e-ISSN: 2536-4596

International Journal of Comparative Literature

KARE- Sayı / Issue / 13
Yaz / Summer
Yıl / Year: 2022
30.06.2022

e-ISSN: 2536-4596

KARE
Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat, Tarih ve Düşünce Dergisi
International Journal of Literature, History and Philosophy

Sayı / Issue / 13
Yaz / Summer
Yıl / Year: 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30.06.2022

KARE- Sayı / Issue / 13 Yaz / Summer Yıl / Year: 2022
Erciyes niversitesi Edebiyat Fakültesi
KARE DERGİ
Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat, Tarih ve Düşünce Dergisi
Sahibi / Publisher
Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. Özen TOK/ Edebiyat Fakültesi Dekanı
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/ Editor-in-Chief:
Prof. Dr. Hasan BAKTIR
Sayı Editörü/ Issue Editor
Prof. Dr. Hasan BAKTIR
Editör Yardımcısı/ Associate Editor
Öğrt. Gör. Ahmet İPŞİRLİ
Dr. Öğr. Üyesi Can DEVECİ
Alan Editörleri / Field Editors
Doç. Dr. Turgut Koçoğlu / Edebiyat Alanı
Doç. Dr. Aylin Yonca Gençoğlu-Felsefe Grubu
Dr. Öğr. Üyesi Semine İmge Azertürk - Doğu Dilleri
Alan Editörleri/ Area Editors
Link: https://dergipark.org.tr/en/pub/kare/board
İngilizce Dil Editörü / English Language Editor
Dr. Öğr. Üyesi Kenan Koçak
KARE Dergi Uluslararası Hakemli bir dergidir.
KARE Journal is a refereed international journal.
Yayın Türü/ Publication Type
Uluslararası Süreli Yayın/ International Periodical
Dergi yılda iki kez yayımlanır (Yaz ve Kış).
The Journal is published biannually (Summer and Winter).
e-ISSN:
2536-4596
E-Posta/ E-mail:
karedergi@erciyes.edu.tr / karedergieditor@gmail.com
Web adresi/ Web Address:
http://dergipark.gov.tr/kare https://karedergi.erciyes.edu.tr/

Yazışma Adresi/ Mailing Address
KARE Dergi Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Ahmet El Biruni Caddesi No:91 Talas/ Kayseri/TÜRKİYE

Yayın Tarihi / Date Published: 30.06.2022

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

e-ISSN: 2536-4596

KARE- Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat, Tarih ve Düşünce Dergisi

KARE- International Comparative Journal of Literature, History and Philosophy

Başlık/ Title: Eine Reise nach *Berlin* der Wende: Eine Vergleichende Analyse der Werke *Geburtsort Berlin* von Monika Maron und *Selam Berlin* von Yadé Kara

Yazar/ Author **ORCID ID**
Müge Arslan Karabulut 0000-0003-3344-7880

Makale Türü / Type of Article: Araştırma Makalesi / Research Article
Yayın Geliş Tarihi / Submission Date: 10 Nisan / April 2022
Yayına Kabul Tarihi / Acceptance Date: 17 Haziran / June 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June2022

Web Sitesi: https://karedergi.erciyes.edu.tr/
Makale göndermek için / Submit an Article: http://dergipark.gov.tr/kare

Uluslararası İndeksler/International Indexes

Index Copernicus: Indexed in the ICI Journal Master List 2018 Kabul Tarihi /Acceptance Date: 11 Dec 2019

MLA International Bibliography: Kabul Tarihi /Acceptance Date: 28 Oct 2019

DRJI Directory of Research Journals Indexing: Kabul Tarihi /Acceptance Date: 14 Oct 2019

EuroPub Database: Kabul Tarihi /Acceptance Date: 26 Nov 2019

Müge Arslan Karabulut*

EINE REISE NACH *BERLIN* DER WENDE: EINE VERGLEICHENDE ANALYSE DER WERKE *GEBURTSORT BERLIN* VON MONIKA MARON UND *SELAM BERLIN* VON YADÉ KARA

Zusammenfassung: Jeder Autor bestimmt sich eine Stadt, was auf die Handlung, Personenkonstellation und die Weltauffassung sowie den psychologischen Zustand der Figuren, sogar indirekt auf den Leser sowie auf die Rezeption wirkt. Die Autoren können zumeist einen Handlungsraum vorziehen, mit dem sie irgendwie in Verbindung stehen. Der Leser selbst, der immer nach einer Spur von sich selbst im Werk sucht, bestimmt teilweise eine feste Haltung zum Werk, wenn er Berührung mit dem Raum hat. So taucht Berlin als ein literarisches Bild auf. Es ist eines der wichtigsten Motive, die als Großstadt in literarischen Werken – als Stadt-Motiv – häufig auftritt. Als Hauptstadt, sogar eine der reizendsten Städte oder Metropolen Deutschlands hat es selbstverständlich eine besondere Rolle, aber zudem ist ihre Besonderheit vielleicht auf ihre heterogene Struktur zurückzuführen, welche unterschiedliche Kulturen, Nationen, Glaubensrichtungen usw. in sich beherbergt. Das dynamische sozio-kulturelle Wesen ermöglicht ihr eine lebendige Schilderung. Auf diese Weise ist es als Stand- oder Handlungsort geeignet – besonders in bestimmten Epochen – wie u.a. in der Moderne, der Zeit der Großstadtproblematik, Kriegszeit und Wendezeit-, zu literarisieren. Somit hatten viele Autoren verschiedener Nationen, Sprachen und Zeitabschnitte diese Stadt zum Thema. Monika Maron und Yadé Kara, die Berlin als Hauptthema und Standort in ihren Werken behandeln, lassen sich im Rahmen vorliegender Arbeit analysieren. Maron lässt sich zu den bedeutendsten deutschen Schriftstellerinnen der DDR-Literatur zählen. Kara ist als eine der bedeutendsten türkischstämmigen deutschen Schriftstellerinnen der Migrantenliteratur berühmt geworden. Die Wende wirkte sich auf die Stadt Berlin aus, ebenso wie die Migration Einfluss auf sie hatte. Die beiden historischen und politischen Phänomene lassen sich in den Werken der Autorinnen als deren politische, soziokulturelle und persönliche Assoziationen Berlins sehen. In vorliegender Arbeit wird versucht, das Bild der Stadt Berlin der Autorinnen Maron und Kara sowie deren Ähnlichkeiten und Unterschiede im Hinblick auf ihre im gleichen Jahr erschienenen Werke *Geburtsort Berlin* und *Selam Berlin* vergleichend zu schildern. Somit bietet es sich an, eine Beschreibung der eigenen und fremden Aussicht Berlins als ein sozio-kultureller Raum vorzustellen und beide miteinander zu vergleichen.

Schlüsselwörter: Berlin, Wende, Migration, Yadé Kara, Monika Maron.

A JOURNEY TO BERLIN OF POSTWAR PERIOD: A COMPARATIVE ANALYSIS OF THE WORKS *GEBURTSORT BERLIN* BY MONIKA MARON AND *SELAM BERLIN* BY YADÉ KARA

Abstract: Each author chooses a city, which affects the plot, the constellation of characters and the worldview, as well as the psychological state of the characters in the work, and even indirectly affects the reader and reception. The authors can usually prefer a space with which they are somehow connected. The reader, who is always looking for a trace of himself in the work, partly determines a fixed attitude towards the work when he is in contact with the space. This is how Berlin emerges as a literary image. It is one of the most important motifs that frequently appears as a metropolis in literary works -as a city motif-. As the capital, even one of the most charming cities or metropolises of Germany, it has of course a special role, but moreover, its specialness

* Dr. Öğr. Üyesi Müge Arslan Karabulut, Selçuk Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, Konya, Türkiye, e-posta: mugearslan@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3344-7880.

may be due to its heterogeneous structure, which accommodates different cultures, nations, beliefs, etc. The dynamic socio-cultural nature allows it a lively description. In this way it is suitable as a location or place of action - especially in certain epochs - such as in the modern age, expressionism, wartime and the time of reunification - to be literary. Thus, many authors of different nations, languages and periods have had this city as their subject. Monika Maron and Yadé Kara, who treat Berlin as the main theme and location in their works, will be analyzed in the present work. Maron can be counted among the most important German writers of DDR literature. Kara has become famous as one of the most important Turkish-born German writers of migrant literature. Wende / Postwar Period affected the city of Berlin, just as migration had an impact on it. The two historical and political events can be seen in the authors' works as their political, socio-cultural and personal associations with Berlin. This work attempts to describe the image of Berlin by the authors Maron and Kara and their similarities and differences with regard to their works *Geburtsort Berlin* and *Selam Berlin*, which were published in the same year. It is therefore appropriate to present a description of one's own and the foreign perspective of Berlin as a socio-cultural space and to compare both with one another.
Keywords: Berlin, Wende, Migration, Yadé Kara, Monika Maron.

SAVAŞ SONRASI DÖNEM BERLİN'İNE BİR YOLCULUK:
MONİKA MARON'UN *GEBURTSORT BERLİN* VE YADÉ KARA'NIN *SELAM BERLİN* ESERLERİ BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

Özet: Her yazarın eserdeki konu, karakterlerin kurgulanması, dünya görüşü, psikolojik durumu, hatta dolaylı olarak okuyucu/alımlayıcı üzerinde bile etkisi olan bir şehir imgesi vardır. Bu bağlamda yazarlar, kendileriyle bir şekilde bağlantısı olan bir yeri konunun geçtiği, hatta konuyu da şekillendiren ana mekân olarak tercih ederler. Eser içerisinde kendinden izler arayan okur bile yazarın belirlediği mekân ile arasında bir bağ kurar ve esere karşı olan tutumunu buna göre belirler. Berlin de edebi bir imge olarak birçok eserde bu şekilde öne çıkar. Almanya'nın bu gözde başkentinin asıl önemi, farklı kültürleri, ulusları, inançları vs. içinde barındırabildiği çok kültürlü yapısından ileri gelir. Bu açıdan Berlin, konuyu belirleyen ana mekân olarak özellikle belli dönemlerde -büyük şehir sorunsalının irdelendiği Modernite, Savaş ve Savaş sonrası Dönemi gibi- yazınsallaştırılmaya uygun bir malzemedir. İşte bu malzemeyi, içerisinde bu çalışmanın konusunu oluşturan Monika Maron ve Yadé Kara gibi yazarların da bulunduğu, farklı kültürlere, uluslara ve dillere ait birçok yazar yazınsallaştırmıştır. Çalışmada irdelenecek yazarlardan Maron, Alman Demokratik Cumhuriyeti Edebiyatının, Kara ise Göçmen Edebiyatının Türk kökenli Alman önde gelen yazarlarındandır. Yeniden Yapılanma ve Göç, özellikle Türklerin Berlin'e Göç'ü, Berlin için önemli bir yere sahiptir. Bu tarihi ve politik olaylar bağlamında söz konusu yazarların, kişisel, politik ve sosyokültürel Berlin çağrışımlarını eserlerinde görmek mümkündür.

Bu çalışmada, Monika Maron ve Yadé Kara'nın Berlin alımlamaları, aynı yıl yayınlanan eserleri Geburtsort Berlin ve Selam Berlin'den yola çıkılarak, benzerlikler ve farklılıkları gözetilerek, karşılaştırmalı olarak irdelenecektir. Böylece Berlin'in bir öz bir de yabancı bakış açısıyla nasıl ele alındığının ortaya konması amaçlanmıştır.
Anahtar Sözcükler: Berlin, Savaş Sonrası Dönem (Wende), Göç, Yadé Kara, Monika Maron.

1. Einleitung

Der Raum gehört zu den Themen, mit denen sich jeder Wissenschaftsbereich seinen eigenen Schwerpunkten zufolge intensiv beschäftigt[1]. Es wird immer noch als ein Baustein diskutiert, der den Menschen formt, oder, den die Menschen gestalten. Die von Dünne und Günzel herausgegebene „Raumtheorie" legt z.B. eine Studie vor, in der die wichtigsten Theoretiker den Raum nach unterschiedlichen Wissenschaftsbereichen behandeln. Darin findet jeder, der sich mit dem Raum wissenschaftlich beschäftigen will, theoretische Hinweise bzw. nach der Sicht der Physik und Metaphysik „Von dem Raume" (1770) von Immanuel Kant und „Raum, Äther und Feld in der Physik" (1930) von Albert Einstein, nach phänomenologischer Sicht „Die Räumlichkeit des Daseins" (1927) von Martin Heidegger, „Kopernikanische Umwendung der Kopernikanischen Umwendung" (1934) von Edmund Husserl und „Poetik des Raumes" (1957) von Gaston Bachelard, im Rahmen der körperlichen, technischen und medialen Räume „Die Topik des Imaginären" (1954) von Jacques Lacan oder „Räume" (1991) Vilém Flussers. Wenn man den Raum als ein soziales Wesen bewerten will, dann soll man sich darin an die folgenden Arbeiten anwenden: „Über räumliche Projektionen sozialer Formen" (1903) von Georg Simmel, „Von den anderen Räumen" (1967) von Michel Foucault, „Sozialer Raum, symbolischer Raum" (1989) von Pierre Bourdie und auch „Die Produktion des Raums" (1974) von Henri Lefèbvre. Direkt politisch und geographisch wird der Raum von Friedrich Ratzel in seinem Essay „Über die geographische Lage" (1984) und von Hannah Arendt in „Der Raum des Öffentlichen und der Bereich des Privaten" (1960) geforscht. Selbstverständlich wird die Raumtheorie auch als ein ästhetischer Bestandteil der Wissenschaft bearbeitet. Dazu haben Ersnt Cassierer in seinem Essay „Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum" (1931) und Jurij Lotman in „Künstlerischer Raum, Sujet und Figur" (1970) gediegene Folgerungen[2]. Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive muss man die Chronotopos-Theorie von Michail Bachtin nicht außer Acht lassen, welche sich auf die dialektische Beziehung zwischen Ort und Zeit konzentriert.

---

[1] H. Lefèbvre, Die Produktion des Raumes, 1974. In: *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Hrgb. Dünne, Jörg & Günzel, Stephan (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015), 334.

[2] Für weitere Informationen siehe: J. Dünne & S. Günzel (Hrgb.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften.* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015).

Die Raumforschungen in der Literaturwissenschaft begannen theoretisch in den 70'er Jahren. Literaturwissenschaftlich bezeichnet der Raum die Gegend, nicht nur, in der die Handlung aufgebaut wird, sondern auch, die die Handlung aufbaut. Er ist somit sowohl der lokale Ort, in dem die Handlung spielt, als auch die soziokulturelle Ebene, die die Handlung und die Figuren gestaltet, sodass die Figur, das Subjekt, im Zusammenhang mit ihrer Umgebung an einen Sinn gewinnt. Das räumliche Erlebnis beinhaltet auch die Historizität, zumal das Subjekt zeitimmanent ist. Zwischen der Figur, dem Raum und der Zeit gibt es ein dialektisches Verhältnis[3].

Entsprechend zu dem dialektischen Verhältnis zwischen Raum, Zeit, Figur und dem gesellschaftlichen Wesen unterstreicht Henri Lefèbvre, marxistischer französischer Philosoph, der an der Beziehung zwischen Hegel, Marx, Heidegger, Nietzsche interessiert war, und besonders mit seinem theoretischen Beitrag zu den Raumforschungen „La production de l'escape" (Produktion des Raumes) (1974) bekannt ist[4], die Bedeutung des sozialen Raumes. Nach ihm produziert jede Kultur ihren eigenen Raum, d.h.; die Raum-Wahrnehmung einer Gesellschaft spezialisiert den sogenannten Raum. Der Raum, der mit dem Produzieren und Reproduzieren nach Lefèbvre zu tun hat, weist auf die Produktion des Sozialen hin[5]. Der soziale Raum weist zuallererst auf das (soziale) Subjekt hin, das ein Mitglied der Gesellschaft ist[6]. Der Raum taucht bei seiner Raumtheorie als ein gesellschaftlicher Produkt auf[7], d.h.; er ist etwas Bewegliches im Rahmen des Sozialen, Ökonomischen, Kulturellen und Politischen[8]. Er verbindet das Geistige mit dem Kulturellen sowie das Gesellschaftliche mit dem Geschichtlichen[9]. Infolge einer dialektischen Beziehung zwischen Raum und Gesellschaft formt die Gesellschaft und das Politische den Raum, oder umgekehrt[10]. In dieser Hinsicht bedingt die Wahrnehmung des Wirklichen der Analyse des Raums, auch wie J. Lotman bezüglich des künstlerischen Raums erklärt. Lotman nimmt den künstlerischen Raum als eine Sprache an, die die sozialen,

---

3 C. Sakallı, *Tema Araştırmasına Bir Katkı Olarak Edebiyatta Mekân ve Edebi Mekân*. KARE, Özel Sayı: Türkiye'de Karşılaştırmalı Edebiyat (2021), 95-96, https://dergipark.org.tr/tr/pub/kare/issue/64358/938659.

4 O. Clemens, u.a. (Hrgb.) *Material zu: Henri Lefèbvre, Die Produktion des Raums*, 2002, 27, 33. Zugriff am 23.12.2021, https://anarchitektur.org/aa01_lefebvre/aa01_lefebvre.pdf.

5 Sakallı, *Tema Araştırmasına Bir Katkı*, 98, 99.

6 Lefèbvre, *Die Produktion des Raumes*, 357.

7 Clemens, *Material zu: Henri Lefèbvre*, 3.

8 Sakallı, *Tema Araştırmasına Bir Katkı*, 99, 100.

9 H. Lefèbvre, *Mekânın Üretimi*. (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014), 25.

10 Clemens, *Material zu: Henri Lefèbvre*, 3, 29, 31.

ökonomischen, kulturellen, politischen und individuellen Spuren aufweist[11]. Eine Stadt in einem literarischen Werk stellt z.B. nicht nur den lokalen Raum, sondern auch die Existenz bzw. die Leistungen der Menschen dar: „Das Stadt-Motiv in der Dichtung bedeutet also von Beginn an eine Auseinandersetzung mit der kulturellen und zivilisatorischen Leistung des Menschen"[12].

Nach Jurij Lotman, dem Theoretiker der Kultursemiotik und des literarischen Raums, ist „der Ort der Handlungen nicht nur die Beschreibungen einer Landschaft oder eines dekorativen Hintergrunds". Er gewinnt „Gestalt in einem bestimmten Topos"[13]. Der literarische Raum beiträgt zu der Handlung, erscheint sich aber auch besonders als ein wichtiger Faktor, der auf die Weltansicht und die kulturelle Lage der Figuren wirkt. Dabei zeigt er die Weltansicht, die kulturellen, soziologischen, politischen und individuellen Wahrnehmungen, Erlebnisse und Erfahrungen des Autors[14]. In literarischen Texten kommt demnach der Raum sowohl als, technische und semiotische als auch kulturpragmatische Räume vor. Im Rahmen der semiotischen Räume hat der Raum im Text oder in Medien eine zeichenhafte Bedeutung[15]. Bezüglich der kulturpragmatischen Räume stehen technische Räume, die medientechnisch auf „das räumlich strukturierte Dispositiv" des Raumes hinweist, und semiotische Räume in einem kulturellen Umfeld sowie diese kulturelle Raum-Pragmatik verbindet „menschliche Praktiken und mediale Techniken des Raums"[16].

Berlin kommt seit Jahren wegen seiner historischen, politischen, wirtschaftlichen und multikulturellen Struktur als ein wichtiges Symbol in zahlreichen literarischen Werken vor. In bestimmten Zeitabschnitten tritt sogar dieses literarische Bild, der Augapfel Deutschlands, mehr hervor. Nach dem zweiten Weltkrieg verband sich beispielsweise es in der Trümmerliteratur mit dem Motiv der Ruinen. „Die kurz zuvor noch beklagte und gefürchtete, ja dämonisierte Stadt wurde als Zeuge der Kultur Erbe und Vergangenheit, Hort der Zivilisation und als Heimat beklagt und erhoben"[17].

---

[11] Sakallı, *Tema Araştırmasına Bir Katkı,* 101.

12 E. Frenzel, *Motive der Weltliteratur*. (Stuttgart: Kröner, 1992), 667.

13 J. Lotman, Künstlerischer Raum. Sujet und Figur, 1976. In: *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Hrgb. Dünne, Jörg & Günzel, Stephan, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015), 531.

14 E. Zengin, *Mekân Kuramı Çerçevesinden Yade Kara'nın Eseri Selam Berlin*. Edebiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Faculty of Letters Cilt / Volume 30 Sayı / Number 1 (Haziran / June 2013), 2013, 291, https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/616316.

15 J. Dünne, *Forschungsüberblick „Raumtheorie*", 2004., S. 2, 5. Zugang am 06.04.2022, http://www.raumtheorie.lmu.de/Forschungsbericht4.pdf.

16 ebd. 2.

[17] Frenzel, *Motive der Weltliteratur,* 680.

D.h.; die Zeit vor und nach Mauerfall und Wiedervereinigung bzw. der Wende macht diese Stadt zu einem kulturellen Zentrum und zu einem spannenden Thema für literarische Texte. Die Stadt war ebenso vor 1989/90 ein wichtiger Ort auch für die Migrantenliteratur, weil sie einen hohen Anteil der Migranten aufweist. Diejenigen, die Vor- und Nachwendeberlin sowie die Entwicklung der Stadt zur Hauptstadt miterlebt haben, reflektieren Berlin aus ihrer spezifischen Perspektive besonders im Hinblick auf die historische Wende, indem sie betonen, inwieweit die Wiedervereinigung die ausländischen und einheimischen Einwohner der West- und Ostseite beeinflusst hat und welche Folgen das „neue" Berlin für sie mit sich brachte[18].

Monika Maron und Yadé Kara stellen Berlin und den physisch-psychologischen Zustand in Berlin nach der Kriegszeit (Im Zeitraum 1949, Teilung Deutschlands-1990, Wiedervereinigung und danach) mit Rückblenden dar, wo Deutschland in zwei Staaten als BRD (Bundesrepublik Deutschland) und DDR (Deutsche Demokratische Republik) sowie Berlin als Hauptstadt in vier Besatzungszonen (Britische, Amerikanische, Französische, Sowjetische) aufgeteilt wurde. „Berlin wurde in dieser Konstellation zum einmaligen Zeitzeugnis der unterschiedlichen politischen Systeme und den sich darin entfaltenden konträren sozialgeschichtlichen Entwicklungen und den psychischen Veränderungen seiner Einwohner"[19]. Die gebürtige Berlinerin Maron, und mit dem Anwerbeabkommen zwischen Deutschland und der Türkei mit ihrer Familie in diese Stadt auswandernde Kara beschreiben Berlin nach dem Zweiten Weltkrieg in jeglicher Hinsicht, dessen materielle und ideelle Bedeutung, die Berliner Mauer, die Vorgänge nach dem Mauerfall und Wiedervereinigung, eigentlich alles, was damals zu Berlin gehörte. Ausgehend von ihren eigenen Erinnerungen, Erfahrungen und Erlebnissen in Berlin verfassten sie ihre Werke. Die Werke weichen vorerst voneinander in struktureller Hinsicht ab. *Geburtsort Berlin* Marons wurde als Erinnerungsheft bzw. Erzählband mit acht Kapiteln niedergeschrieben, während *Selam Berlin* Karas sich als ein Roman um eine bestimmte Handlung des Protagonisten Hasan und seiner Familie konzipieren lässt, die teilweise fiktiv teilweise autobiographisch abspielt.

---

18 H. Keiko, Der andere Blick auf Berlin- Zu dem Roman Selam Berlin. In: Language, Culture and Communication, Vol 1, 2009, 161, https://icc.rikkyo.ac.jp/wp/wp-content/uploads/2015/12/bulletin_2009_010.pdf; E. Varsami, Literaris*che Bilder des multikulturellen Berlin. In Yadé Karas´ Selam Berlin und Wladimir Kaminers´ Russendisko*. Masterarbeit der Abteilung für die Deutschen Sprache und Philologie Aristoteles-Universität-Thessaloniki, 2010, 8, 12, 23.

19 G. Kreißig, *Berlin-Romane zur Wende*. Magisterarbeit im Fach Neuere Deutsche Literaturwissenschaft. Saarbrücken, 2002, 3.

Mit dem Gedanken, dass die vergleichende Feststellung der Berlin-Auffassung einer türkischstämmigen deutschen und einer deutschen Autorin interessant sein könnte, wurde die vorliegende Arbeit zustande gebracht. Das sogenannte Werk Karas wurde ausgewählt, in dem Kara aus einem anderen Blick neben Wende auch die Elemente der Migration zusammenbrachte, was bereits am Titel bemerkt wird, zumal sie Berlin mit deutsch-türkischer Identität kennengelernt und als Heimat akzeptiert hat, nachdem sie mit ihrer Familie 1971 ins neue Land, Deutschland, migrierte und immer noch darin lebt. Maron hingegen könnte die eventuell gute Herausforderin Karas sein[20], weil sie in Berlin geboren und aufgewachsen ist, von Kindheit an u.a. die DDR und den BRD, die Wiedervereinigung bzw. alles Positives und Negatives mit dieser Stadt zusammen von Anfang an erlebte und immer noch in Berlin lebt. Egal aber wozu man gehört, könnte ein historisch-soziologischer Raum, Berlin, bei jedem ähnliche Gefühle erwecken. Außer individuellen Erfahrungen und Erlebnissen bietet er der Person das Soziale und Historische auf die ähnliche Art und Weise. In den ausgewählten Werken stehen die kulturelle, soziologische und politische Struktur Berlins und die individuellen Erlebnisse und Erfahrungen der Figuren und der Autorinnen in Berlin verschachtelt.

2. Allgemeine Informationen über *Selam Berlin* und *Geburtsort Berlin*

Selam Berlin ist der Debütroman Karas, der 2003 erschien und ihr 2004 den Deutschen Bücherpreis einbrachte. Der Hauptcharakter ist Hasan Selim Khan. Als ein Junge mit Migrationshintergrund wird sein in Deutschland beginnendes Leben durch Istanbul, Berlin und London geprägt. Seine Erlebnisse, Erfahrungen und Entwicklungen in den drei Ländern, Türkei, Deutschland und England, den drei Städten, Istanbul, Berlin und London, den drei Sprachen, Türkisch, Deutsch und Englisch sowie den drei verschiedenen Kulturen werden seitens Kara teils autobiographisch teils fiktiv geschildert. Kara wählte eine multikulturelle Figur (sogar multikulturelle Figuren) in der multikulturellen Stadt Berlin aus. Auf diese Weise ist zu sagen, dass die Figuren in ihrem Werk die Stadt Berlin vertreten und umgekehrt die Stadt Berlin die Figuren. Dies entspricht der oben erwähnten Raumtheorie Lotmans, dass der literarische Raum auf die Weltansicht und die kulturelle Lage der Figuren wirkt, oder umgekehrt.

Kara als eine Berlinerin mit türkischem Hintergrund hält Berlin für eigenartig, was fast in all ihren Werken bemerkt werden kann. Sie drückt ihre Meinungen darüber bei dem Interview mit Regina Károlyi wie folgt aus:

---

20 Der Grund dafür wird im dritten Teil der Arbeit erklärt.

„Berlin hat ja sehr tiefe Wunden und Narben. Es hat einen großen Krieg hinter sich, und dass es sich trotz seiner dramatischen Vergangenheit so gut zusammengefügt hat, ist auch bemerkenswert und sollte nicht unterschätzt werden. So etwas hat es in der Historie ja nie gegeben“[21].

Obwohl Berlin nicht ihr Geburtsort bzw. geographisch ihre Heimat ist, hat es einen großen Wert auf sie. Der Grund dafür ist höchstwahrscheinlich, dass „sie momentan in Berlin lebe, dort auch aufgewachsen gewesen sei. Es sei eigentlich die Stadt, die sie von allen Orten am meisten geprägt und auch ihr Schreiben beeinflusst habe. Sie liebe auch Istanbul und London, aber Berlin habe eine Hauptstellung in ihrem Leben“[22].

Als eine Ur-Berlinerin hat Maron in ihrem 2003 erschienen Sammelband *Geburtsort Berlin* ihre stille Liebeserklärung an Berlin mit Fotos von Jonas Maron verfasst. Sie soll eine solche autobiographische Erzählung schreiben, denn Berlin hat eine große Bedeutung im Leben der Schriftstellerin, die als Stieftochter eines DDR-Innenministers in Berlin aufwuchs, die FDJ (Federal Deutsche Jugend) durchlief, im sozialistischen deutschen Teil lebte und Mauerbau sowie den Mauerfall miterlebte.[23] Darüber hinaus soll sie einen solchen Heimattext verfassen, zumal sie immer noch eine innerlich steigende Sehnsucht nach ihrem Geburtsort hat, wo sich die Straße ständig verändern und man auch in der eigenen Stadt wie/als ein Fremde verreisen kann[24]. Überdies soll zur Kenntnis genommen werden, dass Berlin fast in all ihren Werken als der Standort vorkommt, also nicht nur in *Geburtsort Berlin*.

In beiden Werken wird der Raum, Berlin, fast als eine literarische Figur im Rahmen der Zeit-Raum-Dialektik und besonders mit den politischen und historischen Ereignissen/Erlebnissen hervorgehoben. Daher zeigt er dem Leser vor allem das Panorama der Zeit, Wende. Berlin tritt somit als ein sprachliches Zeichen auf, das tiefgreifend mit der kulturellen, historischen, gesellschaftlichen und politischen Seite des Landes zu tun hat. Außer der individuellen Spuren der Figuren wiederspiegelt diese Stadt, als ein sozialer Raum, die (Folgen der) Zeit. Auf diese Weise übereinstimmt sich die Berlin-Wahrnehmung der Wende beider Autorinnen.

---

[21] R. Károlyi, *Interview mit Yadé Kara über ihren neuen Roman "Cafe Cyprus"*, (01.09.2008). Zugriff am 25.12.2015, http://www.media-mania.de/index.php?action=interview&id=54.

22 P. Ansari, *Ein Interview mit Yadé Kara, In vielen Welten zu Hause*, (04.11.2008). Zugriff am 10.01.2016, http://de.qantara.de/inhalt/interview-mit-yade-kara-in-vielen-welten-zu-hause.

23 P. Mohr, *Monika Marons Band „Geburtsort Berlin“* (01.11.2003). Zugriff am 25.10.2015, http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=6497.

24 M. Reichart, *Ein Interview mit Monika Maron in Berliner Zeitung*, (21.08.2003). Zugriff am 27.12.2015, http://www.berliner-zeitung.de/archiv/trinken-und-ein-bisschen-weinen---monika-marons-liebeserklaerung-an-ihren--geburtsort-berlin--kein-getue-nich,10810590,10109662.html.

3. Die Stadt *Berlin* als das literarische Bild

„Jeder Autor hat sein eigenes Bild von einer Stadt“[25]

Selam Berlin behandelt die Geschichte einer Migrantenfamilie in Deutschland und den Zeitabschnitt zwischen dem Tag des Mauerfalls und der Wiedervereinigung, sowie deren Folgen auf die Deutschen und die türkischstämmigen Migranten in Deutschland. Der Erzähler Hasan, der in Deutschland geboren ist, aber auch in der Türkei die Schule besucht hat, versucht, sein Leben zwischen Deutschland und der Türkei durch Hin- und Herpendeln wie fast jeder damalige Migrant zu führen. Der Roman fängt mit dem Fall der Berliner Mauer an, was Hasan nach Deutschland bringt. Der Mauerfall ist der Wendepunkt der Handlung und hat eine symbolische Rolle, was sich alles für diese Familie verändert. Eigentlich bringt der Protagonist Hasan Kazan jegliche Spuren der Migration in Deutschland zur Sprache, indem er auch eine wichtige historische Periode der Deutschen zwischen 1989 und 1990 berührt, bzw. die geteilte Stadt Berlin und das geteilte Land Deutschland als DDR und BRD sowie die Wiedervereinigung als BRD. Auf diese Weise wird das sogenannte Werk zu einem bestimmten Ausmaß als ein Wende-Roman aus der Perspektive eines Migrantenjungen bewertet. Statt es für einen Wende-Roman zu halten, beschreibt Kara ihren Roman als ein Berlin-Roman und äußert dessen Grund bei einem Interview mit Uwe Pralle folgendermaßen:

„Ich finde, Selam Berlin erst mal ein Berlin-Roman, ich bin in dieser Stadt aufgewachsen, und diese Stadt hat mich geprägt, und ich habe ein Bedürfnis gehabt, mich mit dieser Stadt auseinander zu setzen als Berliner. Und ich finde, das ist ein Berlin-Roman mit einem Helden, der schmelische Züge hat, ich finde das trifft Selam Berlin am besten. Wenderoman oder Wendezeit, also ich finde die Wende als solche ist eigentlich für Menschen aus der DDR treffender, weil die Menschen im Westen haben ja nicht so eine dramatische Wende durchgemacht. Die haben ja ihre Strukturen beibehalten, die mussten sich ja nicht um 180 Grad aus was Neues einstellen, deswegen finde ich Wende für einen Roman zu benutzen, der aus einer Westberliner Perspektive geschrieben ist, nicht treffend“[26].

---

25 N. Kuruyazıcı, *Jeder Autor hat sein eigenes Bild von einer Stadt, Mario Levi, Petros Markaris und Yadé Kara im Vergleich.* In: Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi - Studien zur deutschen Sprache und Literatur. Cilt 1, Sayı 23, 2010, 45, https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/10845.

26 U. Pralle, *Selam Berlin. Deutschlandfunk*, (06.05.2003). Zugriff am 17.12.2016, http://www.deutschlandfunk.de/selam-berlin.700.de.html?dram:article_id=80878.

Wie im Zitat bemerkt wird, soll ein Wende-Roman im Zusammenhang mit Berlin nach Kara besser von Ost-Berliner/in geschrieben werden. Dabei lässt sie aber die Ost-Berlin-Szene der Wende in ihrem Roman außer Acht. Denn beim Lesen kommt man zum Gedanke, dass Berlin trotz der Teilung sowohl geographisch als auch kulturell, politisch und soziologisch eine Einheit für die (Ost- und West-) Berliner bildet. Die geschichtlichen, politischen, kulturellen oder soziologischen Begebenheiten werden unterschiedlicherweise aber von beiden Seiten stark gespürt. Dies lässt sich klar bei ihren Figuren beobachten, was im Folgenden mit Beispielen erklärt wird.

Die oben erwähnte Aussage Karas stellt das Werk Marons in Vordergrund, weil Maron eine Ost-Berlinerin ist. *Geburtsort Berlin* ist zwar als ein Wende-Buch zu bezeichnen, aber auch als Berlin-Buch, denn es handelt sich überwiegend um die Stadt Berlin und zeigt deren Panorama der Wende.

In den beiden Werken vermischen sich die Motive Berlin und Wende in Bezug auf Zeit- und Raum-Konstellation und sie könnten zutreffender als Berlin-Wende-Werke bezeichnet werden. Hier fällt man direkt die Raumtheorie Lefèbvres ein, wobei der Raum als ein soziales Wesen sogar als ein Produktions- sowie Reproduktionsmittel mit der Zeit zusammen analysiert wird. Seine Raumtheorie umfasst der wahrgenommene, vorgestellte/konzipierte und erlebte Raum in einem dialektischen Verhältnis[27]. Der wahrgenommene Raum zeigt die räumliche Praxis, die in jedem gesellschaftlichen Gefüge die Alltagswirklichkeit und die städtische Wirklichkeit; Kompetenz und Performanz sowie Produktion und Reproduktion enthüllt. Das zeigt das Wesen der Raumpraxis, was auf die Untersuchung des Raumes „in seiner Genese und Form, mit seiner spezifischen Zeit bzw. seinen Zeiten (die Rhythmen des Alltagslebens), mit seinen Zentren und seinem Nebeneinander vieler Zentren“ hinweist[28]. Der vorgestellte Raum sind die Raumrepräsentationen, innerhalb derer man mit den Produktionsverhältnissen und vorgenommenen Regeln und Zeichen begegnet[29]. Als erlebter Raum kommen die Repräsentationsräume, die besonders auf die mit der Kunst verbundenen symbolischen Räume hinweisen[30].

---

27 L. Hitchcock, *Kuramlar ve Kuramcılar*. (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2013), 261; Lefèbvre, *Mekanın Üretimi*, 68.
28 ebd. 331.
29 ebd. 333.
30 ebd. 63.

Diese Raumpraxis, Repräsentationen der Räume und Raumrepräsentationen ändern sich nach der Gesellschaft und Zeit[31]. Das darauffolgende Zeichen des Raums ermöglicht, ihn zu erleben und produzieren[32]. Um Berlin als ein Produktions- und Erlebnisraum besser zu analysieren, zielt man in der vorliegenden Arbeit, vor allem das Zeichen Berlins vergleichend zu bewerten. Berlin lässt sich von beiden Autorinnen zuallererst als ein lebendiger, gesellschaftlicher Raum behandeln, in dem die Erlebnisse bei der literarischen Produktion hervorgehoben werden. Als ein soziologischer Raum literarisiert man ihn im Hinblick auf die dialektischen Beziehungen zwischen Zeit und alltäglichem Praxis, Gesellschaft und Historizität, Menschen und Individuum. Auch entsprechend zur Annahme Lotmans wird dabei bezweckt, die Wahrnehmung des Wirklichen durch die Analyse des Raums festzustellen.

Maron behandelt Berlin durchaus autobiographisch aus ihrer eigenen Perspektive und bildet sozusagen ein Erinnerungsheft, eine Essaysammlung, einen Erzählband über Berlin. Kara hingegen verwendet einen Er-Erzähler in ihrem Roman namens Hasan, der von seiner Geschichte erzählt. Das Werk Karas trägt zwar die Spuren ihres eigenen Lebens, verbindet das Fiktionale und das Reale. Das Werk Morans hingegen ist durchaus auf ihre eigenen Erfahrungen und Erlebnisse in und mit Berlin zurückzuführen.

„Berlin ist bekannt für seine Kneipen, seine Hunde, die berüchtigte Berliner Schnauze und natürlich für die Mauer, die es aber nicht mehr gibt[33]“ ist die berühmte Phrase des Werkes Marons. Sie beginnt ihr Buch mit den Wahrzeichen Berlins. All diese Beschreibungen sind ganz typisch für Berlin und mit diesen Beschreibungen ist Berlin ganz typisch für Maron. Berlin und Berliner sind ein idealer Gegenstand für ihre Werke. Weil sie in Berlin geboren ist, kennt sie durchaus diese Stadt, ihre Bürger und sämtliche Klischees von Berlinern und Berlin. Sie stellt alles über diese Stadt dar, in der sie alles Schönes und Peinliches (mit)erlebt hat, einfach aber auch kritisch und sogar selbstkritisch. Als eine Liebeserklärung an Berlin geht es hier um die Themen wie Schule und Kindheitserinnerungen, Maidemonstrationen, die Mauer bzw. Grenze zwischen den Menschen und dem Denken, den Fall der Mauer und dessen Wirkungen für die Bewohner, Christos Reichstagverhüllung, die Beschreibung vom Postamt in Berlin mit seinen Beamten, Valutarestaurants in Ost-Berlin, und auch zuletzt die Hunde der Berliner und deren Wert für sie. Darüber hinaus erwähnt sie die Berliner Schnauze mit der berühmten

31 ebd. 74.
32 ebd. 76.
33 M. Maron, *Geburtsort Berlin.* (Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2003), 93.

Berliner Schnodderigkeit, die sie auf einer Zugfahrt gegen einen Person aus Süddeutschland verteidigen muss.

In den beiden Werken erwähnen die Schriftstellerinnen in ähnlicher Weise den Zustand Berlins nach dem Zweiten Weltkrieg, die geteilte Stadt als Ost- und Westteile. Kara macht Berlin durch ihren im Westteil lebenden Protagonisten Hasan sichtbar und weist somit eigentlich auch auf In-der-Mitte-Sein als ein Migrant oder ein Migrantenkind in Deutschland sowie auf Dazwischenstehen hin, was ein wichtiges und häufig vorkommendes Motiv in den Werken vor allem der ersten und zweiten Generationen der Migrantenliteratur ist[34]. Ihre Figur ist in Deutschland und steht in der Mitte, die nicht nur Deutschland und die Türkei, auch Westberlin und Ostberlin umkreist: „Es gab Straßen in Berlin, da gehörte die eine Seite zum Osten und die andere zum Westen. Ich wohnte in so einer Straße direkt an-auf der Grenze"[35].

