanarak, Abdullah Cevdet ve Hüseyin Cahit Yalçın gibi yazarlar tarafından daima savunulmuştur. Örneğin Abdullah Cevdet gazetesinin başlığını "İdihat" şeklinde Latin harfleri ile yazmıştır.⁵⁷ Ancak Tanzimat reformcuları ve Yeni Osmanlılar arasında Arap alfabesinden Latin alfabesine geçiş ile ilgili herhangi bir düşünce ortaya çıkmamıştır. Bunun yanında Latin harflerinin Osmanlı entelektüeline yabancı olduğunu söylemek doğru olmaz. Tanzimat aydınlarının çoğu eğitimini Fransa'da Latin alfabesiyle yazıp, okumayı öğrenerek tamamlamışlardır. Alfabe meselesi 1860'lardan sonra gazetelerde ve entelektüeller arasında gündem haline gelmemiştir. Özellikle Fransızca konuşma ve yazmanın elit bürokratlar arasında yaygınlaşması, Latin alfabesinin daha görünür ve tanınır hale gelmesine sebep olmuştur. Ayrıca

⁵⁶ Bilal Şimşir, *Türk Yazı Devrimi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 20.

⁵⁷ Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi-I*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay, 1974), 201-206.

Fransa'ya okumaya giden gençler bu alfabe ile edebi metinler vücuda getirecek kadar aşına olmuş ve iki alfabe arasında kıyas yapabilecek duruma gelmişlerdir.

Münif Paşa, 12 Mayıs 1862 günü, kurucu üyesi olduğu Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'de bir konferans vermiş, bu konferansta dil ile ilgili düşüncelerini açıklayan Paşa'ya göre Arapça alfabe ile Türkçe yazıp okumak çok zordur. Bunun nedeni ünlü harflerin Arap alfabesinde eksik olması nedeniyle Türkçe kelimelerin birkaç biçimde okunmasıdır. Paşa'ya göre Arapça ve Farsça sözcükler ve tamlamalar okuma ve yazmanın zorlaşmasına neden olur. Bu yüzden ona göre Avrupa yazısı daha kolay öğrenilebilir. Yine Paşa Avrupa'da herkesin kolayca okuma yazma öğrenmesinin sebebini alfabelerindeki kolaylıkla açıklamaya çalışır. Paşa'ya göre Osmanlı'da halkın eğitilememesinin sebeplerinden biri de bu sorundur. Arap alfabesiyle yazılış kitapların basımı için iki üç kat daha fazla harf kullanılması gerektirmektedir. Oysa Paşaya göre Avrupa'da değişen bakış açısı nedeniyle kitap, eğitimi yaygınlaştırmasının en güçlü aracıdır.⁵⁸ Paşa'nın görüşleri 1862 gibi erken bir tarihte destek görmemiş ve yalnızca düşünce boyutunda kalmıştır.

Dönem içerisinde yaşanan gelişmelere bakıldığında alfabe sorununa henüz bir çözüm bulunamadığı görülür. Ancak alfabe konusundaki tartışmaların alfabenin eğitim ve öğretimi zorlaştırdığı ve ıslahı üzerinde durduğu söylenmelidir. 1850'lerden alfabenin değiştirildiği 1928'e kadar Latin alfabesi genel kanının aksine Osmanlı'da hiç kullanılmayan bir alfabe değildir. Kâğıt paralarda, demiryolu biletlerinde, telgrafla haberleşmede Latin harfleri kullanılmıştır. Osmanlı Devleti'nde telgraf dili ilk başlarda Fransızca, ardından Türkçe üzerinden gerçekleştirilmiştir. 1855-1928 yılları süresince telgraf ile yapılan haberleşmelerde kullanılan Türkçe ise Latin harfleriyle yapılmaktaydı.

Latin harfleri Osmanlı topraklarına; diplomasi, ülkeler arası ticaret, ulaşım, turizm, bankacılık, posta, telgraf son olarak Batı'nın bilim ve teknolojiyle girmiştir.⁵⁹ Ancak bu tartışmalara gelen tepkilerden ve halkın karşı çıkışlarından anlaşılacağı üzere alfabe değişikliği için gereken ortam henüz sağlanmamıştır.

⁵⁸ Bilal Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, 20.

⁵⁹ Latin alfabesinin Osmanlı'da özellikle askerler arasında kullanıldığı bilinmektedir. Buna bir örnek olarak Lord Kinross Atatürk adlı eserinde Sofya'dan Mustafa Kemal'in Corinne adlı bir

Enver Paşa, 2. Meşrutiyet sonrası dönemde Harbiye Nezareti dairelerinde kullanılmak üzere harflerin bitleştirilmesi yerine ayrı ayrı yazarak yarım olarak bir değişiklik denemesine girişmiş ancak savaşın başlaması tüm bu denemelerin ertelenmesine neden olmuştur. Bu noktada Arap alfabesinde yapılacak değişikliğin bazı zümrelerin tepkisini çekeceği düşüncesi ağır basmıştır. Mustafa Kemal Atatürk'ün harf devrimi için 1928 yılını beklemesi aynı soruna dayanmaktadır. Yeni alfabeğe geçişte 1926 yılında toplanan Bakü kongresinde Latin alfabesinin Türk lehçeleri için kabul edilmesi de bir itici güç olmuştur. 1927 yılında yeni asılan posta pullarında, Latin yazısı ilk deneme olarak kullanılmıştır.⁶⁰

Cumhuriyetin henüz ilan edildiği 1923-24 yıllarında Harf İnkılabı ihtiyacı ve Arap harflerinin Türkçe için yetersiz kaldığı tartışılmış, TBMM'de Arap harflerinin yetersizliği konusunda fikirlerini beyan eden ilk kişi Şükrü Saraçoğlu olmuştur. Ancak reform talebi içerisinde İsmet Paşa'nın da olduğu milletvekilleri tarafından eleştirilmiştir. İsmet Paşa'nın yeni harflere geçişe karşı olmasının sebebi hükümete getireceği maddi yük ve uzun bir zaman alacak olması yatmaktadır.⁶¹ Bu grup içerisinde Kazım Karabekir'de bulunmaktadır. Karabekir'e göre Arap harflerini bırakmak İslam'dan uzaklaşmak anlamına geliyordu. Tüm muhalefete rağmen ortamın uygun olması neticesinde Harf İnkılabı⁶² ve Latin alfabesine geçiş 1 Kasım 1928'de resmen ilan edilmiştir.⁶³ Harf İnkılabının yapılmasının en önemli destek noktası

kadına Latin alfabesi ile yazdığı mektubunu incelemiştir. Kadın mektuba cevaben Mustafa Kemal'in daha az imla hatası yaptığını ve Latin alfabesi ile yazmayı geliştirdiğini söyler. Lord Kinross, *Atatürk Bir Milleti Yeniden Doğuşu*, çev. Necdet Sander, (İstanbul: Altın Kitaplar, 1995), 93-94.

⁶⁰ Lord Kinross, *Atatürk Bir Milleti Yeniden Doğuşu*, s. 602.

⁶¹ Ayşegül Şentürk, "Harf İnkılabının Yapılışı ve Uygulanışında Basının Rolü" *S.D.Ü Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı. 26, (Ağustos 2012), 27-44.

⁶² Kanun No. 1353 Kabul Tarihi: 1 Teşrinisani (Kasım) 1928 (Resmî Gazete ile neşir ve ilanı: 3 Teşrinisani 1 928) "Madde i- Şimdiye kadar Türkçeyi yazmak için kullanılan Arap harfleri yerine Latin esasından alınan ve merbut cetvelde şekilleri gösterilen harfler (Türk Harfleri) unvan ve hukuku ile kabul edilmiştir. Bilal Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, 212.

⁶³ Atatürk bu konuda şöyle demiştir: "Her şeyden evvel, her gelişmenin ilk yapı taşı olan soruna değinmek isterim. Her araçtan evvel, büyük Türk milletine kolay bir okuma yazma anahtarı vermek gerekir. Büyük Türk milleti bilgisizlikten, az emekle kısa yoldan, ancak kendi güzel ve

olarak Tanzimat ve Mili Edebiyat dönemlerinde savunulduğu gibi Türkçeyi yazmak için Arap harflerinin uygun olmadığı savı öne çıkarılmıştır.

Alfabe ıslahı noktasında Tanzimat sürecinde yapılan tartışmaların sınırlı kalmasındaki ana etken Arap harflerinin İslam ile özdeşleşmesinden dolayı, ulema sınıfının kabul edeceği değişikliklerin yapılmasının zor olmasıdır. Münif Paşa'nın yorumlarında görüldüğü üzere asıl sorun Arap harfleri ile Türkçe'nin yazılamaması ve pratiklik sorunudur. Bu konuda Tanzimat döneminde ortaya atılan farklı düşüncelerin Türkçeyi imparatorlukta yaşayan diğer dillerin önüne koyarak eğitimin yaygınlaştırılması için dilde Türkçeye uygun ıslahat ihtiyacının önem kazanması yönüyle önemlidir. Tanzimat'ın ortaya koyduğu halkın yazı diline hakim olması hedefi, Latin harflerinin kabulüne giden sürecin ana temasının belirlenmesini sağlamıştır.

1.2.) Terim Yapma ve Türkçe'nin Söz Varlığı

Osmanlı Devleti'nin Fransız Devrimi'ne karşı nötr tavrı 19. yüzyıl boyunca Fransız uzmanların Osmanlı'ya gelişini hızlandırmıştır. Bu uzmanlar tecrit altında yaşamıyor ve diledikleri gibi gezerek temasta buldukları kişilere devrimi ve eşitlik, kardeşlik gibi yeni düzenin fikir akımlarını anlatıyorlardı. Osmanlı'ya gelen çevirmenlerin yakındıkları en büyük sorun Osmanlı'da yeni terimleri karşılayacak sözcük bulunamamasıdır.⁶⁴ Bu sorunların çözümü Tanzimat döneminde başlamıştır. Tanzimat'ın Türk dilinde başlattığı yeniliklerinden sadeleşme, harf ıslahının yanı sıra bir diğer yenilik yüzyıllardır Arapça ve Farsçadan terim yapma, kelime ödünçleme yöntemiyle Türkçe'nin kelime haznesini artırmanın yanına Fransızca ve İtalyanca kelimelerin ödünçlenmesini eklemesidir. Bu kelimeler genellikle reformlar sonucu Avrupa

soylu diline kolay uyan böyle bir araç ile sıyrılabılır. Bu okuma yazma anahtarı, ancak Lâtin esasından alman Türk alfabesidir. Basit bir deneyim, Lâtin esasından Türk harflerinin, Türk diline ne kadar uygun olduğunu, şehirde ve köyde yaşlı ilerlemiş Türk çocuklarının ne kadar kolay okuyup yazdıklarını güneş gibi meydana çıkarmıştır.” “Atatürk'ün S.D.I” s. 345 Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı, Erişim Tarihi 4 Nisan, 2021, <https://www.atam.gov.tr/duyurular/harf-ve-dil-devrimi>

⁶⁴ Stanford Shaw, *History of The Ottoman Empire Volume I: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808* (Cambridge: Cambridge Uni Press, 1976), 266.

kurumlarından alınan hukuki, mali, idari ve edebi birtakım kavramlarının Türkçe karşılıklarının olmaması sorununu aşmak için ödünçlenerek Türkçeye alınmıştır. Bugün ticarete ve maliyede İtalyanca kelimelerin çokluğu Tanzimat döneminde ceza hukuku konusunda İtalya'nın örnek alınması, hukuk dilinde Fransızca kelimelerin çokluğu Tanzimat Fermanı'ndan başlayarak kurumların Fransız modeline göre kurulmasından ileri gelmektedir. Dönemin lingua francası olan Fransızca böylece Türkçeye çok fazla kelime vermiştir. Bu kelime alımının ilk önce ticaretin fazla olduğu, yolların geçtiği yabancıların uğradığı şehirlerde olduğu görülebilir. Bu nedenle Tanzimat ile birlikte büyük şehirler ve taşra arasında konuşulan dilin farklılaşmasının hızlandığı görülmektedir. Merkez-çevre kuramı olarak da bilinen bu durum özellikle ticaretin yoğun olduğu ve farklı unsurların bir arada yaşadığı Beyoğlu, Galata gibi bölgelerde çok daha karmaşıktır.⁶⁵ Tanzimat ile birlikte kelimelerin Türkçeye alımını incelediğimizde devletin yüzünü Batı'ya çevirmesinin sonuçları Türkçenin söz varlığından izlenebilir.⁶⁶

Terim yapma ve kelime ödünçleme hakkında diğer önemli etki ise diğer Türk dillerinden kelime ödünçlemesi yapılmasıdır.⁶⁷ Türkçeye Batı dillerinden kelime alınmasının politik bir tercih sonucu olması gibi Doğu Türkçesinden kelime ödünçleme fikirleri de belirli bir tercihin sonucudur. Tanzimat'a kadar devletin yüzünün kültürel ve teknik konularda Batı ile bazı temas noktaları da bulunmasına rağmen ağırlıklı olarak Ortadoğu ve İslam'a dönük olması imparatorlukta yazılan dilde Farsça ve Arapça kelime sayısını artırmıştır. Reform süreci ile birlikte Batı kaynaklı kelimelerinin Türkçe içerisinde görünümünün artması tek yenilik değildir. Diğer Türk lehçelerinden kelime

⁶⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Özdemir Kaptan Arıkan, *Beyoğlu: Kısa Geçmişi, Argosu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 199.

⁶⁶ Ahmet Bican Ercilasun Tanzimat metinlerini incelediğinde Batı Türkçesinde başından beri Rumca ve İtalyanca kelimelerin kullanıldığını, ancak Tanzimat Dönemi'nde Türkçeye Fransızca ve İtalyacadan yeni ödünçlemeler yapıldığını belirtir. Bunlar: poliçe, elektrik, alafranga, kontrat, makine, tipografya, parantez, virgül, balo, torpil, milyon, milyoneri banker, protesto. Ahmet Bican Ercilasun, "Tanzimat Gramerlerine Göre Tanzimat Döneminin Dili" *Tanzimat Edebiyatı* ed. İsmail Parlatır (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 66.

⁶⁷ Ali Akar, *Türk Dili Tarihi*, 296.

alma isteği Türkçülük akımının sonucu olan politik bir duruş haline gelmişti. Ahmet Vefik Paşa'nın ayrıntıya girmeden önerdiği ve Şemsettin Sami ile başlayan, Batı Türkçesi olan Osmanlı Türkçesi'nin Doğu Türkçesi ile yakınlığından ve aynı kökten geldiği fikri bu dillerden kelime ödünçlemesi yöntemi ile terim üretilmesi düşüncelerini ortaya çıkarmıştır. Şemsettin Sami Kamus-i Türki'nin mukaddimesinde Türkçenin Doğu ve Batı lehçelerinin Güney ve Kuzey Almancası, Toskana ve Napoli İtalyancası, Mısır Arapçası ile Fas-Tunus Arapçası arasındaki farklılıklardan fazla olmadığı düşüncesinden hareketle Doğu Türkçesinden “öztürkçe” kelimelerin alınarak aynı zamanda iki lehçenin birbirine yaklaştırılmasının amaçlanmasını önerir.⁶⁸ Sami, Lisan-ı Osmanî ibaresini kullanmaz ve eserinde Osmanlı Türkçesi söylenişinin Çağatay Türkçesi tabirinin mukabili olarak Batı Türkçesini karşıladığını belirtir.⁶⁹ Bu nedenle Osmanlıca adlandırmasına karşıdır.

Ödünçleme meselesinde Türkiye dışından Kazan Tatarlarından Gaspıralı İsmail Bey'in Türk lehçelerini birbirine yaklaştırarak “dilde, fikirde, işte birlik” anlayışı Osmanlı topraklarında da karşılık bulmuştur. Hüseyin Kazım Bey *İçtihad* gazetesinde 1909 yılında yazdığı yazıda Gaspıralı İsmail'in ismini anmasa da “Ceditçiliğin” ortal dil olarak kabul edeceği “edebi dil” in Osmanlı Türkçesinin üstünlüğünden dolayı Turan ülkelerinin Osmanlı Türkçesi'ni temel alması gerektiğini savunmuştur. Terim yapma ve ödünçleme konusunda görüşlerini belirten bir başka düşünür Ziya Gökalp'tir. Gökalp dilden yabancı kelimeleri atma taraftarlarını eleştirerek bu kişileri “tasfiyeci” olarak niteler. Ayrıca Türkçülerin nazarında unutulmuş eski Türkçe kelimeleri canlandırma veya Çağatayca, Özbekçe, Kırgızca ve Tatarca'dan bulunabilen uygun kelimelerin dile alınıp zenginleştirme usulüne karşı çıkar. Gökalp'e göre bu durum dilin ve milletin tarihi devamlılığına aykırıdır. Dilin daha doğal ve az müdahale ile dilde yaşayan ve halk dilinde alışılmış her kelimenin Türkçe olduğunu savunur.⁷⁰ Gökalp tıpkı Tanzimat aydınları gibi Arapça ve Farsça terkip ve birtakım edatların dilde kullanılmamasını savunarak böylece Tanzimat aydınların muhafazakâr tavrını devam ettirir. Böylece Tanzimat ile birlikte Batı

⁶⁸ Mehmet Saray, *Türk Dünyasında Dil Ve Kültür Birliği* (Ankara: T.D.K. Yayınları, 2008), 53.

⁶⁹ Şemsettin Sami, *Kamus-i Türkî*, (İstanbul: İkdam Matbaası, 1315), 8.

⁷⁰ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 127-140.

ve Doğu'ya bakışın değişmesinin getirdiği etkiler Türkçeye kadar ulaşmış ve kişiler kendi dünya görüşlerine göre Türkçe'nin yenileşmesini savunmuşlardır.

Batı'ya yüzünü dönme ilk önce devlet dilinde başlayarak birçok kavram ve kelimenin anlam ve kullanım alanlarının değişmesine yol açmıştır. Dile giren modern kavramlar toplumda başlayan değişimin ilk işaretleridir. Bu değişimler Tanzimat'ta halka inmesi de aydınlar arasında kullanılmaya başlanması ile bir zihniyet değişimini gösterir. Osmanlı'da kelimelerin laikleşmesi, demistifiye edilmesi ayrıca dilin politize olmasının da başlangıcıdır. Reform ile birlikte dünyevi kelimeler daha fazla kullanılmaya başlamıştır.⁷¹ Orhan Koloğlu'nun yaptığı araştırmalarda görüldüğü üzere 1828-1867 tarihleri arasında devlet eliyle çıkarılan *Vekayi-i Mısıriyye* ve *Takvim-i Vekayi*, yarı-özel mahiyette olan *Cerîde-i Havadis*, *Rûşnâme-i Cerîde-i Havadis* ve ilk özel gazete *Tercüman-ı Ahval*, *Tasvir-i Efkâr* gazetelerinde ilk kez kullanılarak Türkçeye alınan 331 kavram ve kelimeden 210'u Batı'dan Türkçeye uyarlanmadan alınmış, 27'si ek ya da sözcüklerle tamamlama kurularak Türkçeleştirilmiş, 94'ü ise Türkçe ile Batılı ibarelerin karıştırılması yoluyla kullanılmıştır. Yine Koloğlu'na göre bu kelimelerin %35'i toplumsal yapı, dünya görüşü, siyaset ve bilim; %26'sı bilim ve teknoloji ve malzemeler; %23'ü yeni meslek, görev ve kurumlar; %11'i ekonomi, maliye, ticaret ve %5'i gündelik hayat ile ilgilidir.⁷² Bu zihniyet değişimi Tanzimat'la başlayarak Cumhuriyet'e kadar devam etmiştir.

Terim yapma üzerine Meşrutiyet döneminde Maarif Nezareti tarafından Mahmut Esad başkanlığında kurulan "İstılâhat-ı İlmiyye Encümeni" bir paradigma değişimi olarak dildeki terimler üzerine birtakım çalışmalar yapmıştır. Ancak üyelerin dile bakışlarına baktığımızda genellikle ıslahatçıların tasfiyeciler karşısında baskın olduğu görülür.⁷³ İstilahçılar bu komisyonda

⁷¹ Ejder Okumuş, "Geleneksel Siyasal Kimliğin Çözülmesinde Tanzimat (1839-1856)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 5, Sayı.4, (2005): 27.

⁷² Orhan Goloğlu, "İlk Gazetelerimiz Aracılığıyla (1828-1867) Dilimize Giren Batı Kavram ve Sözcükleri," *9. Türk Tarih Kongresi*, Ankara, 5-9 Eylül 1990, c. 5, (Ankara, T.T.K Yayınları), 1645-1648.