Die in ihrem eigenen Land zwischen dem Ost- und Westteil hin- und herpendelnde Maron legt die damalige politische Lage der Stadt wie folgt dar. Ähnlich wie Kara, aber ausführlicher unterstreicht sie die Grenze, die die Stadt teilt: „Unter S-Bahnbrücke in der Pankower Wollankstraße verlief die Grenze zwischen Ost- und West-Berlin […] Die zum Osten gehörigen Westseiten beider Straßen waren Sperrgebiet und durften nur mit Passerscheinen betreten werden"[36].

Viele Deutschen pendelten damals zwischen Ost- und Westteil innerhalb Deutschlands hin- und her. Die türkischstämmigen Gastarbeiter hingegen erfuhren nach dem Jahr 1961 sozusagen einen psychologischen Verkehrsfluss neben zwischen Ost- und Westteil Berlins auch zwischen Deutschland und der Türkei. Beide Situationen zeigen im Grunde genommen das Dazwischenstehen zwischen zwei Heimaten. Es war nicht ohne Weiteres zu entscheiden, welcher Seite man angehörte oder angehören sollte, was die Identitätsproblematik mit sich bringt. Das wichtigste Motiv der Migrantenliteratur *Koffer* taucht oft im Roman Karas auf, was hier auf das Her- und Hinpendeln zwischen Istanbul und Berlin hinweist. Die Figuren, die von einem Migrationshintergrund geprägt sind, haben immer einen Koffer dabei, sie sind also immer bereit, zu reisen, eigentlich zurückzugehen. Daneben wird auch das bekannteste Motiv der Migrantenliteratur *Schwarzer Zug*, hier als *schwarze Lokomotive* geäußert, parallel zum Symbol *Koffer*

34 U. Balcı, *Migrantenliteratur im DaF-Unterricht*. (Saarbrücken: Akademiker Verlag, 2017), 87.
35 Y. Kara, *Selam Berlin*. (Zurich: Diogenes Verlag, 2003), 34.
36 Maron, 63-64.

gesehen. Diese Motive[37] sind eigentlich Hinweise auf ein neues Leben bzw. neue Anfänge:

„Baba lebte auf gepackten Koffern. In Berlin hatte er seine Arbeit und in Istanbul seine Familie. Keines von beidem wollte er aufgeben. So pendelte Baba zwischen Spree und Bosporus. Er wurde zum Stammpassagier auf der Fluglinie Berlin-Istanbul-Berlin. Und ihm pendelten wir hin und her“[38].

Koffer symbolisiert auch im Werk Marons das Hin- und Herpendeln zwischen Ost- und Westteil Berlins bzw. DDR und BRD, was auf eine innere Migration hinweist:

„Einziger Zeit vertreib: die Personenbestimmung der Ankömmlinge, Ostmensch oder Westmensch. Die meisten sind Rentner, Ostmenschen also. Sie schleppten schwere Taschen und Beutel, wenn sie vom Einkaufen am Zoo oder in der Neuköllner Karl-Marx-Straße kommen, große Koffer, wenn sie Verwandte in Westdeutschland besucht haben“[39].

In den Schulen in Ost-Berlin kann man einfach ein russisches Wirkungsfeld sehen, worunter die Schüler den Russischunterricht verfolgen mussten. Beim Werk Marons wird es wie folgt ausgedrückt:

„Jedenfalls erzähle ich jetzt noch gerne, dass ich Schülerin des Berlinischen Gymnasiums zum Grauen Kloster war, wenn ich auch nur zum R-Zweig (verstärkter Russischunterricht) gehörte und von dem traditionellen Bildungsgut meiner Schule gar nicht profitieren könnte“[40].

Kara übersieht es nicht, wie und inwieweit Russisch in Ost-Berlin von Belang war und somit betont sie es durch die Figur Ricki, der kein Wort Englisch, aber nur Russisch kann, weil er ein Ostdeutscher ist: „Wir haben nur Russisch in der Schule jehabt. Keen Englisch…“[41].

In dem Kapitel „Wir wollen trinken und dann ein bisschen weinen“ des Werkes von Maron geht es um die Trennung der Menschen im Ost- und Westteil als Ossis und Wessis (Ostmenschen und Westmenschen). Das braune, eiserne Tor, das Brandenburger Tor, unterscheidet die Osten von den draußen Kommenden, von drüben, also vom Westen[42]. Ohne Passkontrolle war es nicht erlaubt, die Grenze zu überschreiten:

„Ich weiß, gleich neben der Tür hängt ein Schild: Halt! Weitergehen verboten; ich weiß es, aber ich sehe es nicht, ich sehe nur auf die Tür, wie die

---

37 Für die ausführlichen Informationen über die Motive und Themen der Migrantenliteratur siehe: U. Balcı, *Migrantenliteratur im DaF-Unterricht*. (Saarbrücken: Akademiker Verlag, 2017).
38 Kara, 17.
39 Maron, 16.
40 Maron, 14.
41 Kara, 134.
42 Maron, 13-14.

Blicke aller Umstehenden magisch auf die Tür gerichtet sind. Einziger Zeit vertreib: die Personenbestimmung der Ankömmlinge, Ostmensch oder Westmensch. Die meisten sind Rentner, Ostmenschen also. Sie schleppen schwere Taschen und Beutel, wenn sie vom Einkaufen am Zoo oder in der Neuköllner Karl-Marx Straße kommen, große Koffer, wenn sie Verwandte in Westdeutschland besucht haben“[43].

Die Ost- und Westberliner sind auch im Werk Karas bemerkenswert zur Sprache gebracht. Sodass sich Hasan ein Spiel ausdenkt: „Ostberliner von Westberliner unterscheiden“[44]. Er vergleicht sie und versucht deren Eigenschaften zu beschreiben:

„Die Ostleute hatten beige und graue Jacken an. Darin sahen sie so brav aus. Sie waren nicht so fett wie die Westberliner. Nein, sie wirkten fade und dünn. Aber ihre Augen waren wach. Sie sahen sich alles genau an […] Und trotzdem kam ich mir zwischen diesen Ostleuten so fremd vor. Sie waren so neugierig und wach, nicht wie die Westberliner, die sich hinter der Bild oder B-Z versteckten und einander ignorierten“[45].

Manche haben Vorurteile den Anderen gegenüber und schikanieren Fremde, während sie das Eigene verehren, was in den beiden Werken betont und somit versucht wird, auf Fremdenfeindlichkeit Aufmerksamkeit zu machen. Nach diesem unmenschlichen Gedanken schadet man den Anderen, aber in der damaligen Stadt Berlin auch Mitbürgern/Mitmenschen mit der Trennung zwischen Ost- sowie Westberlinern und den Deutschen sowie türkischstämmigen Deutschen. Im Unterschied zu Maron erwähnt Kara auch die Diskriminierung zwischen den Deutschen und den türkischstämmigen Deutschen. Wie es zurzeit jedem bewusst ist, gibt es in Deutschland viele Ausländer mit unterschiedlicher Herkunft, ist Berlin eine multikulturelle Metropole, aber unter den größeren Ausländergruppen befinden sich die Türken, die dort damals als *Kanacke* bezeichnet wurden, wie Kara mittteilt: „Meine Eltern konnten damals noch nicht ahnen, daß uns Jahre später die Leute Kanacken hier und Almancis dort nennen würden“[46].

Maron lehnt bereits am Anfang jegliche Diskriminierung ab. Ihr Buch beginnt mit den Kindheitserinnerungen, die sich am auffälligsten darum handeln, warum vor manchen Namen der Leute ‚von‘ kommt, vor manchen aber nicht, warum man sie manchmal weg machen kann, aber manchmal

43 ebd. 16.
44 Kara, 22.
45 ebd. 21-22.
46 ebd. 5.

nicht, wie es hier bei dem Namen *Fontane* der Fall ist. Dieser Aussage zeigt eigentlich die unbelehrbare Klarheit eines Kinderkopfs:

„Ich weiß noch, daß meine Mutter, meine Tante Marta und alle anderen Tanten versuchten, mir den Sonderfall Fontane zu erklären und warum man zwar Goethe das ‚von' wegnehmen dürfe, Fontane aber nicht. Da es mir aber gerade um die Gleichheit aller, der mit ‚von' und der ohne ‚von' ging, ließ ich Sonderfälle nicht gelten, auch nicht für Tane"[47].

Die Mauer oder die Grenze teilt nicht nur die Stadt Berlin, bildet auch eine Grenze zwischen den Gedanken der Menschen. Mit der Aussage „Die Mitte ist die Grenze; das Nichtüberschreitbare ist die Mitte, auch des Denkens[48]" identifiziert Maron Berliner Mauer, die Grenze der Stadt und die Sinnesart der Individuen. Für Kara ist sie mehr als eine Grenze der Stadt: „Sie war ins Fleisch gewachsen. Sie durchquerte Hirn, Herz, Niere der Westberliner"[49].

In den beiden Werken wird Berlin für eine Weltmetropole gehalten, was mehrmals unterstrichen wird. Berlin kommt im Werk Marons als eine „weltoffene Metropole"[50] mit seinen vier Besatzungszonen bzw. „mit Schülergruppen, Touristen, drei Busse mit französischen Soldaten, einem Bus mit englischen und einem Bus mit amerikanischen Soldaten"[51] vor: „Berlin- das war eine Metropole, eine Weltstadt, das Tor zu Osteuropa. Mensch, Berlin, war schon ein immer ein internationales Pflaster, wo Juden, Polen, Hugenotten aufeinandertrafen, sich befruchteten…"[52].

Der Zweite Weltkrieg beschädigte Berlin und dessen Einwohner. Nach den Äußerungen Marons wollte niemand die Schrecken des Kriegs, Konzentrationslager, Emigration sowie die Illegalität erneut erfahren, deswegen organisierten die Überlebenden des Krieges die Maidemonstration, den Appell zur Freiheit, an die Maron mit ihrer Mutter teilnahm[53]. Nach dem Krieg verbesserte der Zustand Berlins sich mit der Zeit, was ihn aber leider eine lange Zeit kostete:

„40 Jahre nach dem Krieg bekommen die Straßen wieder Ecken, werden Lücken zwischen den Häusern geschlossen, bis zur 750-Jahr-Feier im nächsten Jahr sollen im Stadtinnern über 40 Kneipen eröffnet werden, drei davon in unmittelbarere Nähe des ‚Mehlwurms'"[54].

---

47 Maron, 7-8.
48 ebd. 15.
49 Kara, 45.
50 Maron, 24.
51 ebd. 26.
52 Kara, 374.
53 Maron, 28.
54 Maron, 45.

Der Krieg taucht auch in *Selam Berlin* als ein peinliches, trauriges Phänomen auf, was Kara durch die deutsche Familie Wessels, die ihn miterlebt hat, zur Sprache bringt. Obwohl der Krieg bereits vorüberging, gingen leider dessen Auswirkungen lange Zeit weiter:

„Der einzige, was ich vom Krieg kannte, waren die Schwarzweißfilme der Wochenschau und Opa Wessels Gasmaske, Armeerucksack und Kohlenkarre, die im Keller standen. Gegenstände aus einer anderen Zeit, aus einer anderen Welt. An den Wessels sah ich, daß der Krieg nicht nur einmal zerstört. Die Wessels redeten immer noch sehr betroffen von Bomben, Hunger und toten Brüdern, Schwestern, Eltern. Sie waren immer so weinerlich dabei. Ich hatte von alldem keine Ahnung“[55].

Im Werk Marons hält eine Figur namens Corinna als eine Westfrau die Ostmänner für das Beste. Denn sie können somit eine Frau im Westen nicht kontrollieren und eine freie und gelassene Beziehung genießen[56]. Auf ähnlicher Weise ist so eine freie Beziehung im Roman Karas die Rede. Mit dem Anwerbeabkommen zwischen Deutschland und der Türkei werden sich türkische Männer und deutsche Frauen nähern, wie es im Roman zum Thema gemacht wird. Innerhalb der zunächst wilden Ehen bringen sogar deutsche Mütter Mischkinder zur Welt. Die türkischen Männer kamen nach Deutschland anfangs ohne ihre Familien, aber blieben in Deutschland nicht allein und hatten mit deutschen Frauen Beziehungen. Diese vorher für heimlich gehaltenen Liebesabenteuer wurden erst dann offenkundig, wenn die Frauen der Gastarbeiter nach Deutschland kamen. Infolgedessen führte es zu den Ehescheidungen, eigentlich Familientragödien[57]. Im Roman Karas begegnet man einer solchen Familientragödie. Said, der Vater Hasans, versucht, eine heimliche Beziehung mit einer ostdeutschen Frau, Rosa, zu führen, sie sogar haben ein gemeinsames Kind, Adem. Wenn die Frau Saids nach Deutschland zurückkehrt und die Mauer fällt, kommt alles somit über Saids Leben in Deutschland an den Tag, sie erfährt von dieser heimliche Beziehung, kehrte heim und scheidet sich von ihrem Mann: „Baba lebte und arbeitete in Kreuzberg […] Auf seinen Geschäftsbesuchen in Ostberlin stopfte er sich mit Eisbein, Schweinshaxe und Sauerkraut voll. Dort war er frei, denn es gab keine Türken, keine Moslems und keinen Allah in der sozialistischen DDR“[58].

---

55 Kara, 40.
56 Maron, 47.
57 M. Spohn, *Türkische Männer in Deutschland. Familien und Identität. Migranten der ersten Generation erzählen ihre Geschichte*. (Bielefeld, transcript Verlag, 2002).
58 Kara, 67.

Wie oben ausgedrückt wurde, entsteht durch die Grenze zwischen Ost- und Westberlin eine Freiheit bzw. Unkontrolliertheit in den Beziehungen zwischen Ostmänner und Westfrauen oder umgekehrt. Ein Doppelleben zu führen, fangen sie so an: Ein Leben und eine Beziehung im Ostteil ohne an den Westteil zu denken, ein Leben und eine Beziehung im Westteil ohne die sich im Ostteil Befindenden in Betracht zu ziehen. Corinna aus dem Kreuzberg findet deswegen die Ostmänner besser: „Ein Mann im Osten ist das Beste, waste haben kannst […] Du kommst nur, wann du willst, er kann nichts kontrollieren“[59]. Der Vater Hasans, der eigentlich im Westteil lebt, eine Familie dort hat und sich ausschließlich zum Geschäftsbesuch in Ostberlin begibt, bewegt sich in zwei Systemen:

„Baba hatte zwei Leben, zwei Frauen, drei Söhne in einer Stadt mit zwei Systemen, zwei Ideologien, zwei Rathäusern, einer Sprache, einem Klima und einer Mauer. Ha, besser hätte es ja nicht gehen können. So haben wir alle nebeneinander gelebt und nichts voneinander gewußt“[60].

Nach dem Mauerfall vereinigten sich die beiden Teilen Deutschlands und Berlins. DDR und BRD wurden zu Bundesrepublik Deutschland (BRD) als ein einheitlicher Staat, was auch die Dualität Berlins beendete. Anfangs konnte fast niemand sich daran einfach gewöhnen, aber das war faszinierend, dass aus der geteilten Stadt eine einheitliche, wieder zu allen gehörende Heimat wurde, wie Maron äußert: „Inzwischen sind die gekappten Verbindungen zwischen den beiden Teilen längst wieder verbunden und die Mitte der Stadt gehört wieder allen“[61]. Der Hauptcharakter Karas ist ebenso im vereinten Berlin willkommen[62]: „Niemals hatte ich gedacht, daß die Mauer fällt. Nie! Aber sie fiel und ich war neunzehn“[63]. Gleichwohl war es schwierig, den Fall der Mauer einfach zu akzeptieren, die über Jahre hinweg da stand: „Scheinbar zufällig und unerwartet werfen die Mauern, nur für mich hörbar, ein mattes Echo meines Lebens zurück“[64].

Die Leute sahen den Mauerfall einerseits glücklich andererseits betroffen an. Alle waren beisammen, lächelten aneinander und sprachen über die Zukunft Deutschlands, obwohl niemand eigentlich die anderen kannte. Es war nur von einer Mauerbekanntschaft die Rede[65]:

.59 Maron, 47.
60 Kara, 309-310.
61 Maron, 73.
62 Kara, 20.
63 ebd. 14.
64 Maron, 75.
65 Kara, 59.

„Wir wollen sehen, wie das Ende der Welt Meter für Meter abgetragen wird. Die meisten Zuschauer sind so alt wie ich und haben schon zugesehen, wie die Straße und alle Ziele, zu denen sie führte, hinter dem Beton verschwanden. Der Mann neben mir mit dem Kind auf dem Schultern lächelt mich an, ich lächle zurück. Jeder, der auf den Blick eines anderen trifft, lächelt ihm zu […] Es ist gleichgültig, wer wir sind und was wir bisher getan haben in unserem Leben, in diesem Augenblick verbindet uns alle bodenloses Glück“[66].

Der Mauerfall ist für Maron etwas Erfreuliches, für den Protagonist Karas hingegen sowohl etwas Frohes aber auch Trauriges. Im Unterschied zum Erzählband Marons hat er nämlich im Werk Karas eine ganz besondere und metaphorische Bedeutung, welcher den Fall seiner Familie bzw. die Ehescheidung seiner Eltern symbolisiert. Das Doppelleben zwischen Ost- und Westteil Berlins, das sein Vater führt, kommt ans Licht und infolgedessen lassen sein Vater und seine Mutter sich scheiden, was die Einheit der Familie verdirbt: „Die Mauer hatten Familien voneinander getrennt“[67]; „Die Mauer fiel; sie zerbröckelte auf Mama, Ediz und mich!“[68].

Die faszinierende, positive und auch zu kritisierende Seite Berlins stehen bei Maron im Kapitel *Geburtsort Berlin* dicht beieinander. Berlin, Mauerfall, Vor- und Nachkriegszeit sind die Hauptinteressen. Ihre Liebeserklärung an Berlin kann man in diesem Kapitel einfach bemerken. Sie hat so eine große Liebe an Berlin, dass sie sich damit identifiziert. Sie kann sich nicht vorstellen, keine Berlinerin zu sein. Sie fühlt sich glücklich, weil sie in Berlin geboren ist, in einer so „schönen“ Hauptstadt: „Ich hatte mir nicht vorstellen können, nicht Berlinerin zu sein, […] Nicht in einer Hauptstadt geboren zu sein, hielt ich für ein zweitklassiges Schicksal, selbst wenn es sich um die Hauptstadt eines lächerlichen Staates handelte“[69].

Maron verließ 1988 die DDR, (Ost)Berlin, wegen der zunehmenden Schwierigkeiten, die sie erleben musste und zog nach Hamburg. Sie lebte bis 1992 in Hamburg, aber trotzdem hatte sie eine erhebliche Sehnsucht nach ihrem Geburtsort. Sie fühlte sich in Hamburg fremd und kehrte nach Berlin zurück. Berlin ist ihr Zuhause[70]. Auch das Bild vom grauen, albtraumhaft zerbröselnden Ost-Berlin ist für sie bedeutungsvoll: „In Berlin könnte ich mich, wenn ich es darauf anlegte, hundertmal an Tag treffen, in jedem Alter,

66 Maron, 67-68.
67 Kara, 304.
68 ebd. 310.
69 Maron, 50.
70 Maron, 54-55.

glücklich oder heulen, allein, in Gesellschaft, verliebt, verlassen, überall hocke ich und warte darauf, dass ich vorbeikomme“[71].

Ebenso fühlt sich der in der Türkei geborene Hasan als Berliner (hauptsächlich Westberliner) bzw. zu Deutschland gehörig. Es gibt viele Gründe dafür, dass er Berlin für seine eigene Heimat hält, denn er ist darin geboren, verbrachte seine früheren Lebensjahre (Kindheit) und hat seinen Freundeskreis darin. Das Wichtigste ist außerdem, dass er sich in Berlin geborgener und wohler fühlt[72]: „-Woher kommen Se?! -Aus Berlin! -Ich meen, woher stammen Se…?! -Aus Kreuzberg“[73].

In den beiden Texten sieht der Leser die wichtigsten Kennzeichen damaligen Berlins: u.a. die Mauer, die es aber nicht mehr gibt, die Kneipen, die Berliner Schnauze und auch die Hunde. Jedem Menschen fällt höchstwahrscheinlich das Gleiche ein, was Berlin anbelangt. Im Werk Marons taucht die eigenartige Schnauze Berlins auf, bzw. die andersartige Sprechweise (Dialekt) des Berliners, die manchmal Missverständnisse im Umgang mit anderen, insbesondere mit süddeutschen Bevölkerungsgruppen, verursacht[74]:

„Die Berliner Sprechweise […] für die Kommunikation mit dem Hund aber besonders geeignet ist. Der Hund, ebenso wie der Berliner unfähig zur phonetischen Verbindlichkeit des süddeutschen Singsangs, mißversteht den Berliner nicht, wie der Berliner gleichermaßen im rauhen Hundebellen Elemente der eigenen Sprache erkennt, was seine verwandtschaftliche Verbundenheit mit dem Hund befördert. Demzufolge darf der Ausdruck ‚Berliner Schnauze‘ auch weniger als kritische Selbsterkenntnis denn als eine zur Selbstliebe erweiterte Hundeliebe verstanden werden“[75].

Der Berliner Schnauze begegnet man auch im Werk Karas, was als eine Ähnlichkeit mit dem Werk Marons festgestellt werden kann: „All die Jahre haben se uns an der Grenze schikaniert. Jede Kaffeetüte uffjerissen und jedet Weihnachstpaket zerfetzt und die D-Mark und wegjenommen, und jetzt soll allet vorbei sein! Neee! Da jeh ick doch nisch hin!“ protestierte sie[76].

Die Berliner sind tierlieb, besonders hundelieb. Maron fasst diese Hundeliebe der Berliner in einem besonderen Kapitel namens *Die Berliner und die Hunde*[77] zusammen: „Der Berliner ist tierlieb, ganz besonders hundelieb,

71 Maron, 55.
72 ebd. 12-13.
73 Kara, 188.
74 Maron, 97.
75 ebd.
76 Kara, 45.
77 Maron, 93-110.

weshalb die Stammkundschaft der meisten Kneipen nicht nur aus Menschen, sondern auch aus deren Hunden besteht“[78] ; „[…] jedenfalls gehören die Hunde zu Berlin“[79].

Auch Kara betont die Hundeliebe der Berliner ausgehend der Familie Wessels. Sie seien typisch deutsch, weil sie einen Hund namens *Dackel Susi* haben, der immer dabei ist[80]. Dabei gibt es zudem Frau Schulze, die einen Hundesalon hat und immer bei den Hunden ist: „Agnes Schulze, die Hundemama, dachte ich“[81].

4. Schlussbetrachtung

Umwelt und Umfeld verfügen über einen enormen Einfluss auf das Individuum, dessen physische, psychologische und soziologische Entwicklung, Bestimmungen, Lebenshaltung und Weltansicht. Auf diese Weise ist es nicht zu leugnen, dass die Stadt, in der man sich individualisiert, sozialisiert, kurz gesagt lebt, eine große Wirkung auf das Individuum hat, das ihr einen besonderen Sinn durch Erlebnisse und Erfahrungen verleiht. Somit entsteht ein tiefer Zusammenhang zwischen dem Individuum und der Stadt, welcher innerhalb der Literaturkunst als ein Symbol auftaucht. Mitunter gestaltet der Autor die Figuren ausgehend von der behandelnden Stadt und ihren charakteristischen Eigenschaften, überlässt es dem Leser, die Verbindung dazwischen zu entdecken. Die Multikulturalität der Stadt Berlin und der Figuren ist beispielsweise der Berührungspunkt in den ausgewählten Werken der vorliegenden Arbeit, was die Relation der Stadt und des Individuums/Charakters betrifft. Mit der Analyse der Stadt als ein literarischer Raum wurde das Wirkliche der Stadt und der Zeit interpretiert.

Berlin, das bisher in vielen Werken unterschiedlicher Zeitabschnitte behandelt wurde, ist auch das Hauptthema und der Standort der Essaysammlung *Geburtsort Berlin* und des Romans *Selam Berlin* im 21. Jahrhundert. Durch diese Arbeit wurden die Ähnlichkeiten und Unterschiede der Berlin-Auffassung von Maron und Kara in den sogenannten Werken festgestellt. Trotz ihres Altersunterschieds und der unterschiedlichen Herkunft und Lebensweise, haben sie vorwiegend Ähnlichkeiten bei der Wahrnehmung und Gestaltung Berlins. Überwiegend kommen diese Ähnlichkeiten im Rahmen der berühmten Eigenschaften Berlins und der

78 ebd. 93.
79 ebd. 97.
80 Kara, 36, 38, 167.
81 ebd. 177.

Berliner zusammen: u.a. Ost- und Westteil Berlins, Berliner Mauer, Berliner Schnauze, Kneipen, Hunde. Eines der vorliegenden Arbeit analysierten Werke gehört zu einer deutschen, anderes zu einer türkischstämmigen deutschen Autorin. Deswegen zeigt eines den türkischen, das andere den deutschen Blick auf das multikulturell-heterogene Berlin desselben Zeitraums. Beide erschienen im Jahr 2003. In Bezug auf die Form der Werke weichen sie voneinander zwar ab, sie kommen jedoch häufig inhaltlich zu dem gleichen Punkt. Maron schreibt sein Werk als ein Erinnerungsheft in bestimmten Kapiteln. Karas Werk ist ein Roman.

Als eine Literaturstadt bietet Berlin eine Vielfältigkeit, beinhaltet Komplexität in seiner Einheit oder umgekehrt, verfügt jedoch über eine Harmonie. Die Figuren, die in diesen Werken auftreten, haben auch ein harmonisches Leben trotz jeglicher Kompliziertheit, was womöglich die Wirkung der Stadt auf die Individuen und aus literarischer Hinsicht auf die Figuren ist. Der politische sowie soziologische Wandel Berlins vor, während und nach dem Zweiten Weltkrieg (vor allem im Rahmen dieser Werke der Mauerfall) beeinflusst das persönliche und selbstverständlich das kollektive/soziale Leben der Figuren sowie der Autorinnen.

Die Titel der Werke zeigen, welcher Ausgangsort die Hauptrolle während der Handlung hat. *Geburtsort Berlin* Marons weist auf die Stadt Berlin hin, die als Geburtsort des Erzählers auftritt. Bereits vom Titel des Werkes Karas folgert man, dass das Werk dem Leser neben Berlin bestimmt auch die Spuren der türkischen Kultur näherbringt.

Beide Werke reflektieren die Multikulturalität Berlins aus verschiedenen Perspektiven. Das Werk Karas fügt dazu mehreres zu, indem sie auch das Milieu besonders der türkischen Migranten in Berlin zur Sprache bringt und die Wendezeit damit in Zusammenhang bringt.

Schließlich wird es klar in den Texten gesehen, dass Berlin in Betracht zur Raum-Zeit-Dialektik als soziokultureller und literarischer Raum gestaltet wird. Die Autorinnen spezialisieren diesen Raum durch vielseitige Schilderungen. Das Ökonomische, Soziale, Kulturelle, Politische und Lokale in/über Berlin werden vor die Augen gebracht. Somit wird es als ein Zeitzeugnis literarisiert.

Literaturverzeichnis

Ansari, P *Ein Interview mit Yadé Kara*: *In vielen Welten zu Hause*, (04.11.2008). Zugriff am 10.01.2016, http://de.qantara.de/inhalt/interview-mit-yade-kara-in-vielen-welten-zu-hause.

Balcı, U. *Migrantenliteratur im DaF-Unterricht*. Saarbrücken: Akademiker Verlag, 2017.

Clemens, O. u.a. (Hrgb.) *Material zu: Henri Lefèbvre, Die Produktion des Raums*, 2002, Zugriff am 23.12.2021, https://anarchitektur.org/aa01_lefebvre/aa01_lefebvre.pdf.

Dünne, J. *Forschungsüberblick „Raumtheorie"*, 2004, Zugriff am 06.04.2022, http://www.raumtheorie.lmu.de/Forschungsbericht4.pdf.

Dünne, J. & Günzel, S. (Hrgb.) *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015.

Frenzel, E. *Motive der Weltliteratur*. Stuttgart: Kröner, 1992.

Hitchcock, L. *Kuramlar ve Kuramcılar*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2013.

Kara, Y. *Selam Berlin*. Zurich: Diogenes Verlag, 2003.

Károlyi, R. *Interview mit Yadé Kara über ihren neuen Roman "Cafe Cyprus"*, (01.09.2008). Zugriff am 25.12.2015, http://www.media-mania.de/index.php?action=interview&id=54.

Keiko, H. *Der andere Blick auf Berlin- Zu dem Roman Selam Berlin*. In: Language, Culture and Communication, Vol 1, 2009, 159-165, https://icc.rikkyo.ac.jp/wp/wp-content/uploads/2015/12/bulletin_2009_010.pdf

Kreißig, G. *Berlin-Romane zur Wende*. Magisterarbeit im Fach Neuere Deutsche Literaturwissenschaft. Saarbrücken, 2002.

Kuruyazıcı, N. *Jeder Autor hat sein eigenes Bild von einer Stadt, Mario Levi, Petros Markaris und Yadé Kara im Vergleich*. In: Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi - Studien zur deutschen Sprache und Literatur. Cilt 1, Sayı 23, 2010, 45-54, https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/10845.

Lefèbvre, H. Die Produktion des Raumes, 1974. In: Dünne, Jörg & Günzel, Stephan (Hrgb.). *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015, 330-343.

Lefèbvre, H. *Mekânın Üretimi*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014.

Lotman, J. Künstlerischer Raum. Sujet und Figur, 1976. In: Dünne, Jörg & Günzel, Stephan (Hrgb.). *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015, 529- 546.

Maron, M. *Geburtsort Berlin*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2003.

Mohr, P. *Monika Marons Band „Geburtsort Berlin"* (01.11.2003). Zugriff am 25.10.2015, http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=6497.

Pralle, U. *Selam Berlin*. *Deutschlandfunk*, (06.05.2003). Zugriff am 17.12.2016, http://www.deutschlandfunk.de/selam-berlin.700.de.html?dram:article_id=80878.

Reichart, M. *Ein Interview mit Monika Maron in Berliner Zeitung*, (21.08.2003). Zugriff am 27.12.2015, http://www.berliner-zeitung.de/archiv/trinken-und-ein-bisschen-weinen---monika-marons-liebeserklaerung-an-ihren--geburtsort-berlin--kein-getue-nich,10810590,10109662.html.

Sakallı, C. *Tema Araştırmasına Bir Katkı Olarak Edebiyatta Mekân ve Edebi Mekân*. KARE, Özel Sayı: Türkiye'de Karşılaştırmalı Edebiyat, 2021, 95-114, https://dergipark.org.tr/tr/pub/kare/issue/64358/938659.

Spohn, M. *Türkische Männer in Deutschland. Familien und Identität. Migranten der ersten Generation erzählen ihre Geschichte*. Bielefeld: transcript Verlag, 2002.

Varsami, E. *Literarische Bilder des multikulturellen Berlin. In Yadé Karas´ Selam Berlin und Wladimir Kaminers´ Russendisko*. Masterarbeit der Abteilung für die Deutschen Sprache und Philologie Aristoteles-Universität-Thessaloniki, 2010.

Zengin, E. *Mekân Kuramı Çerçevesinden Yade Kara'nın Eseri Selam Berlin*. Edebiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Faculty of Letters Cilt / Volume 30 Sayı / Number 1 (Haziran / June 2013), 2013, 289-298. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/616316.

e-ISSN:2536-4596

KARE- Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat, Tarih ve Düşünce Dergisi

KARE- International ComparativeJournal of Literature, HistoryandPhilosophy

Başlık/ Title: Korece'deki 안/an/ ve 못/mot/ Olumsuzluk Zarflarının Türkçe Dilbilgisinde Karşılığı

Yazar/ Author **ORCID ID**
S. Göksel Türközü 0000-0003-2451-3241
Sibel Söğütlü 0000-0003-2606-6684

Makale Türü / Type of Article: Araştırma Makalesi / Research Article
Yayın Geliş Tarihi / Submission Date: 14 Mart / March 2022
Yayına Kabul Tarihi / Acceptance Date: 21 Haziran / June 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Web Sitesi: https://karedergi.erciyes.edu.tr/
Makale göndermek için / Submit an Article: http://dergipark.gov.tr/kare

Uluslararası İndeksler/International Indexes

Index Copernicus: Indexed in the ICI Journal Master List 2018 Kabul Tarihi /AcceptanceDate: 11 Dec 2019

MLA International Bibliography: Kabul Tarihi /AcceptanceDate : 28Oct 2019

DRJI Directory of ResearchJournalsIndexing: Kabul Tarihi /AcceptanceDate: 14 Oct 2019

EuroPub Database: Kabul Tarihi /AcceptanceDate: 26 Nov 2019

S. Göksel Türközü*
Sibel Söğütlü*

Korece'deki '안/an/' ve '못/mot/' Olumsuzluk Zarflarının Türkçe Dilbilgisinde Karşılığı[1]

Özet: Korece dilbilgisinde olumsuzluk ifadeleri dokuz sözcük türünden biri olan zarfların anlamlarına göre sınıflandırılmasıyla ortaya çıkan olumsuzluk zarflarıdır. Cümlede önüne geldiği yüklemin anlamını aksi yönde etkileyen olumsuzluk zarfları '안/an/' ve '못/mot/' olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Türkçe dilbilgisinde olumsuzluk anlamını olumsuzluk eki olan –mA vermektedir ve sözcük türlerinden fiil türüne gelen ekler adı altında incelenmektedir. Korece'deki '안/an/' olumsuzluk zarfının Türkçede karşılığı yükleme gelen –mA ekiyle sağlanmaktadır. '못/mot/' olumsuzluk zarfı ise yeterlik fiilinin olumsuzu olarak incelenmektedir. Yeterlik fiilinin olumsuzu Türkçe fiil yapısında yer alan bileşik fiillerin bir kolu olarak işlenmektedir. Çalışmada öncelikle Korece olumsuzluk ifadeleri olan olumsuzluk zarflarının anlaşılması için zarflar konusu kısaca anlatıldıktan sonra olumsuzluk zarfları örnekleriyle ele alınacaktır. Ardından Korece olumsuzluk zarflarının Türkçe dilbilgisindeki karşılığı olan olumsuzluk eki –mA ve yeterlik fiilinin olumsuzu konusu örnek cümleler yardımıyla ele alınmaya çalışılacaktır. Bu çalışmada Korece'de yer alan '안/an/' ve '못/mot/' olumsuzluk zarflarının Türkçedeki karşılığı dilbilgisel ve anlamsal yönden kıyaslamalı incelenerek iki dil arasındaki benzer ve farklı yönlerin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, Korece, Zarflar, Olumsuzluk, Dilbilgisi

Turkish Grammar Equivalent of Negation Adverbs '안/an/' and '못/mot/' in Korean

Abstract: Negative expressions in Korean grammar are adverbs of negativity that emerge by classifying adverbs, one of the nine-word types, according to their meanings. Negative adverbs that adversely affect the meaning of the predicate in the sentence are divided into two as '안/an/' and '못/mot/'. In Turkish grammar, the meaning of negation is given by the negation suffix -mA and it is examined as suffixes to the verb type from word types. The Turkish equivalent of the negative adverb '안/an/' in Korean is provided with the suffix -mA. The negative adverb '못/mot/' is examined as the negative of the verb of competence. The negative of the verb proficiency is processed as a branch of the compound verbs in the Turkish verb structure. In the study, first of all, in order to understand the adverbs of negativity, which are negative expressions in Korean, the subject of adverbs will be briefly explained, and then it will be discussed with examples of adverbs of negativity. Then, the subject of the negative suffix –mA and the negative of the adequacy verb, which are the equivalents of Korean negation adverbs in

*S. Göksel Türközü, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kore Dili ve Edebiyatı AD. sgturkozu@erciyes.edu.tr Orcid No: 0000-0003-2451-3241
*Sibel Söğütlü, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kore Dili ve Edebiyatı AD. sibelsogutlu@gmail.com Orcid No: 0000-0003-2606-6684
[1]Bu makale, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kore Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında Prof. Dr. S. Göksel TÜRKÖZÜ danışmanlığından tamamlanacak "Türkçe ve Korece Zarfların Anlambilimsel Karşılaştırılması" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.
*This work was supported by the Core University Program for Korean Studies through the Ministry of Education of the Republic of Korea and Korean Studies Promotion Service of the Academy of Korean Studies (AKS-2019-OLU-2250002)

Turkish grammar, will be tried to be discussed with the help of sample sentences. In this study, it is aimed to reveal the similarities and differences between the two languages by comparatively examining the Turkish equivalents of the '안/an/' and '못/mot/' negation adverbs in Korean in terms of the grammatical and semantic aspects.
Keywords: Turkish, Korean, Adverbs, Negation, Grammar

1. Giriş

Dilbilimin alt alanlarından biri olan biçimbilim, sözdizimi ve hatta anlambilimde olumsuzluk anlamı veren ifadeler çeşitli araştırmacılarca değişik yönlerden incelenmiştir.

"Dilbilimde olumsuzluk çalışmalarının geçmişi 1980'li yıllara dayanmaktadır. 1990'lı yıllardan sonra ilk olarak psikologların ilgisini çeken bu kavram sonrasında Wason ilk olmak üzere Eifermann, McMahon, Gough ve Slobin gibi bazı araştırmacılarca konu olarak ele alınmıştır. Bu araştırmacıların çalışmaları sonucunda ortak olarak kararlaştırılan yargı olumsuzluk kavramının olumluluk kavramından daha zor anlaşıldığıdır. Bütün dillerde cümleyi fiille bağlantılı bir şekilde sözdizimsel ve anlambilimsel yönden olumsuz yönden etkileyen ifadeler vardır. Bu yöntem Payne'den itibaren dilbilim kaynaklarında 'standart olumsuzluk' şeklinde yer alırken Miestamo bu standart olumsuzluk yönteminin fiil cümlesini olumsuz yönden etkileyen ifadeler sayesinde olduğunu ifade etmektedir."[2]

Cümledeki eylemin gerçekleşmeyeceği anlamını ifade etmek amacıyla kullanılan dilbilgisel ek veya sözcükler her dilde farklılık gösterebilmektedir. "Platon, sözcük türlerinin sınıflandırılmasına katkıda bulunduğu gibi dilbilim alanındaki olumsuzluk konusunu da öteki temelinde araştırarak evrensel olumsuzluk ifadesi sayılan 'not' yapısından başka var olan diğer ifadeleri bulmaya çalışmıştır."[3] "İtalyancanın dilbilgisi yapısında olumsuzluğu karşılayan fiilin önüne gelen (*non*) olumsuzluk ifadesidir. Diğer yandan Fransızcanın dil bilgisinde fiilinin önüne gelen (*ne*) olumsuzluk ifadesi ile beraber (*pas*) olumsuzluk belirteci birleşmelidir. Almanlar olumsuzluğu dilbilgisi yapısında (*nicht*) olumsuzluk belirteci ile göstermektedir." [4] Korece'de 'olumsuzluk' anlamı zarfların anlam bakımından alt sınıflara bölünerek oluşturduğu olumsuzluk zarflarıyla sağlanmaktadır. "Olumsuzluk zarflarının amacı cümlede önüne geldiği

---

[2] Erkan Hirik, "Anlam Değiştirme Aracı Olarak Olumsuzluk Eki –mA", *Karadeniz Araştırmaları*, 44 (Kış 2015): 169-172. https://app.trdizin.gov.tr/makale/TVRrMk16WTNOdz09

[3] Pelin Seçkin, "Türkçede Dilsel Bir Kategori Olarak Olumsuzluk" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2018), 4.

[4] Erkan Hirik, "Türkiye Türkçesinde Olumsuzluk Eki" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 2010), 15.

sözcük türüne olumsuzluk anlamı katarak cümle içinde yer alan eylemin özne tarafından gerçekleşmeyeceği veya gerçekleştirmek için yetenek ya da imkânının olmadığını göstermek amacındadır. Korece olumsuzluk zarfı '안/an/' ve '못/mot/' cümle içinde kullanıldığında '안/an/' niyet kipinin olumsuzu, '못/mot/' ise –abil/-ebil olumsuzu anlamını karşılama görevi görmektedir."[5] "Korece olumsuzluk zarfının karşılığı Türkçe dilbilgisinde –mA olumsuzluk eki ve yeterlik fiili olan –abil/-ebil ekinin olumsuzu –ama/-eme olarak karşımıza çıkmaktadır." Her iki dilin yapısında da kendine yer bulan 'olumsuzluk' kavramında biçim ve anlam bakımından benzerlik gösterse de sınıflandırma açısından farklılık olduğu görülmektedir.

"Türkçe ve Korece'nin de yer aldığı Ural-Altay dil ailesindeki dillerde bazı ses, sözcüklerin dizilişi ve yapı bakımından benzemesiyle birlikte yine bazı sözcüklerin benzerliği ve aynı olması bulunan özelliklerinden birkaçıdır. Bu özellikleri kabul ederek Ural-Altay dil ailesindeki dillerin akraba olduğunu savunan Poppe, Menges ve Ramstedt gibi bilim insanlarının aksine Doerfer, Clauson ve Bang adlı araştırmacılar bu diller arasında akrabalık olmadığını, birbirleriyle olan yakınlık ve benzerliğin ödünç alınan unsurların yanı sıra kültürel ilişkilerden meydana geldiği görüşündedir."[6]

Söz konusu çalışma ile dilbilgisindeki olumsuzluk kavramı Korece '안/an/' ve '못/mot/' olumsuzluk zarflarının Türkçe dilbilgisindeki karşılıkları ile arasındaki benzer ve farklı yönler dilbilgisel ve anlambilimsel perspektiften analiz edilerek Ural-Altay dil ailesindeki dillerin akraba olup olmadığı konusuna dair literatürde yapılan çalışmalara katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

2. Korece'de Zarflar

Dildeki en küçük yapı taşlarının birleşerek ortaya çıkardığı sözcükler cümle içindeki görevleri göz önüne alınarak sınıflandırmalar yapılmıştır.

"Sözcüklerin sınıflandırılması ilk kez Platon tarafından yapılan ad ve eylem şeklinde Antik Yunan kaynaklarında görülmektedir. Sonrasında bu konu üzerine çalışan bilim insanlarından biri olan Aristo ise ad ve eylem sınıflandırmasına yeni bir kol ekleyerek indeclinables'i ele almıştır. Fakat günümüzde kabul edilen sözcük sınıflandırmasını milattan önce 100 yılında

---

[5]고영근 & 구본관(Go Yıonğgın & Gu Bongvan), *우리말 문법론(Korece Dilbilgisi)* (서울: 집문당, 2008), 132.

[6] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları,2003), 113.

yapan Dionysius Thrax'tır. Thrax sözcük türlerini ad, zamir, artikel, partisib, eylem, zarf, edat ve bağlaç olarak ayırmış ve günümüzdeki dilbilim alanında kullanılan sözcük türlerinin temelini atmıştır."[7]

2.1. Yapılarına Göre Korece Zarflar

"Korece'de sözcük türleri isim, isim niteleyicisi, cosa, zamir, fiil, sıfat, zarf, sayı ve ünlem olmak üzere dokuz gruba ayrılmaktadır."[8] "Korece'de dokuz gruba ayrılan bu sözcükler arasında zarfların cümle içindeki görevi fiil, sıfat gibi çekimli sözcüklerin yanı sıra zarfları ve cümlenin tamamını nitelemektir."[9] "Korece dilbilgisinde zarflar yapı ve anlam bakımından iki gruba ayrılmıştır. Buna göre zarflar yapılarına göre basit zarflar, diğer kelimelere(isim, fiil vb.) yapım eki gelerek oluşturulan türemiş zarflar ve fiil çekim ekiyle zarflaştırılan sözcükler şeklindedir."[10] Basit zarflar kök olarak hiçbir ek almayan yalın halde bulunan zarfların oluşturduğu gruptur. İkinci grupta zarflaştırma eki alarak türetilmiş zarflar mevcuttur ve son grupta fiil çekim eki olan '-게/ge/' ekinin sözcüğe eklenmesiyle oluşan zarflar yer almaktadır.

Tablo 1. Korece Yapılarına Göre Zarflar & Aldıkları Ekler

Korece Yapılarına Göre Zarflar & Aldıkları Ekler	Basit Zarflar	Yapım Eki Alarak Türemiş Zarflar	Fiil Çekim Ekiyle Zarflaştırılan Sözcükler
-이/i/ , -리/ri/ , -히/hi/ , -로/lo-ro/, Sözcüklerin tekrarlanması	X	O	X
'-게/ge/'	X	X	O

2.1.1. Basit Zarflar

"Zarf olarak görevlendirilen sözcük hiçbir ek almamaktadır. 얼른/ollın/çabuk/, 늘/nıl/her zaman/, 여간/yogan/normalde/,

[7]Süer Eker, *Çağdaş Türk Dili* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2005), 388.

[8] I Ik Sop, Sang Ok ve Çae Van, *Kore Dili*, çev. Sultan Ferah Akpınar (Ankara: Daesan Foundation, 2003), 112.

[9] I Ik Sop, Sang Ok ve Çae Van, *Kore Dili*, 139.

[10]임호빈(İm Hobin), 홍경표(Honğ Gyıonğpyo) ve 장숙인(Canğ Sugin). *외국인을 위한 한국어 문법(Yabancılar İçin Korece Dilbilgisi*) (서울: 연세대학교 출판부, 1987) , 367.

가끔/gagım/bazen/, 더/do/daha çok/, 오히려/ohiryo/aksine/, 꽤/gve/oldukça(bayağı)/, 벌써/bolso/çoktan/… vb. zarflar örnek olarak gösterilebilir."[11]

1. **늘** 응원할 것이다. / Nıl ınğvonhal goşida.
   Her zaman destekleyeceğim.
2. **가끔** 연락하면 된다. / Gaggım yollakhamyıon dönda.
   Bazen haber versen yeter.

2.1.2. Türemiş zarflar

"Bu gruba dâhil edilen zarflar yukarıda görülen yapım eklerinden birini alarak veya aynı sözcüğün tekrarlanmasıyla oluşmaktadır. 새로이/seroi/, 빨리/bballi/hızlı/,충분히/çunğbunhi/yeterince/,정말로/cıongmallo/gerçekten/ ,반짝반짝/banccakbanccak/ışıl ışıl/… vb. sözcükler bu grupta yer almaktadır."[12]

1. **새로이** 본 제품이다. / Seroi bon cepumida.
   Yeni gördüğüm bir ürün.
2. **빨리** 가면 안 될까? / Bballi gamyıon an dölgga?
   Hızlı bir şekilde gitsen olmaz mı?
3. **충분히** 이해합니다./ Çunğbunhi ihehamnida.
   Yeterince anladım.
4. **정말로** 축하합니다./ Cıonğmallo çukhahamnida.
   Gerçekten tebrik ederim.
5. 별이 **반짝반짝** 빛나다./ Byıori banccakbanccak bitnada.
   Yıldızlar **ışıl ışıl** parlıyor.

2.1.3. Fiil Çekim Ekiyle Zarflaştırma

"Korece dil yapısında eyleme '-게/ge/' ekinin gelmesiyle birlikte sözcük zarf görevini almaktadır. 되게/döge/çok/ ve 다르게/darıge/farklı bir

---

[11]임호빈(İm Hobin), 홍경표(Honğ Gyıonğpyo) ve 장숙인(Canğ Sugin). *외국인을 위한 한국어 문법(Yabancılar İçin Korece Dilbilgisi)*, 367.

[12]임호빈(İm Hobin), 홍경표(Honğ Gyıonğpyo) ve 장숙인(Canğ Sugin). *외국인을 위한 한국어 문법(Yabancılar İçin Korece Dilbilgisi)*, 368-371.

şekilde/zarflarında görüldüğü üzere eylemin mastar haline '-게/ge/' zarflaştırma eki eklenmiştir."[13]

1. **되게** 피곤하다. / Döge pigonhada.
   Çok yorgunum.
2. 예전보다 **다르게** 꾸미기 시작했다. / Yeconboda darıge ggumigi şicakhetta.
   Eskisine nazaran **farklı bir şekilde** süslenmeye başladı.

2.2. Anlamlarına Göre Korece Zarflar

Korece'de zarfların anlam bakımından sınıflandırılmasına bakıldığında ise bu konuda çeşitli dilbilimciler tarafından araştırmaların ve değerlendirmelerin bulunduğu gözlemlenmiştir. Buna göre;

Güney Koreli bilim insanı Han; "Son Nam İk, 1995'te zarfları sentaks ve semantik açıdan iki gruba ayırmıştır. Sentaks açıdan cümle zarfları ve niteleme zarfları; semantik açıdan ise kipsel zarflar, bağlama zarfları, zaman zarfları, yer-mekân zarfları, niteleme zarfları, miktar zarfları, işaret zarfları ve olumsuzluk zarflarıdır."[14] şeklinde belirtmiştir.

Ayrıca yine araştırmacı Han; "Su Cıonğ Su'nun 2005'teki kendi çalışmasında zarfları anlam bakımından yer-mekân, zaman, niteleme-durum, miktar ve olumsuzluk olmak üzere 5 gruba ayırmıştır."[15] ifadesini kullanmıştır.

Araştırmacı Çö; "Çö Hyıon Be adlı araştırmacı zarfları anlam yönünden durum, simge, miktar, olumsuzluk, emir gibi çeşitli alt bölümlere ayırmıştır."[16] der.

Gim'e göre; "zarflar anlamlarına göre geniş çapta niteleme zarfları ve cümle zarfları olarak ikiye ayrılmaktadır. Niteleme zarfları ise durum zarfları, işaret(belirtme) zarfları, olumsuzluk zarfları ve sembol zarfları

---

[13]임호빈(İm Hobin), 홍경표(Honğ Gyıonğpyo) ve 장슥인(Canğ Sugin). *외국인을 위한 한국어 문법(Yabancılar İçin Korece Dilbilgisi)*, 371.

[14] 서반석(Sıo Bansıog),"결과의 비접속 부사 연구: 결국, 끝내, 드디어, 마침내를 중심으로(Bağlaçsız Sonuç Zarfları Üzerine Bir Çalışma – Gyıolguk, Ggıtne, Dıdio, Maçimne Temelinde)", *국어학*, 87 (2018): 239.

[15] 서반석(Sıo Bansıog),"결과의 비접속 부사 연구: 결국, 끝내, 드디어, 마침내를 중심으로(Bağlaçsız Sonuç Zarfları Üzerine Bir Çalışma – Gyıolguk, Ggıtne, Dıdio, Maçimne Temelinde)", 240.

[16]최응환(Çö Unğhvan), "국어 부사의 통사적 지위와 표상(Korece Zarfların Sözdizimsel Konum ve İfadeleri)", *우리말글*,54 (2012): 26.

olmak üzere dört ana başlığa bölünerek araştırılmıştır."[17] "Diğer yandan cümle zarfları kendi içinde iki alt sınıfa bölünerek hâl-durum zarfları ve bağlama zarfları olarak belirtilmiştir."[18]

Tablo 2. Anlamlarına Göre Korece Zarflar

Anlamlarına Göre Korece Zarflar	
Niteleme Zarfları	**Cümle Zarfları**
Durum Zarfları & Miktar Zarfları	Hâl-Durum Zarfları
İşaret(Belirtme) Zarfları	Bağlama Zarfları
Olumsuzluk Zarfları	
Sembol Zarfları	

2.2.1. Niteleme Zarfları

Niteleme zarfları görevi gereği sıfat, fiil ve zarf gibi sözcük türlerinin önüne gelerek durum, işaret(belirtme), sembol ve olumsuzluk yönünden cümlenin anlamını sınırlandırmaktadır.

2.2.1.1. Durum Zarfları & Miktar Zarfları

Durum zarfları anlam bakımından sözcüğün durumunu nitelemektedir. Durum zarfları içerisinde yer alan miktar zarfları ise cümlede önüne geldiği sözcüğün anlamını miktar bakımından sınırlandırmaktadır. 엄청/Iomçıonğ/çok/ ve 상당히/sanğdanğhi/çok/ gibi sözcükler miktar zarflarına örnek gösterilebilir.

1. <u>엄청</u> 기쁘다./ Iomçıonğ gibbıda.
   <u>**Çok**</u> mutluyum.
2. <u>상당히</u> 남아 있어서 걱정하지마. / Sanğdanğhi nama issıosıo gıokcıonğhacima.
   <u>**Epey**</u> kaldığından endişelenme.

2.2.1.2. İşaret (Belirtme) Zarfları

"İşaret zarfları cümle içindeki sözcüğün anlamını yer ve zaman bakımından sınırlandıran zarflardır."[19] Yer zarflarına örnek olarak

[17] 김종록(Gim CIonğnog),*외국인을위한표준한국어문법* (Yabancılar İçin Standart Korece Dilbilgisi) (서울:박이정출판사, 2008), 230.

[18] 김종록(Gim Conğnog),*외국인을위한표준한국어문법* (Yabancılar İçin Standart Korece Dilbilgisi), 234.

[19] 김종록(Kim Conğnog),*외국인을위한표준한국어문법* (Yabancılar İçin Standart Korece Dilbilgisi), 231.

여기/yıogi/buraya/ ve 저기/cıogi/şuraya/ sözcükleri örnek gösterilebilirken zaman zarfları için 오늘/onıl/bugün/ ve 내일/neil/yarın/ zarflarını söyleyebiliriz.

1. **여기** 오면 전화해요. / Yıogi omyıon cıonhvaheyo.
   Buraya gelince ara.
2. **저기** 갔는데 아무 없어요./ Cıogi gannınde amu ıobsıoyo.
   Oraya gittim ama kimse yok.
3. **오늘** 결혼합니다./ Onıl gyıolhonhamnida.
   Bugün evleniyorum.
4. **내일** 시험을 할 것이다./Neil şihıomıl hal gıoşida.
   Yarın sınava gireceğim.

2.2.1.3. Sembol Zarfları

"Ses yansıması ve görüntü yansıması sözcüklerin yer aldığı sembol zarfları bir insan veya nesneye ait ses ya da görüntüyü alarak oluşturulmuştur ve cümledeki yüklemi nitelemektedir."[20] Sembol zarflarına örnek olarak 살랑살랑/sallanğsallanğ/püfür püfür/,아장아장/acanğacanğ/taytay/, 사뿐사뿐/sabbunsabbun/ağır ağır/ve 구불텅구불텅/gubultıonğgubultıonğ/zikzak/ sözcükler gösterilebilir.

1. 바람이 **살랑살랑** 불어요. / Barami sallanğsallanğ burıoyo.
   Rüzgar **püfür püfür** esiyor.
2. **아장아장** 걷는 아이가 귀엽다./Acanğacanğ gıodnın aiga güyıopda.
   Taytay yürüyen çocuk tatlı.
3. 여자가 **사뿐사뿐** 걸어가고 있어요. / Yıocaga sabbunsabbun gıorogago issıoyo.
   Kadın **ağır ağır** yürüyor.
4. 차가 길에서 **구불통구불통** 돌고 있다./ Çaga gilesıo gubultıonğgubultıonğ dolgo idda.
   Araba yolda **zikzak** dönüyor.

2.2.2. Cümle Zarfları

---

[20]김문기(Gim Mungi), "감탄사와 부사의 문법 범주적 관련성 연구(Ünlem ve Zarflar Arasındaki Dilbilgisel Sınıflandırma İlişkisi Üzerine Bir Çalışma)", *한글*, 296 (2012): 129.

"Hâl-durum zarfları ve bağlama zarflarından oluşan cümle zarfları cümle içindeki herhangi bir sözcük grubuna tek başına odaklanmaktansa cümlenin tamamının niteleme görevi görmektedir."[21] Cümle zarflarının cümle içindeki sözdizimine bakıldığında cümlenin başında olduğu görülmektedir.[22]

2.2.2.1. Hâl-Durum Zarfları

Cümlede biçim veya durum gibi özellikleri ifade eden zarf grubudur ve öznenin sahip olduğu duygu ile düşünceleri aktarabilmektedir. "꼭/ggok/mutlaka/ hâl-durum zarfı yüklemde sonuç yahut netice isteyen sözcüktür. 설마/sıolma/yoksa/ ise şüphe, varsayım veya tahmin gibi anlamları karşılayan hâl-durum zarfları içerisinde yer almaktadır. Son olarak 제발/cebal/lütfen/istek veya dilek anlamını karşılamak amacıyla cümle içinde kullanılmaktadır."[23]

1. **꼭** 참가해 주세요./ Ggok çamgahe cuseyo.
   Mutlaka katılın.
2. **설마** 너야?/ SIolma nıoya?
   Yoksa sen misin?
3. **제발** 용서해 주세요. / Cebal yongsıohe cuseyo.
   Lütfen affedin.

2.2.2.2. Bağlama Zarfları

"Korece zarflar arasında yer alan bağlama zarflarının görevi iki cümle veya iki sözcüğü birbirine bağlamaktır."[24] "Kelimeleri birbirine bağlayan bağlama zarfları içinde 및/mit/yanı sıra/ ve 또는/ddonın/ya da/ sözcükleri

---

[21] 신서인(Şin Sıoin),"담화 구성 요소를 고려한 문장부사 하위분류(Cümle Zarflarının Söylem Bileşenlerine Göre Alt Sınıflara Ayrılması)", *한국어 의미학*, 44(2014): 90.

[22] 신서인(Şin Sıoin),"담화 구성 요소를 고려한 문장부사 하위분류(Cümle Zarflarının Söylem Bileşenlerine Göre Alt Sınıflara Ayrılması)", 92.

[23] 한송화(Han Sonğhva), "한국어 부사 연구에 있어서의 쟁점과 과제(Korece Zarfların Araştırılmasına Dair Sorunlar)", *한국어의미학*, 52 (2016): 225.

[24] 고영근 & 구본관(Go Yıonğgın & Gu Bongvan), *우리말 문법론(Korece Dilbilgisi)*, 134.

örnek olarak gösterilebilir. 그러나/gırıona/fakat/ ve 그리고/gırigo/ve/ ise iki cümleyi birbirine bağlayan bağlama zarfları arasındaki sözcüklerden ikisidir."[25]

1. 사과 **및** 바나나 먹고 싶다. / Sagva mit banana mıoggo şipda.
   Elmanın **yanı sıra** muz yemek istiyorum.
2. 핸드폰 **또는** 컴퓨터 중에 뭐가 좋을까? / Hendıpon ddonın kıompyutıo cunğe mıoga coılgga?
   Telefon **ya da** bilgisayar arasında hangisi iyi?
3. 낮잠 잤다. **그러나** 일찍 잠이 왔다./ Naccam cadda. Gırıona ilccik cami vadda.
   Şekerleme yaptım. **Fakat** erkenden uykum geldi.
4. 어제 콘서트 갔다.**그리고** 마트를 구경했다. / Ioce konsıotı gadda. Gırigo matırıl gugyonghedda.
   Dün konsere gittim. **Ve** marketi gezdim.

3. Korece'deki Olumsuzluk Zarfları

"İnsan dili kullanırken herhangi bir konudaki duygu ve düşüncelerini yansıtmanın yanı sıra doğada var olan tüm varlıkları yani doğanın kendisini de bu duruma dâhil etmiştir. Doğada her varlığın zıttı beraberinde kendini oluşturduğundan bu zıtlıklar zamanla dile de aksetmiş ve insan aracılığıyla dildeki yerini almıştır. Sabah-akşam, kısa-uzun, gece-gündüz vb. sözcüklerin hepsi doğada yer alan belirli bir olay, durum veya hareket çerçevesinde gelişerek ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla insan her an gördüğü bu zıtlığı dile aktarmakta gecikmemiştir. Dilbilgisel yönden bu terim olumsuzluk ismini alarak araştırmalara konu olmuştur."[26]

Korece dilbilgisi yapısında sözcük türleri arasında yer alan zarfları anlam bakımından sınıflandırıldığında karşımıza çıkan olumsuzluk zarflarının görevi cümle içinde önüne geldiği yüklemin anlamını olumsuz yönden etkilemektir.

"Korece dilbilgisi yapısında zarf sözcük türüyle sağlanan olumsuzluk iki farklı şekildedir. Bunlardan ilki olan '안/an/' cümle içinde önüne geldiği

---

[25] 한송화(Han Sonğhva), "한국어 부사 연구에 있어서의 쟁점과 과제(Korece Zarfların Araştırılmasına Dair Sorunlar)", 226.

[26] Nadir İlhan, "Türkçede olumsuzluk", 45. Türk Dil Bayramı ve Yunus Emre'yi Anma Etkinlikleri 1-13 Mayıs, *Karaman Valiliği Karaman Dil - Kültür ve Sanat Dergisi*, (2005): 271. http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%20DILI/nadir_ilhan_turkcede_olumsuzluk.pdf

fiilin anlamını olumsuz hale getirirken isteğe bağlılık esas alındığından niyet olumsuzluk eki olarak da adlandırabilir. Diğer yandan '못/mot/' olumsuzluk zarfı fiilde yer alan eylemi olumsuz hale getirirken isteğe bağlılık yoktur. Bu nedenle diğer bir deyişle yetenek olumsuzu adı verilmiştir. Yani '안/an/' olumsuzluk zarfı eylemi gerçekleştirme aşamasında yetenek veya beklentiyi karşılayamadığını gösterirken '못/mot/' olumsuzluk zarfı yeteneğin yetersizliğini ya da niyetin olumsuzluğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla cümle içindeki eylemde olumsuzlama yapılırken isteğe bağlılık durumu söz konusu olan '안/an/' olumsuzluk zarfı Korece dilbilgisinde bütün fiillerle birlikte kullanılabilirken '못/mot/' yetenek olumsuzu sadece hareket fiillerini anlam bakımından etkileyebilmektedir."[27] "Çünkü durum fiilleri sıfatlardan oluşması bakımından cümlede öznenin amacına ve niyetine uygun kişisel bir yargı olması sebebiyle '안/an/' olumsuzluk zarfında geçerli olan isteğe bağlılık durumu söz konusu değildir."[28]

1. 오늘 차를 **안** 마셨다. / Onıl çarıl an maşyıodda.
   Bugün çay iç**me**dim.
2. 이제 너무 힘들어서 춤을 **안** 출 것이다. / İce nıomu himdırıosıo çumıl an çul gıoşida.
   Artık çok yorulduğum için dans et**me**yeceğim.
3. 음식이 **안** 좋다. / Imşiki an cota.
   Yemek güzel **değil.**
4. 음식이 **못** 좋다. / Imşiki mot cota.*
   Yemek güzel **değil**.
5. 요즘 일이 많아서 집에 **못** 간다. / Yocım iri manaso cibe mot ganda.
   Son zamanlarda işim çok olduğundan eve gide**me**dim.
6. 지금 다이어트 중이라서 **못** 먹을 것이다. / Cigım daiıotı cunğiraso mot mıogıl goşida.
   Şu an diyet yaptığım için yiye**me**yeceğim.

---

[27] 손남익(Son Namik), "국어 부사와 수수식 대상(Korece Zarflar ve Nitelediği Nesneler", *한국어학*, 4 (1996): 63.

[28] 김종록(Gim Conğnog), *외국인을위한표준한국어문법* (Yabancılar İçin Standart Korece Dilbilgisi), 233.

Yukarıda yer alan 1,2 ve 3. Korece örnek cümlelerde 안/an/' olumsuzluk zarfının cümle içindeki kullanımına değinilmiştir. 1 ve 2. Cümlelerin yüklemlerinin hareket fiili, 3. Cümlenin fiilinin ise durum fiili olduğu görülmektedir. Fakat Korece dilbilgisinde anlam bakımından herhangi bir yanlışlık olmamasının sebebi 안/an/' olumsuzluk zarfının sahip olduğu isteğe bağlılık durumudur. 4, 5 ve 6. Cümlelerde yer alan '못/mot/' olumsuzluk zarfı ise 3. Cümlede durum fiiliyle kullanıldığı için cümle dilbilgisi kuralları açısından yanlıştır. Bunun nedeni '못/mot/' olumsuzluk zarfında isteğe bağlılığın olmaması durumudur. Yani 3 ve 4. Cümlede kullanılan güzel ol- fiili öznenin yeteneğinin yetersiz olmasına bağlı değildir.

4. Türkçe Olumsuzluk Ekleri

Korece cümlelerin Türkçe karşılıklarında ise cümlenin anlamını doğru bir şekilde aktarabilmek için 안/an/' olumsuzluk zarfı yerine –mA olumsuzluk eki kullanılırken '못/mot/' olumsuzluk zarfı Türkçe dilbilgisinde yer alan yeterlik fiilinin olumsuzuyla sağlanmıştır.

4.1. Türkçe Olumsuzluk Eki –mA[29]

"Dilbilgisinde yer alan olumsuzluk terimi fiil veya cümlenin anlamının tamamını veya bir kısmını aksi yönde çevirerek muhataba aktarma görevi görmektedir."[30] Dilbilgisi yapısında bu görevleri yerine getiren araçlar dillere göre değişiklik göstermektedir. Bazı dillerde zarfların yerine getirdiği bu görevi bazı dillerde olumsuzluk ifadesi sağlamaktadır. "Türk dilbilgisinde ise standart olumsuzluk ifadesi tarihi dönemlerden beri fiillerin köküne eklenen olumsuzluk eki –mA'dır."[31] "Türkçe olarak yazılmış ilk metinlerden bu yana yüklem görevi gören çekimli fiillerle birlikte kullanılarak onlara olumsuzluk anlamı katan –mA olumsuzluk ekidir. Fiil kökünden ve gövdesinden sonra gelerek anlamı olumsuz bakımdan etkileyen –mA eki sayesinde olumsuz fiil cümleleri ortaya çıkmaktadır.

---

[29] Türkçede sözcük çekimlerinde ekler ünlü-ünsüz uyumundan dolayı ses değişimine uğramaktadır. Bu makalede -ma, -me, -mı, -mi olarak şekil değiştiren olumsuzluk eki –mA, makalenin geri kalanında bu ses değişimleri için ortak bir ifade kullanılması amacıyla sadece olumsuzluk eki –mA olarak adlandırılacaktır.

[30] M. Selcen Çürük, "Olumsuzluğun üstdilsel kullanımı", *Türkbilig*, 26 (2013): 91. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/990756

[31] Hirik, "Anlam Değiştirme Aracı Olarak", 171-172.

İlhan olumsuzluk eki olan –mA ekini olumsuz çatı eki olarak isimlendirmiştir."[32]

Türkçe kaynaklarda bu konu hakkında Hirik; "Korkmaz, Türkçe dilbilgisi yapısında olumsuzluğu ifade edebilmek için fiil cümlelerinde fiile –mA olumsuz eki gelirken isimle oluşturulan isim cümlelerine değil sözcüğü eklenmesi gerektiğini belirtir."[33] ifadesini aktarmıştır.

Ediskun'a göre; "–mA olumsuzluk ekini fiil kipleri konusuna dâhildir ve eylemin yapılmadığını belirtmek amacıyla fiilin köküne veya gövdesine –mA olumsuzluk ekinin gelerek oluşturduğu fiil biçimine olumsuz fiil adı verilir. –mA olumsuzluk eki fiile ünlü uyumuna uygun şekilde yerleştirilmektedir."[34] Çünkü fiile gelen zaman ekleriyle birlikte olumsuzluk eki değişim göstermektedir. Korkmaz bu durumu açıklarken şu ifadeleri kullanmıştır:

> *–ma biçimbirimi bazı fiil çekimlerinde, özellikle de –(I)yor ekiyle kurulan şimdiki zamanın çekiminde, ünlüsü bakımından bir /-A+/ > /-I+/ değişimine uğrar. Bu durum yazı diline de geçmiştir: almıyor, kakmıyor, gelmiyor, görmüyor gibi. Bu tür daralmalarda geniş bir ünlünün kulağa hoş gelmemesinin etkisi dışında, y ünsüzünün yanındaki ünlüleri daraltma etkisinin de payı vardır.*[35]

Bilgegil'e göre; "herhangi bir fiile olumsuzluk anlamı katmak istendiğinde fiilin köküne ya da gövdesine –mA olumsuzluk eki getirilmektedir."[36]

Delice; "–mA olumsuzluk eki fiil genişletme ekleri içerisine dâhildir. Fiil genişletme ekleri yapılarından bağımsız olarak yüklem olan fiillerin zaman, şekil, olumsuzluk ve soru gibi yönlerden anlamının değiştirilmesi ve zenginleştirilmesini sağlamaktadır. Olumsuzluk eki –mA'dır fakat geniş zamanda kullanıldığında birinci tekil dışındaki tüm şahıslarda –mAz olarak değişir. Olumsuzluk eki fiilin köküne gelerek anlamı değiştirmeden fiile sadece olumsuzluk anlamı katmaktadır. Sadece fiile değil cümleye de olumsuzluk katarak anlamı genişletmeye ve sınırlandırmaya yardımcı olduğundan genişletme eki olarak ifade etmek daha doğrudur."[37]

---

[32] İlhan, "Türkçede Olumsuzluk", 271.
[33] Hirik, "Türkiye Türkçesinde Olumsuzluk Eki", 25.
[34] Haydar Ediskun, *Yeni Türk Dilbilgisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 173-174.
[35]Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003), 128.
[36] M. Kaya Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi* (Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2014), 248.
[37] H. İbrahim Delice, *Sözcük Türleri* (İstanbul: Asitan Kitap, 2017), 109-110.

Hirik'in aktarımıyla Bright ise; "cümle içinde ek şeklinde yer alan bir anlam birim yüklemde olumsuzluğa neden olabilir ve Türkçe dilbilgisi yapısında bu anlam birim olumsuzluk eki –mA'dır."[38] İfadesini kullanır.

Türkçede olumsuzluk ekinin cümlede fiillerle nasıl kullanıldığını aşağıdaki örnek cümlelerde görebiliriz.

1. Bugün ders çalış**ma**yacağım.
2. Üç gündür okula git**mi**yorum.
3. Dün çok fazla yorulduğum için yemek yap**ma**dım.
4. Bebek günlerdir uyu**mu**yor.
5. Artık ilaç kullan**ma**yacağım.

Yukarıda yer alan tüm örneklerde fiile gelen olumsuzluk eki –mA cümledeki eylemin özne tarafından gerçekleşmediğini veya gerçekleşmeyeceğini aktarmaktadır. Cümledeki fiilin anlamını olumsuz yönden etkileyen olumsuzluk ekleri Türkçe dilbilgisi kurallarına göre aldıkları zaman ekleriyle birlikte ünlü uyumuna uyacak şekilde değişim göstermiştir. Örnek 2 ve örnek 5'te bu dilbilgisi kuralının uygulandığını görmekteyiz.

4.2. Yeterlik Fiilinin Olumsuzu

Türkçede olumsuzluk ekiyle yapılan yeterlik fiilinin olumsuzu konusu çeşitli dilbilimciler tarafından farklı şekillerde incelemiştir. Yeterlik fiilinin olumsuzunu açıklayabilmek için önce yeterlik fiilini ele almak gerekmektedir. Yeterlik fiilinin ne olduğu konusuna bakacak olursak bu konuda çalışmalarını paylaşan kişilerden birkaçı aşağıdaki gibidir.

Kara'ya göre; "Türkçe, dilbilgisi yapısına bakıldığında fiillerin yapı bakımından üç gruba ayrıldığı görülmektedir. Bunlar sırasıyla basit fiiller, türemiş fiiller ve birleşik fiillerdir. Basit fiiller herhangi bir yapım eki almadan kök haliyle kalan fiilleri ifade ederken türemiş fiiller köküne yapım eki alarak başka bir fiilin oluşmasıyla ortaya çıkmaktadır. Son olarak birleşik fiiller birden fazla kelimenin bir araya gelerek oluşturduğu yeni fiillere denir. Birleşik fiiller de kendi içinde dört alt sınıfa ayrılmaktadır. Birleşik fiillerin alt sınıfları sırasıyla bir isme –et, -eyle, -ol, -kıl yardımcı fiillerin eklenmesiyle meydana gelen birleşik fiiller, tasvir fiilleri, deyim anlamlı birleşik fiiller ve ikili birleşik fiillerdir. Yeterlik fiili bunlar içinden tasvir fiillerine dâhil olmaktadır. Tasvir fiilleri esas fiile zarf-fiil ekinden sonra tasvir fiilinin getirilmesiyle oluşur. Bu oluşumda yer alan zarf fiil ekleri /-

[38]Hirik, "Türkiye Türkçesinde Olumsuzluk Eki", 15.

(y)A/, -(y)I/, /-(y)Ip/'tır. Tasvir fiili ise esas fiildeki oluş ve kılışın biçimini tasvir etmek amacıyla birtakım anlamsal özellikler verebilmek için kullanılan –bil, -yaz, -ver, -dur, -kal, -git, -gel vb. yardımcı fiiller arasındadır."[39]

"Tasvir fiilleri arasında yer alan yeterlik fiili esas fiile zarf-fiil eki sonrasında –bil yardımcı fiilinin eklenmesiyle oluşmaktadır. Yeterlik fiilinin cümle içinde anlam bakımından işlevleri oldukça çeşitlidir. Bu işlevler arasında yeterlik (muktedirlik / gücü yetme), yetenek, yetmezlik (kılamama), ihtimal, kılamama ihtimali, kılmama ihtimali, rica, izin, tavsiye, yasak, zıtlığa hazırlık, hayret ve iltifat gibi pek çoğu bulunmaktadır."[40] Bunlardan birkaçına değinecek olursak;

- "**Yeterlik (Muktedirlik / Gücü Yetme):** Bu işlevler arasındaki en önemli ve ilk olarak akla gelen anlamı eylemde belirtilen iş, oluş ve kılışı yapabilmeye gücünün olduğu anlamını vermektir. Yeterlik fiilinin bu anlamında özne eylemi yapabilmek için yeterli güce, isteğe ve gayrete sahip olduğunu ifade etmek istemektedir.
- **Yetenek:** Yeterlik ile yapısı bakımından benzer işleve sahiptir fakat cümle içindeki bağlamda eylemdeki iş, oluş veya kılışa gücü yetmekten ziyade doğuştan gelen bir yetenek sonucu yapabildiğini gösterme anlamı vermek için kullanılmaktadır. –Bil fiilinin bu anlamında özne ek olarak bir gayret gösterme zorunda değildir.
- **Yetmezlik (Kılamama):** -bil fiilinin bu anlamı dilbilgisi kitaplarında yeterlik fiilinin olumsuzu şeklinde anlatılmaktadır. Yetmezlik tasvir fiilinde öznenin doğrudan veya dolaylı olarak etkilenmiş olduğu sebepler sonucunda eylemi gerçekleştirme gücünün olmadığını ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır."[41]

Kara, yeterlik fiilinin olumsuz halini yetmezlik (kılamama) özelliği içerisinde belirtmiş ve özelliklerini açıklamıştır.

Ediskun'a göre; "fiiller yapılarına göre kök fiiller, türemiş fiiller ve birleşik fiiller olarak üç gruba ayrılmaktadır."[42] "Yeterlik fiilinin içinde bulunduğu birleşik fiiller, iki veya ikiden fazla kelimenin birleşmesiyle ortaya çıkan fiillerdir. Birleşik fiiller ilk olarak 4 ayrı gruba bölünür, o gruplarda ise kendi içinde yeni sınıflandırmalar yapılmıştır. Sınıflandırma incelendiğinde birinci grupta yeterlik fiilleri, tezlik fiilleri, sürerlik fiilleri,

---

[39]Funda Kara, ""Bil-" Tasvir Fiilinin İşlevleri", *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*,6/1 (Kış 2011), 1422-1423. http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.2208

[40]Kara, ""Bil-" Tasvir Fiilinin İşlevleri", 1429-1435.

[41] Kara, ""Bil-" Tasvir Fiilinin İşlevleri", 1429-1430.

[42]Ediskun, *Yeni Türk Dilbilgisi*, 224.

yaklaşma fiilleri, beklenmezlik fiilleri, gereksime fiilleri ve yapmacık fiiller gibi iki veya ikiden fazla fiilin bir araya gelerek oluşturduğu birleşik fiiller bulunmaktadır. İkinci grupta ise başlama fiilleri, bitirme fiilleri, davranma fiilleri gibi ortaç ve yardımcı fiil –ol'un bir araya gelerek oluşturduğu birleşik fiiller vardır. Üçüncü grup isim soyundan gelen bir sözcüğün –et, -eyle, -kıl, -buyur, -ol yardımcı fiillerinin arasından biriyle bir araya gelerek oluşturduğu birleşik fiilleri içinde barındırmaktadır. Son gruba anlam bakımından kaynaşmış birleşik fiiller eklenmiştir. Yeterlik fiili bu sınıflandırmada ilk gruptadır ve birinci grup 8 ayrı alt sınıfa ayrılmaktadır. Bu gruba dâhil olan birleşik fiillerde temel fiil kelimenin başından olan esas fiil veya gövdesiyken esas fiile bir renk veya görünüş kazandırma amacı taşıyan kelimenin sonunda olan fiiller tasvir fiilleri adını almaktadır. Tasvir fiillerinden iver-, bil-, tut-, gel- esas fiile çeşitli anlamlar katarak onu tasvir etmeye ve esas fiilin görünüş kazanmasını amaçlamaktadır."[43]

Ediskun; "yeterlik fiili esas fiilde geçen eyleme öznenin gücü yetme, başarma, becerme anlamı katmasına yardımcı olmaktadır."[44] der. Ayrıca "yeterlik fiile esas eyleme olasılık, olanak ve rica anlamları da kazandırabilmektedir. Yeterlik fiilinin olumsuzu iki farklı şekilde gerçekleşebilir. Birinci yeterlik olumsuzu asıl şeklidir ve bu öznenin esas fiilde geçen eyleme gücünün yetmediğini, başaramadığını veya beceremediği anlamlarını vermek amacıyla kullanılır. İkinci yeterlik olumsuzunda ise esas fiildeki eylemi öznenin isteğe, keyfe ya da seçime bağlı olarak yapmadığı anlamını verir. Yeterlik fiili yapılırken esas fiile bugün için istek eki adının verilebileceği –e ekinden sonra –bil tasvir fiilinin eklenmesiyle oluşur. Yeterlik fiilinin olumsuzu iki şekilde yapılmaktadır."[45]

a) "Esas fiile 'gücü yetmek, kudreti olmak' anlamı taşıyan umak mastarının olumsuz hali olan uma(mak)'ın genişlemiş hali eme(mek) ve ama(mak) köklerinin eklenmesiyle yeterlik fiilinin esas olumsuzu yapılmaktadır."[46]

1. Gel-eme-, yap-ama-…

b) "Yeterlik fiilinin ikinci olumsuz biçimi ise esas fiile istek eki olan –e ekinin ardından –bil tasvir fiilin getirmesiyle oluşturulmaktadır."[47]

---

[43]Ediskun, *Yeni Türk Dilbilgisi*, 228.
[44] Ediskun, *Yeni Türk Dilbilgisi*, 228.
[45] Ediskun, *Yeni Türk Dilbilgisi*, 228-229.
[46] Ediskun, *Yeni Türk Dilbilgisi*, 228-229.
[47] Ediskun, *Yeni Türk Dilbilgisi*, 228-229.