⁷³ Mahmud Esad, üyeleri de: İbrahim Aşkî, Ahmed Naim, Esad Şerefeddin, Ahmed Ağaoğlu, Besim Ömer Paşa, Celâl Esad (Arseven), Celâl Sahir, Hasib, Hulûsi, Halid Ziya (Uşaklıgil), Rıza Tevfik, Rauf Yekta, Salih Zeki, Sabri, Âli, Ziya (Gökalp), Kemal Cenab, Mehmed Cemil,

terimlerin Arapça köklerden yapılmasını savunmuşlar ve çalışmalar sonucu ağdalı dile sahip eserler vücuda getirmişlerdir. Örneğin; “yeme, içme, giyinme” yerine, “ekl ü şürb ü telebüs” kelimeleri gibi dönemi için bile fazla süslü kelimeler önerilmiştir.⁷⁴

Bu düşünceler Cumhuriyet dönemine aksetmiştir. Diğer Türk dillerinden tarama veya ödünçleme yoluyla kelime ve terim yapmanın yanı sıra yapay olarak türetilme yoluyla da kelime yapılmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu minvalde Özbek, Kazak vs. Türk lehçelerinden Türkçeye sözcükler alınmıştır. Atatürk bizzat yazdığı kitapta geometri ile alakalı terimlerin Türkçe karşılıklarını türetmiş ve bu reformlara katkı yapmıştır. Terim yapma ve sözcük ödünçlemesi konusunda eklektik olmayan ve dilin genişleterek zenginleştirilmesini amaçlayan Tanzimat düşüncesi Şemsettin Sami ile birlikte diğer Türk dillerinden kelime alınması ardından tasfiye tartışmalarına bırakmıştır. Bu konuda Cumhuriyet’in ilanına kadar bir düşünce birliğine varılamamıştır. Türkçeye kelime alımı noktasında Osmanlı döneminin genel politik duruşu olan farklı diller ile zenginleşme yöntemi Fransızca ve diğer Avrupa dilleri ile devam ederken Doğu Türkçesinden kelime ödünçlemesi üzerine yapılan tartışmalar dil olarak Türkçe’nin diğer tüm lehçeleri ile sahiplenilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Dilin daha milli ve Osmanlılık ideolojisinin gereklerine dışına çıkarak kültürel kelime aktarımının doğal seyrine müdahale edilmesi noktasında ilk tartışmalar olması yönüyle önemlidir. Böylelikle Osmanlı Devleti’nde konuşulan dilin ayrı bit dil olmadığı ve diğer Türk dilleri ile birlikte birleştiği görüşü Osmanlıcanın üç dilden oluşan yapay bir lisan olmadığını ve Türkçe lehine tavır konulduğunu gösterir.

1.3.) Sözlük ve İmla

Terimlerin kullanımı ve Türkçe’nin bilimsel dil yapılması konusunda Genç Osmanlılar arasında öne çıkan Namık Kemal’dir. Namık Kemal Türkçe’nin kapsamlı bir sözlüğünün hazırlanmasını dillendiren ilk

Mehmed Hamdi, Mehmed Ali Ayni, Mehmed Fatın, Mehmed Fuat (Fuat Köprülü), Mazhar Hüsnü, Mahmud, Nutki” den ibarettir.

⁷⁴ Ağah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, 357-358.

kişilerdendir. Namık Kemal'e göre Arapça ve Farsça ağırlıklı eski lügatler mevcut dili iyi yansıtamamaktadır ve doyurucu değildir. Namık Kemal tıp kavramlarını da dile getirerek Latince ve Arapça kavramların Türkçe karşılıklarının bulunması gerektiğini Türkçe karşılığı bulunamayan ıstılahların (terimlerin) yerine tercüme veya aynen kelime alınmasını ister.⁷⁵ Yine merkezileşmenin ve Batılaşmanın bir örneği olan sözlüğe ve kayıt altına almaya önem verme, Batı'da Latincenin bilim dili olarak bilimsel terimlerin çoğunun kaynağı olmasına tepki olarak ulusal dilleri konuşan Avrupalı düşünürlerin başvurdukları bir yoldur. Tanzimat son dönemi ve Meşrutiyet ile hızlanan sözlük çalışmaları bizde bu hareketlerin yansımalarıdır.

Dönemin dile farklı bakış açısına sahip şahsiyeti Ahmet Vefik Paşa'dır. Ahmet Vefik Paşa Osmanlı topraklarındaki ilk Türkçülerden biri olarak yazdığı *Lehçe-i Osmanî* adlı eserinin önsözünde Türk lehçeleri ve Oğuz lehçesi hakkında bilgi vererek hem Osmanlı hem de diğer Türk lehçelerinin araştırılıp öğrenilmesi gerektiğini savunur. Ayrıca Türkçe kökenli sözcükleri Arapça ve Farsça sözcüklerden ayırarak ön plana çıkarmış ve Türkçe kelime kullanımını teşvik etmiştir.⁷⁶ İlki 1876, ikincisi cildi ise 1888/1889 yılında olmak üzere basılan eser, Türk sözlükçülüğünde yeni bir dönemi başlatmış ve kendisinden sonra yazılan sözlükleri de referans eser olarak etkilemiştir.

Ahmet Vefik Paşa'nın *Lehçe-i Osmanî* adlı eserine yazdığı önsözde Türk lisanlarının Guz (Oğuz)-Kıpçak-Çağatay olarak üç ana şubeye ayrıldığını aktarmasına rağmen Osmanlı sahasında kullanılan dilin Osmanlı Lehçesi olarak zikretmesi dönemin genel kabulüne uygun olarak Türkçe adlandırmasının henüz yaygınlaşmadığını gösterir.⁷⁷ Bu noktada Osmanlı Lehçesinin Paşa tarafından Türk lehçelerinden biri olarak görülmesine karşın dilin isminin Türkçe olarak adlandırmayarak Tanzimat aydınlarının dilin ismi konusundaki kavram kargaşasını devam ettirir.

⁷⁵ Raşid Koç, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemi Aydınlarının Türk Dilinin Eğitime ve Yapısına Bakışları" *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 33, (2007): 16.

⁷⁶ Mehmet Saray, *Türk Dünyasında Dil Ve Kültür Birliği*, 75-78.

⁷⁷ Yusuf Akçura, *Türkçülüğün Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015), 34.

Yerel entelektüellerin yanında Tanzimat döneminde Batı'dan gelen uzmanların da modern Türk sözlükçülüğün kurulması üzerine büyük katkısı olmuştur. Bu şahsiyetlerin en önemlilerinden birisi reformcu Sir James William Redhouse'tır. 1842 yılında bitirdiği *Müntababât-ı Türkiyye* başlıklı el yazması sözlüğünün ilk baskısı *Kitâb-Müntababât-ı Lüğât-i Osmâniyye* adıyla 1852/1853 yılında basılmıştır.⁷⁸ Sözlüğün getirdiği yenilik Arapça ve Farsça alıntı sözcükler, tamlamaların Türkçedeki şekil ve manalarıyla madde başı yapılmasıdır.⁷⁹ Sözlük, o dönemde Osmanlı Türkçesinde kullanımda olan Arapça-Farsça kelimeleri derleyen ve bu kelimeleri Arap alfabesinin harf sıralamasına göre dizgen ilk sözlüktür. Ancak kitabın başlığında görüldüğü gibi kullanılan dilin Osmanlı dili olarak benimsendiği görülür. Sözlük için Osmanlı sahasının ilk “Arapça Farsça Yabancı Kelimeler Sözlüğü” tanımı yapılabilir.⁸⁰

Dönem içerisinde yazılan diğer eserlere baktığımızda İbrahim Şinasi 1851 yılında yayınladığı *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniyye* adlı eserinde halkın kullandığı atasözlerini toplamış ve mukaddimesinde böylece bir milletin atasözlerinin halkın felsefesini ve dünya görüşünü yansıttığı için değerli olduğunu, kayda geçirilmesi gerektiği için bu işe giriştiğini anlatır.⁸¹ Esad Efendi'nin *Lehce'tü'l-Lüğat* başlıklı eseri sadece Türkçe kelimeleri içerip bu kelimelerin Arapça ve Farsça karşılıklarını içermesi, Ahmet Vefik Paşa'nın yazdığı *Lehce-yi Osmanî* Türkçe sözcükleri ayrı, Arapça-Farsça sözcükleri ayrıca vermesi; Muallim Naci'nin *Lüğat-ı Naci'si* ve Mehmet Salahi'nin *Kâmûs-ı Osmanî* adlı eseri sadece Arapça-Farsça kelimeleri içermesi nedeniyle Türkçe'nin söz varlığına yaptığı katkı açısından yarım kalmıştır. Türkçenin o dönemde kullanılan tüm sözcüklerini içeren bir lugat yapmayı ilk defa Şemseddin Sami başarmıştır. Faruk Kadri Timurtaş'ın aktardığı bilgilere göre: “1899'da başlanan 1901'de

⁷⁸ Carter Vaughn Findley, “Sir James William” İslam Ansiklopedisi, Erişim Tarihi 27 Nisan, 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/redhouse-sir-james-william>.

⁷⁹ Şükrü Halûk Akalın, *Geçmişten Geleceğe Türk Sözlükçülüğü*. Elginkan Vakfı 3. Türk Dili ve Edebiyatı Kurultayı: 19-21 Nisan 2017, Geçmişten Bugüne Türk Sözlükçülüğünden Bir Kesit: Türkiye Türkçesi Sözlükleri Sergisi Kılavuz Kitabı. (İstanbul 2017), 56.

⁸⁰ Paşa Yavuzarslan, *Osmanlı Dönemi Türk Sözlükçülüğü* (Ankara, Tiydem Yay, 2009), 30.

⁸¹ İbrahim Şinasi, *Durub Emsal-i Osmaniyye*, (İstanbul: Ebuzziya Matbaası,1302,) 4.

tamamlanan bu eserde Redhouse sözlüğü ile *Lehce-yi Osmaniden* yararlanılmıştır.”⁸²

Kâmûs-ı Türkî'nin önsöz kısmında Şemseddin Sami dilimizin Türkçe lisanı olarak adlandırılması gerektiğini, bu dilin lügatinin başlığı için başka bir adlandırılma yapılmasının abes olduğunu aktarır. Sami'ye göre Türkçede yaygın olarak kullanılan ve herkes tarafından bilinen yabancı sözcükler de Türkçe kabul edilmelidir. Böylece Şemseddin Sami lisan adlandırılmasında en kesin tavır koyan Tanzimat aydını olmuştur.⁸³

Şemseddin Sami Doğu Türkçesinden pek çok sözcüğü eserine almak düşüncesinde olsa da çoğunluğun tepkisinden çekinerek bu düşüncesinden vazgeçmiştir. Şemseddin Sami'nin reform konusundaki tek geri adımı bu tutumudur. Bunun yanında sözlükte kullanımdan düşmüş veya seyrek kullanımda olan Türkçe sözcükleri de lügate alarak diriltmek ve canlandırmak istediği görülür. Tüm bunlar Şemseddin Sami'nin Türk dil planlamasında hem dilin adlandırılmasında hem de kullanılacak dilin yapısı konusundan dönemin öncüsü olarak nitelendirilebilmesini sağlar.

Tanzimat Dönemi'nde sözlük isimlerinde kullanılan başlıklara bakıldığında Tanzimat Dönemi'nde dilde milliyetçiliği ile bilinen Ahmet Vefik Paşa'nın dahi içinde bulunduğu sözlükçü grubunun eserlerine verdikleri isimlerde, kullanılan dilin Osmanlıca ya da Türkçe olduğu üzerine bir fikir birliğinde bulunamadıkları görülür. Şemseddin Sami'nin 1901 yılında yayımlanan *Kamûs-ı Türkî* adlı sözlüğü Türk sözlükçülüğünde kilometre taşı olarak lügati yapılan dilin Türk Dili olduğunu vurgulayarak kullanılan dilin Türkçe olduğunu sözlükler içerisinde ilk kez belirtmiştir.

Tanzimat Dönemi'nde aydınların dil üzerinde reform gerekliliğine inandıkları bir başka nokta imla meselesidir. Bu noktada Ziya Paşa'nın “Şiir ve İnşa” makalesindeki bölüm Paşa'nın Osmanlı katiplerinin bocalamalarının ve

⁸² F. Ahimi, “Ali Çiçek'in Yazısı Üzerinden Şemseddin Sami'nin *Kâmûs-ı Türkî*'sinin Sözlük Bilimi Açısından Değerlendirilmesi” *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, c.6, s.1, (2017): 196-198.

⁸³ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016), 11.

bürokratik dilin gelişip daha elverişli olmamasının arkasında yatan sebepleri iyi irdedelediğini gösterir:

“Zira vaktiyle Türkçeye mahsus lügat kitabı yapılmamış ve Osmanlılar milel-i saireyi (başka milletleri) daire-i hükümlerine aldıkça her birinden gördükleri yeni şeylerin isimlerini o milletin lisanından alıp az çok bozarak kullanmış ve her kâtip bu lügati sükûn ve harekâtının (okunuşu sağlayacak işaretlerin) zihnince uyan bir şekliyle yazıp saireleri dahi diğer surette zaptetmiş olduklarından imlâ öğrenecek kişi evvel emirde (öncelikle) bunların hangisine tabii olacağına mütehayyir olur (şaşıır)”

Ziya Paşa'nın imla konusundaki tespitlerinin doğruluğuna karşın makalede elle tutulur bir teklifte bulunmadığı yalnızca durum tespiti yaptığı görülür. Ancak özellikle yazı dilinin adının Türkçe olduğunu belirtmesi ile çağdaşlarından farklı düşündüğü görülmektedir. Bu konuda yazan aydınlardan bir diğeri Ali Suavi'dir. Ali Suavi Muhbir gazetesinde yazdığı yazıda imlanın çapraşıklıktan kurtuluşu mümkün değilse, işaret gibi eski usulü bozacak işler yapmak yerine mevcut olanın ıslah edilmesini teklif eder.⁸⁴ İki edebiyatçının da teklif konusunda muhafazakâr kalması ve devrim niteliğinde değişimler önermeyerek dilin “ıslah” edilmesini önermesi devrin yenileşme anlayışı ile paralellikler gösterir. Bu dönemde yazarlar tarafından ortaya atılan dilde reform düşünceleri Şinasi'nin *Şair Evlenmesi*, Mithat Efendi'nin bazı romanları haricinde büyük oranda hayata geçirilememiş ve sadece fikir sahasında kalmıştır. Dönemin gramer kitaplarından Halit Ziya Bey'in *Kavaid-i Lisan-i Türkî* başlıklı eserinde Türk dili adlandırması yapılmasının yanında noktalama işaretleri ilk kez tanıtılmış, önemi ve kısaca nerelerde kullanıldığı aktarılmıştır⁸⁵

1.4.) Ölçünlü Dil/Standartlaşma

Tanzimat döneminde standartlaşma ve ölçünlü dilin belirlenmesinde devlet tarafından belirli bir karar verilmemiştir. Henüz halk dilinin resmi yazışma diliyle yeteri kadar yakınlaşmaması nedeniyle ölçünlü dil konusunda herhangi bir adım atılmamıştır. Ancak Tanzimat devrinde yazılan ve Tanzimat

⁸⁴ Agah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, 116.

⁸⁵ Ahmet Bican Ercilasun, “Tanzimat Gramerlerine Göre Tanzimat Döneminin Dili” *Tanzimat Edebiyatı* ed. İsmail Parlatur, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 66-67.

dilini yansıtan gramer kitaplarında açıkça dile getirilmese de standart dilin İstanbul lisanı olarak kabul edildiği görülür. Ölçünlü dil konusunda ilk değişimler Tanzimat ile birlikte Tercüme Odası'nda dil öğrenen yeni nesil Türklerin Saray ve Bab-Âli dilini çözmesi ve farklılaştırması ile başlamıştır. Böylece kalıplaşmış olan dil yapısı ilk kez bozulmuş ve değişimlere açık hale gelmiştir.⁸⁶

Bu konuda istisna bir şahsiyet olan Ali Suavi ilk kez, “dile getirilmesi uygun olan her şeyi İstanbul'da kullanılan basit dil ile, herkesin anlayabileceği bir anlatım diliyle” dile getirmenin gerekliliğini Muhbir gazetesindeki yazısında belirterek, yazarları bu konuya eğilmeye çağırmıştır. Örneğin dilde bulunan “şarap” gibi sözcükleri kullanmak yerine “ateşrenk” gibi yapay ve ağdalı kelimeleri sırf ezoterik bir dil anlayışı ve elitizm için kullanmamak gerektiğini savunur. Burada bahsedilen İstanbul'da kullanılan basit dil, dil politikalarında daha sonra kullanılacak bir tabir haline gelecektir. Dili sade kullanabilmek için dilde zaten bulunan sözcükleri daha da süslü hale getirmek ve örneğin “şarap” yerine “ateşrenk”i kullanmak yerine doğrudan şarap demeye çağırır.⁸⁷

Özellikle fiiller üzerinden incelendiğinde Ahmet Cevdet Paşa *Kavaid-i Osmâniyye*'de “-yor” ekinin hem ince hem de kalın tabanlarda “-yor” şeklinde uyuma girmediği belirtmiş ve bunu İstanbul'da konuşulan dilden aldığı söylemiştir. Ayrıca “sağır keften” bahsettiği bölümde “bu kaf İstanbul'da nun gibi okunur” denmektedir.⁸⁸ Görüldüğü gibi dönemin gramerinde örnek alınan standart dil İstanbul'da konuşulan lisan olarak seçilmiştir. Ancak tam anlamıyla bir standart dil devlet tarafından seçilmemiş ve bu durum Kanun-i Esasi'nin ilanından sonraya bırakılmıştır.

Ölçünlü dilin seçilmesi ve kullanılması ile ilgili tartışmalar 2. Meşrutiyet'in ilanından sonra Ömer Seyfettin ve yazıları etrafında cereyan etmiştir. Ömer Seyfettin “İstanbul Türkçesi” adıyla yayımladığı kısa yazı ile “Yeni Lisan”da ilk kez açıkladığı üzere bütün Türklerin umumi ve edebi

⁸⁶ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007), 253.

⁸⁷ Ali Suavi, *Muhbir Gazetesi*, 1867'den, aktaran, Ediskun, 33.

⁸⁸ Ahmet Bican Ercilasun, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 30-31.

lisanının İstanbul Türkçesi olduğu savını daha da ayrıntılı ele almıştır. Yapılan eleştirilere karşı İstanbul Türkçesi'nin Arap ve Farsça terkipleri savunan Türkiyatçıların dili olmadığını, İstanbul halkının yarısından fazlasının anlamadığı bu yapay lisanın İstanbul Türkçesi olmadığını açıklayıp, gerçek İstanbul Türkçesi'nin ne olduğunu açıklar. Ömer Seyfettin'e göre kitabet dili ya da münevverlerin konuştuğu ağdalı, ıstıhlalı, gayri tabii dilin yerine az okumuş, az münevver İstanbul kadınının dilini “altun” gibi bir dil olarak tanımlayarak, tabii dilin bu olması gerektiğini savunur.⁸⁹

Genç Kalemlerin çıkış tarihleri imparatorlukta neredeyse tüm gayrimüslim unsurların yaşadığı toprakların kaybedildiği yıllara rastlar. Hem yenilginin ve Balkanlarda diğer milletlerin zulmü hem de kurtuluş için yeni arayışlar Türk milliyetçiliğinin önem kazanmasına yol açmış bu milliyetçilik en önemli unsuru olan dilde yenilikte görülmüştür. Bu minvade ölçünlü dilin nitelikleri hakkında düşüncelerini dile getiren diğer önemli isim Ziya Gökalp'tır. Tıpkı Ömer Seyfettin ve Yeni Lisan hareketi gibi İstanbul Türkçesinin yeni standart dil olması gerektiğini savunan Gökalp, İstanbul'da konuşulan “İstanbul lehçesi” ile yazılan ancak konuşulmayan “Osmanlı lisanı” arasında büyük farklar olduğunu belirtmiştir.⁹⁰ Gökalp'e göre bir milletin lisanı payitahtta konuşulan lisandır. Ancak İstanbul'un özel olarak yarattığı yapay dili Ziya Gökalp, Osmanlı esperantosuna olarak adlandırır. Yazı dilinin hiçbir zaman konuşma dili olmadığını, olsa bile başka illerde konuşulan Türkçeden uzak olacağı için yaygınlaşamayacağını söyleyen Gökalp çözümün yazı dilinin konuşma diline yaklaştırılması olduğunu savunur.⁹¹ Sonuç olarak, Gökalp ile birlikte üç dilin terkipli olan yapay “Osmanlıca” düşüncesi Türkçe'nin lehine son bulmuştur.