1. Gitme-(y)e-bil…

Bilgegil'e göre; "fiiller yapı bakımından basit, bileşik ve türetilmiş olmak üzere üç grupta incelenmektedir. Aynı şekilde bileşik fiilleri ise kendi içinde yardımcı fiillerle oluşturulan bileşik fiiller, iki fiilin birleşmesiyle oluşan bileşik fiiller ve kaynatma yoluyla oluşan bileşik fiiller olmak üzere üç alt sınıfa ayrılmıştır. Bileşik fiillerin arasında yeterlik fiilinin de dâhil olduğu iki fiilin birleşmesiyle oluşan bileşik fiillerde birleşen ki fiilden ikincisi birinci fiilin anlamını değiştirir. Bu yüzden bu sınıfa dâhil olan yeterlik fiilin de birinci fiilin anlamını değiştirmek amaçlandığı için birinci fiilin istek kipi üçüncü şahsının ardından –bil fiilinin eklenmesiyle meydana gelmektedir. Yeterlik fiilinin öznenin eylemi yapabilme gücünü ifade etmek için kullanılmasının yanı sıra zaman zaman, imkân ve ihtimal anlamı vermek için de cümlede yer alma gibi özellikleri mevcuttur."[48] Diğer yandan "eyleme gelen olumsuzluk eki –mA, yeterlik fiillerinin olumsuzu yapılırken yeterlik fiili –mA (yet-mA) olarak şekil değiştirir."[49]

Delice'ye göre; "yeterlik fiili yeterlilik kipidir ve yeterlilik kipinin cümledeki öznenin temel fiildeki iş, oluş veya kılışa güç yetirebilme anlamı vermektedir. Yeterlilik kipi asıl fiile –a kipliği ve –bil fiilinin eklenmesiyle meydana gelir. Bunlar fiile gelen zaman ve şekil eklerinden bağımsızdırlar."[50]

1. Uykusuzluğa dayan**<u>ama</u>**m.
2. Senin için bu işi halled**<u>eme</u>**m.
3. Hava sıcak olduğundan kalın giyin**<u>eme</u>**yeceğim.
4. Yapacak ödevlerim olduğu için hemen uyuy**<u>ama</u>**m.
5. Sanırım bugün seni gör**<u>eme</u>**m.

Yukarıda yeterlik fiilinin olumsuzu olarak cümle içinde ekin nasıl kullanıldığı görülmektedir. Olumsuzluk eki –mA'da olan ünlü uyumu kuralının yeterlik fiilinin olumsuzuyla yapılan cümlelerde de geçerli olduğunu görebilmekteyiz.

5. Sonuç

Bu çalışmada Korece dilbilgisinde yer alan '안/an/' ve '못/mot/' olumsuzluk zarflarının Türkçe dilbilgisi yapısında hangi dilbilgisel yapıyla

[48] Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi*, 250-251.
[49] Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi*, 248.
[50] Delice, *Sözcük Türleri*, 100.

karşılık bulduğu konusuna değinilerek iki dil arasında yer alan benzerlik ve farklılıklar ortaya çıkarılmıştır. Buna göre;

- Her iki dil de olumsuzluk ifadelerinin cümleye kattığı anlam ve cümledeki yeri yönünden benzerlik gösterirken dilbilgisel sınıflandırma açısından Türkçe ve Korece arasında farklılıklar olduğu göze çarpmaktadır.
- Korece olumsuzluk ifadeleri zarflar kategorisine dâhil edilmiş ve olumsuz zarfı olarak kullanılan ifadeler öznenin yüklemi gerçekleştirmek için sahip olduğu isteğin yanı sıra yeterliliği göz önünde bulundurularak isimlendirilmiştir. Türkçede ise olumsuzluk ifadeleri dilbilgisel sınıflandırmada fiile eklenen ekler kategorisindedir. Korece olumsuzluk ifadelerinde olduğu gibi cümlede yükleme olumsuzluk anlamı verirken öznenin yüklemdeki eylemi gerçekleştirmedeki isteği ve yeteneği dikkate alınmaktadır.
- Korece dilbilgisinde isteğe bağlılığın olmadığı durum fiillerinde '못/mot/' olumsuzluk zarfının kullanılamaması durumu Türkçe dilbilgisi yapısında bulunmamaktadır. Türkçe dilbilgisinde yer alan olumsuzluk ifadeleri bütün fiillerle kullanılabilmektedir.
- Türkçe olumsuzluk ifadeleri eylemdeki diğer eklerle birlikte ünlü uyumuna uymak zorundadır. Fakat Korece'de olumsuzluk anlamı vermek amacıyla kullanılan zarflar için bu kural geçerli değildir.
- Korece'deki '못/mot/' olumsuzluk zarfının Türkçe karşılığı olan yeterlik fiili –mA, anlam olarak yeterlilik anlamının yanı sıra ihtimal, izin, rica vb. anlamları da cümleye katabilir fakat '못/mot/' olumsuzluk zarfının cümleye verdiği anlam sadece öznenin yüklemi gerçekleştirmedeki yeteneği ve yeterliliği olarak sınırlandırılmıştır.

Türkçe ve Korece zarflar konusunda yapılan bu çalışmanın gelecekte Ural-Altay dil ailesindeki dillerin akraba olup olmadığı konusuna dair literatürde yapılacak olan araştırmalara kaynak olması ve yardımcı olması amaçlanmıştır. Türkçe kaynaklarda Korece olumsuzluk zarfına dair herhangi bir araştırma olmaması açısından oldukça öneme sahip bu çalışmanın Korece ve Korece'nin dilbilgisi yapısını öğrenmek veya daha iyi kavramak isteyenlere faydası olacağı düşünülmektedir. Bu çalışma sadece olumsuzluk konusu ile sınırlandırıldığından ileride Korece'de bulunan diğer zarfların da karşılaştırmalı şekilde incelenmelidir.

Kaynakça

김문기(Gim Mungi). "감탄사와부사의문법범주적관련성연구(Ünlem ve Zarflar Arasındaki Dilbilgisel Sınıflandırma İlişkisi Üzerine Bir Çalışma)". *한글*. 296 (2012): 123-150.

김종록(Gim Conğnog). *외국인을위한표준한국어문법* (Yabancılar İçin Standart Korece Dilbilgisi). 서울: 박이정출판사, 2008.

고영근&구본관(Go Yıonğgın & Gu Bongvan). *우리말문법론*(Korece Dilbilgisi). 서울: 집문당, 2008.

한송화(Han Sonğhva). "한국어부사연구에있어서의쟁점과과제(Korece Zarfların Araştırılmasına Dair Sorunlar)". *한국어의미학*. 52 (2016): 223-250.

서반석(Sıo Bansıog). "결과의비접속부사연구: 결국, 끝내, 드디어, 마침내를중심으로(Bağlaçsız Sonuç Zarfları Üzerine Bir Çalışma – Gyıolguk, Ggıtne, Dıdio, Maçimne Temelinde)". *국어학*, 87 (2018): 237-265.

손남익(Son Namik). "국어부사와수식대상(Korece Zarflar ve NitelediğiNesneler". *한국어학*. 4 (1996): 47-66.

신서인(Şin Sıoin)."담화구성요소를고려한문장부사하위분류(Cümle Zarflarının Söylem Bileşenlerine Göre Alt Sınıflara Ayrılması)". *한국어의미학*. 44 (2014): 89-118.

임호빈(İm Hobin), 홍경표(Honğ Gyıonğpyo) ve 장숙인(Canğ Sugin). *외국인을위한한국어문법*(Yabancılar İçin Korece Dilbilgisi). 서울: 연세대학교출판부, 1987.

최웅환(Çö Unğhvan). "국어부사의통사적지위와표상(Korece Zarfların Sözdizimsel Konum ve İfadeleri)". *우리말글*,54 (2012): 25-55.

Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları,2003.

Bilgegil, M. Kaya. *Türkçe Dilbilgisi*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2014.

Çürük, M. Selcen. "Olumsuzluğun Üstdilsel Kullanımı".*Türkbilig*.26(2013): 91-106. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/990756

Delice, H. İbrahim. *Sözcük Türleri*. İstanbul: Asitan Kitap, 2017.

Ediskun, Haydar. *Yeni Türk Dilbilgisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.

Eker, Süer. *Çağdaş Türk Dili*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2005.

Hirik, Erkan. "Anlam Değiştirme Aracı Olarak Olumsuzluk Eki –mA". *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*. 44 (Kış 2015): 167-185. https://app.trdizin.gov.tr/makale/TVRrMk16WTNOdz09

Hirik, Erkan. "Türkiye Türkçesinde Olumsuzluk Eki". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 2010.

I Ik Sop, Sang Ok ve Çae Van. *Kore Dili*, Çeviren Sultan Ferah Akpınar, Ankara: Daesan Foundation, 2003.

İlhan, Nadir. "Türkçede olumsuzluk". 45. Türk Dil Bayramı ve Yunus Emre'yi Anma Etkinlikleri 1-13 Mayıs, *Karaman ValiliğiKaraman Dil - Kültür ve SanatDergisi*. (2005): 271-279. http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%20DILI/nadir_ilhan_turkcede_olumsuzluk.pdf

Kara, Funda. ""Bil-" Tasvir Fiilinin İşlevleri". *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 6/1 (Kış 2011): 1421-1438. http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.2208

Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*.Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003.

Seçkin, Pelin. "Türkçede Dilsel Bir Kategori Olarak Olumsuzluk". Yayımlanmamış Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2018.

Soykan, Ömer Naci. "Sözdizim ile Anlambilim Arasındaki Bağıntıya Türkçe Açısaından Bir Bakış". *Kaygı-Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi 20*, (2013): 139-152. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/149825

e-ISSN: 2536-4596

KARE- Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat, Tarih ve Düşünce Dergisi

KARE- International Comparative Journal of Literature, History and Philosophy

Başlık/ Title: Mahābhārata'da Evlilik ve Kadının Konumunun Biyo-İktidar Kuramı Bağlamında Değerlendirilmesi

Yazarlar/ Authors **ORCID ID**
Ayşe Karapınar 0000-0003-2470-3651
Ali Küçükler 0000-0003-0861-5256

Makale Türü / Type of Article: Araştırma Makalesi / Research Article
Yayın Geliş Tarihi / Submission Date: 18 Mayıs/May 2022
Yayına Kabul Tarihi / Acceptance Date: 14 Haziran/June 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022

Web Sitesi: https://karedergi.erciyes.edu.tr
Makale göndermek için / Submit an Article: http://dergipark.gov.tr/kare

Uluslararası İndeksler/International Indexes

Index Copernicus: Indexed in the ICI Journal Master List 2018 Kabul Tarihi /Acceptance Date: 11 Dec 2019

MLA International Bibliography: Kabul Tarihi /Acceptance Date: 28 Oct 2019

DRJI Directory of Research Journals Indexing: Kabul Tarihi /Acceptance Date: 14 Oct 2019

EuroPub Database: Kabul Tarihi /Acceptance Date: 26 Nov 2019

Ayşe Karapınar*
Ali Küçükler**

MAHABHARATA'DA EVLİLİK ve KADININ KONUMUNUN BİYO-İKTİDAR KURAMI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ[1]

Özet: Evlilik iki bireyin haklarını düzenleyen ve aile olarak toplumda kabul görmesi için yapılan bir antlaşma olarak tanımlanabilir. Tarih boyunca evlilik, yalnızca aile kurumu ve akrabalık ilişkilerini düzenleyen bir yapı olmakla kalmamış, yerine göre ülkeler arası ilişkileri de tesis eden toplumun inşa aracı olagelmiştir. Dolayısıyla toplumdan topluma değişen biçimleriyle aile içinden toplumun geneline iktidar birey ilişkilerinin şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. Bu makalede Hindistan'ın en hacimli destanı olan *Mahābhārata*'daki evlilik törenlerinin ve kurumunun incelenerek kadının konumunun biyo-iktidar kuramı çerçevesinde değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Tarihi milattan önce üçüncü yüzyıla dayanan *Mahābhārata*'da, iki akraba aile arasındaki taht mücadelesi anlatılırken ana kurguyu destekleyen yan hikâyelerde soyun devamı ve iktidarın elde edilmesi amacıyla yapılan evliliklere de değinilmektedir. Ortaya çıktığı toplumun geleneklerini ve değer yargılarını ortaya koyması açısından zengin bir kaynak olan destanda sınıf içi, sınıflar arası ve hatta türler arası evlilik örneklerine rastlanmaktadır. Evlilik törenleri, poligami, poliandri gibi uygulamalarla kadının tüm bu süreç içerisinde toplumdaki yeri, kadından evlilik kurumu içinde beklenen rol ve ideal kadın tanımı farklı kuramlarla değerlendirilebilecek zengin bir malzeme sunmaktadır. Nitekim eser Michel Foucault'nun biyo-iktidar kuramı çerçevesinde ele alındığında kadını tabi kılan ve uysallaşmaya yönlendiren pek çok örnekle karşılaşılmıştır. Biyo-iktidar kuramında, iktidarın toplumun her biriminde bulunduğundan ve kişiler arası bir iletişim olduğundan bahseden Foucault'ya göre iktidar, oluşturduğu söylemlerle özneyi ve toplumu yapılandırmaktadır. Eser bu bağlamda değerlendirildiğinde destanda kendilerini eşlerine adayan Draupadī, Gāndhārī, Kuntī, Mādrī gibi kadın karakterlerin erdemli, ideal kadınlar olarak tanımlandıkları ve topluma rol model olarak sunuldukları görülmektedir. İdeal kadın rollerini benimsemiş karakterlere ait hikâyeler içerisinde de yer bulan, kadının eşine ve soyun sürdürülmesine olan adanmışlığını gösteren Sati ve Levirat gibi evlilikle bağlantılı uygulamalar da makale kapsamında ele alınan konular arasındadır.

Hindu inancının, özellikle Vishṇu mezhebine ait değerlerin ön plana çıktığı eser, Tanrıların ve din adamlarının toplumsal olaylara sıklıkla yaptığı müdahalelerle dinî bir etki alanı da oluşturmaktadır. Biyo-iktidar kuramı çerçevesinde, evlilik ve kadının konumu açısından incelenen destanın dinî değerlerle güçlendirilmiş, ataerkil bir toplum düzenini yansıttığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mahābhārata, Biyo-iktidar, Evlilik, Kadın

AN ASSESSMENT OF MARRIAGE AND THE POSITION OF WOMEN IN THE *MAHĀBHĀRATA* IN THE CONTEXT OF BIO-POWER THEORY

Abstract: Marriage can be defined as a treaty that regulates the rights of two individuals and is made for their acceptance in society as a family. Throughout history, marriage has not only been

*Ayşe Karapınar, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Güney Asya Çalışmaları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, 4034930001@erciyes.edu.tr, Orcid No:0000-0003-2470-3651

**Doç.Dr. Ali Küçükler Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Hindoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, akucukler@erciyes.edu.tr, Orcid No:0000-0003-0861-5256

[1] Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Güney Asya Çalışmaları Anabilim Dalı "Biyo-İktidar Yoluyla Uysal Bedenlerin Yaratılması; Mahābhārata Destanında Dul Kadınların Foucaultcu Analizi" isimli Yüksek Lisans Tezinden türetilmiştir.

a structure that regulates family institutions and kinship relations but has also been a means of building a society that establishes relations between countries. Therefore, with its forms changing from society to society, power has an important role in shaping individual relations from family to society in general. This paper aims to evaluate the position of women within the framework of bio-power theory by examining the marriage ceremonies and institutions in the *Mahābhārata*, which is the most voluminous epic of India.
In the *Mahābhārata*, which dates back to the third century BC, the struggle for the throne between two related families is described, while the side stories that support the main structure also refer to marriages made for the continuation of the lineage and the acquisition of power. In the epic, which is a rich source in terms of revealing the traditions and value judgments of the society in which it emerged, examples of intra-caste, inter-caste, and even inter-species marriages are encountered. With practices such as marriage ceremonies, polygamy, and polyandry, the place of women in society throughout this process, the role expected from women in the institution of marriage, and the definition of the ideal woman provide a rich material that can be evaluated with different theories. When the epic is handled within the framework of Michel Foucault's bio-power theory, many examples have been encountered which are subordinate women and lead them to docile. In his theory of bio-power, Foucault mentions that power is found in every unit of society and that there is interpersonal communication. According to Foucault, power structures the subject and society with the discourses it creates. In this context, it is seen that female characters such as Draupadī, Gāndhārī, Kuntī, and Mādrī, who dedicate themselves to their husband in the epic, are defined as virtuous, ideal women, and presented as role models to society. Marriage-related practices such as sati and levirate, which are also included in the stories of characters who have adopted ideal female roles, showing the woman's devotion to her husband and the continuation of her lineage, are among the topics covered in this article.
As mentioned in the epic, in which the values belonging to especially the values of the Vishṇu sect of the Hindu faith, come to the fore, also constitutes a religious sphere of influence with the frequent interventions of the gods and clergy in social events. It is understood that the epic, which is examined in terms of marriage and the position of women within the framework of bio-power theory, reflects a patriarchal social order reinforced by religious values.
Keywords: *Mahābhārata*, Bio-power, Marriage, Woman.

1. Giriş

Geleneksel ve hukuki prosedürlerin işlemesiyle, çiftleri sosyolojik kabul edilebilirlik alanı olan aile kavramı altında bir araya getiren evlilik birliği, evlenen bireyler kadar toplumsal düzene de etki eden kurumsal bir yapıdır. Tarih boyunca sosyal, dinî, hukuki ve ekonomik birçok alanda oluşturulan kurallarla şekillendirilen evlilik, soyun sürdürülmesinde ve kültürün nesiller arasında aktarımında önemli bir rol oynamaktadır. Herhangi bir toplumun aile yapısını ve evlilikle bağlantılı uygulamalarını incelemek o toplumun sosyolojik yapısına dair kimi bilgilere ulaşılmasına olanak sağlar. Evliliklerin gerçekleştirilme biçimleri, aile içerisindeki rol dağılımları, evliliği oluşturan bireylerden beklenen davranış kalıpları, evliliğe ait normlar veya ritüeller toplum yapısına ve sosyolojik gerçekliklere dair ipuçlarını barındırır. Evlilikle bağlantılı geleneklerin incelenmesi, günümüzde hâlâ kesin bir çözüme ulaşamamış kadın sorunlarının kökeninin ve kadının toplumsal statüsünün

anlaşılması bakımından da önem arz etmektedir. Bu makalede, Hindistan'ın en uzun destanı olan *Mahābhārata*'da yer alan, evlilik kurumuyla bağlantılı bilgilerin, gelenekler ve ritüeller ışığında dönemin toplumunda kadının konumunu anlamak adına, Michel Foucault'nun biyo-iktidar kuramı çerçevesinde değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Kadına dair problemlerin yoğunlukla görüldüğü bir toplum yapısına sahip Hindistan'da, özellikle evlilik eksenli sorunların geleneksel, toplumsal cinsiyet algısıyla bağlantılı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çok çeşitli din, etnik grup ve kültür yapısına sahip olan ülkede, cinsiyet ayrımcılığı, şiddet, küçük yaşta evlilik ve çeyiz gibi sorunlar kadınların karşı karşıya kaldığı problemlerden bazılarıdır. Yapılan araştırmalar modernleşmenin getirdiği iyileştirmelere ve bölgeler arasındaki farklılıklara rağmen Hindistan genelinde kadınların ortalama evlilik yaşının 17 olduğunu göstermektedir.[2] Ayrıca Hindistan'da gerçekleşen evliliklerin büyük çoğunluğunun aileler tarafından belirlendiği yapılan çalışmalarda ulaşılan sonuçlar arasındadır. Hindistan'daki görücü usulü evlilik sistemi hâlihazırda var olan ataerkil aile yapısının ve kast içi evlilik gibi geleneksel yaklaşımların sürdürülmesine olanak sağlar.[3] Sömürgecilik dönemi ve sonrasında yaşanan gelişmelerle, birçok ülkede olduğu gibi Hindistan'da da etkisini hissettiren modernleşme ve batılılaşmayla gelen değişimlere rağmen geleneksel evliliğin etkin bir şekilde devam etmesi, toplumsal inanç sistemiyle olan yakın ilişkisine dayandırılabilir. İnanç temelli geleneklerin sürdürülmesinde sözlü ve yazılı olarak kuşaktan kuşağa aktarılan dinî ve edebî eserlerin oluşturduğu etki göz ardı edilemeyecek bir gerçekliktir. Zengin bir edebî kültüre sahip olan Hindistan'ın, evlilik ve kaın erkek ilişkileri gibi birçok toplumsal konuya

[2]Sonelde Desai ve Lester Andrist, "Gender Scripts and Age at Marriage in India", *Demography*47, no.3. (2010): 667–687(676). https://doi.org/10.1353/dem.0.0118

[3] Allendorf, ve Roshan, "The Decline of Arranged Marriage? Marital Change and Continuity in India," *Population and development review* 42, no. 3, (09.2016): 435–464(440).https://doi.org/10.1111/j.1728-4457.2016.00149.x.

ait öğretileri barındıran eserler arasında *Vedalar*[4], *Brāhmaṇalar*[5], *Purāṇalar*[6], *Dharma-Şāstralar*[7], masallar ve destanlar sayılabilir.

Makale kapsamında incelenecek olan *Mahābhārata* Hindistan'ın tarihi MÖ 3 ila 5. yüzyıllara kadar dayandırılan, en uzun destanıdır. Hinduizm'in Vishṇu mezhebine ait değerleri yoğunlukla içeren destan, özellikle dinî kutsal bir metin olarak kabul gören *Bhagavad-Gita*'ya yer vermesi bakımından toplum üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Destanın ana hikâyesi iki akraba aile arasında yaşanan iktidar mücadelesini ve bu mücadele sonucunda gerçekleşen Büyük Kurukshetra savaşını anlatmaktadır. Yaşanan iktidar mücadelesiyle bağlantılı olarak anlatılan bir soyun farklı jenerasyonlarına ait öyküler veya karakterler arasında geçen diyaloglar, kastlar arası farklılıklar veya idari yönetime yönelik bilgilerin yanı sıra evlilik, aile, soyun sürdürülmesi, kadın ve erkek davranış biçimleri gibi toplumsal düzeni oluşturmaya ilişkin öğretileri içermektedir. Bu bakımdan eserin bir biyo-iktidar mekanizması olarak içerisinden çıktığı toplumun normlarını oluşturmada kullanıldığı düşünülmektedir.

İlk kez Michel Foucault tarafından kullanılan biyo-iktidar kavramı, bireyin ve toplumun çeşitli teknikler aracılığıyla disipline edildiği bir anlayışı ortaya koymaktadır. Foucault'nun beden üzerine kurulu "tahakküme dayalı bir iktidar teknolojisi"[8] olarak tanımladığı biyo-iktidar, nüfus, üretim, ekonomi, yaşam biçimleri, davranış kalıpları gibi çeşitli alanlarda muktedir güç tarafından gerçekleştirilen denetim ve yönlendirme mekanizmasıdır. Foucault, sıklıkla bahsettiği bir diğer kavram olan biyo-politikayı ise "toplumsal bünyenin her düzeyinde mevcut olan ve çok farklı kurumlar tarafından (aile, ordu, okul, polis, bireysel tıp ya da yerel yönetimler) kullanılan iktidar teknikleri"[9] olarak tanımlamaktadır.

---

[4] Vedalar: "Veda sözcüğü "bilgi" anlamına gelir. Vedalar "kutsal bilgi" kitaplarıdır. Dört Veda vardır. 1) Rigveda, 2) Yacurveda, 3) Samaveda, 4) Atharvaveda." (Korhan Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü,* (İmge Kitabevi, 1997), 166)

[5] Brāhmaṇalar: "Brāhmaṇa sözcüğü "Bilgili Din Adamının Açıklamaları" anlamında kullanılmıştır. Bu açıklamalar özellikle kurban törenlerine ilişkindir. O nedenle Brāhmaṇaları "Kurban bilimine ilişkin metinler olarak nitelendirebiliriz." (Korhan Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, s.49)

[6] Purāṇalar: "Eski öyküler ve efsanelerin anlatıldığı, yazarları belli olmayıp, mitolojik birtakım adların yazar olarak gösterildiği kitaplardır" (Korhan Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, 119)

[7] Dharma-şāstralar: Hindular için davranış kurallarını ve ahlaki ilkeleri veren eski Sanskritçe metinlerin bir koleksiyonudur. (T. Editors of Encyclopaedia,Britannica: Dharma-şāstra, 2018, https://www.britannica.com/topic/Dharma-shastra 27.5.2022.)

[8] Michel Foucault. *Hapishanenin Doğuşu,* çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 1992), 242

[9] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi,* çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2007), 103-104.

Michel Foucault çalışmalarında geçmişten günümüze iktidar algısında ve işleyişinde yaşanan değişimi ve bireylerin öznelere dönüşümüne etki eden yöntemleri tarihsel bir sıralamayla incelemektedir.[10] Foucault'nun Avrupa merkezli olarak yürüttüğü incelemelerinde iktidar, hükümranlığın tek kişide olduğu pastoral bir iktidar biçiminden önce denetleyici sonrasında ise düzenleyici bir role doğru evirilen bir yapısal değişim göstermektedir. Foucault'nun pastoral iktidar olarak isimlendirdiği dönem 17. yüzyıl Avrupa'sında var olan ülkenin tek bir kişiye ait olduğu, iktidarın gücünü daha çok toplumsal bir gösteriye dönüştürdüğü fiziksel cezalandırmalarla sağladığı, toplumun sadece dünya hayatını değil din aracılığıyla ölüm sonrası hayatını da yönlendirdiği bir anlayışı temsil etmektedir.[11] Foucault'nun bahsettiği bir diğer iktidar biçimi olan denetleyici iktidar ise 18. yüzyılda ortaya çıkan norm dışı olarak kabul edilenlerin toplumdan soyutlandığı, kurumlar aracılığıyla denetim ve kontrol altında tutulduğu bir iktidar biçimidir. Denetleyici iktidar dönemiyle birlikte iktidarın suçlu bedenlere uyguladığı cezalandırmalar, bedene daha az dokunulan, zihinsel yönlendirmelerle disipline edip, ıslah eden bir hale dönüşmüştür. Nihayetinde kapitalizminde ortaya çıkışıyla disipline edilen, ıslah edilen bireyler düzenli bir işgücüne dönüştürülür. Bu iktidar biçiminde iktidar, zihinleri ürettiği biyo-politik uygulamalar ve söylemlerle yönlendirir, şekillendirir. Bu yeni biyo-politik süreçte iktidar, gücünü ürettiği söylemler aracılığıyla pekiştirerek toplumu kontrol altında tutmaktadır. Özelde birey, genelde toplum, hastane, okul, hapishane gibi kurumlar aracılığıyla ıslah edilerek uysallaştırılmaktadır. Foucault yeni dönem modern iktidar yapısını "çıkar üzerinden işleyen bir akıl" olarak tanımlar.[12] Yeni biyo-iktidar düzeninde üretilen kavram ve söylemlerle iktidar, itaatkâr ve faydalı bedenlere ulaşmayı amaçlamaktadır.

Benzer şekilde evlilik konusunda da bir dönüşüm tablosu ortaya koyan Foucault, *Öznellik ve Hakikat* adlı eserinde cinsellik ve evlilik olgularının tarihsel süreç içerisinde çeşitli düzenlemelere maruz kaldığından bahsetmektedir. Yunan, Helenistik ve Roma dönemlerinde cinselliğe yönelik olarak ilkel bazı yasaklamalar dışında büyük müdahale ve düzenlemelerin bulunmadığını belirten Foucault, felsefecilerin, ahlakçıların ve manevi yöneticilerin mevcut etik algının içine veya yanına yerleştirilen ancak var

---

[10] Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınbay (İstanbul: Ayrıntı, 2014), 208.

[11] Foucault, *Özne ve İktidar*, 65-67,

[12] Michel Foucault, *Biyo-Politika'nın Doğuşu*, Çev. Alican Tayla (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), 40.

olanı tamamen de devre dışı bırakmayan yeni etik algılar oluşturduklarından bahsetmektedir. Sosyo-cinsel izomorfizmi sorgulayan bu yeni etik algıda evlilik daha değerli bir konuma yerleştirilmektedir. Cinselliğin sadece evlilik içindeki varlığını kabul eden bu anlayışta, evlilik dışında kalan sosyal alanların saflaştırılması da söz konusudur. Etkinlik ilkesinin neredeyse bir haz eleştirisine dönüştüğüne değinen Foucault, bu değişimin evliliği arzudan yalıtılmış bir cinsel ilişki fikrine yönlendirdiğini belirtmektedir.[13] Yaklaşık 20. yüzyıla kadar süren yasaklamaların ortaya çıktığı, yalnızca evlilik içerisindeki cinselliğe değer verildiği, ahlaki zorlamalar, hazdan uzaklaştırmalar, isteklerin göz ardı edilmesi ve zorunlu utangaçlıkların olduğu bu dönem, 20. yüzyılda yerini bastırma mekanizmalarında gevşemeye, evlilik dışı ilişkiler konusundaki katı yasaklardan görece bir hoşgörüye bırakmaktadır.[14] Düzenleyici iktidar anlayışının yaşandığı bu dönemde iktidar çeşitli aygıtlar aracılığıyla ürettiği söylemlerle toplumu ve bireyi şekillendirir. Bireyin söylem yoluyla kurulan iktidar pratiklerine itaat etmesiyle başlayan özneleşme süreci, içselleştirilen bilgilerin yinelenerek uygulanmasıyla tekrar varlığını güçlendiren bir döngü oluşturur. Bir tür stratejik etkileşim alanı olan iktidar, toplum üzerindeki baskısını belirlediği gibi insanlar arasındaki ilişkileri de belirler. Yani iktidar, hayatın tüm alanlarında etkinliğiyle toplumun her biriminde veya toplumdaki her tür ilişkide kendisini görünür kılar.[15] Toplumsal cinsiyet üzerine yapılan araştırmalar, kadınların çoğunlukla yaşamlarının kişisel olduğu düşünülen alanlarında dahi güçlü ideolojiler tarafından belirlenmiş sınırlı davranış kalıpları arasından seçim yaptıklarını göstermektedir.[16] Bu bağlamda destanda bahsi geçen evlilik ve aile eksenli bilgiler sunulurken aile kurumunda kadın için belirlenmiş rol ve davranış kalıplarına da yer verilecektir.

---

[13] Michel Foucault, *Subjectivity and Truth*, trans. Graham Buchell (London: Palgrave Macmillan, 2017), 97-117.

[14] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 89

[15] Bilge Durutürk, "Michel Foucault'nun İktidar ve Özne Kavramlarına Bir Bakış: Gözetim Toplumu", *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi 53*, no.3 (2018): 959-972, DOI: 10.15659/3.sektor-sosyal-ekonomi.18.11.1017

[16] Candace West ve Don H. Zimmerman, 'Doing Gender', *Gender and Society* 2, no.1 (1987): 125-151(126).

Biyo-İktidar Bağlamında *Mahabharata*'da Evliliğin Önemi ve Kadın Dharması

Evlilik, Hinduizm'de tekrarlanan yaşam ve ölüm döngüsünden kurtulmak adına hayati bir adım olan sosyal bir sözleşmedir.[17] Dinî bir tören ve kurum olarak kabul edilen evliliğin[18] amacı cehennemden kurtuluşu sağlamak, dinî törenleri ifa edebilmek ve arzuların tatminini sağlamaktır. Hindu inancında evliliğin, Dharma, Artha ve Kama olarak bilinen hayatın üç temel hedefini gerçekleştirdiğine inanılmaktadır.[19] Evlilik, Moksha'ya (kurtuluşa) giden yolda özellikle kadın için yerine getirilmesi zorunlu bir görev olarak görülmektedir. Bu inancı yansıtan öyküler *Mahābhārata*'da da karşımıza çıkar. Destanın 7. cildinîn 1270. bölümünde yer verilen öyküde Kuni-Gargya adlı ermişin zihin güçleri aracılığıyla yaratılan kadının yaşadıkları hikâye edilmektedir. Hikâye boyunca güzelliğiyle tasvir edilen kadın, ömrünü ibadete adayarak geçirirken kendisine denk bir eş bulamaz. Hızla geçen zamanın ardından yaşlanıp ölüm vakti gelen kadın, Narada tarafından evlilik Dharmasını yerine getirmeyen bakirenin tüm ömrünü ibadetle dahi geçirmiş olsa cennete gidemeyeceği hatırlatılarak uyarılır. Narada'nın uyarıları sonrasında yaşlı kadın ermişler meclisinde kendisiyle evlenecek kişiye yaptığı ibadetlerin yarısını vermeyi teklif eder. Kadının teklifini duyan Galava'nın oğlu Sringavan, bir gece evli kalmak şartıyla evlenmeyi kabul eder. Yaşlı kadın evlendiği gün bir tanrıça kadar güzel ve genç bir kadına dönüşür. Evli olarak geçirdiği bir günün ardından gitme zamanının geldiğini söyleyerek eşinin yanından ayrılır ve bedeninden vazgeçerek cennete gider. Düğün günü eşinin büründüğü güzelliğin etkisinden kurtulamayan Sringavan da bedeninden vazgeçerek eşinin ardından cennete gitmeyi tercih eder. Kadının tüm dinî görevleri fazlasıyla yerine getirmiş olsa dahi uğruna yaratılmış olduğu amaç olarak düşünülebilecek eşlik Dharmasını yerine getirmediği sürece cennete gidememesini aktaran bu örnek, Hindu inancında evliliğe yüklenen anlamı göstermesi bakımından önemlidir.

Evliliğe verilen önemi gösteren bu örnekten yola çıkarak, *Mahabharata*'da yansıtılan evlilik yaklaşımını Foucault'nun yaptığı Avrupa merkezli çalışmalarla kıyasladığımızda birbirine benzeşen ve ayrışan kimi noktalar

---

[17] Lokesh Ramnath Maharaj ve Nyna Amin, 'A Gender Critique of Eight Forms of Hindu Marriages', *Journal of Gender and Religion in Afrika*21, no.2 (2015): 77-98.

[18] Hammet Arslan, 'Manu Kanunnamesi'nde Evlilik', *Milel ve Nihal* 10 no.1 (2014): 91-129(93).

[19] William P. Harman, *The Sacred Marriage of a Hindu Goddess*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1992), 129-130.

karşımıza çıkmaktadır. Foucault, *Öznellik ve Hakikat* eserinde Avrupa'nın evlilik ve cinsellik bakımından tarihsel incelemesine de yer vermiştir. Evlilik ve cinsellik olgularının Yunan, Helenistik ve Roma dönemlerinde basit birkaç yasaklama ve kural dışında müdahalelere maruz kalmadığından ancak MS 1. ve 2. yüzyıllardan başlayarak ve yoğunlukla MS 8. ve 12. yüzyıllar arasında çok fazla müdahaleye uğradığından ve sosyo-cinsel sürekliliğin kırılarak evliliğin çok daha önem verilen bir kurum haline geldiğinden bahsetmektedir. Özellikle Stoa felsefesine ait görüşleri savunan eserler aracılığıyla yaptığı çıkarımlarda tarih boyunca evliliğin gerekliliğine yönelik sorgulamaların olduğunu belirten Foucault, dönemsel bakış açısıyla evliliğin avantajlarını ve dezavantajlarını sıralamaktadır. Buna göre, evde olmadığı zamanlarda evle ilgi sorumlukları ve evin iç yönetimini eşine devretme imkânı, yorgun bir şekilde eve döndüğünde, hastalandığında veya yaşlandığında rahatça dinlenebilme, fiziki ve tıbbi bakıma erişebilme imkânı, soyunu sürdürecek çocuklara sahip olabilme ve bu çocuklar aracılığıyla üyesi olduğu toplumun, şehrin veya ülkenin güvenliğini sağlayabilme imkânı erkek açısından evliliğin avantajları olarak sıralanmaktadır. Aktarılan avantajlar incelendiğinde sıralanan tüm gerekçelerin erkek ihtiyaçlarını karşılaması bakımından değerlendirildiği görülür. Ancak bunun yanında cinsel hazza ilişkin herhangi bir değerlendirme yapılmadığı da görülmektedir. Nitekim eserde zaman içerisinde meşru fiziksel ilişkinin tek yeri olarak kabul gören ve giderek önem kazanan evlilikte cinsel hazdan arındırılma çabalarının olduğundan da bahsedilmektedir. Foucault'nun etkinlik ilkesinde yaşanan değişimle açıkladığı bu düşünce yapısında kabul edilebilecek tek hazzın aktif özneye ait haz olduğu, pasif özne için hazzın önemli olmadığı ve hatta tehlikeli olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Tüm bu bilgiler ışığında yukarıda özetlenen hikâyeyi değerlendirdiğimizde, her iki dönemsel anlayış içerisinde de evliliğin oldukça önem verilen bir konu olduğu görülmektedir. Ancak Avrupa'nın aktarılan döneminde var olan bakış açısının aksine, *Mahabharata*'da yansıtılan evlilik yaklaşımının, özellikle kadının yerine getirmesi gereken zorunlu bir görev olması bakımından, erkeğin hazzı duyumsamasını sağlamak olduğu anlaşılmaktadır. Evlenmeden cennete gidemeyeceği söylenen kadın için evliliğin çocuk sahibi olmak veya eşe hizmet gibi beklentilerini gerçekleştirmemiş olmak bir sorun teşkil etmemiş, erkeği hazza ulaştıracak tek gecelik bir evlilik gerçekleştirmesi cennete gitme hakkını elde etmesi için yeterli olmuştur. Bir diğer ifadeyle kadının erkeğe hizmet olarak belirlenmiş dharmasında öncelik meşru kabul edilebilirlik alanı olan evlilik dahilinde gerçekleşecek cinsel birlikteliğe verilmiştir.

Destan içerisinde çokça bahsi geçen Dharma kavramı Hinduizm'de bireysel davranışları yöneten dinî ve ahlaki yasadır. Kişinin sınıfına, statüsüne ve konumuna göre takip edilmesi gereken belirli Dharmalar bulunmaktadır.[20] Yaratılış amacına veya özüne uygun davranış biçimini belirleyen kurallar, kadının ve erkeğin rollerini belirlemektedir. Destan içerisinde zorunlu kılınmış evlilik Dharmasının yanı sıra eşine karşı sadakatle bağlılık ve hizmet de kadının görevleri arasında sayılmaktadır. Tıpkı bir Kshatriya'nın savaştıkça güçlenmesi veya bir Brāhman'ın ibadetleri ölçüsünde statü elde etmesi gibi kadın da eşine hizmet ettiği ölçüde erdemli görülmüştür. "Hizmet kadının gücüdür" söylemi birden fazla bölümde yinelenmektedir. Ancak kadının bu şekilde aktarılan Dharmasının daha eski dönemlerde farklı olduğu da destanda yer verilen hikâyeler aracılığıyla anlaşılmaktadır. Bu durum tıpkı Foucault'nun Avrupa merkezli çalışmalarında karşılaşıldığı gibi, toplumsal cinsiyet algısının destanın ait olduğu toplum içerisinde de sürekli değişen bir yapıda olduğunu göstermektedir. Destanın 1. cildinin 113. bölümünde, Pāṇḍu'nun eşi Kuntī'yi başka birinden çocuk sahibi olmasına ikna etmek için anlattığı hikâye, kadın Dharmasında yapılan değişikliği doğrudan gösteren bir örnektir. Hikâyede kadınların eski zamanlarda örtünmek veya kocalarına sadık kalmak gibi bir zorunluluklarının olmadığından bahsedilirken, annesinin başka biriyle gittiğini gören Brāhman Şvetaketu'nun duyduğu üzüntü ve öfkeyle, mevcut Dharmayı kabul etmeyerek değiştirdiği, o günden sonra eşine sadık kalmayan bir kadının günahkâr olarak kabul edildiği anlatılmaktadır. Benzer şekilde Brahmaçarya'yı[21] takip eden bir bakireyi veya kocasına bağlı bir kadını baştan çıkaran kişi; kocası tarafından bir erkek evlat sahibi olması için tayin edilen, ancak bunu yapmayı reddeden bir kadın da günahkâr kabul edilmiştir.

Dharmada yaşanan bu değişiklik, hikâyeler kronolojik olarak incelendiğinde de fark edilmektedir. En eskisi Pāṇḍavaların atası kral Yayāti'nin yaşadığı döneme dayanan hikâyeler incelendiğinde, daha eskiye gidildikçe özellikle kadın erkek ilişkileri ve evlilik konusunda kadınların çekincesiz ve rahat davranışlarını görmek mümkündür. Örneğin, Brāhman Shukra'nın kızı Devayānī kral Yayāti'ye evlenmeyi bizzat kendisi, babasından habersiz olarak teklif etmiştir. Benzer şekilde kölesi Şarmishṭha

---

[20] Britannica, T. Editors of Encyclopaedia, "Dharma", Encyclopaedia Britannica, (23.01.2022), https://www.britannica.com/topic/dharma-religious-concept.

[21] Brahmaçarya: Din eğitimi alma, kutsal öğrenim, genç bir Brahman'ın veya hayatının ilk dönemindeki öğrencinin durumu; dinen kendini kısıtlama, duyuların kontrolü, perhiz, iffet, kutsallık; din öğrencisi (Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Clarendon Press, 1872, 738)

da çocuk sahibi olma isteğinden dolayı kral Yayāti'ye birliktelik isteğini kendisi sunmuş hatta bu konuda ısrarcı bir tutum sergilemiştir. Yayāti'nin bir Apsarā'dan[22] olan kızı Mādhavī de farklı zamanlarda dört ayrı krala çocuk vermek üzere sunulmuş, dördüncü birlikteliğinin ardından bekaretini tekrar kazanarak münzevi bir hayatı tercih etmiştir. Mādhavī'nin hikâyesinde dikkat çeken nokta kadının evlilik dışı birlikteliğine müsaade edilmesi ve bir eşya gibi at karşılığında takas edilmesidir. Kadınların özellikle evlilik ve birliktelik konusunda sahip oldukları nispeten rahat davranışlar, Pāṇḍavaların yaşadığı döneme yaklaştıkça yerini eşe karşı derin bir bağlılık ve sadakate bırakmıştır. Özellikle Kuntī, Mādrī, Gāndhārī, Draupadī ve Subhadra gibi kadın karakterler kocalarına karşı göstermiş oldukları saygı ve sadakatleriyle erdem sahibi olarak övülmüşlerdir.

Dharması gereği evlenmesi zorunlu kılınan kadın, yerine getirdiği göreviyle yalnızca kendisini değil, evlenerek dinî ritüellerini gerçekleştirme olanağını elde eden kocasını da kurtuluşa erdirmektedir.[23] Hinduizm'in bir diğer önemli eseri olan *Rigveda*'da erkeğin evlilikle beraber tanrılara kurban sunabilecek statüye ulaştığı ve oğul sahibi olarak kendisini tamamladığı bilgisi yer almasına karşın evlilikten, olmazsa olmaz bir kural olarak bahsedilmez.[24] *Mahābhārata* içerisinde de kadının evlenme zorunluluğundan bahsedilmiş ancak erkek için böyle bir zorunluluk aktarılmamıştır. Her ne kadar bir erkeğin oğul sahibi olması gerektiği birçok yerde dile getirilmiş olsa da Brahmaçarya yemini etmiş Brāhmanların varlığı veya destanın önemli karakterlerinden Bhishma'nın evlenip çocuk sahibi olmayacağına dair yemini, erkeğin Moksha'ya ulaşması için evliliğin zorunlu bir kural olmadığını düşündürmektedir. Bireyin evlenip evlenmemesine ilişkin sorgulamalar Foucault'nun çalışmalarında da bulunmaktadır. Yunan felsefesinde evliliğin uzun yıllar boyunca süregelen bir sorun olduğundan bahseden Foucault, evlilikle ilgili sorgulamaların evliliğin ne olduğu veya nasıl olması gerektiğinden ziyade, 'Evlenmeli mi? Evlenmek gerekli mi? Evlenmek faydalı mı?' gibi sorular etrafında yoğunlaştığını belirtmektedir. Bu sorgulamalar yapılırken, kadın veya erkek olarak belirgin bir ayrım

---

[22] Apsarā: Apsarālar, gökyüzünde ikamet eden ve Gandharvaların eşleri olan, şekil değiştirme özelliğine sahip, okyanusun çalkalanmasında üretildiği söylenen belirli dişi tanrısal varlıklardır. Yeryüzündeki veya bulutların arasındaki sularda yaşarlar (Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 59). "Ap 'su', sara ise 'akan, giden' anlamlarında olup, ikisi birlikte 'suda hareket eden' anlamına gelir. Bunlar, adlarından da anlaşılacağı gibi, su perileridir. Sularda yaşarlar ve göz açıp kapayıncaya kadar ortadan kaybolurlar. Dans edip şarkı söylerler" (Korhan Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, 34.)

[23] Pandurang Vaman Kane, *History Of Dharmasastra*, (Bhandarkar Institute Press, 1930), 428-429.

[24] Arslan, 'Manu Kanunnamesi'nde Evlilik', 105.

vurgulanmasa da evliliğin avantajları ve dezavantajları sıralanırken erkek bakış açılı kazanımlar veya sorunların göz önünde bulundurulduğu görülmektedir. Özellikle topluma örnek teşkil eden, toplumu eğiten bir rol biçilen filozofun evlenip evlenmemesine ilişkin tartışmalar sırasında belirtilen, evlenmesi halinde karşılaşılacak problemlerin, erkeğin evlilik içerisinde üstlendiği sorumluluklarla ilgili olduğu görülmektedir. Kadının evlenme durumuyla ilgili bir çıkarım söz konusu olmasa da erkeğin evliliğine karar verilme sürecinde faydacı birtakım unsurlar göz önünde tutulmaktadır. Tıpkı destan toplumunda olduğu gibi kendisine hizmet edecek bir kadına sahip olmak ve soyunu sürdürecek bir evlat sahibi olmak erkeğin elde edeceği kazanımların başında sayılırken yine kadının ve çocuğun kendisini içine sokacağı muhtemel zor durumlar evlilikten kaçınmanın sebepleri olarak sıralanmıştır.[25] Özellikle filozofların lüzum halinde evlenmesine ilişkin görüşler, destanda bahsedilen brahman kastından erkeğin eğitimini tamamladıktan sonra evlenebilmesine ilişkin kuralla paralel bir konumdadır. Her ne kadar tarihler değişkenlik gösteriyor olsa da Foucault'nun anlattığı batı toplumuyla destanda görülen toplumda, kadının ve erkeğin evlilik içerisindeki rolleri bakımından benzer olduğu anlaşılmaktadır. Her iki toplum yapısında da hâkim olan toplumsal cinsiyet normları, değişen zamanla birlikte kadını birey olarak sahip olduğu özgür alandan ve kendi merkezinden uzaklaştırırken erkeğe odaklı, ona hizmet eden bir konuma getirmektedir.

Evlilik Türleri

Her toplumda olduğu gibi Hint toplumunda da evliliğin kendine özgü kuralları bulunmaktadır. Eş seçiminde aranan nitelikler, karar verme sürecinde etkili ve yetkili olan kişiler, kast farklılıkları, evlilik yaşı gibi konular belli başlı kurallara sahip temel noktalar arasında sayılabilir. Örneğin evliliğin belirlenmesinde çoğunlukla baba karar veren konumdadır. Eş seçim sürecinde erkeğin ve kadının belirli şartlara sahip olması beklenir. Düzgün bir aileye sahip olmak, belirli hastalıklara sahip olmamak veya yakın akraba olmamak erkek ve kadın için sayılabilecek ortak özelliklerken, erkeğin evlenebilmesi için *Vedalar* hakkında bilgili ve eğitimini tamamlamış olması beklenir. Gelin seçiminde ise öncelikli olarak kadının bedensel güzelliğine daha sonra zekasına ve karakterine bakılmaktadır. Toplumsal statü belirleyicisi olan kast sistemine uygun evlilik kuralları da önem verilen

[25] Foucault, *Subjectivity and Truth*, 97-105

konular arasındadır.[26] *Manu Kanunnamesi'*nde[27] erkeğin kendi kastından veya kendinden düşük kastlardan olan kadınlarla evlenmesine izin verilse de hiçbir zaman ilk evliliğin düşük kasttan biriyle olmaması gerektiği belirtilmektedir.[28] *Mahābhārata* içerisinde de erkeğin düşük kasttan evlenmesi halinde statüsünün düşürüleceğine yönelik bilgiler bulunmaktadır.[29]

Evliliğin içinde bulunulan duruma ve kasta göre değişen karmaşık kurallarına rağmen destanda evlilik, yapılış biçimlerine göre sekiz ayrı tür olarak belirlenmiştir. Kral Dushyanta ve Şakuntala arasında geçen diyalog içerisinde aktarılan bilgi, Hinduizm'in bir diğer önemli kaynağı *Manu Kanunnamesi'*nde de aynı şekilde yer almaktadır.[30] Bahsi geçen sekiz evlilik türü Brāhma, Daiva, Arsha, Prācāpatya, Asura, Gāndharva, Rākshasa ve Paişāça'dır. Söz konusu diyalogda ayrıca ilk altı tür evliliğin Dharmaya uygun ve yasal olduğu, son ikisinin ise Dharmaya uygun olmadığı bunun yanı sıra kast sisteminin farklı tabakaları için farklı evlilik türlerinin uygun olduğu bilgisine de yer verilmektedir. Destanda doğrudan aktarılan yapılış biçimlerine göre evlilik türlerinin yanı sıra, evlilik içerisindeki eş sayısı gibi çeşitli kategoriler altında sınıflandırılabilecek, farklı tür evliliklere ait örnekleri içeren hikâyeler de bulunmaktadır. Poligami, Poliandri, Niyoga, eşcinsel evlilik ve farklı yaşam formları arasında gerçekleşen evlilikler, hikâyelerde karşımıza çıkan örnekler olarak sıralanabilir. Destanda çokça bahsi geçen ancak evlilik türleri içerisinde yer verilmeyen eş seçme töreni Svayaṃvaralar da bir evlilik türü olarak değerlendirilebilir.

Sekiz evlilik türünün ilki olan Brāhma, damadın ailesi tarafından başlatılan, erkekler arasında varılan antlaşma sonrasında kızın babası tarafından uygun görülen, *Vedalar* konusunda bilgili ve örnek davranışlara sahip bir damadın davet edilmesi ve uygun süslemelerle, pahalı mücevherlerle giydirilmiş kızın, babası tarafından onaylanmış olan damada verilmesi ile gerçekleşen evlilik ritüelidir.[31] Brāhma evliliğinde Varna[32] birliğinin korunması esas alınmıştır. Gelin ve damadın aynı sınıf ve kasttan

---

[26] Arslan, 'Manu Kanunnamesi', 108.

[27] Manu Kanunnamesi (Manusmriti): "Değişik şartlar altında ve farklı zamanlarda dinî hükümlerin nasıl uygulanacağı konusunda Hindulara rehberlik eden kutsal bir metindir." En bilindik Dharma-shastra kitabıdır (Arslan, Manu Kanunnamesi, 3).

[28] Emine Erdoğan, *Hinduizm'in Kutsal Metinlerinden Manu Kanunnamesi,* (Palet Yayınları, 2015) 73

[29] Bibek Debroy, *Mahabharata.* (Penguin Books, 2010), 5032.

[30] Georg Bühler, *The laws of Manu.* (Oxford, Clarendon Press, 1886), 75-78

[31] Lizy James, 'Marriage in India', *School of Social Work Indira Gandhi National Open University*, 2010: 31-49 (39)

[32]Varna: Hindistan'ın dört geleneksel sosyal sınıfından herhangi biri. (Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "varna." Encyclopedia Britannica, February 23, 2021). https://www.britannica.com/topic/varna-Hinduism.

olması gerekmektedir. Evliliğin en kutsal biçimi olarak kabul gören Brāhma evliliğinde herhangi bir çeyiz uygulaması söz konusu değildir.[33]

Daiva evlilik türünde, kızın babası, uzun süreli bir arayıştan sonra uygun bir damat adayı bulamazsa, düzenlediği kurban benzeri törenleri gerçekleştiren görevli rahibe, mücevherlerle süslediği kızını bir ücret olarak verir.[34] Bir kız çocuğunu Brāhmana sunmak, Brāhmana gösterilen saygı, iyilik ve bağlılık sembolü olarak kızın babasının görevini karma yasasına uygun olarak tamamlamasına olanak sağlar.[35] Daiva, Brāhmanlar için uygun görülen bir evlilik türüdür.

Destanda geçen evlilik türlerinden Arsha, gelinin babasına çeyiz veya başlık parası yerine bir veya iki sığır verilerek takas usulüyle gerçekleştirilir.[36] Bu evlilik türünde damat genelde yaşlıdır ve evlilikten maddi bir beklenti içerisinde değildir. Aileler, böyle bir evliliği genelde düğün masraflarını karşılayamadıkları ancak kızlarını evlendirme görevlerini yerine getirmek zorunda oldukları için tercih etmektedirler.[37]

Prācāpatya evlilik türünde kızın babası tarafından gerçekleştirilen damat arayışından sonra uygun görülen damada, 'ikiniz de gidin ve bir aile kurmanın görevlerini yerine getirin' şeklinde sözlerle dua edilmesiyle evliliğin kutsanarak gerçekleştirilmesi esastır.[38] Bu evlilik biçiminin temel koşulu damadın gelini dinî ritüelleri yerine getirmede bir eş gibi görmesidir.[39] Kızın babası damadı evliliğe ikna edebilmek için zenginlik ve çeşitli hediyeler sunar.[40]

Asura evlilik türü damadın, gelinin babasına başlık parası ödemesiyle gerçekleşir. Kızın bir eşya gibi satılmasından dolayı çok uygun görülmez. *Mahābhārata*'da gerçekleşen evliliklerden Pāṇḍu ve Mādrī'nin evlilikleri Bhishma'nın Mādrī'nin abisi Shalya'ya ödeme yapmasıyla gerçekleştiği için bu evlilik türünün bir örneği olarak değerlendirilmektedir. Dushyanta ve Şakuntala arasında geçen konuşmada Asura türü evliliğin Shudra ve Vaişyalar için olduğu söylenmiş ve tercih edilmemesi gerektiği vurgulanmıştır. Atalardan gelen tercih edilmemesine dair bilgiye rağmen

---

[33] Maharaj and Amin, "A Gender Critique," 83.
[34] James, "Marriage in India," 40.
[35] Maharaj and Amin, "A Gender Critique," 83.
[36] James, "Marriage in India," 40.
[37] Maharaj and Amin, "A Gender Critique" 84.
[38] James, "Marriage in India," 40.
[39] Puja Mondal, "Traditional Forms of Hindu Marriage in India", *Your Article Library'*, 23.11.2021, https://www.yourarticlelibrary.com/hindu/traditional-forms-of-hindu-marriage-in-india/4377.
[40]Rama Jaya, "The Eight Types of Marriage", *WordPress,* 2022, https://jayarama.wordpress.com/2010/07/30/the-eight-types-of-marriage/#comments.

Pāṇḍu ve Mādrī evliliğinin bu şekilde gerçekleşmiş olması destanın bazı versiyonlarında bölümün atlanmasına veya detaylandırılmadan anlatılmasına neden olmuştur.[41] Nitekim makale kapsamında incelenen Debroy çevirisinde de bu bölüm detaylandırılmadan aktarılmıştır.

Mahābhārata'da birçok örneği bulunan Gāndharva evlilik biçiminde, evlenecek kız ve erkeğin kendi istekleri yeterlidir. Anne veya babanın rızası aranmaz. Herhangi bir çeyiz de söz konusu değildir.[42] Kral Dushyanta'nın Şakuntala ile olan evliliği ve Yayāti'nin Devayānī ile olan evliliği bu evlilik türüne örnek olarak gösterilebilir.

Viçitravīrya'nın Ambika ve Ambalika kardeşlerle olan evliliğinde veya Arcuna ile Subhadra'nın evliliklerinde karşılaşılan Rākshasa[43] evlilik türü, gelinin zorla kaçırılması ile gerçekleşen evlilik biçimidir. Evlenilmek üzere kaçırılan gelinin yakınları yardıma gelirse onlarla savaşılır, gerekirse öldürülür.[44] Arcuna'nın Subhadra'yı akrabaları izin vermeyeceği için kaçırarak evlenmesi, Krishna'nın tavsiyesiyle gerçekleşmiştir.

Destanda bahsi geçen son evlilik türü olan Paişāça, kızın uyuduğu, sarhoş veya baygın olduğu, kendini koruyamadığı bir sırada tecavüze uğraması veya kızın çeşitli hilelerle kandırılması sonucunda gerçekleşen bir evlilik türüdür.[45] Paişāça, evliliğin en düşük şekli olarak kabul edilir.

Dushyanta ve Şakuntala'nın hikâyesinde aktarılan evlilik türleri incelendiğinde, Gāndharva evlilik türü hariç diğerlerinin tamamında kadından, erkeğe sunulan bir hediye veya mülk gibi bahsedildiği anlaşılmaktadır. Kadının evlilik türleri içerisindeki rolü toplumsal kabulle onaylanan ikincil pozisyonunu ve tabiiyetini gösterir niteliktedir.

Destanda geçen evlilik türleri arasında gösterilmeyen ancak onlardan çok da farklı olmayan bir diğer uygulama ise Svayaṃvara törenleridir. Svayaṃvara, kralların evlilik çağına gelmiş kızları için düzenledikleri bir eş seçme törenidir. Toplanan damat adayları arasından kimi zaman gelin bir eş seçerken, kimi zaman da düzenlenen yarışmaların galibi evlilik hakkını kazanmaktadır. Svayaṃvaralar yukarıda bahsi geçen evlilik türlerinin birkaçının özelliğini aynı anda göstermektedir. Törenin kızın babası

---

[41] Georges Dumezil, *Mit ve Destan1 Hint-Avrupa Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi.* İstanbul: (Yapı Kredi Yayıncılık, 2012), 95

[42] James, "Marriage in India," 40.

[43] Rākshasa: "Rākshasa'lar genellikle 'kötü ruhlar' olarak bilinirler. Bunlara benzeyen herşeye ise Rākshasa adı verilir. Üç çeşit oldukları söylenir: 1) Yarı kutsal ve iyiliksever olanlar, 2) Tanrıların amansız düşmanları, 3) Geceleyin faaliyet gösteren, mezarlıklarda dolaşan, kurban törenlerini bozan ve insan eti yiyen kötü ruhlar, devler, şeytanlar." (Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, 1997).

[44] James, "Marriage in India," 40.

[45] James, "Marriage in India,", 40-41.

tarafından düzenlenmesi yani damat arayışının kızın ailesi tarafından başlatılması Prācāpatya evlilik türüyle benzeşirken, kurulan evliliğin gelin ve damadın isteğiyle gerçekleşmesi Gāndharva türü evlilikle ortak bir özelliktir. Ayrıca tıpkı Brāhma evliliğinde olduğu gibi kast içi evlilik beklentisinin bulunduğunu Draupadī'nin Svayaṃvarasına münzevi bir Brāhman kılığında katılan Arcuna'ya diğer kralların gösterdiği tepkiden anlamak mümkündür.

Poligami, Poliandri, Levirat ve Niyoga gibi evlilik biçimleri destanda söylem olarak belirtilmemiş olsa da hikâyelerde örneklerine rastlanan uygulamalardır. Bir erkeğin birden fazla kadınla evliliği olan Poligami[46] hususunda, Hindu geleneğinde bir sınırlama bulunmamasına karşın çoğu kast, ilk eşin bir erkek çocuk doğuramaması ya da tedavisi olmayan bir hastalık veya sakatlıktan muzdarip olması gibi özel nedenler dışında, üyelerinin birden fazla eşe sahip olmasına karşı çıkar.[47] Dinî ritüellerini gerçekleştiren ve erkek çocuk sahibi olan bir eşe sahip erkeğin ikinci kez evliliği ve kardeşlerin aynı erkekle evliliği yasak olmasına rağmen[48] başta Arcuna olmak üzere Pāṇḍava kardeşlerin evlilikleri, kral Viçitravīrya'nın iki kız kardeş olan Ambika ve Ambalika ile olan evlilikleri veya Pāṇḍu'nun Mādrī ve Kuntī ile olan evlilikleri bu yasaklamanın daha sonradan ortaya çıkmış olabileceğini düşündürmektedir.

Destan genelinde bahsi geçen hemen her dönemde örneği bulunan Poligami örneklerinin, destan içerisinde olağanüstü bir tepkiye sebep olmaması, toplumsal olarak kanıksandığı, normalleştiği şeklinde yorumlanabilir. Ancak bunun aksine kadının çoklu evliliği olan Poliandri'nin tek örneği olan Draupadī ve Pāṇḍava kardeşlerin evliliklerinin gerçekleşmesini açıklama çabaları, yapılan evliliği meşru kılabilmek adına aktarılan hikâyeler, dönemin toplum anlayışında kadının birden fazla evliliğinin yaygın olmadığını göstermektedir. Kadının aynı anda birden fazla erkekle olan evliliği anlamına gelen Poliandri, evlenilen erkeklerin akraba olup olmamalarına göre iki gruba ayrılır. Evlenilen erkeklerin tamamının kardeş olması ya da baba tarafından kuzen olması Fraternal Poliandri olarak adlandırılırken, erkeklerin birbiri ile akrabalık bağının bulunmaması Non-Fraternal Poliandri olarak isimlendirilmiştir.[49] Günümüzde nadir de olsa hâlâ uygulanmaya devam eden bu evlilik türüne Hindistan'ın kuzeyinde Himalayaların dağlık bölgelerinde, Güney Hindistan'da ise Malabar

---

[46] James, "Marriage in India," 37

[47] T.C. Hodsan, *India. Census Etnography,* Delhi: (The Manager Of Publications, 1937), 48-49

[48] Kane, *History Of Dharmasastra*, 498-501.

[49] James, "Marriage in India," 38.

kıyılarında (Hint alt kıtasının güneybatı sahil şeridi) nadiren düşük kastlar arasında rastlanabilmektedir.[50]

Pāṇḍava kardeşlerin Draupadī ile olan evliliği, destanın yoğunluklu toplumsal cinsiyet algısına ters düşmektedir. Özellikle Pāṇḍavaların yaşadığı dönemde var olan toplumsal cinsiyet algısına bakıldığında kadının eşine sadakatine önem verildiği, normal şartlar dâhilinde eşinin ölümü sonrasında dahi yeniden evliliğine onay verilmediği anlaşılmaktadır. Destanın ana karakterlerinin dâhil olduğu bu çoklu evliliğin dönemin normlarıyla oluşturduğu tezat durum, ilahi güçlere dayandırılarak temellendirilmeye çalışılmış, soylu krallık üyelerine imtiyaz oluşturan açıklamalarla aklanmıştır. Pāṇḍavalar ve Draupadī'nin evliliklerini meşrulaştıran hikâyelerden biri Draupadī'nin önceki yaşamında evlenebilmek için ettiği duayı beş kez tekrarlaması nedeniyle Tanrının ona beş eş verdiğini anlatırken, bir başkasında evlenilen beş erkeğin yani Pāṇḍava kardeşlerin aslında Tanrı İndra'nın beş özelliğini temsil eden tecessümleri olduğu anlatılmaktadır.

Destanda karşımıza çıkan bir diğer evlilik biçimi ise Levirat evliliğidir. Latince 'levir' kelimesine dayanan levirat, kadının ölen kocasının erkek kardeşiyle veya sosyal açıdan kardeş kabul edilebilecek bir yakınıyla evlenmesi geleneğidir.[51] Birçok kültürde karşılaşabileceğimiz bu gelenek, çoğu zaman ölen erkeğin ailesine sahip çıkılması için sürdürülmüştür.[52] Yahudi geleneğinde ise ölen kişinin soyunu sürdürecek bir oğul için levirat evliliği gerçekleştirilmektedir.[53] Benzer şekilde Hindu geleneğine bakıldığında da Niyoga ismiyle bilinen geleneğin belirli kurallar dâhilinde gerçekleştiği görülür. *Mahābhārata*'ya veya aynı doğrultuda bilgilere sahip olan *Manu Kanunnamesi*ne bakıldığında normal şartlar altında dul kalan kadının evliliğine izin verilmediği görülmektedir. Hatta dul kadının, eşin ölümünden sonra yakılan cenaze ateşine atlayarak ölmeyi tercih ettiği örnekler de bulunmaktadır. Hint geleneğinde var olan ilk örneği *Mahabharata*'da yer alan ve Sati olarak bilinen bu uygulamanın sebeplerine bakıldığında erkek bakış açısıyla erkeğin yararına bir gelenek oluşturulduğu görülmektedir. Destanda Sati olarak değerlendirilebilecek örneklerde kadınların ölümü gönüllü olarak tercih etmeleri dikkat çekmektedir. Kadının kendi zararına olan bu geleneği neden kabul ettiğini açıklayan sebepler incelendiğinde, ölümü gönüllü tercih edişin dul kalan kadına biçilen

---

[50] Hodsan, *India. Census Etnography*, 48-49

[51] Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "levirate." *Encyclopedia Britannica*, March 15, 2012. https://www.britannica.com/topic/levirate, 16.07.2021.

[52] Mazhar Bağlı ve Aysan Sever, "Tabulaştırılan/Tabulaşan Kurumun (ailenin) Kurbanlıklar Edinme Pratiği: Levirat ve Sororat", *Aile ve Toplum* 2, no.9 (Mart 2005): doi:10.21560/spcd.56148

[53] Hodsan, *India. Census Etnography*, 49.

toplumsal rol, dul olarak devam edeceği hayatında karşılaşacağı toplumsal baskı ve zorluklara yönelik söylemlerle bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra biyo-iktidar bağlamında baktığımızda, eşine hizmet Dharmasını özümsemiş ve bu toplumsal rolle özneleşmiş olan kadın, etki edebileceği iktidar alanını kaybedince toplum içerisindeki rolünü de yitirmiş olacaktır. Judith Butler'ın görüşlerinde tabiiyet çelişkisi olarak yer alan bu durumda birey kültürel bir anlaşırlık alanı içerisinde var olabilmek adına iktidar tarafından belirlenmiş rolünü kabullenerek özneleşirken iktidara etki edebilecek alana sahip olmaktadır.[54] Destanda kadının güç mücadelesi içerisinde yer bulmak için sonsuz sadakat, sürekli hizmet ve fedakârlığa gönüllü olduğu görülmektedir. Kadın, kendisinde olmadığına inandığı veya inandırıldığı fiziksel güç yerine, iktidar üzerinde söz sahibi olmak için beden güzelliğini ve hizmet Dharmasını kullanır. Kadının etki edebilme alanında bulunan iktidarı yitirmesi, tabi olacak yeni bir iktidar alanı bulamadığı sürece atıl bir konuma gerilemesi anlamına gelmektedir. Etki edebileceği yeni iktidar alanı çoğu zaman sahip olduğu oğludur. Öte yandan kadınların ölen eşlerinin ardından gidişine yönelik anlatımlarda yer alan övgüler, ölümü tercih eden kadınların büründüğü güzel hal ve sonsuz mutluluğun kazanımına dair söylem, Sati'yi özendirici niteliktedir. Pāṇḍu'nun ölümüyle eşi Mādrī tarafından gerçekleştirilen Sati[55], kadının dul kaldıktan sonra da eşine sadık olmasını vurgulayan ilk örnek olarak dikkat çekmektedir. Ancak ölen eşin çocuk sahibi olmadan ölmesi halinde kadının dulluğunda bile eşine sadık kalması gerektiğini belirten toplumsal kuralın kimi zaman istisnaya tabi tutulduğu ve Niyoga usulü birlikteliğin uygulandığı destan içerisinde aktarılan hikâyelerde mevcuttur. En açık örneğini kral Viçitravīrya'nın ölümünün ardından eşleri Ambika ve Ambalika ile bilge Vyāsa arasında gerçekleşen beraberlikte gördüğümüz Niyoga'nın ifası öncesinde herhangi bir evlilik ritüeli gerçekleştirilmediği, birlikteliğin yegâne amacının ölen kralın soyunu sürdürecek, kral tahtına varis olacak bir oğul sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Çocuk sahibi olmak için gerçekleşen bu birliktelik *Manu Kanunnamesi*nde en fazla iki kez gerçekleştirilmek üzere sınırlandırılmıştır. Destanda yer alan örnekte ise her biriyle bir kez olmak üzere Vyāsa'nın üç farklı kişiyle birlikteliği sağlanmıştır. *Manu Kanunnamesi*ne bakıldığında Niyoga birlikteliğinden beklentinin hazdan uzak ve bir görev gibi uygulanmasıdır. Vyāsa ile birliktelikleri istenen dullara söz hakkı

---

[54] Judith Butler, İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler, çev. Fatma Tütüncü (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 22-23

[55] Sati: "Kadının kendisini kocasının cenaze ateşine atması geleneğidir." Korhan Kaya ve Sithâlâkshmi Kıdambi, *Hindi-Türkçe Sözlük* (TDK,2013), 303)

tanınmaması ve kadınların gerçekleşen birliktelikler sırasında duydukları hoşnutsuzluk kadınlar açısından bu kuralı karşılamaktadır. Ancak kadınların birliktelik öncesi süslenmesi ve Vyāsa'nın birliktelikten hoşnutsuz kalan kadınları cezalandırması, Niyoga'nın hazdan arındırılmış olması gerektiğine ilişkin kuralla çelişmektedir. Hazdan arındırılmış bir görev gibi algılanması istenen bu fiziksel birleşme, Avrupa'da 8. ve 12. yüzyıllarda ortaya çıkan arzudan uzaklaştırılmış cinsellik anlayışıyla benzerlik göstermektedir. Ancak yine de Avrupa'da var olan anlayıştan farklı olarak hazdan uzaklaşma, sadece zorunlu hallerde toplumsal normların aksine gerçekleşen niyoga birlikteliğinde karşılaştığımız bir beklentidir.

Destanı dönemin evlilik normları bakımından incelediğimizde evliliğin kadın ve erkek arasında gerçekleşen bir olgu olduğu, yani eş cinsler arasında bir evliliğe onay verilmediği görülmektedir. Ancak destanda, toplumsal olarak kabul görmese de eş cinsler arasında gerçekleşen evlilik veya cinsiyet değişimi örnekleri bulunmaktadır. Eş cinsler arasında gerçekleşen evlilik örneği, Pāṇḍava kardeşlerin büyük amcası Bhīshma'nın kardeşi Viçitravīrya için kaçırdığı kızlardan biri olan Amba'nın hikâyesinde görülmektedir. Amba, kaçırılmasının ardından evlilik için daha önce verilmiş sözü olduğunu söyleyerek serbest bırakılmak istemiş ancak evlilik öncesi başka biri tarafından kaçırıldığı için önceden sözleştiği kişi tarafından kabul edilmemiştir. Yaşadığı hayal kırıklığı sonrası kendisini kaçıran Bhīshma'dan intikam almak için türlü yollara başvuran Amba, intikam mücadelesinde başarılı olamayınca kendisini dine adamış, yaptığı ibadetler sonucunda da Tanrı tarafından bir sonraki doğumunda erkek olarak doğma sözü almıştır. Aldığı söz sonrası hayatına son veren Amba, Şikaṇḍi olarak yeniden kadın bedeninde doğmuş fakat ailesi tarafından henüz bir oğulları olmadığı için erkek gibi büyütülmüş, hatta bir kadınla evlendirilmiştir. Evlendiği güne kadar erkek olarak bilinen Şikaṇḍi'nin kadın olduğu evlendiği kişi tarafından fark edilince gösterilecek tepkilerden korkan Şikaṇḍi, kaçarak uzaklaşır. Bu noktada doğa üstü güçler devreye girerek Şikandi'nin erkekliğe geçişi sağlanır. Şikaṇḍi kaçmasının ardından bir Yakshasa[56] ile karşılaşır ve ondan yardım ister. Yakshasa kendi erkeklik organını Şikaṇḍi'ye geçici süreliğine verir böylece toplanan kalabalık Şikaṇḍi'nin gerçekten erkek olduğunu düşünür. Ancak erkeklik organını Şikandi'ye veren Yakshasa'nın yakınları durumu öğrenince yaptığı yanlıştan dolayı Yakshasa'yı cezalandırmak için

[56] Yakshasa: Yaşayan bir doğaüstü varlık, maddi olmayan veya ruhsal bir görünüm, bir hayalet, ruh; Kuvera'nın hizmetkarları olan ve bahçesinin ve hazinelerinin bakımında kullanılan belirli efsanevi varlıklar veya yarı tanrılar. Şarkılardan, danslardan vb. zevk alan zararsız varlıklardır (Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, (Oxford: At The Clarendon Press, 1872), 801).

cinsiyet organlarının değişimini kalıcı hale getirir. Bütünüyle erkek olarak kabul gören Şikaṇḍi savaş sırasında Bhīshma'nın öldürülmesini sağlayarak intikamını alır.

Amba'nın Shikandi'ye dönüşüm hikâyesi toplumsal cinsiyet bağlamında değerlendirildiğinde, kendisi için belirlenen evliliğe karşı çıkan bir kadının çeşitli zorluklarla karşılaşacağı ve kadın gücünün hiçbir zaman erkek gücüne galip gelemeyeceğine yönelik bir algının var olduğu anlaşılmaktadır. Dönemin toplumsal normları içerisinde erkekliğin üstün bir mertebe olarak görüldüğü de kısa süreliğine bile olsa erkekliğinden vazgeçen Yakshasa'ya verilen tepkiyle kendini göstermektedir.

Destan kahramanlarının hikâyelerinde karşılaşılan bir diğer evlilik biçimi ise farklı canlı formları arasında gerçekleştirilen evliliklerdir. Pāṇḍavaların çıktıkları sürgün yolculuğunda gerçekleşen ilk örnek Bhīma ve Rākshasa Hiḍimbi'nin evliliğidir. Benzer şekilde Arcuna'nın evlilik kurallarını çiğnediği için çıktığı sürgün yolculuğu sırasında evlendiği eşi Ulūpī'nin de bir yılan olduğu hikâye içerisinde açıkça belirtilmektedir. Öte yandan hikâye edilen kadınların türlerine ilişkin bilgilerin, ormanın derinliklerinde yaşayan kadınların vahşi doğasına veya karakter özelliğine yapılan metaforik bir gönderme olarak da düşünülebilir. Özellikle yılan tüm dünya mitlerinde çeşitli metaforik anlamlar barındırmaktadır. Kimi zaman birbirine zıt anlamları sembolize eden yılan, Hint mitolojisinde çoğunlukla su, yaşam ve ölümsüzlük kaynaklarının koruyucusu olarak tasvir edilmektedir. İyi ve kötünün mücadelesinde ön planda bir rol üstlenen yılan, çoğu zaman dişil gücü temsil etmiş ve iktidar olarak kabul gören eril güce yenik düşmüştür.[57] Destanda Arcuna'nın evlendiği eşlerden biri olarak karşımıza çıkan Ulūpī de su altında bulunan yılan krallığının prensesidir. Yer aldığı hikâye içerisinde en dikkat çeken nokta Arcuna öz oğlu tarafından öldürüldüğünde onu hayata dönmesine yardımcı olmasıdır. Hikâye dişi olanın her zaman eşinin menfaati için çabalayan taraf olduğu, erkeğin ise kendisine sadakatle bağlı eşinin gerçekleştirdiği tüm eylemlerde kendi lehine kazanımlar elde eden ve erkeğin her durumda kazançlı çıkan taraf olmasını göstermesi bakımından önemlidir.

Sonuç

Bu makalede *Mahābhārata* destanında kadın ve evliliğe dair yer alan bilgiler, biyo-iktidar ve toplumsal cinsiyet teorileri çerçevesinde incelenmiştir. Yapılan çalışma neticesinde destan genelinde cinsiyet rollerine yönelik dönemsel değişimlerin erkeğin lehine ve erkekler tarafından

[57] Can Akbaba, "Dünya Mitlerinde Yılan," *Dergipark 24, no.96, 2018,63 DOI: 10.22559/folklor.363*

gerçekleştirilmesinden ve özellikle evlilik sürecinde kadından alınıp verilen, takas edilen veya kazanılan bir mülk gibi bahsedilmesinden hikâye edilen toplum yapısının ataerkil bir sistemde olduğu çıkarımı yapılmıştır. Destanda bahsi geçen Brāhma, Daiva, Arsha, Prācāpatya, Asura, Gāndharva, Rākshasa ve Paişāça türü evliliklere ait bilgiler içerisinde genel olarak kadının pasif bir rolde olduğu görülmüştür. Ayrıca Hindu kast sisteminden gelen toplumsal hiyerarşinin belirlenmiş evlilik türleri üzerinde de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ilk dört evlilik türünün Brāhmanlar için veya Asura evlilik türünün ise Vaişyalar için uygun görüldüğü destanda belirtilmektedir.

Biyo-iktidar bağlamında baktığımızda destana konu olan toplumda var olan iktidar anlayışının Foucault'nun 17.yüzyıl Avrupası'nda bulunan pastoral iktidar anlayışıyla aynı doğrultuda olduğu anlaşılmaktadır. Tıpkı Pastoral iktidar anlayışında olduğu gibi ülke hükümdara ait olarak görülmekte, dini değerler toplumun ölüm sonrası mutluluğunu da sağlayabilmek için iktidar sahibi tarafından göz önünde tutulmaktadır. Toplumsal normlar veya toplumsal cinsiyet rolleri olarak da düşünebileceğimiz, dinî bağlayıcılığı bulunan Dharmaların sisteminin en üst katmanını oluşturan Brāhmanlar tarafından belirlendiği görülmektedir. Birey, özünde bulunduğuna ve uğruna yaratıldığına inandığı Dharmasına uyduğu ölçüde güç ve erdem sahibi olur. Dharmasına uygun bir hayat sürdüren birey sürekli yaşam ve ölüm döngüsünden çıkarak kurtuluşa erer. Bu da kişilerin gönüllü bir tabiiyet göstermesini sağlar. Yani iktidar dinî inançlar üzerinden ürettiği söylemlerle toplumu yönlendirir.

Destanda aktarılan evlilik olgusuna kadın açısından bakıldığında kadına biçilen rolün eşine sadakatle hizmet etmek olduğu görülür. Kadın Dharmasının evlenmediği sürece tamamlanmadığına yönelik bilgi, kadının erkeğe bağımlı ve tabi olmaya mecbur bırakıldığının bir kanıtı niteliğindedir.

Cinsiyet bağlamında belirlenmiş Dharmalara bakıldığında iki cinsiyetli heteroseksüel bir yapı ile karşılaşılmaktadır. Benzer şekilde belirlenmiş evlilik normlarına bakıldığında da evliliğin sadece kadın ve erkek arasında gerçekleşmesine uygun kurallar bulunduğu görülmektedir. Ancak oluşturulmuş Dharma hukuku içerisinde yer bulmasa da mevcut bulunan toplumsal normların dışında kalan evlilikler de destanda yer almaktadır. Dönemin normlarına aykırı, eş cinsler arası veya kadının aynı anda birden fazla erkekle olan evliğine dair örneklerde görülen ortak nokta ise gerçekleşen evliliklerin sebebine dair açıklamaların ilahi güçlere dayandırılmasıdır. Böylelikle belirlenmiş normlara uymayan bu evlilikler halk nezdinde sıra dışı bir noktaya taşınırken, evliliklerin içerisinden çıktığı, ilahi güçlerle iletişimde bulunan soyluların kuraldışı davranışları haklı bir imtiyaza dönüşmüştür.

Kaynakça

Akbaba, Can. "Dünya Mitlerinde Yılan," Dergipark 24, no.96, (2018),63 DOI: 10.22559/folklor.363

Allendorf, Keera, ve Roshan K. Pandian. "The Decline of Arranged Marriage? Marital Change and Continuity in India." *Department of Health and Human Services 42*, no.3 (6 Ağustos 2016): 435-464. https://doi.org/10.1111/j.1728-4457.2016.00149.x

Arslan, Hammet. "Manu Kanunnamesi'nde Evlilik." *Milel ve Nihal 10*, no.1 (2014): 91-129.