Toplum dilbilimde yüksek zümre ve alt zümre olarak ayrılan iki dil değişkeninden Ziya Gökalp'in tercihi alt zümrenin konuştuğu dilin temel

⁸⁹ Ömer Seyfettin, *Türklük Üzerine Yazılar: Bütün Eserleri*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2002), 113-119.

⁹⁰ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 125.

⁹¹ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 126.

alınmasıdır. Bu nedenle 2. Meşrutiyet dilde iki zümreyi uzlaştırma yerine tamamen halka gitme düşüncesi nedeniyle radikal değişim içermektedir.⁹²

Sonuç

Dilde reform çalışmaları Osmanlı sahasında ilk kez Tanzimat ile başlamış; süreç süreklilik arz ederek Cumhuriyet döneminde yapılan birçok reforma kaynaklık ve öncülük etmiştir. Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde tartışılan, bazı uygulamaları hayata geçen bu reformlar bir birikim sonucu süzülerek Harf İnkılabı ve Türk Dil Devrimi'nin başlangıcını oluşturmuştur. Tanzimat nesli olan Ziya Paşa, Namık Kemal gibi aydınlar dilde düşündüklerini hayata geçirememiş; bu nedenle Tanzimat'ta düşünülen reformlar genellikle fikir aşamasında kalmıştır. Dönem içerisinde kafa karışıklığına neden olan ve henüz belirlenemeyen en büyük sorunlardan birisi merkezileşme, milli tarih ve dilin belirlenmediği bir ortamda konuşulan ve yazılan dilin adının ne olduğu üzerine tartışmalardır. Bu konuda görüşlerini belirtenlerin genellikle ait oldukları ideolojik kampa göre harekete ettikleri görülse de kimi aydınların tercihlerinde tamamen bilinçsizlik ya da dilin adlandırılmasının hayati bir durum olarak görülmemesi nedeniyle sürekli değişimler görülmektedir. Şinasi'nin Osmanlı lisanı ve Türkçe kullanımları henüz Türkler arasında Türkçülüğün ciddi tartışılan konulardan olmadığı erken dönemlerde bilinçli bir tercih değildir. Ziya Paşa'nın değişen bakışı ise Bab-ı Âli ile yaşadığı sorunların seyrine göre değişmektedir. Namık Kemal, Ahmed Cevdet Paşa ve Ahmet Mithat Efendi Osmanlılık düşüncesine uygun olarak ölçünlü dilin Osmanlı lisanı olarak kapsayıcı yönünü vurgulasalar da dilin adını yaşadıkları kavram kargaşası neticesinde değişimli kullanırlar. Türkçülüğe daha yakın olan Ali Suavi, Şemseddin Sami ve Ahmet Vefik Paşa ise dilin isminin Osmanlıca değil Türkçe olması konusunda daha kesindir. Örneklerden de anlaşıldığı üzere kullanılan dilin ismi, hangi vilayette konuşulan dilin ölçünlü dil olması gerektiği üzerinde aydınlar henüz hemfikir değildir. Tanzimat'ın aydınların kafasında

⁹² Anthony Kroch, "Toward a Theory of Social Dialect Variation". *Language in Society*. C.7 S.1: 17.

yarattığı ikilik kullanılan dilin isminin Osmanlıca mı yoksa Türkçe mi olduğu noktasında bazen kendi çalışmalarında bile fikir birliğine varamamalarına sebep olmuştur. Devletin resmi dil olarak Türkçeyi henüz kabul etmemesi ve dile müdahale tartışmalarına dahil olmaması ayrıca Tanzimat aydınının Batı'yı Devlete göre daha yakından takip etmesi ve çok çeşitli kaynaklardan beslenmeleri aydınların dil planlaması ile ilgili önerilerinde fikir birliği sağlanmamasına ve farklı düşüncelerin dönem içerisinde savunulmasına neden olmuştur. Bu durum dilin standardizasyon sürecinin yavaş seyretmesine ve uzamasına yol açmıştır. Osmanlı entelektüellerinin fikrini değiştiren Türk modernleşmesinin her alanındaki yenileşmelerde görüldüğü gibi Kanun-i Esasi'den itibaren devletin bu konuya müdahil olması ve konulan madde ile resmi dilin Türkçe olarak ilan edilmesidir.

1. Meşrutiyet'in ilanından sonra Genç Kalemler ve Türkçülük cereyanları ile birlikte dilin tanzimi tekrar gündeme gelmiş, yazarlar bir adım daha ileri giderek Arapça ve Farsça terkiplerin dilden atılması yönelmişlerdir. Bu noktada Arap harflerinin Türkçe'nin yazılıp okunmasında yarattığı sorunları gören aydınlar bazı denemelere girişmişlerdir. Kullanılan dilin isminin Türkçe olduğu konusu tartışma konusu olmaktan çıkarak genel kabul haline gelmiştir. Enver Paşa'nın öncülük ettiği Enverî harfler bu denemelere önemli bir örnektir. Latin alfabesi zaten telgraf gibi hizmetlerde kullanımda olduğundan geçişte bazı rahatlamalar sağlansa da asıl yenilik Harf Devrimi'dir. Tüm bu değişimler tek elden ve bir günde karar verilmiş reformlar değil, neredeyse bir asır süren ve süzülerek gelen reformlar olarak tarihsel devamlılığın kanıtlarındandırlar. Dolayısıyla sözlük, imla, ölçünlü dil, harf inkılabı ve sadeleşme dil reformunun ayrı cepheleri olarak kendi içerisinde tartışılarak geliştirilmiş ve bugünkü halini almıştır. Cumhuriyet döneminde ise iki farklı yol izleyecek olan dilde reform meselesi muhafazakâr hükümetlerin iktidarında daha korumacı sol tandanslı hükümetler iktidarında daha radikal bir hal alarak günümüze kadar gelmiştir. 2000'li yıllardan sonra bu iki kutup çözülmüş ve dilde reform konusu yoğun bir tartışma alanı olmaktan çıkarak daha çok dil tarihi ile ilgili araştırmaların konusu haline gelmiştir.

Bu makalenin savunduğu ve kanıtlamaya çalıştığı hipotez bugün Osmanlıca ve Türkçe'nin iki ayrı dil olduğuna yönelik algının, Cumhuriyet

Dönemi'nin Harf İnkılâbı ile birlikte alfabenin değişimini yarattığı ikilik ve eski yazının bilinmezliğinin sıradan halkta yarattığı algıdan kaynaklanmadığı, Tanzimat Dönemi'nden başlamak üzere iki kullanımın entelektüellerin bilinçli ve bilinçsiz tercihlerinin, yanlış kullanımlarının ve Tanzimat reformlarının genelinde de görüldüğü üzere kararsızlıklarının başlattığıdır. Kimi noktalarda Tanzimat aydınları birbirine yaklaştırmak istedikleri halk dilini daha iyi anlaşılacak için Türkçe, zümre dilini Lisan-ı Osmanî olarak belirtmişler, bazı durumlarda ise değişimli kullanmışlardır.

Kaynakça

Araştırma Eserleri

AFYONCU, Erhan, Ahmet Önal, Uğur Demir. *Osmanlı İmparatorluğunda Askeri İsyanlar ve Darbeler*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2010.

AHMET, Cevdet Paşa. *Tertib-i Cedid Kavaid-i Osmaniyye*, haz. Esra Karabacak. Ankara: T.D.K Yayınları, 2007.

Şükrü Halûk Akalın. Geçmişten Geleceğe Türk Sözlükçülüğü. Elginkan Vakfı 3. Türk Dili ve Edebiyatı Kurultayı: 19-21 Nisan 2017, Geçmişten Bugüne Türk Sözlükçülüğünden Bir Kesit: Türkiye Türkçesi Sözlükleri Sergisi Kılavuz Kitabı. (İstanbul 2017).

AKAR, Ali. *Türk Dili Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012.

AKÇURA, Yusuf. *Türkçülüğün Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015.

ARIKAN, Özdemir Kaptan. *Beyoğlu: Kısa Geçmiş, Argosu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

BOSNALI, Soner. “Dil Planlaması Ve Standartlaşma Kapsamında Yeni Lisan Hareketine Toplumdilbilimsel Bir Yaklaşım” *100. Yılında Yeni Lisan Hareketi ve Milli Edebiyat Çalıştayı Bildirileri*, ed. Hülya Argunşah, Oğuzhan Karaburgu. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2014.

CİHAN, Ahmet. *Osmanlıda Eğitim*. İstanbul: 3F Yayınevi, 2007.

BERKES, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007.

DEMİRCİ, Kerim. *Türkoloji İçin Dilbilim Konular Kavramlar Teoriler*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2013.

ENGİNÜN, İnci. *Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat’tan Cumhuriyet’e (1839-1923)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

ERCİLASUN, Ahmet Bican. “Tanzimat Gramerlerine Göre Tanzimat Döneminin Dili” *Tanzimat Edebiyatı* ed. İsmail Parlatır. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.

ERTAYLAN, İsmail Hikmet. *Ziya Paşa*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1932.

GÖKALP, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.

GÖKBERK Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.

GÖKBERK, Macit. *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.

HABERMAS, Jurgen. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures (Studies in Contemporary German Social Thought)*. Cambridge: MIT Press, 1990.

HOFSTEE, Peter M. “The French Reaction: An ecological approach to language policy in metropolitan France” *Yüksek Lisans Tezi*, University of Leiden, 2017.

HOLMES, Janet. *An Introduction to Sociolinguistics*. New York: Routledge, 2013.

İNALCIK, Halil. *Şair ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2016.

KİNROSS, Lord. *Atatürk Bir Milletın Yeniden Doğuşu*. çev. Necdet Sander, İstanbul: Altın Kitaplar, 1995.

KOÇAK, Orhan Kemal, "Türkiye'de Reform Geleneği Açısından Dil ve Yazı Sorununun Dönüşümü ve Harf Devrimi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2009.

KORKMAZ, Zeynep. *Türk Dili Üzerine Araştırmalar I*. Ankara: T.D.K Yayınları, 2017.

MİTHAT, Ahmet. *Üss-ı İnkılap*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

LEVEND, Agah Sırrı. *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*. Ankara: T.T.K Yayınları, 1960.

LEWIS, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford Press , 1968.

ORTAYLI, İlber. *Osmanlı Barışı*. İstanbul: Da Yayıncılık, 2003.

ÖLKER, Perihan. *Tanzimat Basınının Dili*. Ankara: T.T.K Yayınları, 2016.

SADOĞLU, Hüseyin. *Türkiye'de Ulusçuluk Ve Dil Politikaları*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

SARAY, Mehmet. *Türk Dünyasında Dil Ve Kültür Birliği*. Ankara: T.D.K. Yayınları, 2008.

SHAW, Stanford. *History of The Ottoman Empire Volume I: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire 1280-1808*. Cambridge: Cambridge Uni Press, 1976.

SEYFETTİN, Ömer. *Türklük Üzerine Yazılar: Bütün Eserleri*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2002.

SEYFETTİN, Ömer, Bütün Nesirleri, haz. Nazım Hikmet Polat, Ankara: T.D.K Yayınları, 2016.

SAMİ, Şemsettin, *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016.

SAMİ, Şemsettin, *Kamus-i Turkî*, İstanbul: İkdam Matbaası, 1315.

ŞİMŞİR, Bilal. *Türk Yazı Devrimi*. Ankara: Atam Yayınları, 1992.

ŞİNASI, İbrahim, *Durub Emsal-i Osmaniyye*, İstanbul: Ebuzziya Matbaası,1302.

YAVUZARSLAN, Paşa. *Osmanlı Dönemi Türk Sözlükçülüğü*. Ankara: Tiyyem Yay, 2009.

Ziya Paşa. *Harâbât*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1875-1876.

Makale ve Bildiriler

F, Ahimi, “Ali Çiçek’in Yazısı Üzerinden Şemseddin Sami’nin Kâmûs-ı Türkî’sinin Sözlük Bilimi Açısından Değerlendirilmesi” *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 2017, c.6, s.1, (2017): 196-210.

AYDEMİR, Mustafa, “Tanzimat’tan Yeni Lisan Hareketi’ne Dil Sadeleştirme Çalışmaları”, *SOBİDER Sosyal Bilimler Dergisi*, C.3, S. 9, (Aralık 2016): 240-254.

AYNUR, Hatice, “Türkî-i Basit Hareketini Yeniden Düşünmek”, *Turkish Studies*, c.4 s.5, (2009): 35-59.

Orhan Goloğlu, “İlk Gazetelerimiz Aracılığıyla (1828-1867) Dilimize Giren Batı Kavram ve Sözcükleri,” 9. *Türk Tarih Kongresi*, Ankara, 5-9 Eylül 1990, c. 5, (Ankara, T.T.K Yayınları): 1945-1964.

HAUGEN, Einar “The Implementation of Corpus Planning: Theory and Practice Union”, *Progress in Language Planning: International Perspectives*, ed. Cobarrubias J. ve Fishman J.A, Berlin: Mouton de Gruyter, 1983.

HAUGEN, Einar, ‘Dialect, language, nation’, *American Anthropologist*, c. 68. Vol.6, (1966): 922-935.

KROCH, Anthony, "Toward a Theory of Social Dialect Variation". *Language in Society*. C.7 S.1: 17-36.

KOÇ, Raşid, “Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemi Aydınlarının Türk Dilinin Eğitime ve Yapısına Bakışları” *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 33, (2007): 11-24.

LIEBLER, Naomi C., “Elizabethan Pulp Fiction: The Example of Richard Johnson” *Critical Survey*, C.12 Vol.2, (2000): 72-89.

NAS, Halef, “Bir Başka Açıdan Abes-Muktebes Tartışması”, *Turkish Studies*, C.14, S. 2, (2019): 733-748.

OKUMUŞ, Ejder “Geleneksel Siyasal Kimliğin Çözülmesinde Tanzimat (1839-1856)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.5, Sayı.4, (2005): 9-36.

ÖZCAN, Abdülkadir,” II. Mahmud ve Reformları Hakkında Bazı Gözlemler”, *Tarih İnceleme Dergisi*, S.10., İzmir, (1995).

ÖZDOĞAN, Mehmet, “Türkiye’de Ulus İnşası ve Dil Devrimi (1839-1936)” *Akademik Hassasiyetler Dergisi*, 2015, Cilt. 2, Sayı. 3, (2015): 227-262.

ÖZKAN, Mustafa, Mustafa Özkan, “Yenileşme Sürecinde Türk Dili”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, (2004), C.32, (2004): 81-109.

PARLATIR, İsmail,” Şinasi” Tanzimat Edebiyatı ed. İsmail Parlatır, Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.

ŞENTÜRK, Ayşegül, “Harf İnkılâbının Yapılışı ve Uygulanışında Basının Rolü” *S.D.Ü Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı. 26, (Ağustos 2012): 27-44.

UÇMAN, Abdullah, “Tanzimat’tan Sonra Edebiyat ve Siyaset: Namık Kemal ve Ziya Paşa Örneği”, *Türkiyat Mecmuası*, C.24 (Bahar 2014): 113-126.

YETİŞ, Kazım, “Edebiyat nazariyesi Sahasında Batıya Açılan İlk kitap: Meban’i-inşa”, Mehmet Kaplan’a Armağan, İstanbul: 1984, 306-314.

YETİŞ, Kazım, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi-I*, Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay, 1974.

Gazete Yazıları ve Resmî Belgeler

Düstur, Birinci Tertip, Cilt 4.

Düstur, 1. Tertip, Cilt 1.

Ali Suavi, Muhbir Gazetesi, 1867'den aktaran. Haydar Ediskun, *Türk Dilbilgisi- Ses Bilgisi- Biçim Bilgisi- Cümle Bilgisi*, Remzi Kitabevi, 1999.

İbrahim Şinasî, *Makaleler*, Külliyyat IV, der. Fevziye Abdullah Tansel, (9 Teşrinievvel, 1277) 22 Ekim, 1860 Ankara, 1960.

İbrâhim Şinâsi, “Mukaddime”, *Tercümân-ı Ahvâl*, No. 1, 9 Teşrîn-i Evvel 1277 / 22 Ekim 1860.

Namık Kemal, *Celal Mukaddimesi*, İstanbul: Ebuuziyya Matbaası, 1305.

Namık Kemal, *Tasvir-i Efkâr*, 1866(17 Rebiülâhır 1283) sayı.417. Aktaran Agah Sırrı Levend.

Namık Kemal, “Lisan-ı Osmaninin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazatı Şamildir” *Hürriyet*, Londra, 7 Eylül 1868 (20 Cumade'l-ûla 1285), 11. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 2.*, Hazırlayanlar. Mehmet Kaplan, Birol Emin, İnci Enginün, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1993.)

Ömer Seyfettin *Genç Kalemler*, C.2, Sayı. 3, 19 Mayıs 1911, s.41-45. Aktaran. Nazım Hikmet Polat.

Ziya Paşa, “Şiir ve İnşâ”, *Hürriyet*, Londra, 20 Cemâziye'l-Evvel 1285/7 Eylül 1868.

İnternet Kaynakları

Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı. “Atatürk’ün S.D.P”, Erişim Tarihi 4 Nisan, 2021, <https://www.atam.gov.tr/duyurular/harf-ve-dil-devrimi>

Vaughn Fındley, Carter “Sir James William” İslam Ansiklopedisi, Erişim Tarihi 27 Nisan, 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/redhouse-sir-james-william>.

Hans J. Hillerbrand, "Lutheranism". Encyclopedia Britannica, Erişim 2 Nisan, 2020, <https://www.britannica.com/topic/Lutheranism>.

Bir Türkçe Kur'ân Sözlüğü Çalışması: Hasîrîzâde Mehmed Elif Efendi'nin “En-Nûru'l-Furkân” Adlı Eseri*

A Turkish Qur'an Dictionary: Hasîrîzâde Mehmed Elif Efendi's “En-Nûru'l-Furkân” Book

Adem GÖRMÜŞ**

Öz

Kur'ân'ın anlaşılması güç olan kelimeleri hakkındaki çalışmalar erken dönemde başlamıştır. Bu ilmin kurucusunun İbn Abbâs (ö. 68/687-88) olduğu kabul edilir. Başlangıçta tefsir ilmi içerisinde beliren bu faaliyet zamanla müstakil bir alana dönüşerek daha sonraları ulumu'l-Kur'ân'ın bir kolunu oluşturmuştur. Garîbu'l-Kurân olarak bilinen bu ilim dalında çok sayıda eser yazılmıştır. Nüzul ortamından uzaklaşan her nesil için Kur'ân'ın garip lafızları, dilin canlı ve sürekli gelişmesi sebebiyle çoğalmıştır. Özellikle İslam'ın farklı milletler arasında yayılmaya başlamasıyla Kur'ân'ın dili olan Arapça birçok Müslüman millet için “garib” bir dil olmuştur. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlama noktasındaki araştırmaların ilk ve en önemli aşaması Arap diline vâkıf olmayı gerektirmiştir. Bunun gerçekleşebilmesi için de iki dil arasında sözlük çalışmalarının ayrı bir yeri vardır. Bu bağlamda, İslam'a girdikten sonra Türk milleti için İslam dininin yüce kitabını anlamak en önde gelen işlerden olmuştur. Türk halkının Kur'ân-ı Kerim'i anlama konusundaki çalışmaları İslam'a girmelerinin ardından başlamıştır. İlk olarak satır arası Kur'ân tercümeleriyle başlayan bu serüven, son asırlarda yüzlerce meâl ve onlarca tefsir kitabının yazılmasını sağlamıştır. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından bir Osmanlı âlimi ve Hasîrîzâde Sa'dî

* Bu çalışma, 25 Aralık 2020 tarihinde Kazan'da “Aktua'niye Problemi Tyurkologii: Rossiya i Tyurko-Musul'manskiy Mir” isimle gerçekleştirilen Uluslararası Türkoloji Sempozyumunda sunulan bildirinin genişletilmiş hâlidir.

** Arş. Gör., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: ademgormus@yandex.com, Orcid: 0000-0002-6671-1126

Tekkesi'nin son şeyhi Mehmed Elif Efendi (ö. 1927)'nin *en-Nûru'l-Furkân* adlı çeviri yazı- tıpkıbasım şeklinde neşredilen eseri Garîbu'l-Kur'ân sahasında öne çıkmaktadır. Bu çalışma, eserin Türk Dili ve Kültürü açısından önemine işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Garîbu'l-Kur'ân, Tercüme, Sözlük.

Abstract

Studies on the words of the Qur'an that are difficult to understand started in the early period. The founder of this science is Ibn Abbas. This activity, which initially appeared in the science of exegesis, turned into a detached area over time and later formed a branch of its ulûm al-Qur'an. Numerous works have been written in this field of science known as Garîb al-Qur'an or Garâib al-Qur'an. The strange words of the Qur'an, the language has been revisited lively and constantly for every generation that has been removed from the world. Arabic, which was the language of the Qur'an, especially with the beginning of Islam in different nations, has been a strange language for many Muslim nations. Therefore, it is expected that the researches to understand the Qur'an will be the first and most introductory Arabic language. In this context, it has been one of the foremost works for the Turkish nation to glorify the book of the religion of Islam after they converted to Islam. The Turkish people's work on understanding the Qur'an also began after they entered Islam. This adventure, which first began with translations of the Qur'an between lines, has led to the writing of hundreds of meals and dozens of Tafsir books today. An Ottoman scholar Hasirizâde Mehmed Elif Efendi (d. 1927)'s *en-Nûru'l-Furkân* transcription- exactlyprinting published in the form of the work garâib al-Qur'an stands out in the field. This study points to the importance of the work in terms of Turkish language and culture.

Keywords: Qur'an, Tafseer, Garib al-Qur'an, Translation, Dictionary.

Giriş

Kur'ân'ın nüzulü tamamlanıp Mushaf olmasından sonra onunla karşılaşan Tâbiûn nesli, Sahâbe gibi olayların şahitleri olmadıklarından âyetleri anlamada birtakım sorunlar yaşamışlardır. Bu sorunlar iki yönlüdür. Birincisi âyetlerin kim/kimler için ya da hangi olay ve ne zaman indiği, ikincisi de âyetlerde bulunan bazı ifade ve kelimelerin ne anlama geldiğidir. Birinci kısımdakiler esbâb-ı nüzul, diğer sorular ise garîbu'l-Kur'ân ilmini doğurmuştur. Tefsir ilminin bu ilk adımında garîbu'l-Kur'ân'ın özel bir yeri

vardır. Çünkü Sahabe neslinde dahî Kur'ân'ın garip lafızların bulunduğu aktarılmaktadır. (İbn Atiyye, 1993, c. 1, s. 33) Hatta Hz. Peygamber'in "Kur'ân'ın gariplerini araştırınız" buyruğu da bu konuda etkili olmuştur. (Ebu Ya'lâ, 1984, c. 11, s. 436) Kur'ân'ın indiği dönemden uzaklaşan her nesil için de garibu'l-Kur'ân genişlemiş ve büyük bir literatür oluşturmuştur.

Sözlükte "yurdundan ve ailesinden uzak" anlamıyla açıklanan garib kelimesi, bir sözcük için kullanıldığında o sözcüğün anlamının zihne uzak olması sebebiyle mana açısından "kapalı, bilinmeyen" olarak anlaşılabilir. Kur'ân'a izafe edildiğinde Kur'ân'da bulunup "az kullanılması, sonradan Arapçalaşmış kelimelerden olması ve Kureyş lehçesinin dışındaki lehçelerde kullanılması nedeniyle anlaşılmasında güçlük yaşanan lafızlar" kastedilmektedir. Dolayısıyla bu terkip Kur'ân'ın anlaşılması güç kelimeleri hakkında telif edilen eserlere verilmiş ve Kur'ân ilimlerinin bir şubesi olmuştur.(Karagöz, 2015, s. 152)

Erken dönemlerde yazılan garibu'l-Kur'ân eserleri Kur'ân'daki sûrelerin dizilişini esas almışlardır. Hicrî IV. asırdan itibaren bu uygulama yerini alfabetik sisteme bırakmıştır. Râgıb el-İsfahânî (ö. IV/XI. Yüzyılın ilk çeyreği)'nin *Müfredât*'ı gibi bazı kitaplar da kök harflerinin baştan sona doğru sıralanışını kullanarak kaleme alınmıştır. Bu eserlerin hacimleri daha çok aldıkları kelime sayılarına göre değişmektedir. Bunun yanı sıra bazı eserlerin kelimelerin filolojik tahlillerini yapmaları, kullanımlarını ve farklı kıraatleri, kelimenin Kur'ân'da geçen benzer kullanımlarını, hadis ve şürrle destekleyerek incelemeleri de hacimlerine etki etmektedir. (Demir, 2020, ss. 31-37)

Türkçe Kur'ân çalışmaları Türklerin İslamiyet'i kabulünden yaklaşık bir asır sonra ortaya çıkmıştır. (İnan, 1961) Kur'ân'ın Türk Dili ve Kültürüne aktarılması ve bu kültür coğrafyasında yaşayan insanların onu kendi dillerinde anlaması için ilk Kur'ân çevirileri önemli bir yer teşkil etmektedir. İşte bu çalışmalarda, Kur'ân kavramlarının Türkçe'ye aktarılması ve Türkçe karşılıklarının kullanılmasıyla İslamiyet Türklerin dilinde, kültüründe ve zihninde yer edinmiştir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin son dönem âlimlerinden olan Mehmed Elif Efendi (ö. 1927)'nin (Kurt, 2003) garibu'l-Kur'ân sahasında Türkçe kaleme aldığı *en-Nûru'l-Furkân* (Gürcan, 2008) adlı

eseri Türk Dili ve Kültürü açısından oldukça önemlidir. Çünkü bu eser, klasik bir yöntemi takip etmekle beraber, onu daha da geliştirmiş olması ve Türkçe yazılmasından dolayı Türk insanının Kur'an'ı anlamasına büyük bir katkı sağlamaktadır.

Mehmed Elif Efendi, Hasîrîzâde Sa'dî Tekkesi'nin son şeyhi olarak bilinmektedir. Fakat o, döneminin Mutasavvıf anlayışının dışında telif ettiği eserlerle döneminin sûfilerinden ayrılmaktadır. Özellikle çalışmanın konusu olan eseri, garîbu'l-Kur'an bağlamında Türkçe kaleme alınmasıyla büyük önemi haizdir.

1. Elif Efendi'nin Kitabını Yazarken Örnek Aldığı Eser: Sicistânî'nin *Garîbu'l-Kur'an*'ı

Kur'an'ın garip kelimeleri ile ilgili yazılan kitaplardan birisi de Sicistânî (ö. 330/941)'nin eseridir. Elif Efendi, eserinin mukaddimesinde ilk düşüncesinin Sicistânî'nin *Garîbu'l-Kur'an*'ını tercüme etmek olduğunu zikreder. Fakat daha sonra bu kitaptaki kelime sayısının az olduğuna kanaat getirerek, onun usulünü esas alıp geliştirmeye karar verir. Sicistânî'nin eserinde Kur'an kelimeleri, alfabetik olarak Mushaf'taki biçimiyle verilmiştir. Kelimelerin baş harflerinin fetha, ötre ve kesreli olduğu durumlar da ayrı başlık altında incelenmiştir. Bu ayırım sonucu kitaptaki bâb (ana başlık) sayısı 85 olmuştur. Elif Efendi de Kur'an sözcüklerini Mushaf'taki biçimlerine göre sıralamış, fakat Sicistânî'den farklı olarak harflerin hareketlerine göre kendi içlerinde alfabetik bir dizim yapmıştır. Buna ek olarak kelimenin ikinci harfini de dikkate alıp her bir 'bâb' için ikinci harflere göre 'fasıl' (alt başlık) açmıştır. (Sicistânî, 2010)

Sicistânî, kelimelerin sadece ayetteki müfred veya terkiib durumlarını belirleyerek kısa açıklamalar yaparken, Elif Efendi kelimenin Kur'an'da geçtiği ayetleri vermiş ve çoğunlukla ayrıntılı açıklamalar yapmıştır. Elif Efendi, Sicistânî'nin yönteminden ileri derecede faydalanırken bunu oldukça geliştirmiş ve genişletmiş gözükmektedir. Nitekim Sicistânî'nin eserinde hemze bâbındaki madde sayısı 350 civarı iken Elif Efendi'nin kitabında bu sayı 420 kadardır.

2. Elif Efendi'nin Yararlandığı Diğer Eserler

Elif Efendi'nin kitabını yazarken içerik açısından başvurduğu temel eserlerden birisi de Râgıb'ın *Mufredâtî*'dir. O, kelimelerin açıklamalarında *Mufredât*'a sıkça başvurmuştur. Yine İbn Esir (ö. 606/1210)'ın *Nihâye*'si kendisinin de belirttiği üzere başvurduğu ilk kaynaklardan olmuştur. (Hasîrîzâde Elif Efendi, 2015, c. 1, s. 50) Başvurduğu Arapça sözlükler arasında şunlar da yer almaktadır: Ebû Ali Kâlî (356/967) *Bârî*, Ebu Abdillâh Râzî (666/1268) *Muhtâru's-Sıbâh*, Feyyûmî (770/1368) *Misbâbu'l-Munîr*. Elif Efendi, kelimelerin Türkçe karşılıklarını ise Asım Efendi (ö. 1235/1819)'nin *Kâmus Tercümes*'nden yararlanarak vermiştir. Ayrıca kelimelerin anlamları ve yapıları ile ilgili daha çok malumat için bazen kendi eseri olan *Muhtâru'l-Enbâ*'ı başvuru kaynağı olarak göstermiştir.

Elif Efendi kitabında bazı tefsir kaynaklarına da atıfta bulunmuştur. Bunlardan birkaçı şunlardır: Fîrûzâbâdî (817/1415)'nin derlediği İbn Abbâs tefsiri, İbn Cerir Taberî (310/923)'nin *Câmiu'l-Beyân*'ı, Fahreddin Râzî'nin (606/1209) *Mefâtîhu'l-Gayb*'ı, Kâdî Beydâvî (685/1286)'nin *Envârü't-Tenzîlî*, Nesefî (710/1310)'nin *Medâriku't-Tenzîlî* ve Hâzin (741/1341)'in *Lubâbu't-Tevîlî*.

3. En-Nûru'l-Furkân ve Türkçe Sözcüklerin Kullanımı

Elif Efendi, eserinde yer verdiği Kur'ân kelimelerinin kökeni hakkında bilgiler vermekte ve detaylı açıklamalar yapmanın yanında bazen Türkçe karşılığını da vermektedir. Elif Efendi'nin *en-Nûru'l-Furkân* adlı eserinde geçen Türkçe kavramlar ve kelimeler Türk dilinin, edebiyatının ve kültürünün zenginliğinin önemli bir göstergesidir. Bu durum Türk okuyucular için eserin değerini daha da artırmaktadır. Örneğin birçok tefsir ve ulumu'l-Kur'ân kitaplarında garibu'l-Kur'ân bağlamında zikredilen “ebbâ” (أَبَّ) (Abese, 80/31) kelimesi onun Türkçe karşılığını verdiği kelimelerden biridir. Tefsirlerde de belirtildiği üzere bu kelime hayvanlar için yiyecek bulunan yer, otlak anlamlarına gelmektedir. Nitekim Elif Efendi de bu kelimeyi böyle açıkladıktan sonra onun anlamını tek bir kelime ile anlatmak için “çayır” (Hasîrîzâde Elif Efendi, 2015, c.1, s. 62) kelimesini seçmiştir. Bu kelime hayvancılığa hiç de yabancı olmayan Türklerin çok yaygın olarak kullandığı bir sözcüktür. Böylelikle hem muhatabın kavrayabildiği hem de Kur'ân'da bahsedilen

mananın karşılanabildiği bir sözcük seçilmiş olmaktadır. Nitekim Cumhuriyet dönemi tefsir ve meâllerinde de bu kelime çoğunlukla tercih edilmiştir. (Yazır, 2016, c. 11, s. 179)

Bu konuda örnek olarak verilebilecek bir diğer kelime “cizye” (جزية)’dir. (Tövbe, 9/29) Cizye kelimesi sözlükte “karşılığını vermek, ödemek” manalarında kullanılan “cezâ” masdarından türetilmiş bir isimdir. Bu kelime İslam Hukukunun önemli kavramları arasında yer almaktadır. Burada önemli olan husus Elif Efendi’nin bu kelimeyi “ödek” (Hasîrîzâde Elif Efendi, 2015, c. 1, s. 320) ile karşılamış olmasıdır. Sözlüklerde bulunmayan bu sözcük Türkçe tefsir ve meâllerde de yer almamıştır. Bunun yerine vermek fiilinden üretilen “vergi” kavramı kullanılmıştır. Elif Efendi’nin kullanmış olduğu bu kelime, vergi kelimesinin bir alternatifi olarak değerlendirilebilir.

Türkçe kelimelerden türetilmiş sözcüklerin kullanılması açısından bir örnek de (حلية) kelimesidir. (Ra’d, 13/17) Süs ya da ziynet diye ifade edilen bu kelimeye karşılık Elif Efendi “bezek” (Hasîrîzâde Elif Efendi, 2015, c.1 s. 360) sözcüğünü vermiştir. Bezemek ya da bezenmek formları yaygın olarak kullanılan bu kelime de manayı karşılaması açısından önemlidir.

Sonuç

Elif Efendi kitabını –kendisinin ifade ettiği gibi- Arapça ilimlere rağbetin çokça azalmış olduğu bir dönemde yazmıştır. O, Arapçaya rağbetin azalması sebebiyle Kur’ân kelime ve kavramlarının neredeyse tümünün Kur’ân okuyucularına garib geldiğini bu sebeple de Sicistânî’nin yazdığı *Garîbu'l-Kur’ân*’ın bir tercümesini yapmak yerine ondan çok daha fazla yarar sağlayacağını düşündüğü daha geniş bir Kur’ân sözlüğü yazmak istemiştir. İşte az da olsa tanıtılmaya çalışılan eser bu gaye ve amaçlarla kaleme alınmıştır.

Elif Efendi’nin bu eseri, geleneğimizde ender bulunan bir Türkçe Kur’ân sözlüğü çalışmasıdır. XIX. yüzyılda kaleme alınan bu güzide eser hem o dönemin kültürel durumu hakkında bilgi vermekte hem de Kur’ân okuyucuları ve öğrencileri için çok faydalı bir çalışma olarak durmaktadır. Özellikle de Kur’ân hakkında araştırma yapan ve bu işin başlarında olan bir kimse Elif Efendi’nin kitabında benimsediği usulle bir Kur’ân sözcüğünü çok

rahat bulabilir. Çünkü Elif Efendi kelimeleri Kur'ân'da geçtiği şekliyle vererek kitabını kullanacak kişiye büyük kolaylık sağlamaktadır. Bunların yanında en önemlisi verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere Elif Efendi'nin kitabında Arapça kelimelere verilen Türkçe karşılıklar bulunmaktadır. Türk Dili için zengin bir kaynak olan bu eser araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Kaynakça

Demir, M. (2020). *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Garîbu'l-Kur'ân'ın Yeri (Kurtubî Tefsiri Örneği)* [Doktora Tezi]. Harran Üniversitesi.

Ebu Ya'lâ, A. b. A. el-Mevsilî. (1984). *Müsned Ebî Ya'lâ* (1. bs). Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs.

Gürcan, A. (2008). *Hasîrizâde Elif Efendi ve En-Nûru'l-Furkan isimli Kur'an sözlüğü (Elif ve Bâ Babları)* [Yüksek Lisans]. Sakarya Üniversitesi.

Hasîrizâde Elif Efendi, M. (2015). *En- Nûru'l-furkân fî şerhi lugati'l-Kur'ân* (M. Koç & E. Tanrıverdi, Ed.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

İbn Atiyye, E. M. A. b. G. el-Endelusî. (1993). *El-Muharraru'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz* (1. bs, C. 1-5). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

İnan, A. (1961). *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercümeleri Üzerine Bir İnceleme*. Diyanet İşleri Başkanlığı.

Karagöz, M. (2015). *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (2. bs). Ankara Okulu Yayınları.

Kurt, H. (2003). *Hasirizade Mehmed Elif Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.

Sicistânî, E. B. M. b. U. (2010). *Garîbu'l-Kur'ân* (2. bs). Dâru Kuteybe.

Yazır, M. H. (2016). *Hak Dini Kur'ân Dili (Tıpkıbasım)* (2. bs). Diyanet İşleri Başkanlığı.

TEZ ÖZETİ

İslam Dininin Moğollara Etkisi

The Impact of Islamic Religion on Mongols

Ülkü TOPÇU*

Öz

1218 yılında meydana gelen Otrar Vakası sonucunda Moğollar İslam ülkelerine girerek Müslümanları yakından tanıma fırsatı bulmuşlardır. Bu olay ile birlikte Moğollar Müslümanlardan etkilenmeye başlamıştır. Bu etkileşimlerin sonucunda Moğolların bir kısmı zamanla Müslüman olmuştur. Moğolların İslamiyet'i benimsemesine neden olan etmenler vardır. Buna örnek olarak, ticaret, Müslüman hanımların eşlerine etkileri, Müslüman devlet adamlarının etkileri gösterilebilir. Gök Tanrı ve Şamanizm inançlarının bazı noktalarının İslam dinine benzemesi onların İslamiyet'i benimsemelerini sağlamıştır. Bu çalışmada söz konusu benzerlikleri araştırdık ve sonuç olarak Müslüman olmalarında etkili olan nedenler üzerinde durarak Moğolların İslamiyet'i kabul etmelerini inceledik. Ayrıca Moğolların Müslümanlardan etkilendikleri kadar Müslümanlar da Moğollardan etkilenmiştir. Özellikle sofiler Şamanların ayinlerinden etkilenerek bu törenlerde kullandıkları aletleri ve yöntemleri kullanarak Müslüman halkı etkilemişlerdir. Sofilerin Moğolların İslamiyet'i kabul etmelerinde önemli rolleri vardır. Sofiler, Moğolların yaşadıkları bölgelere giderek burada İslamiyet'i yaymaya çalışmışlar ve kısmen başarılı olmuşlardır. Fakat İslam dini Moğollar üzerinde kalıcı etki yaratmamıştır. Çünkü hem kültürel açıdan hem de onların yaşadıkları coğrafyanın İslam ülkelerine uzak olması İslamiyet'i kabul eden Moğolların zamanla İslam dininden uzaklaşmalarına neden olmuştur. Böylece İslamiyet Moğollar arasında yaygınlaşmamış hatta İslamiyet'i kabul eden Moğollar bir

* Bu makale, Dr. Öğretim Üyesi Abdolvahid Soofızadeh danışmanlığında bitirilen İslam Dininin Moğollara etkisi Yüksek Lisans Tezinin "ikinci ve üçüncü" bölümlerinden meydana getirilmiştir. Ülkü Topçu, Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans mezun öğrencisi, utopcu68@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5267-8276>.

süre sonra eski dinlerine dönmüşlerdir. Moğolların kutsal saydıkları Cengiz Yasasının bazı maddelerinin Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde benzer noktaların bulunmasının Moğolların İslamiyet'i kabul etmelerinde etkisinin olup olmadığı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Moğollar, İslamiyet, Din, Şamanizm, Gök Tanrı dini.

Abstract

As a result of the Otrar incident in 1218, the Mongols had the opportunity to enter Islamic countries and get to know Muslims closely. With this event, the Mongols began to be influenced by Muslims. As a result of these interactions, the Mongols became Muslims. There are factors that make the Mongols adopt İslam. Examples of this are trade, the effects of Muslim women on their wives and the effects of Muslim statesmen. The fact that some points of the beliefs of Gök Tanrı and Shamanism were similar to the Islamic religion enabled them to adopt İslam. Therefore, we have investigated these similarities and as a result, we have examined the reasons for the fact that they are Muslim and the Mongols' acceptance of İslam. The Muslims were affected by the Mongols as well as the Muslims. In particular, the Sophians were influenced by the rituals of the shamans and influenced the Muslim people by using the tools and methods used in their rituals. Sophists have an important role in the acceptance of İslam by the Mongols. The Sophians went to the Mongolian regions and tried to spread İslam and succeeded in part. But İslam did not have a lasting effect on the Mongols. Because both the cultural aspect and the geography they live in are far from Islamic countries, the Mongols accepting İslam have led to their separation from İslam. Thus, İslam did not become widespread among the Mongols and even the Mongols who accepted İslam returned to their old religions. A different perspective has been brought to the article by examining whether the existence of similar points in the Qur'an and Hadiths of some articles of the Genghis Law, which are considered sacred by the Mongols, have an impact on the acceptance of İslam by the Mongols.