Bağlı, Sever. "Tabulaştırılan/Tabulaşan Kurumun (ailenin) Kurbanlıklar Edinme Pratiği: Levirat ve Sororat."*Aile ve Toplum 2*, no.9 (Mart 2005): 2.

Butler, Judith. *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, çeviren Fatma Tütüncü. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, 22-23.

Bühler, Georg. *The laws of Manu.* Oxford: Clarendon Press, 1886.

Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "Agama." *Encyclopedia Britannica*, March 10, 2005. https://www.britannica.com/topic/Agama-Hindu-literature

Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "Dharma." Encyclopedia Britannica. 09 04 2019. https://www.britannica.com/topic/dharma-religious-concept (erişildi: 01 23, 2022).

Britannica, T. Editors of Encyclopedia. "Dharma-shastra." *Encyclopedia Britannica*. 24 Ekim 2018. https://www.britannica.com/topic/Dharma-shastra (erişildi: Mayıs 27, 2022).

Britannica, T. Editors of Encyclopedia. "Levirate." *Encyclopedia Britannica*, 15 Mart 2012. https://www.britannica.com/topic/levirate (erişildi: Temmuz 16, 2021)

Debroy, Bibek. *Mahabharata.* Penguin Books, 2010.

Desai, Sonelde, ve Lester Andrist. "Gender Scripts and Age at Marriage in India."*Demography 47*, no.3 (Ağustos 2010): 667-687. https://doi.org/10.1353/dem.0.0118

Dumezil, Georges. *Mit ve Destan1 Hint-Avrupa destanlarında üç işlev ideolojisi.* İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık, 2012.

Durutürk, Bilge. "Michel Foucault'nun İktidar ve Özne Kavramlarına Bir Bakış: Gözetim Toplumu." *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi 53*,no.3 (2018): 959-972. DOI:10.15659/3.sektor-sosyal-ekonomi.18.11.1017Erdoğan, Emine. *Hinduizm'in Kutsal Metinlerinden Manu Kanunnamesi.* İstanbul: Palet Yayınları, 2015.

Foucault, Michel. *Biyo-Politika'nın Doğuşu*, çeviren Alican Tayla. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,2015

Foucault Michel, *Cinselliğin Tarihi*, çeviren Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları,200.7 103-104.

Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*, çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi,1992.

Foucault, Michel. *Özne ve İktidar.* çeviren Işık Ergüden ve Osman Akınbay. İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2014.

Foucault, Michel. *Subjectivity and Truth*, translated by Graham Buchell. London: Palgrave Macmillan, 2017.

Harman, William P. *The Sacred Marriage of a Hindu Goddess.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.

Hudson. T.C. *India Census Ethnography.* Delhi: The Manager Of Publications, 1937.

James, Lizy. "Marriage in India." *School of Social Work Indira Gandhi National Open University*, (2010): 31-49.

Jaya, Rama. "The Eight Types of Marriage." *Wordpress.* 30 Temmuz 2010. https://jayarama.wordpress.com/2010/07/30/the-eight-types-of-marriage/#comments (erişildi: mayıs 21, 2022).

Kane, Pandurang Vaman. *History Of Dharmasastra.* Kalküta: Bhandarkar Institute Press, 1930.

Kaya & Kıdambi. Hindi-Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu.2013

Kaya, Korhan. *Hint Mitolojisi Sözlüğü.* Ankara: İmge Kitabevi, 1997.

Maharaj, Lokesh Ramnath, ve Nyna Amin. "A Gender Critique of Eight Forms of HinduMarriages." *Journal of Gender and Religion in Africa 21*, no.2, (Aralık 2015): 77-98.

Mondal, Puja. " Traditional Forms of Hindu Marriage in India," *Your Article Library.* 19 12 2021. https://www.yourarticlelibrary.com/hindu/traditional-forms-of-hindu-marriage-in-india/4377.

The Editors of Mythgyaan. "Detailed Explanation of Eight Types of Marriages (Vivah)." *Mythgyaan*. 2022. https://mythgyaan.com/eight-types-of-marriages-in-hinduism/ (erişildi: Mayıs 21, 2022).

West, Candace, ve Don H. Zimmerman. "Doing Gender." *Gender and Society 1*, no.2 (Haziran 1987): 125-151.

Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary.* Oxford: At The Clarendon Press, 1872.

e-ISSN: 2536-4596

KARE- Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat, Tarih ve Düşünce Dergisi

KARE- International Comparative Journal of Literature, History and Philosophy

Başlık/ Title: Hasımlıktan Hısımlığa: Kutsal Topraklar Kudüs Ekseninde Memlûklara Karşı İlhanlı-Haçlı İttifak Çabaları

Yazar/ Author **ORCID ID**
Kansu Ekici 0000-0002-8252-1138
Alican Kirişoğlu 0000-0003-4775-1031

Makale Türü / Type of Article: Araştırma Makalesi / Research Article
Yayın Geliş Tarihi / Submission Date: 6 Mayıs/May 2022
Yayına Kabul Tarihi / Acceptance Date: 14 Haziran/June 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2022

Web Sitesi: https://karedergi.erciyes.edu.tr/
Makale göndermek için / Submit an Article: http://dergipark.gov.tr/kare

Uluslararası İndeksler/International Indexes

Index Copernicus: Indexed in the ICI Journal Master List 2018 Kabul Tarihi /Acceptance Date: 11 Dec 2019

MLA International Bibliography: Kabul Tarihi /Acceptance Date: 28 Oct 2019

DRJI Directory of Research Journals Indexing: Kabul Tarihi /Acceptance Date: 14 Oct 2019

EuroPub Database: Kabul Tarihi /Acceptance Date: 26 Nov 2019

Kansu Ekici*
Alican Kirişoğlu**

HASIMLIKTAN HISIMLIĞA: KUTSAL TOPRAKLAR KUDÜS EKSENİNDE MEMLÛKLARA KARŞI İLHANLI-HAÇLI İTTİFAK ÇABALARI

Özet: Kudüs, üç semavi din Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam için kutsal bir şehir olmasıyla Orta Doğu'nun her zaman en önemli çekim merkezlerinden olmuştur. Şehrin bu dini hüviyeti söz konusu dinlere mensup toplumları her zaman buraya hâkim olmak konusunda istekli hale getirmiştir. Ayrıca toplumlar Kudüs'e hâkim olmayı bir başarı ve övünç göstergesi olarak da görmüşlerdir. Bu minvalde Kudüs imgesiyle birlikte papanın dünyevi ve uhrevi vaatleriyle motive olan Avrupa halkları Birinci Haçlı Seferi'yle Avrupa'dan Kudüs'e hareket etmiş ve sonunda şehri ele geçirmeyi başarmışlardır. Selahaddin Eyyübi'nin 1187 yılında Kudüs'ü tekrar Müslümanlara kazandırmasıyla birlikte büyük darbe alan Haçlılar, Orta Doğu'da yitirdikleri konumlarını geri alabilmek için yeni haçlı seferleri tertip etmişler ancak bunlar kısa süreli başarılar bir tarafa bırakılırsa muvaffakiyetsizlikle neticelenmiştir. Eyyübi Devleti'nin tarih sahnesinden çekilmesinden sonra onların hâkim oldukları toprakların büyük kısmına hâkim olan Memlûklar tüm dünyayı dehşet içerisinde bırakan Moğol askeri ilerleyişini 1260 yılında 'Ayn-ı Câlût Savaşı'nda durdurmayı başarmışlardır. Moğolların askeri güçleri ve taktiklerinin bölgedeki Ermenilerin ve Gürcülerin askeri desteğine rağmen bu yeni düşman karşısında yetersiz kalması onları zorunlu olarak yeni müttefikler aramaya itmiştir. Bu doğrultuda İlhanlıların Memlûklar karşısında Avrupalılar ve onların Orta Doğu'daki uzantıları Haçlı Devletleriyle ittifak kurma çabaları başlamıştır. Hûlâgû döneminde başlayıp İlhanlıların yıkılışına kadar başta papalık olmak üzere İngiltere ve Fransa kralları gibi Avrupa'nın güçlü hükümdarlarına elçiler, Memlûklar üzerine ortak bir sefer organizasyonu için defalarca gönderilmiş aksi yönde Avrupa'dan da İrân'a elçiler gelmiştir. Bu temaslar sırasında İlhanlılar Avrupa'nın desteğini almak ve yeni bir Haçlı seferi düzenlenmesini sağlamak için Hristiyanların kutsal şehri Kudüs'ü alıp onlara vermeyi teklif etmişlerdir. Ancak Avrupalılar ise Hıristiyan olmayan bu topluma her zaman şüpheyle bakmışlardır. Avrupa ve Moğollar arasındaki tüm elçilik teatilerine rağmen Avrupa'daki siyasi karışıklıklar, mesafe problemi ve senkronizasyon zorlukları gibi nedenlerle Memlûklara karşı ortak bir harekât tanzimi mümkün olmamıştır. Bu çalışmada İlhanlı-Avrupa ilişkileri Kudüs ekseninde ele alınmayaçalışılacaktır.
Anahtar Kelimeler: Kudüs, İlhanlı Devleti, Haçlılar, Memlûklar.

FROM ENEMY TO KINSHIP: THE ILKHANID-CRUSADER ALLIANCE EFFORTS AGAINST THE MAMLUKS IN THE HOLY LAND JERUSALEM AXIS

Abstract: Jerusalem, as a holy city for the three monotheistic religions, Judaism, Christianity, and Islam, has always been one of the most important centres of attraction in the Middle East. This religious importance and identity of the city have made societies belonging to these religions always willing to dominate and rule it. Moreover, the societies have regarded dominating Jerusalem as a sign of success and pride. In this line, the Europeans, motivated by the earthly and spiritual promises of the pope along with the holy image of Jerusalem, moved from Europe to Jerusalem with the First Crusade and eventually succeeded in capturing the city. After Salahaddin Eyyubi retook Jerusalem for the Muslims in 1187, the Crusaders, suffering a great blow, organized new crusades to regain their lost position in the Middle East, but their campaigns

* Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Orta Çağ Tarihi Ana Bilim Dalı, Isparta/Türkiye, kansuekici@sdu.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-8252-1138.
** Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bilim Dalı, Orta Çağ Tarihi Ana Bilim Dalı, Isparta/Türkiye, kirisoglualican@gmail.com. Orcid No: 0000-0003-4775-1031.

ended in failure if their short-term successes were left aside. After the Ayyubid State withdrew from the stage of history, the Mamluks dominated and ruled those lands formerly ruled by the Ayyubid State and they managed to stop the Mongolian military advance, which left the whole world in horror and bewilderment, in the 'Ain Jalut War' in 1260. The inadequacy of the military forces and tactics of the Mongols against this new enemy, despite the military support of the Armenians and Georgians who were present in the region, forced them to seek and form new allies to combat the Mamluks. Because of this, the Ilkhanate attempted to form an alliance with the Europeans and their extensions in the Middle East, namely the Crusader States, against the Mamluks. Starting in the Hulagu period until the collapse of the Ilkhanate, emissaries were sent to powerful rulers of Europe such as the kings of England and France, especially the papacy to organize a joint campaign against the Mamluks, and European countries also sent envoys to Iran. During these meetings and contacts, the Ilkhanate offered them to take Jerusalem, the holy city of Christians, and to give it back to them in order to win and get the support of the European countries and make them organize a new Crusade, but the Europeans always had doubts about it as the Ilkhanate were non-Christians. Despite all the embassy exchanges between Europe and the Mongols, it was not possible to organize a joint operation against the Mamluks due to the political turmoil, distance problems, and the difficulties of synchronization in Europe. This study aims to deal with the Ilkhanid-European relations on the axis of Jerusalem.
Keywords: Jerusalem, Ilkhanid State, Crusaders, Mamluks.

Giriş

Kudüs'te bulunan ilk ve orta bronz çağına ait bulgular şehrin yaklaşık beş bin yıllık tarihi olduğunu kanıtlar. Bununla birlikte tarih boyunca birçok kavmin hâkim olduğu Kudüs, aynı zamanda bir hükümdar olan Davud peygamberin (MÖ. 1010-970) burayı alması ve Birleşik İsrail Krallığı'nın başkenti ilan etmesiyle dini bir hüviyet kazanmıştır. Davud peygamberden sonra halefi Süleyman peygamber de (MÖ. 970-931) buraya bir mabed (Mescid-i Aksa) ve saray inşa ettirmiş ve Kudüs'ün etrafına duvar ördürerek şehre son eklemeleri yapmıştır. Süleyman'ın ölümünden sonra oğulları arasında anlaşmazlık üzerine krallık ikiye bölünmüştür. Kudüs güneydeki Yahuda krallığının merkezi olmaya devam etmiştir. Kuzeydeki İsrail krallığı MÖ. 720 yılındaki Asur İmparatorluğu saldırısına kadar varlığını devam ettirmeyi başarmıştır. Fakat bu krallığın yıkılmasıyla Yahudilerden önemli bir kısım göç ederek Kudüs'e yerleşmiştir. Bu durum karşısında Yehuda kralı Hezekiya, Kudüs'e yeni su kanallarıyla birlikte bir savunma duvarı inşa etmiştir. Bölgenin önemli bir gücü olarak ortaya çıkan Babil İmparatorluğu MÖ. 600'de bölgeyi kendisine bağlamıştır. Ancak Yahudilerin üzerinde istediği tahakkümü kuramamıştır. Nihayet MÖ. 587'de üçüncü defa Kudüs'e giren Babil kralı Nebukadnezzar, mabed ve sarayla beraber şehri ateşe vermiş halkın bir kısmını da sürgün ederek Birinci Tapınak Dönemi'nin sonunu getirmiştir[1]. Yahudilerin, Babil Sürgünü MÖ. 538 yılında Akhaemenid

[1] Ömer Faruk Harman, "Kudüs", *DİA*, c. XXVI, Ankara 2002, s. 325.

İmparatorluğu kurucusu Büyük Kyros'un onların geri dönmesine izin vermesine kadar sürmüştür. Şehre geri dönen Yahudiler Süleyman mabedini 22 yıl sonunda tekrardan inşa etmişlerdir[2]. Akhaemenid kralı I. Artakserkses (MÖ. 464-424) ise yayınladığı kanunla şehrin duvarlarını tekrar inşa ettirmiştir[3].

Büyük İskender'in Akhaemenid kralı III. Dareios'u İssos Muharebesi'nde yenmesiyle Kudüs ve civarı Makedonların eline geçmiştir[4]. MÖ 62'te Gnaeus Pompeius Magnus'un Kudüs'ü ele geçirmesine kadar İskender ve ardıllarının bölgeye egemen olduğunu tespit ediyoruz. Güçlü Roma İmparatorluğu'nun şehre hâkim olmasının ardından şehrin dini karakterini bozan paganist yapılaşmalara girişmesi Yahudilerin tepkisini çekmiş ve isyan etmelerine neden olmuştur. Çıkan üç Yahudi isyanının ilki kumandan Titus eliyle MS. 70 yılında bastırılmış ancak şehrin büyük kısmı yanmaktan kurtulamamıştır[5]. Son olarak MS 135'te bastırılan üçüncü Yahudi isyanından sonra Romalılar tarafından şehre girmek isteyen Yahudilere ölüm cezası konmuştur. Hristiyanlığı kabul eden ilk Roma imparatoru I. Constantinus (MS. 324-337) ise bu cezayı kaldırmıştır. Constantinus sadece bununla kalmamış iyi bir Hristiyan olan annesi Helena'yı Yahudi-Hristiyan kutsal emanetlerinin tespiti için imparatorluk hazinesini de emrine vererek Kudüs'e göndermiştir. Kutsal haç ve İsa'nın çarmıha gerilmesinde kullanılan çiviler gibi kutsal emanetleri bulan Helena, çarmıha gerilme olayının yaşandığına inanılan tepeye de Kutsal Kabir Kilisesi'ni inşa ettirmiştir. I. Constantinus'la beraber Kudüs, Hristiyan şehrine dönüşmüştür[6]. Ancak şehirdeki Yahudilerce kutsal sayılan alanlar Müslümanların burayı ele geçirmesine kadar İsa'nın sözlerine[7] hürmeten harabe olarak kalmıştır.

---

[2] Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, İstanbul 2011, s. 25-27.

[3] Reinhard G. Kratz, "Biblical Sources", *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*, Vol I, Ed. Bruno Jacobs-Robert Rollinger, Wiley Blackwell, Hoboken 2021, s. 139.

[4] Kryzsztof Nawotka, "The Conquest by Alexander", *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*, Vol I, Ed. Bruno Jacobs-Robert Rollinger, Wiley Blackwell, Hoboken 2021, s. 476-478.

[5] Gaius Suetonius Tranquillus, *On İki Caesar'ın Yaşamı*, Çev. Fafo Telatar-Gül Özaktürk, TTK, Ankara 2008, s. 243; s. 231. Neil Faulkner, *Roma: Kartalların İmparatorluğu*, Çev. Çağdaş Sümer, Yordam Kitap, İstanbul 2015, s. 231.

[6] A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire, 324-1453*, The University of Wisconsin Press, Madison 1952, s. 43-57.

[7] İsa tapınaktan çıkıp giderken, öğrencileri, tapınağın binalarını O'na göstermek için yanına geldiler. İsa onlara, "Bütün bunları görüyor musunuz?" dedi. "Size doğrusunu söyleyeyim, burada taş üstünde taş kalmayacak, hepsi yıkılacak!" Matta: 24/1-2.

Müslümanlar 638 yılında bizzat Hz. Ömer aracılığıyla Kudüs'ü savaş yapmadan teslim aldılar[8]. Burası Müslümanlık için Mekke ve Medine'den sonraki üçüncü kutsal şehirdi. Kudüs'ün farklı isim ve unvanlarla Kuran'da ve hadislerde geçmesi ayrıca Müslümanların ilk kıblesi olmasıyla birlikte İslam peygamberinin miraca buradan çıktığına inanılması, burayı Müslümanlar için önemli kılmıştır[9]. Daha sonraki dönemlerde gerek Emeviler gerek Abbasiler döneminde burada her inancın oldukça rahat yaşandığı bir yerleşim yeri olmuştur. Ancak şehir Müslümanların fethinden sonraki dört yüzyıl boyunca önemini giderek kaybetmiştir. Bununla birlikte 691 yılında Emevi halifesi Abdülmelik bin Mervan peygamberin miraca yükselirken bastığı kaya üzerine Kubbetü's-Sahre gibi abidevi bir yapıyı inşa etmeyi başarmıştır[10]. Sonraki dönemlerde ise Tolunoğulları, İhşitler, Fatımiler, Türkmenler ve Büyük Selçuklu bölgeye hâkim olmuşlardır. Nihayet 1099 yılında Kudüs'ü tekrar ele geçiren Fatımiler, Hristiyan yerli nüfusu buradan kovmuşlardır. Ancak hemen akabinde gerçekleşen Birinci Haçlı Seferi sonrası Haçlılar, Kudüs'e ve Filistin kıyılarına hâkim olmuşlardır. Haçlıların başarısı sadece Filistin'le sınırlı değildi. Ayrıca Doğu Akdeniz kıyıları boyunca Anadolu'ya kadar uzanan sırasıyla Urfa Haçlı Kontluğu, Antakya Prinkepsliği, Kudüs Haçlı Krallığı ve Trablus-Şam Kontluğu'nu kurmuşlardı. Avrupa'da doğudaki Hristiyanları, Müslüman zulmünden kurtarma sloganıyla başlayan papanın maddi ve uhrevi vaatleriyle süslenen haçlı seferleri yaklaşık iki yüzyıl boyunca İslam alemini meşgul etmiştir. Bununla birlikte Haçlılar, Orta Doğu'daki tarihleri boyunca etrafları Anadolu Selçukluları, Zengiler, Eyyübiler ve Memlûklar gibi güçlü düşman devletlerle çevrili olduğundan varlıklarını devam ettirmek için Avrupa'dan devamlı yardım istemişlerdir[11]. Buna binaen yeni haçlı seferleri düzenlemiş ancak bunlar ilk sefer kadar başarılı olmamış hatta büyük hüsranla sonra ermişlerdir. Hatta Selahaddin Eyyübi 1187 yılında Kudüs'ü geri almayı dahi başarmıştır. Haçlılar ise Kudüs'ü geri almak için yeni seferler tertip edip planlar yapsalar da başarılı olamamışlardır. Ancak Altıncı Haçlı Seferi'ne katılan Kutsal Roma Germen İmparatoru II. Friedrich (1220-1250) diplomasi yoluyla Eyyübi sultanı Kâmil bin Adil (1218-1238) tarafından surları yıkılan Kudüs'ü almayı başarmıştır. Fakat bu kısa süreli bir başarı olmuş 1244 yılında

---

[8] Laura Veccia Vaglieri, "The Patriarchal and Umayyad Caliphates", *Cambridge History of Islam 1A*, Ed. P. M. Holt-Ann K. S. Lambton-Bernard Lewis, Cambridge University Press, 1970, s. 62.
[9] Ömer Faruk Harman, *a.g.m.*, s. 324; Bernard Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, Çev. Bahadır Sina Şener, İmge Kitabevi, İstanbul 1996, s. 86.
[10] Bahriye Üçok, *İslâm Tarihi. Emevîler-Abbasîler*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1979, s. 184.
[11] Bkz. Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, c. I, Çev. Fikret Işıltan, TTK, Ankara 1998; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, c. II, Çev. Fikret Işıltan, TTK, Ankara 1992.

Eyyübi-Harzemşah ittifakı şehri tekrardan kolayca almıştır[12]. Şehrin surları ise Haçlı tehlikesinin geçmesinin ardında 1310-1311 yıllarında Memlûklar tarafından yenilenmiştir[13].

Moğol ordularının İran coğrafyasında gözükmesiyle İslam dünyası gözünü Haçlılar'dan Moğollara çevirmiş bu yeni düşmana odaklanmıştır. Bu esnada ise Haçlılarla Moğolların ilk teması gerçekleşmiş 1248'lerin sonunda bir Moğol komutanı olan Elcigidey Noyan, VII. Haçlı Seferi nedeniyle Kıbrıs'ta bulunan son hazırlıklarını ve müttefiklerle son görüşmelerini yapan Fransa kralı IX. Louis (Saint)'e Markos ve David adında iki Nasturi elçiyi Farsça bir mektupla Müslümanlara karşı ortak bir sefer teklifi için göndermiştir[14].

A- Hûlâgû Dönemi İlhanlı-Haçlı İlişkilerinin Başlaması ve Kudüs (Kutsal Topraklar)'ü Kurtarma Düşünceleri

Tuluy'un neslinden, Cengiz Han'ın torunlarından Hûlâgû'nün, Büyük Han Möngke (1251-1258) tarafından Ön Asya (İrân, Şâm, Mısır, Rûm/Anadolu ve Ermeni ülkeleri) Moğol fütuhatının başına getirilmesi[15] sözü edilen coğrafyada siyasi dengelerin kesif şekilde değişmesine neden olmuştur. Bu doğrultuda Hûlâgû önderliğindeki Moğollar, 1256 yılında Alamût Kalesi'ni yok ederek İsmâ'îlî tarikatının İrân koluna büyük bir darbe vurduktan sonra biat etmeyi reddeden[16] Bağdat Abbâsî Halifeliği üzerine gidip, 1258 yılında kısa süreli şümullü bir muhasara sonrasında Abbâsî Halife Devleti'ni yıkmışlardır. Neticede itaat altına alınan coğrafyanın büyüklüğüne kıyasla kısa süre içerisinde planlandığı gibi Moğollar, 'Irâk, Anadolu,

[12] Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, Dünya Kitapları, İstanbul 1997, s. 135-145, 195-202, 208.

[13] Muammer Gül, *XI.-XIII. Yüzyıllarda Kudüs*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Elazığ 1997, S. 71.

[14] Morris Rossabi, *Kubilay Han'ın Seyyahı*, s. 15; Wilhelm Baum - Dietmar W. Winkler, *The Church of the East. A Concise History*, Routledge Curzon, London and New York, 2003, s. 91; Rémusat Abel, "Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens, et particulièrement des rois de France, avec les empereurs Mongols. Premier Mémoire. Rapports des princes chrétiens avec le grand empire des Mongols, depuis sa fondation sous Tchinggis-khan, jusqu'à sa division sous Khoubilaï", *Histoire et mémoires de l'Institut royal de France*, tome VI, 1822. s. 435-436.

[15] Minhâceddin Osman b. Muhammed el-Cûzcânî, *Ṭabaḳât-ı Nāṣırī: A General History of the Muḥammadan Dynasties of Asia*, (İng. Çev. Major H. G. Raverty), Vol. II, New Delhi 1970, s. 1226; Reşîdu'd-dîn Fazlullâh-i Hemedânî, *Câmi'u't-Tevârîh*, c. III, neşr. 'Abdu'l Kerim 'Ali-oğlı 'Alî-zâde, Bakü 1957, s. 20-21.

[16] Moğolların Bağdat kuşatması öncesi ve sonrasında yaşanan gelişmeler, taraflar arasındaki mektuplaşmalar hakkında tafsilat için ayrıca bkz. H. Ahmet Özdemir, *Moğol İstilâsı. Cengiz ve Hülâgû Dönemleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 53-313; Muhammed Said Güler, *Moğol İstîlâsı ve Aynicâlût Savaşı*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bilim Dalı, Orta Çağ Tarihi Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2018, s.110-122.

Âzerbâycân-Kafkasya'nın tamamını ve ardından Suriye'nin bir kısmını (Halep ve takiben Dımaşk'ı) ele geçirmişler, başta Türkiye Selçuklu Devleti, Gürcü ve Ermeni ülkeleri ile bazı yerel hanedanlıklar kâmilen Moğol hâkimiyetine girmiştir[17]. Ermeni ve Gürcüler Hûlâgû önderliğinde Moğolların bölgedeki fetih politikalarını büyük bir mutlulukla karşılamış[18] olsa da Memlûklar, Abbâsî Halifeliği'nin yıkılışı[19] ve Suriye içlerine varan Moğol taarruzları karşısında yaşanan gelişmeleri endişe içerisinde takip etmişlerdir. Moğolların, İslam beldelerine karşı yaptıkları hızlı ve ani fetih politikaları Hristiyanları ve bilhassa Ermenileri oldukça heyecanlandırmış ve ümitlendirmiştir. Doğu Hristiyanları, Moğolları, Müslümanlar karşısında (bilhassa Memlûklara karşı) "düşmanımın düşmanı dostumdur" anlayışıyla kurtarıcı güç olarak tahayyül etmiş [bunda il-hanların ve onların hatunlarının Hristiyanlığa olumlu bakış açıları da etkili olmuştur], İlhanlı Devleti'nin adeta şemsiyesi altına girerek Gürcü ve Ermeni kralları il-hanların her daim sadık birer müttefiki ve bakiyeleri olmuşlardır[20]. Hatta Korykos hâkimi Hayton (Hetum) eserindeki bilgileri Ermeni ve Hristiyanların lehine tahrif ederek Möngke Han'ın emri ve Hûlâgû'nün önderliğindeki Moğolların batı seferinin önemli noktalarından birisinin "kutsal topraklar Kudüs" olduğu şeklinde çarpıtmıştır[21]. Ermenilerin ve Hetum (1226-1270)'un bölgede yalnızlaşmaları ve Müslümanlarla tek başlarına kudretli biçimde mücadele edememeleri

---

[17] Kerîmu'd-dîn Mahmûd b. Muhammed-i Aksarâyî, *Musâmeretu'l-ahbar ve musâyeretu'lahyâr*, neşr. Osman Turan, TTK, Ankara 1999, s. 47-51; Hamdullâh Mustevfî-yi Kazvînî, *Târîh-i guzîde*, neşr. 'Abdu'l-Huseyn Nevâ'î, İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1364, s. 589; Gregory Abûl-Farac Bar Hebraeus, *Abû'l - Farac Tarihi*, c. II, (Çev. Ömer Rıza Doğrul), TTK, Ankara 1999, s. 568-575.

[18] Ermeni kaynaklarının Moğolların Müslümanlarla savaşlarını övgüyle bahsederek onları bölge Hristiyanlarının müşfik koruyucuları olarak tasvir etmeleri dikkat çekicidir. Bkz. *Step'annos Orbelean's History of the State of Sisakan*, Trans. Robert Bedrosian, Published on Internet, New Jersey 2012, s. 208.

[19] Gürcü ve Ermeni birlikleri Bağdat kuşatması esnasında Moğollara katılarak kayda değer ölçüde destek vermişler, önemli bir İslâm beldesinin alınabilmesi için büyük çaba sarf etmişlerdir. Bkz. *The Georgian Chronicles of Kartlis Tskhovreba (A History of Georgia)*, (Trans. Dmitri Gamq'relidze, Medea Abashidze, Arrian Chant'uria), (ed. Roin Met'reveli, Stephen Jones), Artanuji Publishing, Tbilisi 2014, s. 349; Grigor of Akanc', "History of the Nation of the Archers (The Mongols) by Grigor of Akanc'", (The Armenian Text Edited With an English Trans. and Notes by Robert P. Blake, Richard N. Frye), *HJAS*, Vol. XII, No. 3/4, 1949, s. 333.

[20] Altay Tayfun Özcan, "Hülegü'nün Ortadoğu Seferinde Kudüs ve Kentin Moğol–Haçlı İlişkilerinin Dönüşümündeki Yeri", *Filistin Araştırmaları Dergisi*, S. 9, 2021, s. 5-6; Alican Kirişoğlu, *İlhanlı-Avrupa İlişkileri*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta 2018, s. 17-18, 32-36.

[21] Altay Tayfun Özcan, "Hülegü'nün Ortadoğu Seferinde Kudüs ve Kentin Moğol–Haçlı İlişkilerinin Dönüşümündeki Yeri", s. 56. Ayrıca bkz. ve krş. R. Amitai, "Mongol Raids into Palestine (AD. 1260 and 1300)", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No.2, 1987, s. 237-238.

onları güçlü bir müttefik arayışına itmiştir. Ancak Ermenilerin bu tutumları [Moğollara rağmen] ileride yaşanacak Memlûk saldırılarına karşı onları koruyamayacaktır.

İlhanlı Devleti'nin kuzey komşusu Cuci Ulusu, Altın Orda Devleti'nde Berke (Bereke Oğul) (1256-1266) zamanında Müslümanlaşmaya başlamıştır. Ayrıca İlhanlı-Altın Orda kardeş devletleri arasında Âzerbâycân bölgesi paylaşılamamış, iki kardeş ulus aynı topraklar üzerinde hak iddia etmiştir[22]. Hûlâgû'nun Tebrîz'de Atın Orda adına çalışan tüccarları öldürtüp mallarına el koyduğu haberi Berke'ye ulaşınca, o da aynı muameleyi kendi ülkesinde çalışan İlhanlı memurlarına tatbik etmiştir[23]. Neticede iki kardeş ulus, yaşanan bu olaylarla kati surette düşman olmuştur. Diğer taraftan Memlûklar, Moğol fütuhatına kayıtsız kalmayarak Abbâsî Halife Devleti'nin yıkılışını kuşkuyla takip etmiş, bu doğrultuda Baybars (1260-1277) yeni bir siyasi politikayı uygulamıştır. Baybars, sadece ulusal bir strateji izlemeyerek Moğolların kendi içlerindeki ayrışma ve problemleri, farklılaşan politik konjonktürü mükemmel şekilde kendi lehine analiz etmiştir. Bu kapsamda Sultan Baybars, "İslam'ın genel çıkarlarını gözeterek[24]" Hûlâgû'nün yeni düşmanı ve aynı zamanda Moğol kardeş ulusun hükümdarı Berke'ye övgü dolu bir mektup göndermiştir. Baybars, Berke'ye dostluk teklifinde bulunarak onu Hûlâgû ile savaşmaya aşikâre şekilde teşvik etmiştir. Bu sayede İlhanlı Devleti'ne karşı Memlûk-Altın Orda ittifakının da temelini atmıştır[25].

---

[22] Bu konuyla ilgili tafsilat için ayrıca bkz. 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik Juvaini, *The History of the World-Conqueror*, neşr. Mirza Muhammad Qazvini, Vol. I, (İng. Çev. John Andrew Boyle), Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1958, s. 42; Timothy May, *Moğol İmparatorluğu*, (Çev. Ülke Evrim Uysal), Kronik Yayınları, İstanbul 2021, s. 330; Çetin Kaya, "Hülegü'nün İlhanlı Hanedanı'na Meşru Zemin İnşaası", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. III, S. 6, Temmuz 2021, s. 246-247.

[23] Şerefeddîn 'Abdullah b. İzeddin Fadlullâh b. Ebu Nuaym Yezdî Şîrâzî Vassâf, *Tahrîr-i târîh-i Vassâf*, neşr. Abdülmuhammed Âyetî, Tahran 1346, s. 28; Mustafa Kafalı, *Altınorda Devletinin Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul 1976, s. 56-57; Kansu Ekici, *İlhanlı Hükümdarı Geyhâtû ve Zamanı*, SDÜ, SBE, Tarih Anabilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), Isparta, 2012, s. 121-124.

[24] İbn Abdüz-zâhir, *A Critical Edition of an Unknown Source for the Life of al-Malik al-Ẓāhir Baibars*, (Çev., Haz. ve neşr. Abdul Aziz al-Khowayter), Vol. II, University of London, School of Oriental and African Studies (United Kingdom), (Basılmamış Doktora Tezi), London 1960, s. 431.

[25] İbn Abdüz-zâhir, *a.g.e.*, s. 431-432; Anne Falby Broadbridge, *Mamluk Ideological and Diplomatic Relations with Mongol and Turkic Rulers of the Near East and Central Asia (658-807/1260-1405)*, The University of Chicago, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Vol. I, (Basılmamış Doktora Tezi), Illinois 2001, s. 30; Ramazan Şeşen, *Sultan Baybars ve Devri (1260-1277)*, İsar Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, s. 161-162; Cüneyt Kanat, "Baybars Zamanında Memlûk-İlhanlı Münasebetleri (1260-1277)", *TİD*, c. XVI, İzmir 2001, s. 35. Ayrıca bkz. Charles J. Halperin, "The Kipchak Connection: The Ilkhans, the Mamluks and Ayn Jalut", *Bulletin of the School of*

Hûlâgû önderliğindeki Moğol yayılmacılığı ilk önce 1259 yılında Büyük Han Möngke'nin ölüm haberinin gelmesi ardından 1260 yılında Filistîn yakınlarında Memlûklarla gerçekleşen ilk önemli muharebe sayılan 'Ayn-ı Câlût'ta Moğolların hezimete uğraması Tatar fütuhatını önemli ölçüde sekteye uğratmıştı. 'Ayn-ı Câlût Savaşı ile ileride fasılasız şekilde devam edecek Moğol-Memlûk savaşlarının ilkini teşkil ediyordu. Ayrıca bu mağlubiyetle İlhanlılar, Hûlâgû döneminden itibaren Memlûk savunmasını ve askeri gücünü tek başlarına geçemeyeceklerini, bölgede yalnızlaştıklarını, kuzeyden Altın Orda güneyden ise Memlûklu gibi iki güçlü İslam devletine karşı arada sıkıştıklarını kısa sürede kavramışlardır. Bu doğrultuda Hûlâgû, tıpkı Sultan Baybars gibi farklılaşan politik konjonktürü kendi lehine döndürebilmek, en azından bölgede bir destek görebilmek adına Kudüs'ü vaat ederek Katolik Avrupa ve Haçlılarla dostluk kurma çabasına girmiştir. Bu dönüşüm Moğol ve İlhanlı tarihi açısından oldukça dikkate değerdir. 'Ayn-ı Câlût yenilgisi ve İlhanlı-Altın Orda mücadelesi öncesinde Moğollar tüm dünya devletlerini kendilerine biat etmeleri gereken[26], aksi halde sonları acı bir şekilde ölümle bitecek basit birer figür olarak görmekteydiler. Ancak Hûlâgû ile birlikte ve muasır dönemde kuvvetli rakiplerin ortaya çıkmasıyla Moğol fütuhatı karşısındaki düşmanlardan sayılan Katolik Avrupa'ya karşı tutum bir anda değişerek, "biat algısından[27]" "müşfik dostluğa (ya da yeni müttefik)" evrilmiştir. Memlûklu müşkülü karşısında İlhanlı Devleti'nin en büyük mefkûresi Kudüs'ü vaat ettiği ve bu şekilde Hristiyanları kendi safına çekmeye çalıştığı Haçlı ve Avrupa'nın ordularıyla müşterek bir saldırıyla tüm Suriye, Akdeniz ve ardından Mısır'a hâkim olma düşüncesi yatmakta idi. Katolik Avrupa ve Haçlılar içinse kendilerine teklif edilen bu dostluk eli oldukça cazipti. Eğer müşterek taarruz gerçekleşip Memlûklu ordusu geçilebilirse Kudüs eskiden olduğu gibi yeniden Hristiyanların yönetiminde bulunacak ve Orta Doğu'daki Haçlı varlığı eski gücüne kavuşacaktı. Ancak Katolik Avrupalı din adamlarının misyonu bundan farklılık arz etmekte, şayet "şeytan[28]" ve "kafir" *Tatarlar*, Hristiyan olursa ancak o zaman Moğollar

---

Oriental and African Studies, University of London, Vol. LXIII/2, Cambridge University Press, (2000), s. 229-245.

[26] Bkz. Osman Gazi Özgüdenli, "İlhanlılar'da Hükümranlık Telâkkisi ve Hükümdar Algısı", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, c. V, S. 1, İstanbul 2018, s. 76-82.

[27] Hülegü dönemi öncesinde Moğol hanlarının Avrupa'ya gönderdikleri mesaj ve mektuplarda bu tutum açık şekilde göze çarpmaktadır. Bkz. Paul Pelliot, "Les Mongols et la Papauté", *ROC*, Vol. XXIII, s. 18-23; Alican Kirişoğlu, *a.g.t.*, s. 12-13. Ayrıca bkz. ve krş. Murat Tural, *Asya'ya Yolculuklar. Hristiyan Dünyası ve Moğollar. Dinî İdealler ve Politik Kaygılar*, Timaş Yayınları, İstanbul 2021, s. 205-290.

[28] Menûçehr Murtazavî, *Mesâ'il-i 'ahd-i İlhânân*, Bunyâd-i Mevkûfât-i Doktor Mahmûd Afşâr, Tahran 1385/2007, s. 102. Moğol/Tatar "kasırgasının" Hristiyanlar arasında neden olduğu dehşeti

samimi bir müttefik olarak tanımlanabilecekti. Nitekim bu doğrultuda Avrupalı din adamları Moğolları kendi inançlarına kazandırmak için büyük gayret[29] sarf edeceklerdir. Kısacası taraflar arasındaki ilişkiler bize şunu alenen göstermektedir; "Moğollar cihanşümul anlayışla ve fütuhat algısıyla maddi sınırlarını genişletmeye çalışırken Katolik Hristiyanların dinî lideri papa da manevi sınırlarını büyütmek ve yüceltmek peşindeydi".

Büyük Han Ögedey (1229-1241) döneminde başlayan Moğolların Avrupa fetihleri, Hristiyanlar için son derece kötü anılar bırakmıştır. Bu karşı konulamaz ve yıkıcı Moğol saldırılarını bir anlaşma ile durdurabilmek adına Batı'dan arkası kesilmeyen elçiler Moğol hanlarına ulaşmaya çalışmışlardı. Ancak bunların tamamından müspet bir sonuç çıkmamıştı. Bundan dolayı Katolik Avrupa dünyasında yakın zamanda yaşanmış Tatar taarruzlarının yarattığı menfi etki nedeniyle İlhanlıların Orta Doğu'daki fütuhat hareketi başlangıçta Hristiyanlar tarafından *memnuniyetle karışık korku ve tedirginlikle*[30] takip edilmiştir. Hristiyanlarca kaleme alınan Mart 1260 tarihli mektupta Moğolların Abbâsî Halifeliğine son vermeleri ve İslâm âlemine karşı başlattıkları fetih hareketleri sevinçle karşılanmıştır. Diğer taraftan 4 Nisan 1260 tarihinde kaleme alınan ve İngiltere Kralı Henry'e gönderilen mektupta Moğol taarruzlarından bahsetmekle birlikte kutsal topraklar Kudüs üzerine yeni bir seferin yapılarak yeninden Hristiyan yönetimine alınmasının tam zamanı olduğu ifade edilmiştir[31]. Netice itibariyle Hûlâgû yönetimindeki Moğolların, İslam beldeleri üzerindeki fütuhatları onların Hristiyan âleminde kısa sürede dost olarak telakki edilmesine sebebiyet vermemiştir. Hatta Franklar, Moğolların Orta Doğu fütuhatını akamete uğratmak amacıyla bir süreliğine ve şüpheli bir tutumla da olsa Memlûklarla iş birliği yapmış ya da daha gerçekçi bir yorumla kadim hasım Sarazenleri yeni düşman Tatarlar ile karşı karşıya getirerek bölgede kendisine tehdit oluşturan unsurları zayıflatmayı amaçlamışlardır[32].