Key Words: Mongols, İslam, Religion, Shamanism, Gök Tanrı Religion

GİRİŞ

Moğolların Müslümanlar ile ilişkisi Cengiz Han döneminde başlamıştır. Bu dönemde Cengiz Han, ticareti geliştirmek amacıyla ticaret yolları inşa ettirmiştir. Bu yollar sayesinde Müslüman tüccarlar Moğol ülkesine gelerek

Moğol-Müslüman ilişkisini başlatmış oldular.¹ Moğol sarayına gelen tüccarlar burada halkı etkileyerek İslam dinini öğretmeye çalışmışlardır.² İslam dininde Müslüman olmayan birini Müslüman yapmanın sevabı büyüktür. Bu nedenle Müslümanlar din konusunda çağrıda bulunmuşlardır. Dönemin kaynaklarına göre, Moğol sarayına gelen Müslüman tüccarların da insanları İslam dini konusunda etkiledikleri ve bu dine geçiş için çağrıda buldukları kaydedilmiştir. Moğollar asıl olarak Şamanizm inancına inanmaktadırlar. Kaynaklarda Gök-Tanrı dinine inandıklarına dair bilgiler yer almaktadır. Bu bilgilerin sebebi ise Moğolların Türklerle ortak coğrafya ve benzer kültürü barındırmalarıdır. Fakat Cengiz Han dönemiyle birlikte Gök-Tanrı dini Moğollarda görülmüştür. Bu duruma kanıt olarak Cengiz Han'ın “Ey Gök Tengri! Kin’lerin alçakça öldürttüğü atalarımın intikamını almak için silahlandım. Eğer hareketimi tasvip ediyorsan, bana kuvvetinle yardım et” sözleri gösterilebilir.³ Onlar da tek tanrı inancının olması İslam dinine karşı sıcak bakmalarına neden olmuştur. Moğolların kanun niteliğindeki Cengiz Yasasının ilk maddesi⁴ de yüce ve tek bir tanrının varlığına inandıklarının göstergesidir. Yasaya göre, Tek tanrı vardır ve herkes tek tanrıya inanacaktır. Tek tanrıya inanan dinlere saygı duyulmaktadır.⁵ Halkın ve Cengiz Han'ın İslam dinine karşı tutumlarında etraflarında bulunan Müslüman aydınlar, tüccarlar ve devlet adamlarının da büyük etkisi olmuştur. Örneğin Cengiz Han'ın yanında bulunan Mahmut Yalavaç, Hasan ve Danişmend Hacıp onun fikirlerini etkileyen Müslüman Türk aydınlardır.⁶

¹ Ebu'l Ferec İbnü'l İbri, Tarihü Muhtasari'd- Düvel, çev. Şerefeddin Yaltkaya, TTK Yayınları, Ankara 2011, s.7.

² Zekeriyâ Kitapçı, Türk Moğol Boyları Arasında İslamiyet, Yedikubbe Yayınları, Konya 2013, s.57.

³ Rene Grousset, Stepler İmparatorluğu Atilla, Cengizhan, Timur, çev. Halil İnalçık, TTK Yayınları, Ankara 2011, s.228.

⁴ “Bütün insanlara, yeri ve göğü yaratan, zenginlik ve fakirliği dilediğine veren, hayatı ve ölümü yegâne dağıtan ve her şey üzerinde kudreti mutlak olan bir tanrıya itikat etmeleri emir olunur.”

⁵ Kitapçı, a.g.e, s.58.

⁶ İhsan Arslan, Büyük Moğol İmparatoru Cengiz Han'ın Din Algısı, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,2015, C. VIII, S38, s.1024-1025.

Cengiz Han döneminde, Otrar Vakası⁷ olarak adlandırdığımız bir olay meydana gelmiştir. Bu olay sonucunda Moğollar Müslüman halkın çoğunlukta yaşadığı Ön Asya sahasına girmişlerdir. Sefer için bu coğrafyaya gelen Moğollar buradaki halkın dininden, kültüründen etkilenmişlerdir. Müslüman halk ile iletişim Cengiz Han döneminde başlamış ve onun bütün ardılları zamanında bu ilişkiler devam etmiştir. Cengiz Han'dan sonra onun yerine geçen Ögeday Han İslam dinini diğer dinlerden daha üstün tutmuş ve Müslümanları, Çinlilere karşı korumuştur.⁸ Cüveyni' ye göre Kağan tahta geçtiği vakit, hayvanların başının kesilmemesi, suya dokunulmaması gibi yasa maddelerini geçersiz kılarak Müslümanların ülkede bu konuda daha kolay yaşamalarını sağlamıştır.⁹ Ögeday Han, Müslümanların dini görevlerini yerine getirmelerini engelleyen Cengiz Yasasının maddelerinin uygulanmasında onlara tolerans göstermiştir.¹⁰ Cüveyni bu konuyla ilgili bir rivayet anlatmaktadır. Moğol inancına göre suya el değmek yasaktır. Eğer biri suya el değerse büyük günah işlenmiş olurdu. Bu nedenle suya giren kimseler ölüm ile cezalandırılırdı. Bir gün Çağatay ve Ögeday avdan dönerken bir Müslümanın abdest aldığı gördüler. Bu durum karşısında Çağatay yasanın çiğnendiği gerekçesiyle onu öldürme kararı aldı. Fakat Ögeday Han nehre bir kese altın atarak Müslüman adama nehre kesesinin düştüğünü söylemesini emretti ve böylece adamı ölümden kurtarmış oldu.¹¹ Ögeday Han'ın İslam dinine ve Müslümanlara karşı hoşgörülü davranması Müslüman halk tarafından övgüyle bahsedilmesine neden olmuştur. Bu dönemde İslam dinini kabul eden Moğol halklar vardır. Han'ın Müslümanlara karşı bu denli iyi olmasında hana yakın devlet adamı Mahmut Yalavaç'ın rolü büyüktür.¹² Cüzcani eserinde Ögeday Han'ın Müslüman olduğunu dile getirmektedir.¹³ Lakin bu durumu kanıtlayan bir belge olmadığı

⁷ Cengiz Han'ın tüccarlarının Harezm Ülkesinde Vali İnalçuk tarafından öldürülmesiyle meydana gelen olaydır. Bkz. Alaeddin Ata Melik Cüveyni, Tarih-i Cihan Güşa, çev. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara 2013s.118, Minhac-ı Sirac El-Cüzcani, Tabakat-ı Nasri, çev. Mustafa Uyar, Ötügen Yayınları, İstanbul, s.53

⁸ Kitapçı, a.g.e, s.91.

⁹ Cüveyni, a.g.e, s.202-203.

¹⁰ Kitapçı, a.g.e, s.92.

¹¹ Cüveyni, a.g.e, s.201-202.

¹² Kitapçı, a.g.e, s.93-94.

¹³ Cüzcani, a.g.e, s.111.

için Ögeday Han'ın Müslüman olduğunu söyleyemeyiz. Bu dönemde Moğollar arasında İslamiyet önemli bir yer tutsa da onların İslam'ı din olarak kabul ettiklerini söylemek mümkün değildir.

Ögeday Han'ın ölümü üzerine oğlu Güyük, Moğol tahtına geçmiştir. Güyük döneminde Müslümanlara karşı baskı ve şiddet ağır basmaktadır.¹⁴ Güyük Han, Müslüman halkı yok ederse kağanlığının daha güçlü olacağına ve kendisinin kağan olarak kalacağına inanmaktadır. Bu nedenle Müslüman halka zulüm etmiştir.¹⁵ Güyük Han, Hristiyanlık dinini kabul eden Moğol hükümdarıdır. Güyük Han'ın etrafındaki devlet erkânı da Hristiyan'dır. Bu nedenle Güyük Han'ın Kağanlık zamanında İslam dini en sıkıntılı yıllarını yaşamış ve İslam kültür medeniyeti yıkılma noktasına gelmiştir.¹⁶ Güyük Han dönemi, Müslümanların Moğol devletinde Ögeday zamanında kazandıkları etkinliklerini kaybettikleri bir dönem olmuştur. Yine bu dönemde Moğol halkından İslam dinini kabul eden yok denecek kadar azdır. Çünkü Güyük Han'ın uyguladığı Müslümanları yok etme politikası, Moğol halkının Müslümanlara karşı tutumunu olumsuz etkilemiştir.

Cengiz Han'ın torunlarından olan Mönge Han döneminde Müslümanlar altın çağını yaşamışlardır. Bu dönem Güyük Han'ın, Müslümanlara karşı yaptığı zulümlerin, Mönge Han tarafından unutturulduğu bir dönem olmuştur. Mönge Han'ın Müslümanlara karşı hoşgörülü davranmasında annesi Beke Hatun'un etkisi büyüktür. Beke Hatun, Nasturi¹⁷ bir Hristiyan olmasına rağmen İslam'a karşı yumuşak davranmıştır. O çevresinde bulunan âlimler ve şeyhleri İslam dinini yaymak için çağırmış, onlara maddi ve manevi destek sağlamıştır¹⁸.

¹⁴ H.Ahmet Özdemir, Moğol İstilası Cengiz ve Hülagu Dönemleri, İz Yayınları, İstanbul 2011, s.203.

¹⁵ Cüzcani, a.g.e, s.130.

¹⁶ Kitapçı, a.g.e, s.98.

¹⁷ Moğollarda Nasturi Hristiyanlık hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bertold Spuler, İran Moğolları, TTK Yayınları, Ankara 2011, s.220-221,

¹⁸ Kitapçı, a.g.e, s.109-110.

Möngke Han'ın asıl dini Şamanizm'dir.¹⁹ Fakat İslam dinine karşı daima ılımlı bir tutum sergilemiştir. Han, bütün dinlere karşı hoşgörülü davranmıştır. Cüzcani, Möngke Han'ın tahta çıktığı sırada Altın Orda Hanı Berke'nin, Müslüman olmadan tahta oturma telkini sebebi ile Möngke'nün kelime-i şahadet getirerek Müslüman olduğunu söylemiştir.²⁰ Fakat kaynaklarda Möngke Han'ın kesin bir şekilde Müslüman olduğuna dair bilgi yoktur. Çünkü Möngke Han'ın sarayına kadı, müftü, imam, Hristiyan rahipler, hahamlar gelmiş olup hepsi onun kendi dinlerine yakın olduğunu dile getirmektedir.²¹

Möngke Kağan yukarıda değindiğimiz gibi İslam dinine, diğer dinlere göre daha çok ilgi göstermiştir. Buna örnek olarak Cüveyni eserinde Kağan'ın hükmettiği milletler arasında en çok Müslümanlara saygı duyup onlara izzet ve ikramlarda bulunduğunu belirtmektedir.²² Han, hükümdarlık tahtına oturduğu ilk kurultayda bile Müslümanlara karşı hoşgörülü olmuştur. Buna örnek olarak şeriata uygun kurbanlar kestirerek Müslümanlara sunması söylenebilir. Möngke Han'ın kağanlık tahtına oturduğu ilk Ramazan bayramında dönemin baş kadısı Cemalüddin Mahmud saraya gelerek burada bayram namazı kıldırmıştır.²³

Möngke Han dönemi, İslamiyet'in Moğollar arasında en çok benimsendiği dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönem Müslümanları Moğol sarayında etkinlik göstermişler ve dinlerini rahat şekilde yaşamışlardır. Yine bu dönemde Moğollar İslam coğrafyasına hâkim olmuşlardır. Bu coğrafyanın dininden etkilenmeleri ve bu dine geçmeleri doğal bir süreçtir. Hülagu Han 1257'de Alamut Kalesi'ni ve ardından 1258'de Abbasi Halifeliği'ni yıkarak Ön Asya'da Moğol hâkimiyetini sağlamıştır. Han buradan geri dönmeyerek İlhanlı Devletini kurmuştur. Böylece Moğollar İslam dünyasına çok daha yakın olmuşlardır. Bu yakınlık Hülagu Han'ın torunlarından Gazan Han'ın Müslümanlığı kabul etmesine neden olmuştur.

¹⁹ Aybars Pamir, Türkler'in Geleneksel Dini Şamanizmin Orta Asya Eski Türk Kamu Hukukuna etkisi, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C.V, S.I, Ankara 2003, s.165.

²⁰ Cüzcani, a.g.e, s.140-141.

²¹ Kitapçı, a.g.e, s.112.

²² Cüveyni, a.g.e, s.491-492.

²³ Kitapçı, a.g.e, s.114.

Moğollar, Gök Tanrı dini ve Şamanizm inancı adı verilen dine inanmaktadırlar. Gök Tanrı dini ve Şamanizm inancı birbirinden farklı inanç sistemidir. Gök Tanrı dininde İnsanlar, Tengri “ Kök Tengri” olarak nitelendirdikleri bir tanrıya inanırlar. İnanışa göre, tanrı tektir ve bütün dünyanın yaratıcısıdır. Onların bu dine inanmaları diğer semavi dinlere karşı hoşgörüyü yaklaşımlarını sağlamıştır. Moğolların İslamiyet’i kabul etmelerinde Gök Tanrı inancının etkisi büyüktür çünkü İslam dini ile benzer noktaları onların İslam dinini benimsemelerine katkı sağlamıştır. Şamanizm ise her şeyin ruhu olduğunu söyleyen doğa felsefesidir.²⁴ Şamanizm bilindiği üzere din değil bir inanış sistemidir. Bir inanışın din olabilmesi için 3 ana kural vardır.

1. İtikad (imanın esasları)
2. Amel (tapınmalar, özel törenler vb.)
3. Cemaat (itikad ve amel’in bir kütle tarafından kabûl ve icrası).²⁵

Şamanizm, din olarak görülmeğe çok büyü kişiliğine bürünmüş Türk ve Moğol inanç sistemidir.²⁶ Şamanizm’e inananlar, şamanın gücünü yaşamda görmüşlerdir. Bundan dolayı Şamanizm dışarıdan bakıldığında din gibi gözükse de içeriden bakıldığı zaman ikna olmuşluğu simgeleyen kavramsal bir evrendir.²⁷ Moğollar, Cengiz Han devrinden itibaren Müslümanlarla iç içedir. Bu nedenle birbirlerinden etkilenmeleri kaçınılmazdır.

1. Moğolların İslamiyet’e Girmesine Neden Olan Etkenler

1.1 Gök Tanrı İnancı İle İslam Dinin Benzerlikleri

Gök Tanrı inancı ile İslam dini arasında benzerlikler mevcuttur. Benzerlikler şu şekildedir:

Moğollar, Gök-Tanrı denilen ve bütün evreni yarattığına inandıkları tek bir tanrıya tapmaktadırlar. Buna örnek olarak: İbn Fadlan seyahatnamesinde Türk’ün başına bir şey geldiği vakit yüzünü gökyüzüne kaldırıp “bir tanrı”

²⁴ Mihaly Hoppal, Çev: Bülent Bayram, Hüseyin Şevket Çapraz, Avrasya’da Şamanlar, YKY Yayınları, İstanbul 2012, s.21.

²⁵ İbrahim Kafesoğlu, Eski Türk Dini, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1980, s.7.

²⁶ Fuat Bozkurt, Türklerin Dini, Salon Yayınları, Konya 2018, s.40

²⁷ Hoppal, age, s21.

dediğini yazmıştır. “Bir tanrı” kavramı tanrının tekliğine işarettir.²⁸ İslam dininde ise, Allah’ın birliği ve Onun yeri ve göğü yaratığına inanılır.²⁹ Bu durum Kuran-ı Kerim’de yer alan Ankebut Suresinde şöyle ele alınmıştır: “Allah, o gökleri ve yeri, o yüksekleri ve aşağıyı hak ile yarattı, boşuna değil, gelişi güzel de değil, bir hak sebebi ve hikmeti ile” (Ankebut Suresi 44. Ayet).³⁰ Her iki dinde de tek tanrı kavramı vardır ve bu kavram bu dinlerin temel esasıdır.

Gök Tanrı inancına göre Tanrı her şeyin yaratıcısıdır. İnsanların başına ne gelirse ondan gelmektedir.³¹ İslam dinindeki ayetlere göre ise bu durum şöyle açıklanmaktadır: “ Geceyi gündüze gündüzü geceye sokarsın. Ölüden diri diriden ölü çıkarırsın. Dilediğine hesapsız rızık verirsın” (Al-İlınran Suresi 27).³² Gök Tanrı inancında ve İslam dininde Allah’ın, yaratıcı, en güçlü varlık olarak görülmesi iki dinde de Tanrı kavramının güçlülüğünü ortaya koymaktadır.

Gök-Tanrı dinine göre ölümden sonra yaşam vardır.³³ Bu duruma kanıt olarak ölen kişilerin eşyaları ile gömülmesi ve Uçmağ(Cennet) ile Tamuğ (Cehennem) kavramları gösterilir.³⁴ İslam dininde de ölümden sonra yaşam vardır.³⁵ Kur’an-ı Kerimde Cennet ve Cehennem ile ilgili şu ayetler şöyledir: “ Şüphesiz kim Rabbine suçlu olarak giderse, ona cehennem vardır. Orada ne ölür, ne de dirilir” (Taha Suresi 74. Ayet).³⁶

²⁸ İbn Fadlan, İbn Fadlan Seyehatnamesi, haz. Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2019, s.63.

²⁹ Buhari, Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh, çev. Abdullah Feyzi Kocaer, Hüner Yayınevi, Konya 2014, s.34.

³⁰ Kur’an-ı Kerim Meali, Diyanet İşler Bakanlığı, Ankebut Suresi 44. Ayet, s.441.

³¹ Kafesoğlu, age, s.57.

³² Kur’an-ı Kerim Meali, Diyanet İşler Bakanlığı, s.62.

³³ Mustafa Erdem, Geleneksel Türk Dini ve İslam, Dini Araştırmalar Dergisi, C. I, S. 2, YYY 1998, s.82.

³⁴ Sadettin Yağmur Gömeç, Şamanizm ve Eski Türk Dini, Likya Kitap, Ankara 2008, s.106.

³⁵ Kur’an-ı Kerim Meali, Diyanet İşler Bakanlığı, Rum Suresi 19. Ayet, s.446.

³⁶ Kur’an-ı Kerim Meali, Diyanet İşler Bakanlığı, s.344.

Belirli aylarda, günlerde, bayramlarda Türkler ve Moğollar Gök-Tanrı'ya kurban sunarlar.³⁷ İslam dininde de Allah'a kurban sunulur.³⁸ Allah, insanlara rızık olarak verdiği hayvanların hem kendileri için hem de yoksullar için kurban edilerek kedisinin adının anılmasını buyurmuştur.³⁹ Türklerde de Tanrıya kurban sunmak ona yaklaşmak ve huzura kavuşmak için yapılan dini bir ritüel olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁰

Moğollar ve Türkler özel günlerde oruç tutarlar. Cengiz Han, Harezmsahlılar üzerine sefere giderken üç gün oruç tutmuştur.⁴¹ Allah'a inan insanların oruç tutması gerektiği ve onlar için en hayırlısı olduğu Kuranı Kerimde geçmektedir.⁴² Her iki dinde de oruç tutmak, Tanrıya yaklaşmanın ve onun rızasını kazanmanın dini bir boyutu olarak görülmüştür.

Şamanizm inancına göre, insanların sağında ve solunda yaşamları boyunca yanında bulunan iki melek vardır. Sağda bulunan meleğe "Yayuçi" solda bulunan meleğe ise "Körmös" denilmektedir.⁴³ İslam dinine göre ise bu inanış şu şekildedir: İnsanların yanında, sağında, solunda bulunan ve amellerini yazan melekler vardır. Bu meleklerle "Kırâmen Kâtibin" denilmektedir.⁴⁴ Allah'ın insanlara şah damarından daha yakın olduğu ve insanların içinden her geçeni bildiği sağında ve solunda iki alıcı meleğin olduğu Kuran-ı Kerim ayetlerinde yazmaktadır.⁴⁵

Şamanizm'e göre gök (kâinat) katlardan oluşmaktadır. Yukarıda 17 kat vardır. Işık âlemini tanımlar. Aşağıda 7 kat vardır. İnsanlar bu iki dünya arasında yaşamaktadır.⁴⁶ Bu konuyla ilgili ise İslam dininin kutsal kitabında şu ayet yer almaktadır: "Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı ve her

³⁷ Saadetin Yağmur Gömeç, Türk Kültürünün Ana Hatları, Akçağ Yayınları, Ankara 2006, s.102

³⁸ Kur'an-ı Kerim Meali, Diyanet İşler Bakanlığı, Bakara Suresi196, s.37-38.

³⁹ Kur'an-ı Kerim Meali, Diyanet İşler Bakanlığı, Hac Suresi 28, s.100.

⁴⁰ Engin Akgün, Şamanist Türk Halklarında Kurban Sungusu ve Kendisine Kurban Sunulan Varlıklar, Sosyal Bilgiler Dergisi, C.I, S2, İstanbul 2007, s.140.

⁴¹Ebu'l Ferec ,a.g.e, s.9.

⁴² Kur'an-ı Kerim Meali, Diyanet İşler Bakanlığı, Bakara Suresi183, s.34.

⁴³ Erdem, a.g.m, s.82.

⁴⁴ İlyas Üzüm, Kırâmen Katibin, TDV İslam Ansiklopedisi, C. XXVI, Ankara2002, s.59.

⁴⁵ Kur'an-ı Kerim Meali, Diyanet İşler Bakanlığı, Kaf Suresi 16. Ayet, s.220.

⁴⁶ Kafesoğlu, a.g.e, s.22-23.

göge kendi işini bildirdi. En yakın göğü kandillerle süsledik ve onu koruduk. İşte bu, mutlak güç sahibi ve hakkıyla bilen Allah'ın takdiridir” (Fussilet Sûresi 12. ayet).⁴⁷

İslam dinindeki ve Gök Tanrı inanişindeki, bazı dini ritüeller ve kurallar benzerlik göstermektedir. Bu iki din arasındaki benzerlikler, Türk ve Moğol halkını İslam dinine yaklaştırarak zamanla bu dini benimsemelerine katkı sağlamıştır.

1.2. Cengiz Yasası ve İslam Hukuk Kurallarının Benzerliği

Cengiz Yasası, ahlak, gelenek görenek ve suç teşkil eden konuları içeren maddeler bütünüdür. Cengiz Han zamanında ortaya çıkmış ve bütün kurallar Cengiz Han tarafından konulmuştur. Yasa, Moğollara göre kutsaldır çünkü hükümdar, onların inanişlarına göre Tanrının yeryüzündeki temsilcisidir ve onun koyduğu yasa tanrının buyruğu niteliğindedir. Bu yüzden Moğol halkı kutsal metin saydıkları yasanın dışına çıkamazlar. Bu durum Müslümanların Kur'an-ı Kerim'e karşı duydukları saygı ile eşittir. Bu nedenle Moğolların Müslüman olmasında yasa maddelerinin ve Kur'an-ı Kerim'in benzemesinin etkisine bakılmıştır.

1. “Bütün insanlara, yeri ve göğü yaratan, zenginlik ve fakirliği dilediğine veren, hayatı ve ölümü yegâne dağıtan ve her şey üzerinde kudreti mutlak olan bir tanrıya itikat etmeleri emir olunur.”⁴⁸

İslam dininde ise tek bir Tanrının varlığından şu ayetlerde bahsedilmektedir:

“Allah kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır. Diridir. Kayyumdur. (O, göklere, yere, bütün evrene hükmetmektedir.) gökleri ve yeri koruyup gözetmek O'na güç gelmez. O, yücedir, büyüktür.” (Bakara Sûresi).⁴⁹

⁴⁷ Kur'an-ı Kerim Meali, Diyanet İşler Bakanlığı, s.528.

⁴⁸ Harold Lamb, Moğolların Efendisi Cengizhan, İlgü Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2006, s.59, Kitapçı, a.g.e, s.58.

⁴⁹ Kur'an-ı Kerim Meali, Diyanet İşler Bakanlığı, Ankara 2015, s.50.

İslam dininin temelini Allah'ın birliği oluşturur. Aynı düşünce Gök Tanrı inancı için de geçerlidir. Bu benzerlik Moğolların İslam dinini kabul etmesindeki ana etmendirdir.

2. “Kişi evli ya da bekâr olsun zina yaparsa kişiye ölüm cezası verilir.”⁵⁰

Zina, Kur'an-ı Kerim'de kesinlikle yasak edilen bir unsurdur. Bu konu ile ilgili ayetler şunlardır:

“Zinaya da yaklaşmayın, çünkü o pek çirkindir ve kötü bir yoldur”. (İsrâ Sûresi 32)⁵¹

Zina ahlak kuralı olarak da insanlar arasında hoş karşılanmayan bir durumdur. Bu konunun Cengiz Yasasında bulunması ve yasak olması Moğolların İslam dinindeki yasaklara karşı yabancı olmadığını göstergesi olmuştur.

2. “Sodomi⁵² ölümle cezalandırılır.”⁵³

Kur'an-ı Kerim ayetlerinde bu durum şu şekilde anlatılmıştır:

“Siz gerçekten, kadınları bırakıp şehvetle erkeklere mi yaklaşıyorsunuz? Hayır, siz (yaptığı şeyi) bilmeyen bir kavimsiniz.” (Neml Sûresi, 55. Ayet)⁵⁴

3. Tanrının hoşuna gitmek için birer araç olduklarından bütün dinlere eşit olarak saygı gösterilmelidir.⁵⁵

İslam dininde bu konu ile ilgili şu ayetler vardır;

“Dinde zorlama (ve baskı) yoktur. Şüphesiz, doğruluk (rüşd) sapıklıktan apaçık ayrılmıştır.”(Bakara Sûresi 256. Ayet)⁵⁶

⁵⁰ Ali Bademci, Cengiz ve Yasası Timur ve Tüzükâtı, Ötüken Yayınları, İstanbul 2012, s.113.

⁵¹ Kur'an-ı Kerim Meali, Diyanet İşler Bakanlığı, s.304.

⁵² homoseksüellik

⁵³ Bademci, a.g.e, s.113

⁵⁴ Kur'an-ı Kerim Meali, Diyanet İşleri Bakanlığı, s.420.

⁵⁵ Bademci, a.g.e, s.113.

⁵⁶ Kur'an-ı Kerim Meali, Diyanet İşleri Bakanlığı, s.50.

4. Adam öldürmeden dolayı cezadan kanlık (diyet) ödeyerek kurtulabilir: bir Müslüman öldürülmüşse 40 altın, bir Çinli öldürülmüşse bir eşek.⁵⁷

Kur'an-ı kerimde bu konu ile ilgili şu ayetler yer almaktadır;

“Ey iman edenler, öldürülenler hakkında size kısas yazıldı (farz kılındı). Özgüre karşı özgür, köleye karşı köle ve dişiye karşı dişi. Fakat kimin (hangi katilin) lehine, onun (maktulün) kardeşi (varisi veya velisi) tarafından bağışlanırsa, artık (yapılması gereken) örfe uymak (ve) ona (maktulün varis veya velisine) güzellikle (diyet) ödemektir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve bir rahmettir. Artık kim bundan sonra tecavüzde bulunursa, onun için elem verici bir azap vardır.”(Bakara Sûresi, 178. Ayet)⁵⁸

5. İçkiyi bırakmayan ayda üç kez sarhoş olabilir. Bunu aşarsa suçludur. Ayda iki kez sarhoş olmak daha iyidir; bir kez ise daha övgüye değer. Ama hiç sarhoş olmamak! Bundan daha iyi ne olabilir? Böyle bir kimse nerede bulunabilir? Eğer gene de böyle birisi bulunursa, her türlü saygıya değer.⁵⁹

Bu durum Kur'an- Kerimde şu ayetlerle açıklanmaktadır;

“Sana, şarap ve kumar hakkında soru sorarlar. De ki: Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için bir takım faydalar vardır. Ancak her ikisinin de günahı faydasından daha büyüktür. Yine sana iyilik yolunda ne harcaacaklarını sorarlar. "İhtiyaç fazlasını" de. Allah size âyetleri böyle açıklar ki düşünesiniz.” (Bakara Sûresi, 219. Ayet)⁶⁰

6. Kim kaçmış olan bir köleyi veya tutsağı bulur ve onu eski zilyedine geri vermezse ölümle cezalandırılır.⁶¹

İslam Hukukuna göre; üç günlük veya daha uzak bir yerden kaçak bir köleyi yakalayıp sahibine teslim ederse, getiren kişiye 40 dirhem ödenir.⁶²

⁵⁷ Bademci, a.g.e, s.114.

⁵⁸ Kur'an-ı Kerim Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı, s.33.

⁵⁹ Bademci, a.g.e, s.114.

⁶⁰ Kur'an-ı Kerim Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı, s.41-42.

⁶¹ Bademci, a.g.e, s.113.

⁶² Mehmet Akif Aydın, Cuâle, TDV İslam Ansiklopedisi, C.VIII, İstanbul 1993, s.77

7. Kim bilerek yalan söyler veya sihirbazlıkla uğraşır veya bir başkasını gözetler veya kavga eden iki kişinin arasına girer veya bir kimseye başka birine karşı yardım ederse ölüm ile cezalandırılır.⁶³

Kur'an-ı Kerim'de bu yasaklar şu şekilde belirtilmiştir;

“Senin böyle baktığını bilseydim şununla gözünü oyardım. İzin istemek böyle bakıp seyretme nedeniyle konulmuştur.”(Hadis)⁶⁴

“ Dügümlere üfleyen büyücülerin, şerrinden Allah'a sığınırım de.”
(Felak Sûresi 4. Ayet)⁶⁵

8. Ebu Talib'in oğlu Ali'den sonra gelen bütün torunlar⁶⁶, bütün fakirler, kur'an okuyucular, fakihler, hekimler, bilginler, rakipler ve tek başına inzivada yaşayanlar, müezzinler ve ölü yıkayıcılar vergi ve resimlerden muaftırlar.⁶⁷

İslam Hukukuna göre; Bazı İslam devletlerinde, ulemadan, din adamlarından, vergi alınmaz. Osmanlı devleti buna örnek gösterilebilir. Osmanlı Devlet'inde imamlar, hatipler, ilmiye sınıfı mensupları, müderrisler, Hz. Muhammed soyundan gelen seyyid ve şerifler vergiden muaftırlar.⁶⁸

9. Herhangi bir mezhebi üstün tutmak, kelimeleri üstüne basarak söylemek ve şeref unvanları kullanmak yasaktır. Hükümdarla veya başka birisiyle konuşan kimse sadece onun adını söylemelidir.⁶⁹

Kur'an-ı Kerimde bu madde ile ilgili şu ayet yer almaktadır;

⁶³ Bademci, a.g.e, s.113.

⁶⁴ Buhârî, a.g.e, s.408.

⁶⁵ Kur'an-ı Kerim Meali, Diyanet İşleri Bakanlığı, s.705.

⁶⁶ Hz. Ali'nin çocukları Hz. Muhammed (sav)'in torunlardır. Bu durumda Hz. Muhammed soyundan gelenleri vergiden muaf tutmuşlardır.

⁶⁷ Bademci, a.g.e, s.113.

⁶⁸ Sadık Mufit Bilge, XV. Ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devlet'inde Vergi Muafiyeti, https://www.academia.edu/2197250/XV_XVIII_Y%C3%9CZYILLARDA_OSMANLI_D EVLET%C4%B0_NDE_VERG%C4%B0_MUAF%C4%B0YET%C4%B0 15.05.2020 sa.15:00.

⁶⁹ Bademci, a.g.e, s.113.

‘Ey insanlar! Rabbiniz birdir, atanız da birdir. Hepiniz Adem’densiniz, Adem ise; topraktan yaratılmıştır. Allah katında en değerli olanınız, O’na karşı gelmekten sakınmanızdır. Arab’ın Arab olmasına, hiçbir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takva iledir.’⁷⁰

1.3. Tasavvufun Etkisi

Moğolların Müslümanlar ile ilk ilişkisi ticaret vasıtasıyla olmuştur. 1218’de gerçekleşen Otrar Vakası sonucunda Moğollar İslam coğrafyasında etkinlik göstermeye başlamışlardır. İslam coğrafyasına gelen Moğollar, buraya gelerek, insanlara maddi manevi zararlar vermişler, yurtlarından sürmüşlerdir. Moğollar ile başa çıkamayacağını anlayan Müslümanlar onların zulmünden kurtulabilmek için onları Müslüman yapmaya karar vermişlerdir.

Müslümanlar Moğollarla askeri açıdan mücadele edemeyeceklerini anladıklarından dolayı din ve özellikle tasavvuf yoluyla mücadele etmeye çalışmışlardır. Moğollar İslam ülkelerini ele geçirdikten sonra sofiler, hemen işe koyularak onları Müslüman yapmak için harekete geçmişlerdir. Sofiler Moğollara yaklaşarak onlara İslamiyet’i aşılamaya çalıştılar.⁷¹ Onların Moğollara yaklaşmaları Cengiz Han’ın yasasından aldıkları güçten kaynaklıdır. ⁷² Yasaya göre; Ebu Talib’in oğlu Hz. Ali’nin soyundan gelenler, bütün fakirler, Kur’an okuyucular, fakihler, hekimler, bilginler, rakipler ve tek başına inzivada yaşayanlar, müezzinler ve ölü yıkayıcılar vergi ve rüsumlerden muaftırlar.⁷³ Tanrının hoşuna gitmek için birer araç olduklarından bütün dinlere eşit olarak saygı gösterilmelidir.⁷⁴ Cengiz Yasasının bu maddeleri tasavvufçuların Moğollar üzerinde etkili olmalarına neden olmuştur. Moğollar bu nedenle şeyhlere, imamlara dokunmamışlar ve onlara saygı göstermişlerdir. Buna örnek olarak,

⁷⁰ <http://www.serefisleyen.com/veda-hutbesi-ve-insan-haklari/> Veda Hutbesi.

⁷¹ Timothy May 2018, The Mongols as the Scourge of God in the Islamic World Gleave Robert, Kristo-Nagy Istvan, (Ed.), Violence in Islamic Thought from the Mongols to European Imperialism, (pp.32-57). Edinburgh University Press. s.41.

⁷² İhsan Arslan, Moğollar Arasında İslamiyet’in Yayılışı, Okur Akademi, İstanbul 2018, s.223.

⁷³ Bademci, a.g.e, s.113.

⁷⁴ Bademci, a.g.e, s.113.

Cengiz Han, Harezm'e savaş için geldiği vakit, Kübrevi Tarikatının⁷⁵ kurucusu büyük şeyh Necmeddin Kübra Ahmed b. Ömer'e savaşta zarar görmemesi için buradan ayrılmasını söylemek amacıyla elçi göndermiştir.⁷⁶ Bunu gören Müslüman halk, zulümden kurtulmak amacıyla Moğollara karşı tasavvufu kullanmış ve bu gaye için birçok tarikat kurulmuştur. Kurulan bazı tarikatlar şunlardır:

Yusuf Hemedani tarafından 1140 (535 h.) yılında kurulan ve Horasan'da yayılan el-Hucan tarikatı,

Necmeddin Kübra tarafından 1221 (618 h.) Buhara'da kurulan Kübreviyye tarikatı,

Bağdat'ta Abdulkadir Geylani tarafından 1122 (562 h.)'de kurulan Kadiriyye tarikatı,

Ahmed Rufai tarafından 1183 (579 h.) 'de Basra'da Rufaiyye tarikatı

Albukadir es-Sühreverdi tarafından 1167(563 h.) Bağdat'ta kurulan Sühreverdiyye tarikatı,

Muineddin eş-Şesti tarafından 1236 (634h.) kurulan ve kısa sürede Afganistan ile İran'ın doğusunda ve Sind Bölgesinde yayılan Şestiyye tarikatı kurulan tarikatların önemlilerindendirler.

Bu tarikatlar, Moğolları savaşıyor yenemeyeceklerini anlayınca onların Müslüman olmalarını sağlayarak savaşı sona erdirmeyi planlamışlardır. Yaptıkları İslam'ı yayma politikasıyla İran, Türkistan, Maveraünnehir ve Kıpçak coğrafyasında Moğollara İslamiyet'i kabul ettirmek için harekete geçmişlerdir.⁷⁷

Ülkenin doğusunda İslam'ı Moğollar arasında yayma faaliyeti gösteren Kübreviyye tarikatı ve devletin batısında aynı faaliyeti gösteren Sühreverdiyye tarikatı müritleri birçok Moğol'un İslamiyet'i kabul etmesinde önemli rol

⁷⁵ Necmeddin Kübra tarafından 1221 (618 h.) yılında Buhara'da kurulan Tarikat günümüz Nakş-ı Bendi tarikatının atasıdır. Bkz. Hamid Algar, Necmeddin-i Kübra, TDV İslam Ansiklopedisi, C.XXXII, İstanbul 2006, s.500.

⁷⁶ Arslan, a.g.e, s.223.

⁷⁷ Arslan, a.g.e, s.224.

oynamıştır. Şeyh Necmettin Kübra Moğolları İslam'a davet etmek ve İslam'ın prensiplerini anlatmak için Sadeddin El-Hamevi'yi Horasana, Kemaleddin es-Serbagi'yi Türkistan'a Nizamüddin el-Ceddi'yi Kıpçak bölgesine, Seyfeddin el-Baherzi'yi Buhara'ya göndermiştir.⁷⁸ Tarikat şeyhi tarafından gönderilen müritler, Moğollarla kanlı bıçaklı savaşmak yerine onları fikri olarak etkilemeyi amaçlamışlar ve böylece Moğolların Müslüman olmasına neden olmuşlardır. Buna örnek olarak, Berke Han'ın Şeyh Bahrezi'den etkilenerek Müslüman olması verilebilir.⁷⁹ Türkistan'da Moğol hâkimiyeti döneminde, Moğollar arasında İslamiyet'in yayılmasında önemli rol oynayan el-Hucan mutasavvıfları ortaya çıktı. Bu mutasavvıfların en meşhuru Nakşibendiyye tarikatının kurucusu, el-Hace Muhammed b. Behaüddin el-Buhari el-Kalkaşandı'dir. Bu sofi, İslamiyet'in yayılmasında önemli roller oynamıştır. Azerbaycan'dan Türkistan'a kadar olan coğrafyada İslamiyet'in yayılması için önemli çalışmalarda bulunmuştur.

Moğolların ortaya çıktığı dönemde Anadolu'da Mevlana Celaleddin Rumi tarafından kurulan Mevlevî tarikatı bulunmaktaydı. Moğollar Anadolu'ya geldikleri dönemde yasalar gereği Mevlevîlere karşı iyi davranmışlardır. Bunun sonucunda ise Mevlevîler Moğollara karşıt davranışlarda bulunmamışlardır. Böylece kısa sürede Mevlevî öğretileri insanlar arasında yayılmış ve Mevlevîlerin hoşgörü faaliyetleri Moğolların İslamiyet'i kabul etmelerinde önemli rol oynamıştır.⁸⁰

Kalenderi⁸¹ guruplara İslam dünyasının Şamanları denilebilir. Çünkü onlar İslam dininin esaslarının yanı sıra ateş ile oynuyor, kendilerine şiş batırarak böyle şeylerin onlara zarar vermediğini halka gösteren dervişler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu durum Moğolları etkilemiştir. Çünkü Moğolların

⁷⁸ A.g.e, s.225.

⁷⁹ A.g.e, s.225.

⁸⁰ A.g.e, s.227-228.

⁸¹ Nihat Azamat, Kalenderiyye, Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.XXIV, İstanbul 2001, s.253.

(Dünyayı ve dünyevî değerleri umursamayan, içinde yaşadıkları toplumun, toplumsal düzenin inanç ve geleneklerine karşı çıkan, bunu kılık kıyafet, tutum ve davranışlarıyla gündelik hayatlarına da yansıtan sûfilere kalender, bunların temsil ettiği tasavvufî zümrelere de genel olarak kalenderiyye veya kalenderilik adı verilmiştir).

dini anlayışları ve kültürleri din adamlarına karşı saygı ve onlardan çekinmelerini sağlamıştır. Kalenderi dervişlerinin ateşle oynamaları Moğolların onlara karşı saygı göstermelerine ve kendi din adamları olan Şamanlara benzetmelerine neden olmuştur. Şamanlar sofilerin prototipidir. Şamanlar ruhlar âleminde dua ederken ezbere bir dua okumazlar o an hissettikleriyle okurlar. Sofiler de Allah'a olan sevgi ve dualarını dile getirdikleri şiirlerini anlık gelen ilhamla söylerler. Yine şöyle bir benzerlikleri vardır; Şaman, esrime tekniklerini kullanarak ritüeller eşliğinde ruhu bedenini terk eder, gök/yeraltı yolculuğuna çıkar. Sofiler ise kalbi temizlemek, hayvani huylardan sıyrılmak, beşeriyet sıfatlarını yok etmek, nefsanî iddialardan uzak durmak, ruhani sıfatlara yönelmek, hakikat bilgisi ile bezenmek, hayırlı olanı yapmak, bütün ümmete karşı samimiyet, hakikati gözetmede ihlas ve peygambere uymak gibi özellikleri elde ettiğinde tayy-i zaman/mekân şeklinde ifade edilen zaman/mekân ötesi yolculuklara çıkabilmektedir.⁸² Bu nedenle Moğollar sofileri desteklemiştir. Kalenderi dervişler İslam esaslarına aykırı davranışlarda bulunsalar da İslam'ı yayma konusunda önemli guruplar arasında yer almışlar ve Moğolların İslamiyet'i kabul etmelerinde rol oynamışlardır.⁸³ İslamiyet'teki Sofilerin ayinleri ile Şaman ayinlerinin birbirine benzemesi Moğolların İslam dinini kabul etmelerine neden olmuştur. Bu ayinlere örnek olarak, ateşle oynama, ruh nefis terbiyesi, misitk bilgiler ve kıyafetler gösterilir. Örneğin, Ahmet Teküdar, Gazan Han gibi İlhanlı hükümdarları Sofilik yolu ile İslamiyet'i kabul etmişlerdir.⁸⁴

Moğolların İslamiyet'i kabul etmelerinde önemli rol oynayan tarikatlardan biride Rufailerdir⁸⁵. Moğollar, Rufaileri desteklemişler ve bu tarikatın Anadolu da yayılmasına sebep olmuşlardır. Moğolların Rufaileri

⁸² Mehmet Emin Bars, Şamanizmden Tasavvufa Şamandan Sufi/Veliye Değişim/Dönüşümler, Türkbilgi Dergisi, S36, Ankara 2018, s.172-174.