---

tasvir eden ilk yazılı akisler için ayrıca bkz. Altay Tayfun Özcan, "Macar Papaz Julian'ın 1237 Tarihli Moğol Raporu", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. XXIX, S. 48, Eylül 2010, s. 92-98; Altay Tayfun Özcan, "Chronica Maiora'da Moğol İmajı", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, c. XXVII, Aralık 2012, s. 428-431, 449-451; Altay Tayfun Özcan, "Chronica Maiora'da Moğollara Dair Kayıtlar", *Tarih Okulu Dergisi*, S. XVI, Aralık 2013, s. 26-28; Alican Kirişoğlu, *a.g.t.*, s. 9-13.

[29] Plano Carpini, *Plano Carpini'nin Moğolistan Seyahatnâmesi (1245-1247)*, (Çev. Ergin Ayan), Gece Kitaplığı, bas.y.y. 2014, s. 23-25; Paul Pelliot, "Les Mongols et la Papauté", Vol. XXIII, s. 4.

[30] Altay Tayfun Özcan, "Hülegü'nün Ortadoğu Seferinde Kudüs ve Kentin Moğol–Haçlı İlişkilerinin Dönüşümündeki Yeri", s. 8.

[31] Altay Tayfun Özcan, *a.g.m.*, s. 8-9.

[32] Hristiyanların bu düşünceleri "Chronica Maiora'da" açıkça ifade edilmiştir. "*Köpeklere, yok olup gitmeleri için karşılıklı olarak birbirlerini kemirmelerine izin verelim. İsa'nın düşmanlarından hangisi kalırsa dünya tek bir kilisenin, Katoliklerin hâkimiyetine geçmesi için gelir, katleder ve kutsal toprakları*

Memlûk Sultanı Seyfeddin Kutuz (1259-1260) ve ordusu Moğollara karşı 'Ayn-ı Câlût mevkiine gidebilmek ve Gazze sahilinden geçebilmek için Franklardan (Akkâ Frankları) müsaade almış, onlarla geçici süre için de olsa bir barış antlaşması imzalamıştır. Franklar muharebenin neticesini tam olarak kestiremedikleri için ve Moğol gazabını kendilerine çekmemek adına temkinli davranmış, Memlûklara askeri destek vermeyerek sadece erzak yardımında bulunmuşlardır[33]. Frankların bu tutumundaki bir diğer sebep ise Sidon (Saydâ) bölgesinde yaşanan Moğol-Haçlı çatışması ve Moğolların bu bölgede yaşayan Hristiyanları katletmesi olarak görülmüştür[34]. Frankların izniyle Ayn-ı Câlût mevkiinde Moğollara ani bir sürpriz yapan Memlûklar, Tatarlara şaşırtıcı bir darbe vurmayı başarmıştır[35]. Diğer taraftan Hûlâgû önderliğindeki Moğolların kutsal topraklar Kudüs'ü işgal edip yağmalama ihtimaline karşılık bir grup Haçlı askerinin Moğollara karşı Kudüs'ü savunmak için yola çıktıkları bilgisi de dikkat çekici bir husustur[36]. Moğolların Orta Doğu fütuhatı Avrupa'da büyük bir akis yaratmış olacak ki Nisan 1261'de Fransa Mantes Konsil Toplantısı'nda "günahkâr (aşağlık/ahlaksız)[37]" Tatarların durdurulması adına Haçlıların onlara karşı savaşması ve desteklenmesi hususunda Papa karar almıştır[38]. Öte yandan Papa IV. Alexander (1254-1261) ihtiyatlı ama aynı zamanda kurnazca bir politik girişimde bulunarak İlhanlıların niyetlerini öğrenmek, onlar hakkında

---

temizleriz. Sonuçta tek bir çoban ve tek bir sürü olur (Altay Tayfun Özcan, "Chronica Maiora'da Moğollara Dair Kayıtlar", s. 33)".

[33] Takiyüddin Ahmet b. 'Ali el-Makrizî, *Kitab-üs sülük li Ma'rifeti duval-el-Mülûk*, Yay. Muhammed Mustafa Zaide, Kahire 1936-1938, (Çev. Zakir Kadiri Ugan), c. I, Kısım: II, TTK, Tercüme bölümü, (Yayınlanmamış tercüme), s. 147-148; Rükneddin Baybars el-Mansûrî el-Hata-i ed-Devadarî, *et-Tufetu'l-Mulûkiyye fi'd-Devlet't-Turkiyye*, (Çev. Hüseyin Polat), TTK, Ankara 2016, s. 35; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, c. III, (Çev. Fikret Işıltan), TTK, Ankara 2008, s. 265; Jean Richard, *Haçlı Seferleri Tarihi*, (Çev. Özge Özdemir), Selenge Yayınları, İstanbul 2022, s. 419; Peter Jackson, *The Mongols and the West 1221-1410*, London 2004, s. 117-118; Timothy May, "The Mongol conquest of the Near East", The Mongol World, (ed. Timothy May, Michael Hope), Routledge Publishing, New York 2022, s. 237.

[34] Steven Runciman, *a.g.e.*, s. 265.

[35] Altay Tayfun Özcan, *a.g.m.*, s. 13.

[36] Igor de Rachewiltz, *Papal Envoys to the Great Khans*, Stanford University Press, California 1971, s. 150.

[37] Moğol yayılmacılığı döneminde Hristiyan din adamları Tatarlar için pek çok kötü ifadeler kullanmışlar ve bunlar farklı dönemlerde farklı kaynaklara yansımıştır. Örn. bkz. *Matthew Paris's English History*, (Trans. from the Latin: J. A. Giles), Vol. I, London 1852, s. 312-313. Dominiken Misyoner Julian, Splitli Toma ve Torre Maggioreli Üstat Roger'in Moğollar hakkındaki kayıtlarının açıklamalı tercümesi için ayrıca bkz. *Moğollar Avrupa'da. Moğolların Avrupa Seferinin Üç Tanığı*, (Haz. ve Çev. Altay Tayfun Özcan), Kronik Yayınları, İstanbul 2020, s. 49-218.

[38] Charles William Connell, *Western Views of the Tartars. 1240-1340*, Rutgers University, Department of History, (Basılmamış Doktora Tezi), New Jersey 1969, s. 136.

bilgi toplamak ve ayrıca misyonerlik faaliyetlerini de bu dinsiz Tatarlar üzerinde uygulayabilmek düşüncesiyle 1260'ta İngiliz Dominikan Kilisesine bağlı "David Ashby (Ashby'li David)", İlhan Hûlâgû'ya elçi olarak göndermiştir[39]. David Ashby'in hem elçilik hem de misyonerlik faaliyetlerini kısmen başarılı şekilde tamamladığını görüyoruz. Bu kapsamda Papa'nın elçilik heyeti, Hûlâgû Han'a Hristiyanlık akide nizamından uzun uzadıya bahsetmiş ardından sıcak bir iklimde gerçekleşen müzakere sonrasında heyet, Haçlı-Frank lehine bir anlaşma yapmayı başarmış ve Latin misyonerlere vergi muafiyeti sözü almıştır[40]. Bu görüşme ve antlaşma İlhanlı-Haçlı ve Avrupa ilişkilerinin müspet doğrultuda başlangıcını temsil ediyordu.

Hûlâgû Han, Memlûklu Devleti'yle yaşanan hasmane münasebet ve gelişmeler sonrasında içinde bulunduğu durumu değerlendirerek yeni bir siyasi düstur ortaya koymuştur. İlhan Hûlâgû, Haçlıların, kendi çıkarları doğrultusunda Memlûklu ve Moğollara karşı uyguladığı ikircikli, müphem ve tutarsız şekilde takip ettikleri politikayı, Avrupalı Hristiyan devlet ve din adamlarının ise gözünden Tatarların onlar için güvenilemeyecek dinsiz şeytan olduklarının farkındaydı. Diğer taraftan Memlûklu Devleti'nin her iki taraf için de önemli bir tehdit oluşturduğunu görmüş olacak ki bu kapsamda 1262 yılında art arda Avrupa'ya iki mektup göndererek doğu-batı (İlhanlı-Avrupa ve Haçlı) ilişkilerinde yeni bir sayfa açmıştır. Mektuplardan[41] biri Fransa Kralı IX. Louis (1226-1270)'e diğer Papa IV.Urban (1261-1264)'a gönderilmiştir. Hûlâgû mektubuna tıpkı ataları gibi kısmî bir tehditkâr edayla başlamış ancak diğer taraftan kendisinin "Müslümanların düşmanı Hristiyanların dostu" olduğunu belirterek iyi niyetler içerisinde ve dostane bir tavırla bu mektubu gönderme maksadını belli etmiştir. İlerleyen satırlarda ise açıkça mektupta Memlûkları kastederek onları Babil sıçanları şeklinde aşağılamanın yanında Kudüs'ü vaatle bir ittifak teklifinde bulunmuş, Fransa Kralı'na donanmasıyla Mısır'ı yani Memlûk limanlarını ablukaya almasını önermiştir[42]. Bu mektubun Fransa'da bir etki yapması bir kenara mektubun

---

[39] Igor de Rachewiltz, *a.g.e.*, s. 150; Charles William Connell, *a.g.t.*, s. 156-157; Jean Richard, "The Mongols and the Franks", *JAH*, Vol. III/1, Wiesbaden 1969, s. 53; J. A. Boyle, "The Il-Khans of Persia and the Christian West", *History Today*, Vol. XXIII/8, London 1973, s. 556; Hasan Cevâdî, "İrân ez-dîdgâh-i seyyâhân-i Orûpâ'î derdovre-yi İlhân", *BT*, VII/4, Tahran 1351/1972, s. 17.

[40] Adil Hilal, *el-Alakâtü beyn'l-Muğûl ve Evruba ve Eseruha ale''l-Âlemi'l-İslâmî*, Kahire 1997, s. 107.

[41] Bkz. Paul Meyvaert, "An Unknown Letter of Hulagu, Il-khan of Persia, to King Louis IX of France", *Viator*, 11, 1980, s. 245-259.

[42] Felicitas Schmieder, *Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlands vom 13. Bis in das 15. Jahrhundert*, Sigmaringen 1994, s. 90; *Letters from the East. Crusaders, Pilgrims and Settlers in the 12th-13th Centuries*, (İng. Çev. Malcolm Barber-Keith Bate), Ashgate Publishing, Ashgate 2010, s. 156-158; Jean Richard, "Une Ambassade mongole à Paris en 1262", *Journal des savants*, Paris 1979, s. 295-296; Paul Meyvaert, *a.g.m.*, s. 249-250; George Lane, *Early Mongol Rule in the*

yerine ulaşmış olması dahi müphemdir[43]. Papa IV. Urban'a gönderilen mektupta benzer nitelikler taşımakta ancak bu sefer Kudüs, bir ittifak halinde Hristiyanlara alenen vaat edilmekteydi[44]. Gönderilen bu mektuplar Avrupa'da beklenen yankıyı ya yaratmamış ya da Katolik Avrupa'nın gözündeki "dinsiz/kâfir, gaddar, şeytan" Moğol algısından dolayı bu teklifler önemsenmemiş ancak yeni bir başlangıcın temeli atılmıştır.

B- Abâkâ, Argûn ve Geyhâtû Dönemlerinde Hristiyan Batı ile Kudüs'ü Kurtarma Planları

Hûlâgû'nün 8 Şubat 1265'te Merâga'da vefatının ardından 9 Mart 1265 tarihinde kurultayın kararıyla Abâkâ, yeni han olarak seçilmiştir[45]. Abâkâ'nın tahta çıkması ve devlet işlerini ele almasıyla bir dizi sorunla karşılaşmıştır. Taht değişikliğinden kısa süre sonra ilk önce kuzeydeki kardeş ulus Altın Orda Hanlığı, sonrasında ise ilerleyen süreçte bir diğer kardeş ulus Çağatay Hanlığı'yla mücadele ve savaşlar baş göstermiştir. Abâkâ'nın Berke Han'la girdiği savaşta ordusunun zayıf düştüğünü farz edersek bu doğrultuda en azından ani bir saldırıyla hazırlıksız yakalanmamak için güney sınırını güvence altına almaya çalışmış, Memlûklu Sultanı Baybars'a barış teklifinde bulunmuştur. Baybars, bu tekliflerin ikisini de sert bir üslupla reddederek olası bir İlhanlı-Memlûk barışının önüne geçmiştir. Gerçi Abâkâ Han'ın göndermiş olduğu ikinci barış teklifi bir sulh ve dostluktan çok küçümseyici, hatta hakaretvari ifadelerle doluydu[46]. Bundan dolayı taraflar arasında sulh havasının esmesi pek mümkün gözükmemekte hatta bu gelişmeler yeni İlhanlı-Memlûk muharebelerinin zeminini hazırlamaktaydı. İlhan Abâkâ, babası Hûlâgû'nun politikasını takip ederek, Memlûklu çıkmazı nedeniyle bölgedeki konumu güçlendirebilmek ve müttefik elde edebilmek adına başta Haçlılar, Papalık ve Avrupalı devletlerle ittifak kurma siyaseti izlemiş, diğer taraftan Bizans İmparatorluğu ve Ermeni Krallığı ile hâlihazırda kurulmuş

Thirteenth-Century Iran. A Persian Renaissance, London and New York, 2003, s. 44; Peter Jackson, *a.g.e.*, s. 166; Adil Hilal, *a.g.e.*, s. 107; Altay Tayfun Özcan, *a.g.m.*, s. 15-16; Murat Tural, *a.g.e.*, s. 274-275; Alican Kirişoğlu, *a.g.t.*, s. 28-29.

[43] Peter Jackson, *a.g.e.*, s. 166.

[44] Paul Meyvaert, *a.g.m.*, s. 250; Jean Richard, "Une Ambassade mongole à Paris en 1262", s. 297; Jean Richard, "The Mongols and the Franks", s. 53.

[45] Reşîdu'd-dîn, *a.g.e.*, s. 93, 100.

[46] el-Makrizî, *a.g.e.*, c. I, Kısım: II, s. 258, 278; İbn Abdüz-zâhir, *a.g.e.*, s. 698-700, 780-781; Baybars el-Mansûrî, *a.g.e.*, s. 56; İbn Kesîr, *El Bidâye Ve'n-Nihâye*, Cilt XIII, (Çev. Mehmet Keskin), Çağrı Yayınları, İstanbul 1995, s. 438; İbni Tagrıberdi, *En-Nücûmu'z-Zâhire*, (Çev. D. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul 2013, s. 49; Anne Falby Broadbridge, *a.g.t.*, s. 49; Şeşen, *a.g.e.*, s. 176-177; Kanat, *a.g.m.*, s. 39.

dostane ilişkileri[47] daha da ilerletmeye çalışmıştır. Nitekim Ermeni Krallığı, Memlûklara karşı İlhanlı Devleti'ni doğal müttefik olarak görmüş ve bölgede Müslümanlara karşı koyabilecek tek siyasi güç olarak kabul etmiştir. Ancak bölgede yaşanan gelişmeler Ermenilerin, Haçlıların ve İlhanlı Devletinin umduğu şekilde gelişmemiş, Memlûk kuvvetleri bir taraftan bazı Haçlı kalelerini ele geçirirken diğer taraftan Ermenileri bozguna uğratmıştır. Memlûklar, 1266'da kayda değer bir Ermeni ordusunu -ki bu ordunun başında Hetum'un iki oğlu Leo ve Thoros bulunmuş, savaş sonrasında Thoros ölmüş Leo ise esir düşmüştür- bozguna uğrattıktan sonra Kaysâriye, Arsûf ve Hayfâ kalelerini başarılı kuşatmalarla Haçlılardan almış, Moğollarla iş birliği olan ya da olma ihtimali bulunan düşmanlarına karşı peş peşe darbeler indirmiştir. Baybars kendisine karşı kurulmak istenilen Haçlı-İlhanlı ve Ermeni ittifakının farkındaydı ve bunun fiiliyata dönüşmemesi adına elinden gelen gayreti göstermiş, Ermeni ülkesine karşı arkası kesilmeyen saldırılarda bulunmuştur[48]. Bu doğrultuda Baybars'ın öncelikli hedeflerinden birisi Ermeni ve İlhanlı devletlerini zayıf düşürdükten sonra Haçlıların önemli merkezlerinden olan Akkâ'yı fethetmek ve Haçlı varlığını bölgede sona erdirmektir. Nitekim bu politika ilerleyen yıllarda da diğer Memlûk sultanlarının mefkûreleri haline gelecektir.

Abâkâ Han, İlhanlı Devleti aleyhine gelişen siyasi darboğazdan kurtulabilmek, Memlûklu çıkmazından sıyrılabilmek adına vakit kaybetmeksizin Avrupa ile önceden başlayan iletişim kanallarını daha etkin şekilde devam ettirmeye gayret göstermiştir. Bilindiği üzere Avrupa'da Kudüs'e doğru, yani kutsal topraklara yapılacak olası yeni bir Haçlı seferi ancak Katoliklerin manevi önderi papanın çağrısı ve birleştirici rolüyle gerçekleşebilirdi. Bu doğrultuda Abâkâ'nın vakit kaybetmeksizin papaya

---

[47] Burada "İlhanlı-Bizans" ve "İlhanlı-Ermeni" ilişkilerini tüm yönleriyle ele almamız tabii ki imkânsız. Bu yüzden ileri okumalar için ayrıca bkz. Bruce G. Lippard, *The Mongols and Byzantium 1243-1341*, Indiana University, Department of Uralic and Altaic Studies, (Basılmamış Doktora Tezi), Indiana 1983; Gyula Moravcsik, *Byzantinoturcica I. Die Byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker*, Leiden 1983; Bayarsaikhan Dashdondog, *The Mongols and the Arnenians (1220-1335)*, Brill's Inner Asian Library, Leiden-Boston 2011.

[48] İbn Abdüz-zâhir, *a.g.e.*, s. 608-609; Roubina Shnorhokian, *Hayton of Korykos and La Flor des Estoires: Cilician Armenian Mediation in Crusader-Mongol Politics, c.1250-1350*, Queen's University, (Basılmamış Doktora Tezi), Kingston, Ontario, Canada 2015, s. 75-76; Angus Stewart, "The Assassination of King Hetʿum II: The Conversion of the Ilkhans and the Armenians", *JRAS*, Vol. XV/1, Cambridge University Press, 2005, s. 49; Steven Runciman, *a.g.e.*, s. 274; Adil Hilal, *Moğol Batı Avrupa İlişkileri ve İslâm Dünyasına Etkileri*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul 2019, s. 120-121. Ayrıca bkz. ve krş. Richard J. Scott, *Mamlūk-Armenian relations during the Baḥrī period to the fall of Sīs (1250-1375)*, Institute of Islamic Studies, McGill University, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Montreal 1981, s. 72-81.

farklı tarihlerde elçi ve mektuplar[49] gönderdiği, bu mektuplarda[50] Hristiyanlığa ve Hristiyanlara karşı tutumunun sıcaklığındaki samimiyeti vurgulamış ve Memlûklara karşı ortak saldırı harekâtı için çabalarını göstermeye çalışmıştır[51]. Papa IV. Clement (1265-1268)'in 20 Ağustos 1267 tarihli İlhanlı hükümdarına gönderdiği, konumuz açısından büyük bir öneme haiz cevabi mektupta papa ilk kez Memlûklara karşı gerçekleştirilmesi düşünülen müşterek saldırıdan bahsetmiş, Müslümanlara karşı Avrupalı devletlerce tertip edilmesi düşünülen -yeni bir Haçlı seferi- taarruz için oluşturulacak ittifaka Bizans İmparatoru, Ermeni Kralı ve İlhanlı hükümdarının yardıma hazır bulunmasından ötürü memnuniyetini belirtmiştir[52]. İlerleyen süreçte elçi ve mektup teatileri hız kesmeden devam etmiştir. İlhan Abâkâ'nın göndermiş olduğu mektubundan büyük bir arzuyla Memlûklara karşı Moğolların ittifaka hazır oldukları, kutsal toprakları kurtarabilmek için -Kudüs'ün Müslümanlardan (Memlûklardan)[53] sürülüp alınarak Hristiyan yönetime (Haçlılara) devredilmesi (eskiden olduğu gibi)- aynı anda saldırıp doğudan ve batıdan taarruz ederek Müslümanları iki büyük kuvvet arasında sıkıştırarak onları çaresizliğe itme heveslerinden bahsetmiştir[54]. Ancak bir kez daha yaşanan siyasi gelişmeler İlhan Abâkâ'nın

---

[49] Abâkâ Han tarafından gönderilen ilk mektubun yazıldığı dili (Moğolca) Avrupa'da kimse bilmediğinden dolayı mektubun içeriği anlaşılamamış, elçinin izahatlarına itibar edilmek zorunda kalınmıştır.

[50] İlhan Abâkâ döneminde Moğolca olarak kaleme alınan mektubun neşirleri şu çalışmalarda farklı zamanlarda yayımlanmıştır. Louis Ligeti, *Monuments préclassiques, I, XIIIe et XIVe siècles, Monumenta Linguae Mongolicae Collecta II*, Akadémiai Kiadó Budapest 1972, s. 243-244; Antoine Mostaert- Francis Woodman Cleaves, "Trois documents mongols des Archives secrètes vaticanes", *HJAS*, Harvard-Yenching Institute, Vol. XV, No. 3/4, 1952, s. 433-434; *Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script (XIII-XVI Centuries)*, (ed. D. Tumurtogoo), Institute of Linguistics, Academia Sinica, Taipei 2006, s. 150-151 (Abaγa II The Letter of Ilkhan Abaga (1267).

[51] Alican Kirişoğlu, *a.g.t.*, s. 43-46.

[52] Karl-Ernst Lupprian, *Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma 1981, s. 220; Felicitas Schmieder, *a.g.e.*, s. 98; Peter Jackson, *a.g.e.*, s. 167; Charles William Connell, *a.g.t.*, s. 164-165; J. A. Boyle, "The Il-Khans of Persia and the Christian West", s. 556-557; Gino Borghezio, "Papalığın Moğollarla Münasebeti", *Ülkü*, c. VII, S. 42, Ankara 1936, s. 451. Ayrıca bkz. ve krş. M. Abel-Rémusat, *Mémoires sur les Relations Politiques des Princes Chrétiens, et particulièrement des rois de France avec les empereurs mongols*, Paris 1824, s. 81-82.

[53] Abâkâ'nın mektubunda Memlûklar için "Bâbil'in köpek soyundan olan kâfirler" ifadesi dikkat çekicidir. Bkz. Gino Borghezio, *a.g.m.*, s. 452-453.

[54] Karl-Ernst Lupprian, *a.g.e.*, s. 223; Felicitas Schmieder, *a.g.e.*, s. 98; Henry H. Howorth, *History of the Mongols. From the 9th to the 19th Century*, Vol. III, The Mongols of Persia, New York 1888, s. 279; Deno John Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West 1258-1282*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1959, s. 220; Gino Borghezio, *a.g.m.*, s. 452; George Lane, *a.g.e.*, s. 48-49.

planlarını boşa çıkarmış, umut edilen Haçlı-Moğol askeri birleşmesi gerçekleşememiştir. Çağatay Hanı Barâk (1266-1271) Horâsân üzerinde hak talep etmekte, Abâkâ ise buna karşı çıkmaktaydı. Neticede 1270 yılının ilkbaharında Horâsân'da ikili arasında savaş[55] patlak vermiş, çatışmalar Temmuz ayına kadar devam etmiş, muharebeyi zor da olsa Abâkâ kazanmıştır[56]. Haçlılar ve papa ile iyi ilişkiler kurarak Memlûklara karşı büyük bir saldırı arifesinde böyle bir olayın cereyan etmesi İlhanlı hükümdarının planlarını yerle yeksan etmiştir[57]. Muhtemelen Abâkâ Han, İlhanlı-Çağataylı savaşları öncesinde Fransa Kralı IX. Louis'e mektup göndererek Memlûklara karşı savaş için hazır olduğunu ve yardımda bulunacağını bildirmiş, önceden planlanan ancak geciken yeni Haçlı seferini Fransa kralı başlatmıştır. Kalabalık bir donanmayla hareket ettiğini gördüğümüz Fransız birlikleri planlananın aksine Filistîn yerine Tunûs'a varmış, İlhanlı birlikleriyle bir temas kurumamıştır. Haçlı birlikleri ise kısa sürede hastalık ve aşırı sıcak havanın etkisiyle moral ve enerjisini kaybedince bu önemli girişim Memlûklar karşısında tamamen boşa çıkmıştır[58]. 1271'de Akkâ'ya gelen İngiliz veliaht prensi Edward, Moğollarla birleşerek Müslümanlara bırakılmak zorunda kalınan Haçlı bölgelerini geri alabilmek için oldukça kararlı gözükmekteydi. Durumdan haberdar olan İlhan Abâkâ Horâsân'daki savaş nedeniyle prense sadece yaklaşık bir tümenlik destek kuvvet gönderebilmiş, kısacası geniş çaplı ittifak sağlanamamıştır[59]. Çağatay Hanı Barâk ile yapılan savaş bu dönemde gerçekleşmeseydi, İlhanlı hükümdarı tüm kuvvetlerini yardım için sevk edebilme imkânı bulabilseydi bu çabaların bir netice vermesi kaçınılmazdı. Ancak olaylar hesapta olmayan gelişmelerle çok farklı bir noktaya varmış, tüm bu girişimler beyhude hevese dönüşmüştü. Nitekim 1272 yılında Prens Edward ülkesine geri dönmek

---

[55] Konuyla ilgili ileri okumalar için ayrıca bkz. Michael Biran, "The Battle of Herat (1270): A Case of Inter-Mongol Warfare", *Warfare in Inner Asian History (500-1800)*, (Ed. Denis Sinor, Nicola Di Cosmo), Leiden 2002, s. 175-219; Mustafa Kafalı, *Çağatay Hanlığı (1227-1345)*, Berikan Yayınevi, Ankara 2005, s. 105-113; İlhan Erdem, "Olcaytu Han Devrinde Horasan'da İlhanlı-Çağatay Mücadeleleri", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, S. 3, Denizli 1997, s. 106-112; Mustafa Uyar, *İlhanlı (İran Moğolları) Devleti'nin Askerî Teşkilatı*, TTK, Ankara 2020, s. 52-54.

[56] Reşîdu'd-dîn, *a.g.e.*, s. 130; Vassâf, *a.g.e.*, s. 42-43.

[57] Jean Richard, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 429.

[58] el-Makrizî, *a.g.e.*, c. I, Kısım: II, s. 294; Baybars el-Mansûrî, *a.g.e.*, s. 61; George Lane, *a.g.e.*, s. 49; Peter Jackson, *a.g.e.*, s. 167; Peter Jackson, "Abaqa", *EIr.*, Vol. I, London 1985, s. 62.

[59] Karl-Ernst Lupprian, *a.g.e.*, s. 226-227; Felicitas Schmieder, *a.g.e.*, s. 95-96; Steven Runicman, *a.g.e.*, s. 285; Peter Jackson, *a.g.e.*, s. 167; Igor de Rachewiltz, *a.g.e.*, s. 152; George Lane, *a.g.e.*, s. 49; Denis Sinor, "The Mongols in the West", *JAH*, Vol. XXXIII/1, Wiesbaden 1999, s. 27; Denis Sinor, "The Mongols and Western Europe", *A History of the Crusades*, (General Ed.Kenneth M. Setton), Vol. III, The Fourteenth and Fifteenth Centuries, Ed.Harry W. Hazard, Wisconsin 1975, s.531.

zorunda kalmıştır. Tüm bu teşebbüslerin sonuçsuz kalması Abâkâ Han'ın kutsal topraklar politikasını akamete uğratmamış, ilerleyen süreçte Avrupa'ya (papa, İngiltere ve Fransa krallarına) benzer amaçlar ve söylemlerle yeniden elçiler göndermiştir[60]. Ancak bunlar da sonuçsuz kalmıştır. Memlûklarla tek başına mücadele etmeye çalışan İlhan Abâkâ'nın hazırlıklarla sevk ettiği büyük bir ordu -takriben 80.000 kişilik- 29 Ekim 1281'de Humus yakınlarında yenilmiş[61], bu hezimet Abâkâ Han'ın ruh halinde olumsuz izler bıraktıktan kısa süre sonra 1 Nisan 1282'de hayatını kaybetmiştir[62].

Müteveffa hükümdarın ardından kardeşi Ahmed Tekûdâr yeni han olarak belirlenmiş, böylece İslam'a ihtida eden ilk Müslüman İlhanlı hükümdarı olmuştur. Aslında çocukluk yaşlarında Nasturi Hristiyan olan (Kongûrât kabilesinden) annesi Kutı (Kutuy) Hatun[63]'un tesiriyle vaftiz edilmiş ve Hristiyan temayüllere göre yetiştirilmiştir. Hatta bir ara Nicolaus/Nicholaus ismini almış[64] ancak onun bu dinsel imajı uzun sürmeyerek İslamiyet'e meyletmiştir[65]. Yönetimi annesi Kutı Hatun'a devreden Ahmed Tekûdâr zamanının büyük kısmını tarikat şeyhleriyle geçirmiş, devlet işleriyle meşgul olmamış, kendisinden önceki ilhanların harici siyasetini terk ederek Memlûklarla dostane münasebetler kurmaya gayret göstermiştir. Hatta İslam'a ihtida etmesindeki samimiyeti hem karşı tarafa hem de tebaasına

---

[60] Ayrıca bkz. Alican Kirişoğlu, *a.g.t.*, s. 51-56; Murat Tural, *a.g.e.*, s. 277-278.

[61] Aksarâyî, *a.g.e.*, s. 134-135; Reşîdu'd-dîn, *a.g.e.*, s. 162-163; Hamdullâh Mustevfî-yi Kazvînî, *a.g.e.*, s. 592-593; el-Makrizî, *a.g.e.*, c. I, Kısım: III, s. 29-30; İbni Tagrıberdi, *a.g.e.*, s. 67-68; İbn Kesîr, *a.g.e.*, c. XIII, s. 496-497; Baybars el-Mansûrî, *a.g.e.*, s. 90-93; İlhan Erdem, "Olcaytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri", *AÜ DTCF TAD*, c. XX, S. 31, Ankara 1999-2000, s. 16.

[62] Reşîdu'd-dîn, *a.g.e.*, s. 164; Vassâf, *a.g.e.*, s. 64; Aksarâyî, *a.g.e.*, s. 135; Hamdullâh Mustevfî-yi Kazvînî, *a.g.e.*, s. 593; İlhan Erdem, *a.g.m.*, s. 16.

[63] Reşîdu'd-dîn Fazlullâh-i Hemedânî, *Şu'ab-i pençgâne*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed, Yazma nr. 2937, vr. 138b.

[64] Hetum [Korykoslu Hayton], *Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı*, (Latinceden Çev. Altay Tayfun Özcan), Selenge Yayınları, İstanbul 2015, s. 139-140; İngilizce Çev. Robert Bedrosian, *History of the Tartars. The Flower of Histories of the East*, New Jersey 2004, (Chapter 37), s. 58.

[65] Ahmed Tekudar'ın Müslümanlığa geçişi ve bunun devlet politikalarına etkileri için ayrıca bkz. Reuven Amitai, "The Conversion of Tegüder Ilkhan to Islam", *JSAI*, S. 25, Hebrew University of Jerusalem 2001, s. 15-43; Cüneyt Kanat, "İlhanlı Hükümdarı Teküdar'ın Müslümanlığı Kabulü ve Bunun Memlûk Devleti'ndeki Yankıları", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, S. 12, (Prof. Dr. Coşkun Alptekin'e Armağan: Osmanlı Öncesi Batı Asya'da Türk Varlığı), Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, İstanbul 2002, s. 233-247. Söz konusu mevzu tüm yönleriyle şu eserde oldukça tafsilatlı şekilde ele alınmıştır. İleri okuma için ayrıca bkz. Judith Pfeiffer, *Conversion to Islam among the Ilkhans in Muslim Narrative Traditions. The Case of Aḥmad Tegüder*, The University of Chicago, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, (Basılmamış Doktora Tezi), Chicago-Illinois 2003.

göstermek/kanıtlamak için Memlûklara elçiler eşliğinde mektup göndererek barış teklif etmiş, bu sayede iki Müslüman hükümdar arasındaki husumeti ortadan kaldırmak istemiştir[66]. Memlûk tarafı, uzun yıllardan beri devam eden savaşlardan ve Moğolların, İslam beldelerine verdikleri tahribattan dolayı bu duruma tabii olarak oldukça ihtiyatlı yaklaşmışlardır. İlhanlı hükümdarının bu tutumları devlet üst yönetimi ve ümerasında ise oldukça hoşnutsuzlukla karşılanarak[67] hükümdarlık iddiasıyla Abâkâ'nın oğlu Argûn'un, amcasına isyan etmesine ve devletin süratle ama kısa süreli bir iç muharebeye sürüklenmesine sebebiyet vermiştir. Tekûdâr'ın İslam yanlısı siyaseti doğal olarak İlhanlı-Avrupa ve Haçlı ilişkilerine, oluşturulmak istenilen Moğol-Hristiyan ittifakına geçici de olsa sekte vurmuştur.

Argûn, isyanında başarılı olarak amcasını ortadan kaldırmasının ardından 11 Ağustos 1284[68]'te yeni ilhan seçilmiş ve kısa süre içerisinde gelenekselleşmiş Memlûk karşıtı Avrupa-Haçlı ve Hristiyan yanlısı politikayı tekrar uygulamıştır. İlhan Argûn'un ilk icraatlarından birisi Tekûdâr döneminde çıkartılan tüm emirleri iptal ettirmek oldu. Nitekim o, sıkı bir Budist, aynı zamanda Hristiyanlara sempati beslemekteydi[69]. Bu doğrultuda Ahmed Tekûdâr devrinde duraksayan Moğol-Avrupa ilişkilerini yeniden canlandırmak, Memlûklara karşı yeni baştan batı dünyasıyla iş birliği kurabilmek adına vakit kaybetmeksizin çok kesif şekilde elçi ve mektup teatileri karşımıza çıkacaktır. İlk olarak papaya hitaben elçiler, tercümanlar ve hediyeler eşliğinde 18 Mayıs 1285 yılında Tebrîz'de yazıldığı anlaşılan bir mektuba[70] tesadüf etmekteyiz. Argûn mektubunda, atalarının yolundan gittiğini ve gideceğini, Hristiyanların dostu olduğunu, Hristiyanlara eskiden olduğu gibi çeşitli imtiyazlar verileceğini ifade etmiştir. Konumuz açısından

---

[66] Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Ali Kalkaşendî, *Subhü'l-A'şa fi Sınâati'l-İnşa*, c. VIII, (Thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Emiriyee Basımevi, Kahire 1334, s. 65-68; Ebû Zeyd Velîyu'd-dîn 'Abdu'r-Rahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *el-'İber. Târîh-i İbn Haldûn*, (F. Çev. 'Abdu'l-Muhammed Âyetî), c. IV, Tahran 1383, s. 906; el-Makrizî, *a.g.e.*, c. I, Kısım: III, s. 42-43; Aksarâyî, *a.g.e.*, s. 136-137; Baybars el-Mansûrî, *a.g.e.*, s. 99.

[67] Vassâf, *a.g.e.*, s. 78.

[68] Reşîdu'd-dîn, *a.g.e.*, s. 198-199.

[69] İlhan Erdem, *a.g.m.*, s. 18.

[70] Argûn Han'ın 1285 yılında Papa IV. Honorius'a göndermiş olduğu mektubun önemli bir kısmı bazı yayınlarda farklı dillere tercüme edilmiştir. Bkz. J. A. Boyle, "The Il-Khans of Persia and the Christian West", s. 559; J. A. Boyle, "The Il-Khans of Persia and Princes of Europe", *CAJ*, Vol. XX/1–2, Wiesbaden 1976, s. 32. J. A. Boyle İngilizce tercümesi esas alınarak yapılan Türkçe çevirisi için bkz. Mustafa Uyar, *İlhanlı Devletinde Argun Dönemi*, AÜ, SBE, Tarih Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2001, s. 105; Alican Kirişoğlu, *a.g.t.*, s. 70-72. Farsça tercümesi için bkz. Murtazâ Dihkânnijâd, "Revâbit-i İran ve Orûpâ der Asr-ı İlhânân", *Târih-i Revâbit-i Hâricî*, S. 29, (1385/2006), s. 10.

önemli nokta ise en son Abâkâ döneminde dillendirilen Memlûklara karşı ortak sefer fikri gündeme getirilmiş olmasıdır[71].

Bu olaydan kısa bir süre sonra karşımıza, yüklenmiş olduğu misyonu ile İlhanlı/Moğol-Avrupa ilişkilerindeki belki de en önemli ve dikkat çekici karakter Öngüt asıllı Nasturi Hristiyan Rabban Bar Sauma çıkmaktadır. Argûn Han, Avrupa ile ilişkileri hızlandırmak ve ilerletmek adına bir elçilik heyeti göndermeye karar vermiş ve bu heyetin başkanlık vazifesine Rabban Bar Sauma'yı atamıştır. Elçi olarak vazifelendirilmesinin ardından Bağdat'taki Nasturi Patrikhanesi'nin Papa'ya göndermek istediği hediyeler ile birlikte ayrıca İlhan Argûn'un Papa'ya ve Avrupa hükümdarlarına iletmek istediği mektupları ve armağanları da yanına alarak bir buçuk yıl sürecek zorlu seyahatine çıkmıştır. Bu yolculuğun ilk önemli durağı Konstantinopolis olmuş, buradan da hareketle Napoli'ye varmıştır. Ardından Roma, Cenova, Paris ve Bordeaux şehirlerine giderek Papa ile Fransa ve İngiltere krallarıyla diplomatik ilişkilerde bulunmuş, görevini başarıyla sona erdirerek nihayet 1288 yazında Tebrîz'e dönebilmiştir[72]. Rabban Bar Sauma, Avrupa seyahati esnasında Fransa ve İngiltere krallarından yakın ilgi ve alaka görmüş, oldukça mümtaz karşılanmıştır. Adet olduğu üzere Fransa Kralı Phillippe le Bel (1285-1314) ve İngiltere Kralı I. Edward (1272-1307) ile kutsal toprakları Memlûklardan almak ve ittifak düşünceleri görüşülmüş, bu kapsamda Argûn Han'ın mektupları da takdim edilmiştir[73]. O esnada bir yıldır Avrupa'da olmasına karşın henüz yeni papa seçilemediğinden misyonunun en önemli

---

[71] Karl-Ernst Lupprian, *a.g.e.*, s. 244; Henry H. Howorth, *a.g.e.*, s. 348; Felicitas Schmieder, *a.g.e.*, s. 331; Jean Richard, "The Mongols and the Franks", s. 54; J. A. Boyle, "The Il-Khans of Persia and the Christian West", s. 559; John Joseph Saunders, *Târîh-i Fütuhât-ı Moğol*, (F. Çev. Ebu'l-Kasım Halet), Müessese-i İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran 1363, s. 132; Peter Jackson, *a.g.e.*, s. 169; Hasan Cevâdî, *a.g.m.*, s. 24; Murtazâ Dihkânnijâd, *a.g.m.*, s. 10; Mustafa Uyar, *a.g.t.*, s. 104-105.