⁸³ Mustafa Akkuş, Ateş ve Ocak Kültürünün Anadolu'da Yaygınlaşmasında Moğolların Etkisi, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S68, Ankara 2013, s.21.

⁸⁴ Akkuş, a.g.m, s.21.

⁸⁵ Mustafa Tahralı, Rifâiyye, Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.XXXVIII, İstanbul 2008, s.99. (Kurucusunun nisbesinden dolayı Rifâiyye diye bilindiği gibi ismine izâfetle Ahmedîyye, kurulduğu bölge olan Batâih'e nisbetle Batâihîyye adlarıyla da anılır. Rifâiyye'nin XII. yüzyılda teşekkül eden tarikatlardan arasında kuruluşunu tamamlayıp teşkilâtlanan ilk tarikat olduğunu söylemek mümkündür.

desteklediklerine dair kanıtı; zamanın âlimlerinden olan İbn Teymiyye'nin Rufailere tepkisine Şeyh Salih er-Rufai'nin verdiği cevap, Moğolların Rufailere olan desteğini en açık şekilde ifade etmektedir. O, kendilerine yapılan eleştiri ve baskılara dayanamamış ve sarayda herkesin huzurunda “Bizim durumumuz Moğollar nezdinde geçerli, fakat şeriat nezdinde geçerli değil.” diyerek hem İbn Teymiyye’ye tepkisini, hem de Moğolların kendilerine olan desteğini açıkça ifade etmiştir.⁸⁶

Dini ritüellerden sadece Moğollar etkilenmemiş aynı zamanda Anadolu’da yaşayan halk da etkilenmiştir. Moğol seferleri esnasında Türkistan’dan Anadolu’ya göçen tasavvuf temsilcileri bu coğrafyada yaşayan insanların inanış biçimlerinde değişiklikler meydana getirerek Anadolu’ya özgü yeni dini akımların ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁸⁷ Türk Şaman ayinlerinde yapılan ateş ile oynamak, delici ve kesici aletlerle kendine zarar vermek⁸⁸ gibi bazı olaylardan etkilenmişlerdir. Bu etkileşim Hülagu Han’ın Bağdat’ı fethettiği dönemde başlayıp Anadolu’ya kadar intikal etmiştir. Şaman ayinlerinden en çok etkilenen tarikatlar Rufai tarikatıdır. Onların ardından Anadolu’daki tarikatlarda özellikle ateş ile ilgili ritüellerden etkilenmişlerdir. Bunlara örnek olarak; Ateşe hükmetme ve ateşe karşı duyarsızlık Bektaşî Menakıbnamelerinde de yoğun olarak görülür. Anadolu’nun ünlü sûfilerinden olan ve Türkmen babası hüviyetini taşıyan Hacı Bektâş Veli’nin, abdallarıyla beraber Hırka dağına yaktıkları ateşin etrafında kırk defa dönerek sema yaptıkları, menakıbında anlatılmaktadır. Bektaşîlerin ateşle yaptıkları sema örnekleri sonraki dönemlerde de görülmektedir.⁸⁹ Bu tasavvufî etkileşimler Moğolların İslam dinine karşı ılımlı olmalarına hatta bu dini kabul etmelerine neden olmuştur.

Türklerin Müslüman olmasında da Moğolların İslamiyet’i kabul etmelerine neden olan sebepler etken olmuştur. Tasavvufun etkisi her iki millet için önemlidir. Çünkü sofiler Türk ve Moğolları etkileyerek onların Müslüman

⁸⁶ Akkuş, a.g.m, s.24.

⁸⁷ Abdulkadir Yuvalı, Moğol Harekâtının Anadolu’nun Demografik ve Dini Yapısı Üzerindeki Etkileri, Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, C9, S57, Ankara 1997, s.1291.

⁸⁸ Akkuş, a.g.m, s.25.

⁸⁹ Akkuş, a.g.m, s.25.

olmalarında etkili olmuşlardır. Örneğin, Türklerin İslamiyet'e girmesinde Hoca Ahmet Yesevi Sırderya ve çevresinde yayılmaya başlayan tarikatıyla birlikte başka tarikatların oluşmasında etkili olmuş, Türklerin hâkim olduğu Maverâünnehir ve Harezm bölgesinde Yesevi dervişlerin vasıtasıyla Horasan, Azerbaycan, Anadolu ve Balkanlara kadar uzanarak bu geniş sahada İslamiyet'i yaymıştır.⁹⁰ Sonuç olarak, Moğol baskısından kurtulmak isteyen Müslüman halk onlarla başa çıkamayacağını anlayınca çıkış yolu olarak dini görmüşlerdir. Bu nedenle birçok tarikat harekete geçerek Moğolların İslamiyet'i kabul etmelerini sağlamışlardır. İslamiyet'i onların kurtuluş yolu olarak görülebilir.

1.4. Ticaretin Etkisi

Ticaret kültür alışverişinin en önemli aracıdır. Ticaretle birlikte milletlerarası farklılıklar öğrenilmiş ve halklar birbirlerinden önemli ölçüde etkilenmişlerdir. Kimi zaman dini, kimi zaman kültürel, kimi zaman sosyal yaşam alanlarında etkilenmişler ve etkilendikleri milletler gibi yaşamaya başlamışlardır. Bu nedenle ticaret milletlerarası etkileşimde önemli bir yer tutmaktadır.

Bütün insanlık tarihinde olduğu gibi Moğollarda Müslümanlarla ilk olarak ticaret sayesinde etkileşime geçmiştir. İlk etkileşim Cengiz Han döneminde tüccarların Moğol ülkesine gelmesiyle başlamıştır. 1258 yılında meydana gelen Otrar Vakası sonucu Cengiz'in Harezm ülkesine saldırmasıyla Moğol ve Müslüman etkileşimi önemli bir boyut kazanmıştır. Türklerin de İslamiyet ile ilk tanışmaları ticaret vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bu duruma örnek olarak, İdil-Ural bölgesine 9. Yüzyılda Türkistan ve diğer Müslüman bölgelerden gelen tüccarların etkisiyle İslamiyet bu bölgede yayılmaya başlamıştır. 900 yılında Bulgar Devleti hanı Almış ve halkı İslamiyet'i kabul ederek ilk Türk- Müslüman devleti olmuştur. Bulgarların Müslüman olması Altın Orda Devleti'nin İslamiyet'i kabul etmesinde önemli rol oynamıştır.⁹¹

İslamiyet'in ilk yıllarından beri dini yayma politikası Müslümanlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu din yayma politikası Müslümanlar

⁹⁰ Abdullah Gündoğdu, Altın Orda Sahasında İslamlaşma ve sonuçları, Proceedings of the Second International Symposium, Kazan 2005, s.236.

⁹¹ Gündoğdu, a.g.e, s.234.

tarafından ticaretle birlikte yürütülmektedir.⁹² Ticaret yapan Müslüman aynı zamanda dini yayma görevini üstlenen dini bir görevli niteliğindedir. Bu nedenle gittikleri her yerde görevleri neticesinde çalışmışlardır. Tüccarların yanına din adamları veya tarikat müritleri de katılarak İslam'ı yayma politikası yürütülmüştür. Moğol ülkesine gelen tüccarlar da bu faaliyetlerini yaptılar ve birçok Moğol'un Müslüman olmasına katkı sağlamışlardır.

1.5. Müslüman Vezir ve Memurların Etkisi

Moğollar, fethettikleri yerlerde ülkenin mali durumunu öğrenmek ve bölgedeki her şeyden haberdar olmak amacıyla Müslüman devlet adamlarını görevlendirmişlerdir. Örneğin İran'da İlhanlılar İran bürokrasisinden yararlanmışlardır. Moğolların vezirlerinin, kâtiplerinin ve memurlarının çoğu Müslümandır. Bunlara örnek olarak Abdurrahman, Mahmut Yalvaç, Mesud Yalvaç, Seyid Acal ve Habeş Amid verilebilir.⁹³ Moğol sarayında Müslümanların bürokrasi de yer alması Moğolların onlardan önemli ölçüde etkilenmelerine neden olmuştur. Moğol hükümdarlar, askerler, Moğol devlet erkânında bulunan Moğol asıllı devlet adamları, İslami kültürü onlardan öğrenmişler ve İslam'a karşı bakış açılarının değişmesinde yardımcı olmuştur. Hatta onların Müslüman olmasına neden olmuşlardır. Bu duruma örnek olarak, Gazan Han'ın Müslüman olmasında ordusundaki Müslüman Nevruz Bey'in etkisi büyük olmuştur.

1.6. Yerel Halkın Moğollar Üzerinde Etkisi

Moğolların, Cengiz Han ortaya çıkana kadar çevre ile ilişkileri yok denecek kadar azdır. Cengiz, Moğol Devleti'ni kurup fetihlere başladığı zaman Moğollar dış dünya ile ilgilenmeye ve etkileşime başlamıştır. Moğollar, insanlarla asıl etkileşimine fetihlerden sonra başlamışlardır. Bu etkileşim, Moğolların fethedilen bölgelere yerleşmesi veya fethedilen yerlerdeki halkın Moğol sarayına gelmesiyle başlamıştır.⁹⁴ İnsanlık tarihi boyunca insanlar her konuda birbirlerinden etkilenererek, şimdiki gelişmiş insan profiline ulaşmıştır. Moğollarda bu etkileşimden payını alarak dini, sosyal, ekonomik hayatını

⁹² Arslan, a.g.e, s.267.

⁹³ Arslan, a.g.e, s.208-280.

⁹⁴ Arslan, a.g.e, s.289.

şekillendirmiştir. Moğolların, İslam coğrafyasına girmesi ile birlikte bölgenin yerli halkı ile etkileşimde bulunması İslamiyet'i tanımalarına ve bu dini benimsemelerine katkı sağlamıştır.

1.7. Müslüman Hanımların Etkisi

Türk-Moğol aile hayatında kadın önemli bir yer tutmaktadır. Aile kurumu değer verilen bir kurumdur. Bu kurumda kadın daima değerlidir. Kadınlar din, sosyal yaşam, kültür bakımından eşlerini etkilemişlerdir. Bu nedenle kadınların etkileri önemli yer tutmaktadır. Moğollar da eşlerinden etkilenerek hayatlarında birçok değişiklik yapmışlardır. Moğollar, İslam coğrafyasında fethettikleri yerlerdeki Müslüman kadınlarla evlenmişlerdir. Bu kadınlar eşlerini din konusunda etkilemeyi başarmışlardır. Çocuklarını da kendi dinlerine göre yetiştirmişlerdir. Örneğin, Sultan Keykavus'un halası Berke Han'ın eşi'dir. İslam'ı kabul eden ilk Moğol hükümdar olan Berke Han'ın annesi Risale bnt. Harezşah da Müslümandır ve Berke'yi bu konuda etkilemiştir.⁹⁵

1.8. Moğolların Dini ve Medeni Durumlarının Etkisi

Cengiz Han Moğolları bir çatı altında toplamadan önce onlar dağınık bir şekilde yaşamaktaydılar. Göçebe yaşam tarzı süren Moğollar, medeni yaşam, mimari, kültür, edebiyat açısından yoksun bir şekilde yaşam sürmüşlerdir. Onların tek gayesi, günü kurtarmaktan ibarettir. Bu nedenle sosyal ve kültürel gelişimlerini tamamlayamamışlardır. Cengiz Han, Moğolları bir çatı altına toplayıp seferlere başlayınca Moğollar dış dünya ile tanışmışlardır. Özellikle İslam coğrafyasına giden Moğollar buradaki her şeyden etkilenmiştir. Hayatın düzeni, mimari ve inançlarını gerçekleştirdikleri yerler mevcuttu. Bunlar Moğolları cezbedi ve bu kültüre ilgi duymaya başladılar, böylece İslam dinini kabul ettiler.⁹⁶ Moğolların kendi dinlerinin de Tek tanrısı olması ve dinlerindeki bazı noktaların İslam dini ile birbirlerine benzemesi onları İslam dinine itmiştir.

1.9. Savaşların Etkisi

⁹⁵ Arslan, a.g.e, s.299.

⁹⁶ Arslan, a.g.e, s.306.

Savaşlar insanların birbirlerini etkiledikleri açık pazarlardır. Bu nedenle insanların en çok etkileşime geçtikleri ve etkilendikleri alanlardır. İnsanlar yabancı bir kültürü, dini, savaştıkları coğrafyada yaşayarak öğrenmişlerdir. Moğollarda İslam ülkelerine savaşa gitmişlerdir ve burada Müslüman halkla ilişkiye girerek onların dininden etkilenmişlerdir. Buraya gelen Moğollar, savaş bitince ya burada kalarak evlenmişler ya da evlenerek eşlerini Moğolistan'a götürmüşlerdir. Böylece zamanla İslam dinini kabul etmişlerdir.⁹⁷

Müslümanların savaş yapmak için en önemli sebebi İslamiyet'i yaymaktır. Bu nedenle savaşa giden Müslümanlar daima dini yaymak için çabalamışlardır. Bu durum Kuran'da ve Hz. Muhammed'in hadislerinde yer almaktadır. Müslümanlar, savaş için müşrik bir kavimle karşı karşıya geldikleri zaman; şayet o kavim İslam'ı duymamış ise savaştan önce onları İslam'a davet etmelidirler. Çünkü Yüce Allah: "Biz Peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz." (İsra 15)⁹⁸ Buyurmuştur. Hz. Muhammed de komutanlarına bunu emretmiş ve onları Allah'tan başka ilah bulunmadığına şahadet etmeye çağırın diyerek Müşrikleri İslam'a çağırılmalarını emretmiştir.⁹⁹ Moğollar ile savaşan Müslümanlarda Hz. Muhammed'in emrine uyararak, Müslüman olmayan Moğolları İslam'a davet etmişler ve onların Müslüman olmalarında etkili olmuşlardır.

1.10. Şiilerin Etkisi

Moğolların siyasi teşekkül olarak ortaya çıktıkları dönemde İslam Devletleri eski güçlerini kaybetmişlerdir. Özellikle Sunni-Şii çatışmalarının yaşanması İslam coğrafyasında bütünlüğün kaybolmasına neden olmuştur. Bölgede Selçuklulardan beri Sunniler'in siyasi üstünlüğünün olması Şiiler'in ikinci plana düşmesine ve siyasi çatışmalara girmelerine neden olmuştur.¹⁰⁰ Bu nedenle Şiiler, İslam coğrafyasına gelen Moğolları siyasi açıdan güçlenmek için

⁹⁷ Arslan, a.g.e, s.310-313.

⁹⁸ Kur'an-ı Kerim Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı, s.302-303.

⁹⁹ Serahsi, İslam Devletler Hukuku Şerhu's-Siyer'l-Kebir, çev. İbrahim Sarmış, M. Sait Şimşek C.I, Eğitaş Yayınları, Konya 2001, s.92.

¹⁰⁰ Kemal Ramazan Haykıran, Moğollar ve Mevlana, Sentez Yayınları, İstanbul 2015, s. 86-87.

bir araç olarak görmüşlerdir. Moğollara karşı olumlu tavır sergilemelerinde Hz. Ali ile ilişkilendirilen rivayet¹⁰¹ etkili olmuştur.¹⁰²

Moğolların kurumsallaşmasında Şiiilerin etkisi büyüktür. Örneğin İbn'ül Alkâmi gibi devlet adamlarının devlet yönetimi ile ilgili konulardaki tecrübelerinden, Nasiruddin Tusi¹⁰³ gibi ilim sahibi kişilerin fikirlerinden yararlanmışlardır.¹⁰⁴ Tusi, medreseleri kurumsallaştırarak, Moğolların İslamlaşmasına zemin hazırlamıştır. Buna örnek olarak Ahmet Teküder'in¹⁰⁵ elçisinin Tusi'nin öğrencisi olması¹⁰⁶ ve Teküder'in etrafındaki Müslümanların etkisiyle Müslüman olması gösterilebilir.¹⁰⁷ Şiiilerin Moğollar ile bu şekilde ilişki kurması Moğolların İslam dinini yakından tanımasına neden olarak onların Müslümanlaşmasına katkı sağlamıştır.

SONUÇ

İnsanlar tarih boyunca birbirlerinden etkilenmişlerdir. Bu etkileşimlerin sonucunda şimdiki toplum yapıları oluşmuştur. Toplumlar birbirlerinden etkilenerek sosyal, kültürel, dinsel, mimari, edebi yaşamlarına yön vermişlerdir. İnsanlar arasındaki etkileşim onların yaşayışlarında değişime neden olmuştur. Milletlerarası etkileşimler farklı biçimlerde karşımıza çıkar. Milletlerin birbirlerinden etkilenmesini sağlayan olayları, ticaret, savaş, misyonerlerin ülkeye gelmesi şeklinde sıralayabiliriz. Toplumlar arası etkileşimlerin en önemli kaynağı olan ticaret, MÖ.2000'lerde Asurluların ticaret kolonilerinden beri insan ilişkilerinde önemli yer tutmuştur. Ticaret sadece ekonomik alışveriş değil aynı zamanda toplumlararası kültür alışverişidir. Bu nedenle tüccar kervanları daima kültür taşıyıcısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumların birbirlerini etkiledikleri ticaret kervanları Moğolları da etkilemiş, onların Müslümanlar ile

¹⁰¹ Bağdat, mutlaka Moğolların eline geçecektir. Onların düşmanları zavallı hale gelecektir. Bknz. Hanifi Şahin, İlhanlılar Döneminde Şilik, Ötüken Yayınları, İstanbul 2010, s.108-109.

¹⁰² Şahin, a.g.e, s.108.

¹⁰³ Alamut Kalesinin alınmasının ardından Hülagu Han'ın özel danışmanı olmuştur.

¹⁰⁴ Şahin, a.g.e, s.91.

¹⁰⁵ İlhanlı Devleti'nin (İran Moğolları) 3. Hükümdarıdır. İslamiyet'i Kabul etmesiyle birlikte Ahmet ismini almıştır. Bknz. Spuler, a.g.e, s.89

¹⁰⁶ Şahin, a.g.e, s.93.

¹⁰⁷ Cüneyt Kanat, İlhanlı Hükümdarı Teküder'in Müslümanlığı Kabulü ve Bunun Memlük Devletindeki Yankıları, Türklük Araştırmaları Dergisi S12, s.234.

iletişime geçmelerine neden olmuştur. Moğollar, Cengiz Han ortaya çıkana kadar çevre ile ilişkilerinde daima sınırlı kalmışlardır. Bu da onların her açıdan (sosyal, kültürel, edebi yönden) geride kalmalarına sebep olmuştur. Cengiz Han, Moğolları bir çatı altında topladıktan sonra ülkesinin ekonomisini geliştirmek amacıyla ticaret için yollar açmış ve tüccarları desteklemiştir. Ülkesine Müslüman coğrafyadan gelen tüccarlarla birlikte Müslüman ahaliyle Moğolların ilişkisi başlamıştır. Gelen tüccarlar halkı, sosyal, ekonomik, dini konularda etkilemeyi başarmıştır. Böylece insanlar dış dünyadan haberdar olmaya ve onların yaşam tarzlarını öğrenmeye başlamıştır. Moğol ülkesine gelen her tüccar aynı zamanda İslam'ın yayıcısı niteliğindedir. Bu nedenle Moğol halk gelen tüccarlardan Müslümanlığı öğrenmiştir. Bu durum Moğolların Müslüman olmasında önemli rol oynamıştır. Moğollar Gök Tanrı olarak adlandırdıkları tek tanrıya tapmaktadırlar ve bu tanrı onlar için evrenseldir. Müslümanların tanrısının da tek olması ve evrensel olması Moğolları İslamiyet'e çeken ilk neden arasında gösterilebilir. Onların dinleri ile Müslümanların dini arasında birçok benzerlik yatmaktaydı, bu da Moğolların İslam dinine kolay adapte olmalarını sağlamıştır. Bu benzerlikler, her iki dinin ölümden sonra yaşama inanması, her iki dinde kaza ve kadere inanılması, tanrıya kurbanlar sunulması, oruç tutulması, cennet cehennem inancı olması, hesap gününe inanılması, insanların sağında ve solunda iki melek olduğuna inanılması gibi özellikler örnek verilebilir. Bu gibi benzerliklerin olması Moğolların İslam dinini kabul etmelerinde rol oynamıştır.

Moğolların eski inanışlarında kutsal kitapları, peygamberleri yoktur. Bu nedenle onların dinlerinde kesin ve katı kurallara rastlanmamaktadır. Bu durum onların daha kolay din değiştirmesine neden olmuştur. Moğolların Cengiz Yasası olarak adlandırdıkları bir yasaları vardır. Bu yasaların dışına hiçbir Moğol çıkmaz ve bu yasalara karşı gelinemezdi. Bu yasayı Moğollar kutsallaştırmıştır. İslam dininde Kur'an-ı Kerim maddeleri ne kadar önem arz ediyorsa Moğollar için de Cengiz Yasası o kadar önem arz etmekteydi. Bu nedenle Cengiz Yasasına Moğolların kutsal yasası denilebilir. Zaten onların inancına göre Tanrının yeryüzündeki temsilcisi hükümdardır. Bu nedenle hükümdarın ortaya çıkardığı yasaya da kutsal olarak bakılmaktadır. Onlar yasaya uyararak hayatlarını devam ettirdikleri ve kutsal saydıkları için yasanın

Kur'an-ı Kerim ile benzediği noktalara değinmek gerekmektedir. Kur'an-ı Kerim'in kesin olarak günah saydığı bazı konuları, Cengiz Yasasında büyük suç olarak görmekteyiz. Buna örnek olarak; Kur'an-ı Kerim, yalan söylemeyi, hırsızlık yapmayı, yalancı şahitlik etmeyi, büyüçülükle uğraşmayı, şarap içmeyi, zina yapmayı günah olarak nitelendirirken, Cengiz Yasası da tüm bunların hepsini suç saymış ve onlara suçun büyüklüğüne göre ceza vermiştir. Yasanın, Kur'an-ı Kerim ile ortak suçları kabul etmesi, Moğolların din değiştirmesinde etken olmuştur. Çünkü kutsal saydıkları yasalara aykırı madde yoktur. Moğolların İslam dini ile tanışması ticaretle başlamış, Otrar Vakası sonucu Cengiz Han'ın Harezm ülkesine giderek orada savaş yapmasıyla gelişme göstermiştir. İslam coğrafyasına gelen Moğollar burada yerli halktan etkilenerek onların dinini benimsemeye başlamıştır. Bu dini benimsemeleri için birçok neden vardır. Bunlara örnek olarak; Müslüman kadınlarla evlenerek onlardan etkilenmeleri, Müslüman devlet adamlarının etkisi, ticaretin etkisi, savaşlar verilebilir. Moğollar yaşayış tarzı bakımından medeniyetten uzakta yaşamaktaydılar bu nedenle İslam ülkelerine gelen Moğollar buradaki yaşam düzeninden, medeni hayattan etkilenmişlerdir. Bu etkileşim onların İslam dinine yaklaşmalarına neden olmuştur.

Moğollar İslam ülkelerine karşı sefere çıktıklarında acımasızca, halka zulüm ediyor, şehirleri yakıp yıkıyordu. Moğollar, konar- göçer toplum yapısına sahip oldukları için şehir hayatından bihaber yaşamaktaydılar. İslam şehirlerine gelen Moğollar kendi coğrafyalarında davrandıkları gibi bu coğrafyada da aynı şekilde davranmışlar bu da şehirlere, tarım arazilerine zarar vermiştir. Moğollardan kurtulmak için savaş yapmanın bir sonuç vermeyeceğini anlayan Müslüman halk Moğolları tasavvufu kullanarak durdurmaya karar verdi. Moğollara İslamiyet'i benimsetecekler ve bunun sonucunda İslam'ı kabul eden Moğollar onlara işkence yapmayı durduracaktı. Tarikat şeyhleri bu amaç doğrultusunda çalışmaya başladılar. Müslümanlar bu şekilde davranmaya Cengiz Yasasında bulunan şeyhlere, din adamlarına saygı gösterilecektir maddesinden güç alarak başlamışlardır. Tarikat şeyhleri kısa sürede teşkilatlanarak Moğol ülkesine müritlerini gönderdiler ve orada İslam'ı Moğollar arasında yaymaya başladılar. Müslümanların uyguladığı bu taktiksel sistem Moğol zulmüne karşı yapılacak sosyal bir savaştır. Müslüman halk,

Müslümanlara göre dinsiz yöneticilerin baskı ve zulmünde yaşamaktansa, bu yöneticilere İslamiyet'i benimsetip Müslüman olmalarını sağlayarak hem zulümden kurtulmuş hem de Müslüman yöneticilerin hükümlerine altına girmiş olacaktı. Bu nedenle bu uygulama üzerinde çalışılmış ve birçok Moğol'un Müslüman olmasında etkili olmuşlardır.

İslam Coğrafyasının Moğol yurduna uzak olması Müslümanlığın Moğollar arasında yayılmasına engel olmuştur. Bu nedenle Moğollar arasında İslamiyet kalıcı olmamıştır. Moğollar, yaşadıkları coğrafyanın etkisi nedeniyle İslam dinine bağlı kalamamıştır. Çünkü coğrafyaları bu dinin gereklerinin yapılmasına engel olmuştur. Aynı zamanda yaşadıkları bölge İslam coğrafyasına uzaktır. Bu uzaklıkta onların zamanla İslam dinini unutmasına ve eski inanışları olan Gök Tanrı ve Şamanizm inancına dönmelerine neden olmuştur. Müslümanlar ile ilişkisi olan Moğollar, İslam dininin de kalıcılık sağlarken anayurtta yaşayan Moğollar eski dinlerinde kalmıştır.

Moğollarda devletin resmi dini olarak İslamiyet, dönem dönem görülmüş olsa da Moğollar arasında İslamiyet yaygın bir din olmamıştır. Moğol hükümdarların çoğu da bu dini kabul etmemişlerdir. Moğollar, İslam'a saygı duymuşlar, hatta bazen hayran kalmışlar ama onlar yaşayış tarzları bakımı dolayısıyla İslam dinini kabul etmemişlerdir. Sonuç olarak Moğollar, İslam dinini devletin resmî dini olarak benimsememiş, toplu bir şekilde bu dini kabul etmemişlerdir. Bu da Müslümanlığın Moğollar arasında yayılmasını engellemiştir.

KAYNAKÇA

AKGÜN, Engin, Şamanist Türk Halklarında Kurban Sungusu ve Kendisine Kurban Sunulan Varlıklar, Sosyal Bilgiler Dergisi, C.I, S2, İstanbul 2007, s.139-153.

AKKUŞ, Mustafa, Ateş ve Ocak Kültünün Anadolu'da Yaygınlaşmasında Moğolların Etkisi, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Ankara 2013, S68, s.15-32.

ALAEDDİN ATA MELİK CÜVEYNİ, Tarih-i Cihan Güşa, Çev: Mürsel Öztürk, TTK Yay., Ankara 2013.

ALGAR, Hamid, Necmeddin-i Kübra, TDV İslam Ansiklopedisi, C.XXXII, İstanbul 2006, s.500.

ARSLAN, İhsan, Moğollar Arasında İslamiyet'in Yayılışı, Okur Akademi, İstanbul 2018.

ARSLAN, İhsan, Büyük Moğol İmparatoru Cengiz Han'ın Din Algısı, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,2015, C. VIII, S38, s.1024-1025.

AYDIN, Mehmet Akif, Cuâle, TDV İslam Ansiklopedisi, C.VIII, İstanbul 1993, s.77-78.

AZAMET, Nihat, Kalenderiyye, TDV İslam Ansiklopedisi, C.XXIV, İstanbul 2001, s.253-254.

BADEMÇİ, Ali, Cengiz ve Yasası Timur ve Tüzükâtı, Ötüken Yay., İstanbul 2012.

BARS Mehmet Emin, Şamanizmden Tasavvufa Şamandan Sufi/Veliye Değişim/Dönüşümler, Türkbilig Dergisi, S36, Ankara 2018, s.167-186.

BOZKURT Fuat, Türklerin Dini, Salon Yayınları, Konya 2018.

BUHARİ, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh, çev. Abdullah Feyzi Kocaer, Hüner Yay., Konya 2014.

EBU'L FEREC İBNÜ'L İBRİ, Tarihu Muhtasari'd- Düvel, TTK Yayınları, Ankara 2011

ERDEM, Mustafa, "Geleneksel Türk Dini ve İslam", Dini Araştırmalar Dergisi, S.I/2, (1998), s. (79-91).

GÖMEÇ, Saadettin Yağmur, Türk Kültürünün Ana Hatları, Akçağ Yayınları, Ankara 2006.

GÖMEÇ, Sadettin Yağmur, Şamanizm ve Eski Türk Dini, Likya Kitap, Ankara 2008.

GROUSSET Rene, Stepler İmparatorluğu Atilla, Cengizhan, Timur, çev. Halil İnalçık, TTK Yayınları, Ankara 2011.

GÜNDOĞDU Abdullah, Altın Orda Sahasında İslamlaşma ve sonuçları, Proceedings of the Second International Symposium, Kazan 2005.

HAYKIRAN, Kemal Ramazan, Moğollar ve Mevlana, Sentez Yayınları, İstanbul 2015.

HOPPAL Mihaly, Çev: Bülent Bayram, Hüseyin Şevket Çapraz, Avrasya'da Şamanlar, YKY Yayınları, İstanbul 2012.

İBN FADLAN, İbn Fadlan Seychatnamesi, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2019.

KAFESOĞLU, İbrahim, Eski Türk Dini, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1980.

KANAT, Cüneyt, İlhanlı Hükümdarı Teküder'in Müslümanlığı Kabulü ve Bunun Memlük Devletindeki Yankıları, Türklük Araştırmaları Dergisi S12, 2002, s.(234-247).

KİTAPÇI, Zekeriya, Türk Moğol Boyları Arasında İslamiyet, Yedikubbe Yayınları, Konya 2013.

KUR'AN-I KERİM MEALİ, Diyanet İşler Bakanlığı, Ankara 2015.

LAMB, Harold, Moğolların Efendisi Cengizhan, İlgı Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2006.

MAY, Timoty 2018, The Mongols as the Scourge of God in the Islamic World Gleave Robert, Kristo-Nagy Istvan, (Ed.), Violence in Islamic Thought from the Mongols to European Imperialism, (pp.32-57). Edinburgh University Press. s.41.

MİN HAC-I SİRAC EL-CÜZCANİ, Tabakat-ı Nasrı, çev. Mustafa Uyar, Ötüken Yayınları, İstanbul 2016.

ÖZDEMİR, H.Ahmet, Moğol İstilasası Cengiz ve Hülagu Dönemleri, İz Yayınları, İstanbul 2011.

PAMİR, Aybars, “Türkler’in Geleneksel Dini Şamanizmin Orta Asya Eski Türk Kamu Hukukuna Etkisi”, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, S.V/1, 2003, s.(156-184)

SERAHSİ, İslam Devletler Hukuku Şerhu’s-Siyeri’l-Kebir, çev. İbrahim Sarmış, M. Sait Şimşek, C.I, Eğitaş Yayınları, Konya 2001.

SPULER, Bertold, İran Moğolları Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350, TTK Yayınları, Ankara 2001.

ŞAHİN, Hanifi, İlhanlılar Döneminde Şiilik, Ötüken Yayınları, İstanbul 2010.

TAHRALI, Mustafa, Rifâiyye, TDV İslam Ansiklopedisi, C.XXXVIII, İstanbul 2008, s.(99-103).

ÜZÜM, İlyas, Kırâmen Katibin, TDV İslam Ansiklopedisi, C. XXVI, Ankara2002, s.59-60.

YUVALI, Abdulkadir, Moğol Harekâtının Anadolu’nun Demografik ve Dini Yapısı Üzerindeki Etkileri, Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, C9, S57, Ankara 1997, s.1287-1294.

BİLGE, Sadık Mufit, “XV. Ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devlet’inde Vergi Muafiyeti,”
https://www.academia.edu/2197250/XV_XVIII_Y%C3%9CZYILLARDA_OSMANLI_DEVLET%C4%B0_NDE_VERG%C4%B0_MUAF%C4%B0_OYET%C4%B0 15.05.2020 sa.15:00.

ÇEVİRİ

Türkmen Dilinin Gelişimi

Развитие Туркменского Языка

Development of Turkmen Language

Yazar:

A[leksandr] Potseluyevskiy*

Çeviren:

Tahir AŞİROV**

“Kültürde ilerleme – dilin gelişimi ile olur”

Türkmen dili, çok sayıda [lehçeyi] derleyen Türkçe ailesine aittir veya bunlar Türk dilleri olarak da adlandırılır ve aynı zamanda bu dil (Akademik A[leksandr], N[ikolayeviç], Samoyloviç’in [1880-1938] sınıflandırmasına göre) birleştiren güneybatı Türk lehçeleri grubuna da girer, Türkmençe dışındaki [güneybatı Türk lehçeleri] diller ise: Azerice, Osmanlıca, Kırım-Tatarcası (Güney sahili) ve Gagavuzca’dır.

Eski Zakaspiy (Hazar Ötesi) bölgesinin topraklarının çoğunu ve Türkmenlerin yaşadığı Buhara ve Harezmi eyaletlerini vilayetlerini içeren Sovyet Türkmenistanı’ndan başka da – Türkmen dili, Kuzey ve kuzeydoğu İran ve Afganistan’da da varlığını sürdürmüştür. Çünkü Türkmen kabilelerinin

* Bu yazı, Türkmen dilinin, fonetiğinin, sözdiziminin ve ağızlarının üzerine ilk bilimsel araştırma yapan bilim adamlarından Aleksandr Petroviç Potseluevski’nin (1894-1948), 1929 yılında Aşkabat’ta yayımlanan “Turkmenovedeniye” (Türkmen Araştırmaları) dergisinin 10-11. birleşik sayısının 71-72 sayfaları arasında yer alan “Razvitiye Turkmenskogo Yazıka” (Türkmen Dilinin Gelişimi) adlı yazısının tercümesidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, tahirashirov@gmail.com, Orcid: 0000-0002-9684-0834.

önemli bir kısmı oralarda yaşamaktadır. Ayrıca Kuzey Kafkasya'da (Stavropol Türkmenleri), Astrahan ve Küçük Asya'da az sayıda Türkmen yerleşimi bilinmektedir. Henüz doğrulanmayan bilgilere göre, Kırım Yarımadası'nda (etraflarındaki Tatarlarla neredeyse tamamen asimile olmuş) Türkmen grupları vardır.

Türkmenlerin göçebe, yarı askerî yaşamı, aşiret sistemi ve nihayet millî birliğin olmayışı - geçmişte Türkmenlerin beş farklı yönetime tabi olarak ayrı parçalara bölünmesinin sonuçları - şu sonucu doğurdu: Türkmen Cumhuriyeti'nin kuruluş gününe kadar tek bir ortak Türkmen dilinin olduğunu söylemek mümkün değildi.

Bir taraftan, tarihî kayıtların ve yazarların (Mahtumkulu, Seydî, Kemine, Zelilî vd.) edebî dili vardı. Onların dili, biçimi bakımından arkaik, Arapça ile Farsça kelime ve ifadeleri aşırı derecede ihtiva etmiş (bazen o kadar ki eğitimli bir Türkmen bile her zaman bu yazıyı anlayamazdı) ve bu nedenle, bizim koşullarımızda neredeyse uygulanamaz halde idi. Diğer taraftan, yerel konuşma dili tek tip/biçim olmayıp, bir dizi farklı ağza ayrıldı. Bunlardan en önemlileri: Yomut, Teke (Sarık ve Salır lehçeleri ile bitişik), Ärsarı ve Gökleş.

Her şeyden önce Sovyet Türkmenistanı, ilköğretimin yaygınlaşmasıyla eş zamanlı olarak köyün (aul) genel olarak okuma yazma bilmeyen dayhan (çiftçi/emekçi) kitlesi arasında ve aynı zamanda, halk konuşması temelinde inşa edilecek olan çağdaşlığın gereksinimlerini karşılayan tek bir edebî dil oluşturmada, zor ve karmaşık bir görevle karşı karşıya kaldı.

Bu görevin pratik çözümü Türkmen şairlerine, yazarlarına ve sosyal aktivistlerine düştü ([Berdi] Kerbabayev, [Şemsettin] Kerimi, [Garaca] Burunov, [Yakup] Nasırlı, [Abdulhekim] Gulmuhammedov, Bekki Berdiyev, [Gurban] Sähetov, [Geldi] Gurtmıradov, [Gabeydulla] Hüseyinov ve diğerleri). Onların sözcüsü, yerel süreli yayınlardı (özellikle "Türkmenistan", "Dayhan" gazeteleri ve "Tokmak" dergisi). Halk konuşmalarının edebî işlenmesi konusunda millî süreli yayınların değeri yadsınamaz ve şu anda yeni bir ortak Türkmen edebî dilinden söz edebiliriz. Doğru, bazı unsurları hala tam bir istikrar elde etmedi, ancak her halükarda, genel olarak yeterince kesinlik kazandı.

Dil ve Edebiyat konularının teorik gelişimi - ilk olarak SSCB Halk Eğitim Komiserliği Devlet Bilim Konseyi'nde (Türkmen Bilim ve Edebiyat Cemiyeti ile birlikte düzenlendi) ve daha sonra, Türkmen Kültür Enstitüsü'nde Devlet Bilim Konseyi'nin ortadan kaldırılmasında odaklanıldı.

Hem Devlet Bilim Konseyi'nin hem de Türkmen Kültür Enstitüsü'nün esas dikkati sözlükbilim konularına çekildi. Türkmen ağızlarının tam bir karşılaştırmalı sözlüğünün oluşturulmasının başlangıcı gerçekleştirildi. Bu çalışma, Akademik A. N. Samoyloviç'in liderliğinde gerçekleştirildi. (Şimdi geçici olarak askıya alındı).

Şu anda, 25.000'e yakın kelime içerecek olan pratik bir Türkmen-Rusça sözlük için materyal toplama çalışmaları (Türkmen Kültür Enstitüsü'nün muhabir ağının yardımıyla) devam etmektedir (Eylül 1929 başında 4,500 kelime kayıt fişleri toplanmıştı). 1930 yılı sonuna kadar pratik sözlüğün tamamlanacağı ve ardından Türkmen lehçelerinin karşılaştırmalı bir sözlüğünün derlenmesine devam edileceği varsayılmaktadır.

Bu yılın ilkbaharında, A[lişbek] Aliyev [1883-1933] ve K[ümüşalı] Boriyev'in [1896-1937] gayretleriyle 20.000 kadar kelime ihtiva eden Rusça-Türkmen sözlüğü yayınlandı.

Türkmen Kültür Enstitüsü'nün çağdaş Türkmen dilinin fonetik ve morfolojik özelliklerini inceleme alanındaki çalışmalarının sonucu (Türkmen devlet neşriyatı tarafından yayınlandı): M[uhammet] Geldiyev [1889–1931] ve İ[Gibadulla] Alparov [1888-1936]– “Grammatika Turkmenskogo Yazıka” (Türkmen Dilinin Grameri) ve A[leksandr] Potseluyevski'nin [1894-1948] “Rukovodstvo Dlya İzüçeniya Turkmenskogo Yazıka” (Türkmen Dilini Öğrenme Rehberi). Gelecekte, Türkmen lehçelerinin karşılaştırmalı bir grameri derlenecektir. Onun için materyal toplamaya şimdiden başlandı: Bu yılın Eylül ayında, Amu-Derya şeridindeki – Ärsarılar'a dilbilimsel bir keşif gezisi gönderildi. Önümüzdeki 2 yıl içinde diğer büyük Türkmen aşiretlerine de benzer seferler düzenlenecektir.

Türkmenistan'ın bilimsel güçleri tarafından, belirli Türkmen ağızlarının fonetik özelliklerinin en doğru, tamamen nesnel tanımına özel önem

verilmektedir. Bu amaçla, Türkmen Kültür Enstitüsü bünyesinde, deneysel - fonetik araştırmaların yapım/üretimi için gerekli bir dizi cihazla donatılmış Dilbilim Kabinesi oluşturulmuştur.

Latince temelinde derlenen yeni alfabenin tanıtımı, Sovyet halkının dikkatini dil ve yazı konularına yakından çekti. Devlet Bilim Konseyi ve Türkmen Kültür Enstitüsü (diğer Türk cumhuriyetleriyle birlikte) tek bir alfabe biçimi geliştirmek ve özellikle de yeni yazımın temellerini oluşturmak için (M. Geldiyev ve K. A. Boriyev) çok çalıştılar.

Büyük ve son derece üzücü bir eksik, hala düzenlenmemiş terminolojik çalışmadır.