[72] Rabban Bar Sauma'nın Avrupa seyahati ve elçilik vazifesi farklı dillerde şu eserlerde ayrıntılı olarak ele alınmış ve neşredilmiştir; Jean-Baptiste Chabot, "Histoire Du Patriarche Mar Jabalaha III Et Du Moine Rabban Çauma Traduite Du Syriaque", *Revue de L'Orient Latin*, Tome I, Paris, 1893, s. 567-610; 1894, s. 73-142, 235-304. *Histoire De Mar Jabalaha III. Patriarche des Nestoriens (1281-1317) et Du Moine Rabban Çauma Ambassadeur du roi Argoun en Occident (1287)*, Traduite du Syriaque et Annotée, Paris 1895; *The History of Yaballaha III. Nestorian Patriarch and of His Vicar Bar Sauma*, (Translated From The Syriac and Annotated By; James A. Montgomery), Columbia University Press, New York 1927; Alexander Toepel, *Die Mönche des Kublai Khan: Die Reise der Pilger Mar Yahballaha und Rabban Sauma nach Europa*, Darmstadt 2008; Morris Rossabi, *Kubilay Han'ın Seyyahı. Doğu'dan Batı'ya İlk Yolculuk*, (Çev. Ekin Uşşaklı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008; *Moğol Elçisi Rabban Bar Sawma'nın Seyahat Notlarının Çevirisi ve Değerlendirilmesi*, (Haz. Esra Sarıoğlu), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, SBE, Tarih Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale 2017.

[73] *The History of Yaballaha III. Nestorian Patriarch and of His Vicar Bar Sauma*, s. 52-65; Morris Rossabi, *a.g.e.*, s. 146-159; Steven Runicman, *a.g.e.*, s. 339; L. Lockhart, *a.g.m.*, s. 25.

karakteri olan şahsiyetle görüşemediği ve Hristiyanların dini liderinden cevap alamamak korkusuyla kardinale; "*Nasıl dönüp de taş kalpli Moğollara ne cevap vereceğim? Onlar kutsal toprakları almak için can atıyorlar*[74]" serzenişinde bulunmuştur. 1 Mart 1288'de göreve gelen papanın, yani IV. Nicolaus (Nicholas) (1288-1292)'un seçilmesi haberini alır almaz Cenova'dan Roma'ya doğru yola çıkan Rabban Bar Sauma nihayet onunla görüşebilmiştir. İlhanlı hükümdarının yolladığı mektup ve hediyeleri takdim ettikten sonra büyük bir hevesle Memlûklarla yapılan mücadelelerden, Hristiyanlığa verilen destekten ve Moğolların ittifak düşüncesinde ne kadar samimi olduklarını gösterebilmek adına saraydan iki hatunun vaftiz edildiğini belirtmiştir[75]. IV. Nicolaus, tıpkı Fransa ve İngiltere kralları gibi Raban Bar Sauma'yı çok iyi karşılamıştır. Ancak ittifak düşüncesini fiiliyata geçiren bir adım da atmamıştır. Nitekim takip eden süreçte İlhanlı sarayından elçi ve mektup teatilerinin devam ettiği anlaşılmaktadır.

Papa IV. Nicolaus'un, 2 Nisan 1288 tarihinde Vatikan St. Peter'de kaleme aldığı ve Argûn Han'a birbirinin devamı mahiyetinde sadece dini çerçeveyle ve iyi dileklerle yazıldığı anlaşılan mektuplara tesadüf etmekteyiz[76]. İlhan Argûn döneminde Rabban Bar Sauma'nın ardından bu sefer Cenevizli "Busarello de Ghisolfi" (Buscarel de Gisolf/Buscarello de Ghizolfi) başkanlığında yeni bir elçilik heyetinin Avrupa'ya 1289 tarihinde yeniden ancak daha kararlı şekilde Memlûklara karşı ortak askerî harekât gerçekleştirebilmek maksadıyla gönderildiğine şahit olmaktayız[77]. Mektupta İlhanlı hükümdarı, Fransa Kralı Phillippe le Bel (Adil Philipe)'e hitaben; 1291 yılının ilkbaharının (Mart) ilk ayının 15'inde kutsal topraklar önüne gelip, saldırı için hazır olacaklarını, Fransız birliklerinin de Dımaşk'tan taarruz yapmaları gerektiğini mektubunda açıkça vurgulamıştır. Başarıya ulaşabilmenin en önemli yolu iki müttefik ordunun organize olmasıydı. Nitekim Argûn Han bu düşüncesini; "Ordun kararlaştırdığımız tarihten sonra yola çıkarsa, bu münasip olur mu? Ondan sonra üzülsen de bu neye yarar?" şeklinde ifade etmiştir. Buna ek olarak Argûn Han, savaşta başarı elde etmeleri karşılığında Kudüs'ün Frank hâkimiyetine teslim edileceğini açıkça

---

[74] *The History of Yaballaha III. Nestorian Patriarch and of His Vicar Bar Sauma*, s. 66-67.

[75] *The History of Yaballaha III. Nestorian Patriarch and of His Vicar Bar Sauma*, s. 67-72; Henry H. Howorth, *a.g.e.*, s. 349.

[76] Bkz. Karl-Ernst Lupprian, *a.g.e.*, s. 247-250 (Nr. 50), 252-254 (Nr. 51-52, 53). Ayrıca bkz. Alican Kirişoğlu, *a.g.t.*, s. 81-83.

[77] Felicitas Schmieder, *a.g.e.*, s. 331; Charles William Connell, *a.g.t.*, s. 175; J. A. Boyle, "The Il-Khans of Persia and the Christian West", s. 559; L. Lockhart, *a.g.m.*, s. 25; Jean Richard, "The Mongols and the Frank", s. 54; Jean Richard, "Buscarello de Ghizolfi", *Elr.*, Vol. IV, London and New York 1990, s. 569; Henry H. Howorth, *a.g.e.*, s. 350.

vadetmiştir[78]. İlhan Argûn bu ittifak için o kadar hevesliydi ki Avrupa'dan gelecek ordunun iaşesinin ve binek hayvanlarının yük olmaması adına bunların kendisi tarafından karşılanabileceğini de belirtmiştir[79]. Busarello de Ghisolfi, 5 Ocak 1290'de Londra'ya ulaşarak Fransa kralına verilen mektup ve dile getirilen isteklerin benzerini İngiltere Kralı I. Edward'a sunmuştur. Görüldüğü üzere planlanan ittifakın fiiliyata geçebilmesi için Argûn Han'ın çabaları ve elçi teatileri Avrupa'da karşılık bulamamıştır. Bir taraftan bu dönemde başlayacak İngiltere İskoçya savaşı, diğer taraftan Sicilya'da yaşanan iç bunalımlar İngiltere, Fransa kralları ve papanın dikkatini bu yöne celbederek, söz konusu problemlerle meşgul olmalarına sebebiyet vermiştir. Neticede ittifaka oldukça yakın olunan böylesi dönemde büyük bir fırsat kaçmış oluyordu. Ancak her şeye rağmen Kudüs ekseninde İlhanlı-Avrupa/Haçlı ittifak çabaları devam etmiş, elçi ve mektup teatileri hız kesmeden sürmüştür. Argûn Han tarafından gönderilen 1290'da Chaganus ve 1291 yılında Robert v. (von) Senlis adındaki elçiler, Papa Nicolaus'un 21 Ağustos 1291 tarihli ve birbirinin devamı mahiyetindeki cevabi mektupları bunların bilinen örnekleridir[80]. Bu mektuplaşmalar devam ederken İlhanlılar ve Haçlılar için oldukça menfi bir gelişme yaşanmıştır. Memlûklu Sultanı Kalâvûn (1279-1290)'un vefatının ardından tahta oğlu Melik Eşref Halîl (1290-1293) geçmiştir. Baybars'tan beri süre gelen, yani adeta devlet politikasına dönüşmüş Haçlılarla mücadele devam ettirilmiş, müstahkem ve oldukça önemli bir konumda bulunan Akkâ (Saint-Jean-d'Acre) kuşatılarak alınmıştır[81]. Akkâ, Haçlıların son büyük merkezi konumundaydı. Buranın da düşüşüyle Orta Doğu'da Haçlılar devri sona ermiş bulunmaktaydı.

İlhan Argûn'dan sonra Geyhâtû (1291-1295) ve Bâydû (1295) dönemlerinde Avrupa ile temaslar eski canlılığını yitirmişti. Özellikle bu iki

---

[78] Bertold Spuler, *Geschichte der Mongolen. Nach östlichen und europäischen Zeugnissen des 13. Und 14. Jahrhunderts*, Artemis Verlag, Zürich und Stuttgart 1968, s. 174; Erich Haenisch, "Zu den Bricfon der mongolischen Il-Khane Argun und Öljeitü an den König Philipp den Schönen von Frankrcieh (1289 und 1305)", *Oriens*, Vol. II, No. 2, Dec. 31, 1949, s. 220; Henry H. Howorth, *a.g.e.*, s. 351; J. A. Boyle, "The Il-Khans of Persia and the Christian West", s. 560; John Joseph Saunders, *a.g.e.*, s. 132; 'Alâ'u'd-dîn Âzerî, "Revâbit-i İlhânân-i Mogûl bâ derbâr-i Vâtîkân", *BT*, V/2, Tahran 1349/1970, s. 76; Christopher Dawson, *a.g.e.*, s. xxx; Steven Runicman, *a.g.e.*, s. 341; Mustafa Uyar, *İlhanlı (İran Moğolları) Devleti'nin Askerî Teşkilatı*, s. 168; Murat Tural, *a.g.e.*, s.280.

[79] Henry H. Howorth, *a.g.e.*, s. 352; J. A. Boyle, "The Il-Khans of Persia and the Christian West", s. 560; 'Alâ'u'd-dîn Âzerî, *a.g.m.*, s. 77; Christopher Dawson, *a.g.e.*, s. xxxi; Denis Sinor, "The Mongols and Western Europe", s. 534; Rizâ Rizâ-zâde-yi Lengerûdî, *a.g.m.*, 648; Mustafa Uyar, *a.g.t.*, s. 113; Murat Tural, *a.g.e.*, s.280.

[80] Bkz. Alican Kirişoğlu, *a.g.t.*, s. 89-96.

[81] Ebu'l-Fidâ', *The Memoirs of a Syrian Prince. 'Abî'l-Fidā', Sultan of Hamāh (672-732/1273-1331)*, İng. Çev. P.M. Holt, Wiesbaden 1983, s. 16-17; Kansu Ekici, *a.g.t.*, s.113.

hükümdar döneminde yaşanan iç savaşlar, otorite boşluğu ve iktisadi sorunlar nedeniyle Hristiyanlara çevrilen dikkat ve ilgi geçici süreliğine de olsa adeta kaybolmuştu[82].

C- Dindaşlığın Etkisizliği ve Siyasetin Gerçekliği: Müslüman İlhanlar Döneminde Hristiyan Batı ile Kudüs'ü Kurtarma Planlarının Devamı

Horâsân valisi şehzade Gâzân[83]'ın tahtta hak iddia etmesi ve Bâydû'nun ilhanlığını tanımamasıyla bir müddet iç savaş yaşanmış ve bu mücadeleyi şehzade kazanmıştır. 3 Kasım 1295'te Arrân'da düzenlenen bir kurultayda yeni hükümdar seçilmiş[84] ve İlhanlı tarihi açısından yeni bir sayfa açılmıştır. Gâzân Han'ın ihtida ettiği din gereği her ne kadar Müslüman tebaaya karşı müşfik bir tutum izlenmişse[85] de devletin harici münasebetlerinde Memlûk aleyhtarı ve Hristiyan yanlısı yaklaşım devam ettirilmiştir. Müslüman ilhanlardan ikincisi olan Gâzân devrinde Memlûklara karşı İslam kimliğinin hiçbir menfaat kazandırmadığı bir tarafa dursun Memlûklarla fasılasız savaşlar[86] yeniden başlayacak ve adet olunan Hristiyan yanlısı tutum ile bu dönemde aslolanın siyasetin gerçekliği hususu apaçık karşımıza çıkacaktır.

---

[82] Geyhâtû ve Bâydû hanlar dönemi İlhanlı tarihi hakkında ayrıca bkz. Kansu Ekici, *a.g.t.*, s. 23-151; Alican Kirişoğlu, "İlhanlılar Tarihinden Bir Kesit; Baydu Han ve Devri", *İran Araştırmaları (İraniyat) Dergisi (Journal of Iranian Studies)*, C. III, No: 1, İranoloji Derneği Yayınları, Ankara 2018, s. 65-112.

[83] Gâzân Han dönemi İlhanlı tarihi hakkında ileri okuma için ayrıca bkz. Osman G. Özgüdenli, *Moğol İranında Gelenek ve Değişim. Gâzân Han ve Reformları (1295-1304)*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2009, s. 49-416.

[84] Reşîdu'd-dîn, *a.g.e.*, s. 301-302; Hamdullâh Mustevfî-yi Kazvînî, *a.g.e.*, s. 602; Henry H. Howorth, *a.g.e.*, s. 399; Osman G. Özgüdenli, *a.g.e.*, s. 108.

[85] Gâzân Han, hükümdarlığının henüz çok başındayken Müslüman tebaaya karşı çok müşfik bir tutum takınmış, Hristiyan, Yahudi ve Budist ahaliye ve onların ibadethanelerine karşı son derece kötü muamele etmiştir. Gâzân'ın emriyle başta Tebrîz ve Bağdâd olmak üzere pek çok şehirde kiliseler ve Budist tapınaklar tahrip edilmiştir. Nitekim dönemin pek çok önemli kaynağı bu durumu açıkça nakletmiştir. Reşîdu'd-dîn Fazlullâh-i Hemedânî, *Târih-i mubârek-i Gâzânî*, neşr. Karl Jahn, *Geschichte Gāzān-Hān's aus dem Tā'rīh-i Mubārek-i Gāzānī des Rešīd al-Dīn Fadlallāh b. 'Imād al-Daula Abū'l-Hair*, London 1940, s. 85; Reşîdu'd-dîn/'Alî-zâde, s. 300; Vassâf, *a.g.e.*, s. 197; Hamdullâh Mustevfî-yi Kazvînî, s. 602; Fahru'd-dîn Ebû Suleymân Dâvûd bin Tâcu'd-dîn Benâketî [Penâketî], *Târîh-i Benâketî (Ravzatu evlâu'lelbâb fî ma'rifeti't-tevârîh ve'l ensâb)*, neşr. Ca'fer Şi'âr, Tahran 1348, s. 455; Gregory Abûl-Farac Bar Hebraeus, *Abû'l – Farac Tarihi*, c. II, (Çev. Ömer Rıza Doğrul), TTK, Ankara 1999, s. 656-657; Pai-nan Rashid Wu, *The Fall of Baghdad and The Mongol Rule in Al-'Irāq, 1258-1335*, University of Utah, Department of History, (Basılmamış Doktora Tezi), Utah 1974, s. 183; Osman G. Özgüdenli, *a.g.e.*, s. 109.

[86] Gâzân Han dönemi İlhanlı-Memlûk ilişkileri için ayrıca bkz. Osman G. Özgüdenli, a.g.e., s. 137-166, 206-215.

Bu dönemde, 1298'de Fransa Kralı Phillippe'e, bir sene sonra 1299'da Kıbrıs Kralı II. Henry'e ve 1300 yılında Papa VIII. Bonifacius (Boniface) (1294-1303)'a elçi vasıtasıyla gönderilen mektuplarda Memlûklar üzerine ortak askerî hareket teklifi uzun bir aradan sonra yeniden gündeme getirilmiştir[87]. Papa VIII. Bonifacius, İlhan Gâzân'ın, I. Suriye Seferi'nde (Mecma'u'l-Murûc'da 27 Rebî'u'l-evvel 699/22 Aralık 1299) Memlûklar karşısında elde ettiği zaferi büyük bir mutlulukla karşılamıştır[88]. Memlûklar karşısında İlhanlıların almış olduğu bu galibiyet papa ve Avrupa tarafından yakından takip edilmiş ve onlar açısından bir umut ışığı oluşturmuştur. İleryen süreçte Avrupa ve İlhanlılar arasında mektuplaşma ve haberleşmeler devam etmiştir. Ancak Gâzân Han'ın, 12 Nisan 1302 tarihli mektubunu Argûn döneminde elçilik yapmış Cenevizli Busarello de Ghisolfi'nin aracılığıyla Papa VIII. Bonifacius'a planlamakta olduğu yeni Memlûk seferinin hemen öncesinde göndermesi dikkat çekicidir. Bu mektubun ana konusu da hazırlığını yapmakta olduğu yeni Memlûk seferi öncesinde papa ve Avrupa ordularıyla birleşerek yeni bir saldırı başlatma arzusudur. Busarello de Ghisolfi papaya mektubunu ulaştırdıktan sonra önceden yaptığı gibi İngiltere ve Fransa krallarıyla da görüşüp İlhanlı hükümdarının mesajlarını iletmiştir.

19 Temmuz 1304'te[89] han seçilen, aynı zamanda üçüncü Müslüman ilhan olan, Gâzân'ın ardılı Olcâytû dış münasebetlerde selefinin yani ağabeyinin politikalarını takip ederek Avrupa'yla iletişim kanallarını canlı tutmaya özen göstermiştir. Bu dönemde de önceden yaşandığı gibi kuzey hudutlarında Altın-Orda Hanlığı, doğu hudutlarında Gurlu ve Çağatay Hanlığı ve güneyde de Memlûklarla sorunlar ve mücadeleler devam etmekteydi. Olcâytû tahta çıktıktan kısa bir süre sonra 1305 yılında Fransa Kralı (IV.) Philippe le Bel'e Venedik Doge'si Pietro Gradenigo, Papa V. Clement ve İngiltere Kralı I. Edward'a hitaben ayrı ayrı mektuplar göndererek kendisinden önceki İlhanlı ve Moğol hükümdarlarını, yani atalarını kastederek geçmişten kendi zamanına kadar Moğol hanlarıyla Avrupalı krallar arasında süregelen sıkı ve samimi ilişkileri hatırlatmış, geçmişte kurulan bu sıkı bağların yeniden oluşturulması gerektiğini ifade etmiştir[90]. İngiltere Kralı II. Edward (1307-

---

[87] Felicitas Schmieder, *a.g.e.*, s. 332; Charles William Connell, *a.g.t.*, s. 178; Hasan Cevâdî, *a.g.m.*, s. 34; *Letters from the East.*, s. 167; Osman G. Özgüdenli, *a.g.e.*, s. 228-229.

[88] Ayrıca bkz. Osman G. Özgüdenli, *a.g.e.*, s. 138-147.

[89] Vassâf, *a.g.e.*, s. 275.

[90] Felicitas Schmieder, *a.g.e.*, s. 334; Henry H. Howorth, *a.g.e.*, s. 574; Erich Haenisch, *a.g.m.*, s. 229-230; Bertold Spuler, *a.g.e.*, s. 175-176; J. A. Boyle, "The Il-Khans of Persia and the Christian West", s. 563; J. A. Boyle, "The Dynastic and political history of the Il-Khâns", *CHI*, Vol. V, The Saljuq and Mongol Periods, (Ed. J. A. Boyle), Cambridge 1968, s. 399; L. Lockhart, "The Relations between Edward I and Edward II of England and the Mongol Il-Khans of Persia", *Iran*, VI, 1968,

1327), İlhan Olcâytû'nun selefi I. Edward'a göndermiş olduğu mesajına cevaben 1307 yılında mektup göndererek Avrupa'yla İrân arasındaki uzaklıktan dolayı yaşanan koordine yoksunluğuna rağmen taraflar arasında katî suretle iş birliği yapılacağına dair söz vermiş, bununla birlikte Memlûklara karşı taarruz yapılması için artık beklenen zeminin oluştuğunu ifade etmiştir[91]. Bir diğer önemli gelişme ise Papa V. Clement ile eski Ermeni Kralı II. Hetum (Hayton) (1289-1293) arasında yaşanmıştır. Hetum gözlemlerine dayanarak, Kudüs'ü kurtarabilmek için bir rapor hazırlamış, İlhanlı kuvvetleriyle Avrupa-Haçlı ordularını birleştirebilmenin çareleri aranmıştır. Bu kapsamda "Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı" adlı eser papaya takdim edilmiştir[92]. Ancak bu İlhanlı-Haçlı ittifakının fiiliyata dönüşebilmesi açısından müspet bir sonuç vermemiştir.

Son İlhanlı hükümdarı Ebû Sa'îd Bahâdur Han devrinde taraflar arasında eskiden beri süre gelen elçi, mektup teatileri ve ittifak planlarının neredeyse tamamen sona erdiğini görmekteyiz. Bu dönemde yaşanan iç karışıklıklar[93], otorite zafiyetleri, ayrıca öteden beri başlayan ancak kesif ve aşikâr şekilde bu dönemde gözlemlenen Fars kültürünün etkisiyle İlhanlı ümerasının artık neredeyse tamamına yakınının İslam'a geçmesi, Memlûklarla tamamen dostane ilişkiler kurulması[94] gibi türlü sebepler hükümdarın adet olan dış münasebetler politikasını tamamen bırakması ile sonuçlanmıştır. İlhanlılarda yaşanan bu dönüşüm papa tarafından kuşkuyla takip edilmiştir. Artık Kudüs'ü kurtarmak için Müslümanlara karşı savaşmakta can atan bir müttefik Batı dünyası için yoktur. Hatta Papa XXII. John (1316-1334)'un 1318 yılında Sultâniye'de başpiskoposluk kurulması için gönderdiği piskoposlar ve İlhanlı hükümdarını Hristiyanlığa davet etmesi Moğollar arasında hiçbir yankı uyandırmamıştır[95]. Nitekim bu dönemde İlhanlı sarayında Hristiyan aleyhtarı bir hava esmiş, Hristiyan tebaaya karşı aşağılayıcı bir tutum

---

s. 30; Peter Jackson, *a.g.e.*, s. 171; Murat Tural, *a.g.e.*, s. 282.

[91] Henry H. Howorth, *a.g.e.*, s. 576; J. A. Boyle, "The Il-Khans of Persia and the Christian West", s. 563; Charles William Connell, *a.g.t.*, s. 182; L. Lockhart, *a.g.m.*, s.30.

[92] Alican Kirişoğlu, *a.g.t.*, s. 124.

[93] Emir Çoban ve faaliyetleri için ayrıca bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Emîr Çoban Soldoz ve Demirtaş", *Belleten*, c. XXXI, S. 124, Ankara 1967, s. 601-646; Ebu'l-Fazl Nebe'î, *Çûpâniyân der-târîh-i İlhâniyân yâ târîh-i Âl-i Çûpân*, Tahran 1352/1973, s. 87-196; Cem Ş. Tuysuz, *İlhanlılar Tarihinde Çobanoğulları (Sulduslar)*, Atatürk Üniversitesi, SBE, Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2004, s. 53-99.

[94] el-Makrizî, *a.g.e.*, c. II, Kısım: I, s. 196; İbn Haldûn, *a.g.e.*, c. IV, s. 913. Ayrıca bkz. ve krş. Ebu'l-Fidâ', *a.g.e.*, s. 81-85, 89-91; İbn Haldûn, *a.g.e.*, c. IV, s. 913-914.

[95] Bayarsaikhan Dashdondog, *The Mongols and the Arnenians (1220-1335)*, Brill's Inner Asian Library, Leiden-Boston 2011, s. 213-214; J. A. Boyle, "The Dynastic and political history of the Il-Khâns", s. 413; Peter Jackson, "Abū Sa'īd", s. 376.

izlenmeye başlanmış[96], bunun yanında Memlûklu emirlerinin Ermenilere karşı başlattığı saldırılara İlhanlı Anadolu valisi Timurtaş destek vermiştir[97]. Netice itibariyle son İlhanlı hükümdarı Ebû Sa'îd Bahâdur Han zamanında uzun uğraşlarla ve büyük heveslerle gerçekleştirilmek istenilen İlhanlı-Haçlı ve Avrupa ittifak düşünceleri tamamen son bulmuştur.

Sonuç

Avrupalılar tüm dünyayı saran Moğol vahşeti karşısında başlangıçta onları vahiy kitabındaki (Book of Revelation) atlı ya da Gog ve Magog (Ye'cûc ve Me'cûc)'un torunları olarak nitelendirdiler. Ancak Moğollara karşı bu bakış açısı Orta Asya'nın kalbine yolculuk yapan papalık elçileri, tüccarlar ve misyonerler sayesinde 1260'lardan sonra değişmeye başladı. Bu sefer tam tersine bir düşünceyle Moğolların, Hristiyanlığa geçmesi gibi bir mucizenin onlara tekrardan Kudüs'ü kazandıracağını düşünmeye başlamışlardır. Bu sırada 'Ayn-ı Câlût'ta Memluklar'a karşı beklenmedik bir mağlubiyet alan Moğollar/İlhanlılar yeni düşmanlarına karşı yardım için müttefik aramaya başlamışlardı. Mevcut müttefikler Ermeniler ve Gürcülerin tüm güçleriyle desteklerini sunmalarına rağmen tüm acı savaş tecrübeleri bunun yetersiz olduğunu gösteriyordu. Nihayet Müslümanlara karşı Haçlılar ve onların hamisi Avrupa'yla iletişime geçen mağrur Moğollar daha önce yazmış oldukları mektuplardaki teslim olma çağrılarından vazgeçmiş ve eşitleri olarak iş birliği teklifinde bulunmuşlardır. İlhanlı hükümdarı tarafından Avrupa'ya ittifak teklifiyle giden elçiler yanlarında götürdükleri mektuplarda devamlı olarak papaya ve Avrupalı yöneticilere askeri iş birliği karşılığında Hristiyanlığın kutsal şehir Kudüs'ü ele geçirip vermeyi taahhüt etmişlerdir. Her ne kadar Avrupalılar için cazip bir teklif olsa da etrafındaki surları yıkılmış bir Kudüs'ün elde tutulmasının zorluklarında farkındalardı. Bunun yanında Moğolların Avrupa içlerine kadar uzanan saldırıları da daha hafızalarda canlılığını korumaktaydı. Bu yüzden Moğollara güvensizlik duyan Avrupalılar devamlı olarak İlhanlı hükümdarından ve saraydaki mahiyetinden Hristiyan olmalarını istemişlerdir. Ancak iki tarafın birbirlerine karşı iyi niyet temennileri ve hayata geçmeyen vaatleri, nihayetinde Haçlıların 1291'de Akka'yı kaybederek Orta Doğu'dan atılmalarına İlhanlıların da yerelleşerek İslamlaşmalarına neden olmuştur.

---

[96] Bayarsaikhan Dashdondog, *a.g.e.*, s. 214.

[97] *Başkumandan Simbat Vekayinamesi*, (Çev. Hrant D. Andreasyan), TTK, Basılmamış Tercüme, s. 104.

Kaynakça

'ALÂ'U'D-DÎN ÂZERÎ, "Revâbit-i İlhânân-i Mogûl bâ derbâr-i Vâtîkân", *BT*, V/2, Tahran 1349/1970, s. 57-102.

Abel-Rémusat, "Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens, et particulièrement des rois de France, avec les empereurs Mongols. Premier Mémoire. Rapports des princes chrétiens avec le grand empire des Mongols, depuis sa fondation sous Tchinggis-khan, jusqu'à sa division sous Khoubilaï", Histoire *et mémoires de l'Institut royal de France*, tome VI, Paris 1822. s. 396-469.

Abel-Rémusat, "Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens et particulièrement des rois de France, avec les empereurs Mongols. Second Mémoire. Relations diplomatiques des princes chrétiens avec les rois de Perse de la race de Tchinggis, depuis Houlagou, jusqu'au régne d'Abousaïd", dans *Histoire et Me'moires de l'Institut Royal de France*, Académie des Inscriptions et belles-lettres, tome VII, Paris 1824, s. 77-180.

Aksarâyî, Kerîmu'd-dîn Mahmûd b. Muhammed-i, *Musâmeretu'l-ahbar ve musâyeretu'lahyâr*, neşr. Osman Turan, TTK, Ankara 1999.

AMITAI, Reuven, "Mongol Raids into Palestine (AD. 1260 and 1300)", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No.2, 1987, s. 236-255.

Bar Hebraeus, Gregory Abûl-Farac (öl. 1286), *Abû'l – Farac Tarihi*, c. II, (Çev. Ömer Rıza Doğrul), TTK, Ankara 1999.

BAUM, Wilhelm-WINKLER, Dietmar W., *The Church of the East. A Concise History*, Routledge Curzon, London and New York, 2003.

Baybars el-Mansûrî, Rükneddin Baybars el-Mansûrî el-Hata-i ed-Devadarî, *et-Tufetu'l-Mulûkiyye fi'd-Devlet't-Turkiyye*, (Çev. Hüseyin Polat), TTK, Ankara 2016.

Benâketî [Penâketî], Fahru'd-dîn Ebû Suleymân Dâvûd bin Tâcu'd-dîn (öl. 730/1329), *Târîh-i Benâketî (Ravzatu evlâu'lelbâb fi ma'rifeti't-tevârîh ve'l ensâb)*, neşr. Ca'fer Şi'âr, Tahran 1348.

BORGHEZIO, Gino, "Papalığın Moğollarla Münasebeti", *Ülkü*, c. VII, S. 42, Ankara 1936, s. 450-456.

BOYLE, J. A., "The Dynastic and political history of the Il-Khâns", *CHI*, Vol. V, The Saljuq and Mongol Periods, (Ed. J. A. Boyle), Cambridge 1968, s. 303-421.

BOYLE, J. A., "The Il-Khans of Persia and Princes of Europe", *CAJ*, Vol. XX/1–2, Wiesbaden 1976,s. 25-40.

BOYLE, J. A., "The Il-Khans of Persia and the Christian West", *History Today*, Vol. XXIII/8, London 1973, s. 554-563.

BROADBRIDGE, Anne Falby, *Mamluk Ideological and Diplomatic Relations with Mongol and Turkic Rulers of the Near East and Central Asia (658-807/1260-1405)*, The University of Chicago, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Vol. I, (Basılmamış Doktora Tezi), Illinois 2001.

CONNELL, Charles William, *Western Views of the Tartars. 1240-1340*, Rutgers University, Department of History, (Basılmamış Doktora Tezi), New Jersey 1969.

DEMİRKENT, Işın, *Haçlı Seferleri*, Dünya Kitapları, İstanbul 1997.

Ebu'l-Fidâ', *The Memoirs of a Syrian Prince. 'Abî'l-Fidā', Sultan of Hamāh (672-732/1273-1331)*, İng. Çev. P.M. Holt, Wiesbaden 1983.

EKİCİ, Kansu, *İlhanlı Hükümdarı Geyhâtû ve Zamanı*, SDÜ, SBE, Tarih Anabilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), Isparta, 2012.

el-Cûzcânî, Minhâceddin Osman b. Muhammed, *Ṭabaḳāt-ı Nāṣırī: A General History of the Muḥammadan Dynasties of Asia*, (İng. Çev. Major H. G. Raverty), Vol. II, New Delhi 1970.

el-Makrizî, Takiyüddin Ahmet b. 'Ali, *Kitab-üs sülük li Ma'rifeti duval-el-Mülûk*, Yay. Muhammed Mustafa Zaide, Kahire 1936-1938, (Çev. Zakir Kadiri Ugan), c. I, Kısım: II, TTK, Tercüme bölümü, (Yayınlanmamış tercüme).

ERDEM, İlhan, "Olcaytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel

Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri", *AÜ DTCF TAD*, c. XX, S. 31, Ankara 1999-2000, s. 1-36.

FAULKNER, Neil, *Roma: Kartalların İmparatorluğu*, Çev. Çağdaş Sümer, Yordam Kitap, İstanbul 2015.

Gaius Suetonius Tranquillus, *On İki Caesar'ın Yaşamı*, Çev. Fafo Telatar-Gül Özaktürk, TTK, Ankara 2008.

GARTHWAITE, Gene R., *İran Tarihi*, İstanbul 2011.

GEANAKOPLOS, Deno John, *Emperor Michael Palaeologus and the West 1258-1282*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1959.

Gregory Abûl-Farac Bar Hebraeus, *Abû'l - Farac Tarihi*, c. II, (Çev. Ömer Rıza Doğrul), TTK, Ankara 1999.

Grigor of Akanc', "History of the Nation of the Archers (The Mongols) by Grigor of Akanc'", (The Armenian Text Edited With an English Trans. and Notes by Robert P. Blake, Richard N. Frye), *HJAS*, Vol. XII, No. 3/4, 1949, s. 269-399.

GÜL, Muammer, *XI.-XIII. Yüzyıllarda Kudüs*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Elazığ 1997.

GÜLER, Muhammed Said, *Moğol İstîlâsı ve Aynicâlût Savaşı*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bilim Dalı, Orta Çağ Tarihi Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2018.

HAENISCH, E., "Zu den Bricfon der mongolischen Il-Khane Argun und Öljeitü an den König Philipp den Schönen von Frankrcieh (1289 und 1305)", *Oriens*, Vol. II, No. 2, Dec. 31, 1949, s. 216-235.

Hamdullâh Mustevfî-yi Kazvînî, *Târîh-i guzîde*, neşr. 'Abdu'l-Huseyn Nevâ'î, İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1364.

HARMAN, Ömer Faruk, "Kudüs", *DİA*, c. XXVI, Ankara 2002, s. 323-327.

HASAN CEVÂDÎ, "İrân ez-dîdgâh-i seyyâhân-i Orûpâ'î der-dovre-yi İlhân", *BT*, VII/4, Tahran 1351/1972, s. 13-42.

Hetum [Korykoslu Hayton], *Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı*, (Latinceden Çev. Altay Tayfun Özcan), Selenge Yayınları, İstanbul 2015;

Hetum [Korykoslu Hayton], *History of the Tartars. The Flower of Histories of the East*, İngilizce Çev. Robert Bedrosian, New Jersey 2004.

HİLAL, Adil, *el-Alakâtü beyn'l-Muğûl ve Evruba ve Eseruha ale''l-Âlemi'l-İslâmî*, Kahire 1997.

HİLAL, Adil, *Moğol Batı Avrupa İlişkileri ve İslâm Dünyasına Etkileri*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul 2019.

HOWORTH, Henry H., *History of the Mongols. From the 9th to the 19th Century*, Vol. III, The Mongols of Persia, New York 1888.

İbn Abdüz-zâhir, *A Critical Edition of an Unknown Source for the Life of al-Malik al-Ẓāhir Baibars*, (Çev., Haz. ve neşr. Abdul Aziz al-Khowayter), Vol. II, University of London, School of Oriental and African Studies (United Kingdom), (Basılmamış Doktora Tezi), London 1960.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyu'd-dîn 'Abdu'r-Rahmân b. Muhammed, *el-'İber. Târîh-i İbn Haldûn*, (F. Çev. 'Abdu'l-Muhammed Âyetî), c. IV, Tahran 1383.

İbn Kesîr, *El Bidâye Ve'n-Nihâye*, Cilt XIII, (Çev. Mehmet Keskin), Çağrı Yayınları, İstanbul 1995.

İbni Tagrıberdi, *En-Nücûmu'z-Zâhire*, (Çev. D. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul 2013.

JACKSON, Peter, "Abaqa", *EIr.*, Vol. I, London 1985, s. 61-63.

JACKSON, Peter, *The Mongols and the West 1221-1410*, London 2004.

Juvaini, 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik, *The History of the World-Conqueror*, neşr. Mirza Muhammad Qazvini, Vol. I, (İng. Çev. John Andrew Boyle), Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1958.

KAFALI, Mustafa, *Altınorda Devletinin Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul 1976.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Ali, *Subhü'l-A'şa fî Sınâati'l-İnşa*, c. VIII, (Thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Emiriyee Basımevi, Kahire 1334.

KANAT, Cüneyt, "Baybars Zamanında Memlûk-İlhanlı Münasebetleri (1260-1277)", *TİD*, c. XVI,

İzmir 2001, s. 31-45.

KAYA, Çetin, "Hülegü'nün İlhanlı Hanedanı'na Meşru Zemin İnşaası", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. III, S. 6, Temmuz 2021, s. 241-250.

KİRİŞOĞLU, Alican, *İlhanlı-Avrupa İlişkileri*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta 2018.

KRATZ, Reinhard G., "Biblical Sources", *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*, Vol I, Ed. Bruno Jacobs-Robert Rollinger, Wiley Blackwell, Hoboken 2021, s. 133-148.

LANE, George, *Early Mongol Rule in the Thirteenth-Century Iran. A Persian Renaissance*, London and New York, 2003.

Letters from the East. Crusaders, Pilgrims and Settlers in the 12th-13th Centuries, (İng. Çev. Malcolm Barber-Keith Bate), Ashgate Publishing, Ashgate 2010.

LEWIS, Bernard, *İslam Dünyasında Yahudiler*, Çev. Bahadır Sina Şener, İmge Kitabevi, İstanbul 1996

LIGETI, Louis, *Monuments préclassiques, I, XIIIe et XIVe siècles, Monumenta Linguae Mongolicae Collecta II*, Akadémiai Kiadó Budapest 1972.

LOCKHART, L., "The Relations between Edward I and Edward II of England and the Mongol Il-Khans of Persia", *IRAN. JBIPS*, VI, London 1968, s. 23-31.

LUPPRIAN, Karl-Ernst, *Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma 1981.

Matthew Paris's English History, (Trans. from the Latin: J. A. Giles), Vol. I, London 1852.

MAY, Timothy, "The Mongol conquest of the Near East", *The Mongol World*, (ed. Timothy May, Michael Hope), Routledge Publishing, New York 2022, s.227-241.

MAY, Timothy, *Moğol İmparatorluğu*, (Çev. Ülke Evrim Uysal), Kronik Yayınları, İstanbul 2021.

MENÛÇEHR MURTAZAVÎ, *Mesâ'il-i 'ahd-i İlhânân*, Bunyâd-i Mevkûfât-i Doktor Mahmûd Afşâr, Tahran 1385/2007.

MEYVAERT, Paul, "An Unknown Letter of Hulagu, Il-khan of Persia, to King Louis IX of France", *Viator*, 11, 1980, s. 245-259.

Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script (XIII-XVI Centuries), (ed. D. Tumurtogoo), Institute of Linguistics, Academia Sinica, Taipei 2006.

MOSTAERT, Antoine - CLEAVES, Francis Woodman, "Trois documents mongols des Archives secrètes vaticanes", *HJAS*, Harvard-Yenching Institute, Vol. XV, No. 3/4, 1952, s. 419-506.

MURTAZÂ DİHKÂNNİJÂD, "Revâbit-i İran ve Orûpâ der Asr-ı İlhânân", *Târihi Revâbit-i Hâricî*, S. 29, (1385/2006), s. 1-19.

NAWOTKA, Kryzsztof, "The Conquest by Alexander", *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*, Vol I, Ed. Bruno Jacobs-Robert Rollinger, Wiley Blackwell, Hoboken 2021, s. 473-484.

ÖZCAN, Altay Tayfun, "Chronica Maiora"da Moğollara Dair Kayıtlar", *Tarih Okulu Dergisi*, S. XVI, Aralık 2013, s. 23-77.

ÖZCAN, Altay Tayfun, "Hülegü'nün Ortadoğu Seferinde Kudüs ve Kentin Moğol–Haçlı İlişkilerinin Dönüşümündeki Yeri", *Filistin Araştırmaları Dergisi*, S. 9, 2021, s. 1-19.

ÖZDEMİR, H. Ahmet, *Moğol İstilâsı. Cengiz ve Hülâgû Dönemleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

ÖZGÜDENLİ, Osman G., "İlhanlılar'da Hükümranlık Telâkkisi ve Hükümdar Algısı", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, c. V, S. 1, İstanbul 2018, s. 73-91.

ÖZGÜDENLİ, Osman G., *Moğol İranında Gelenek ve Değişim. Gâzân Han ve Reformları (1295-1304)*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2009.

PAİ-NAN RASHİD WU, *The Fall of Baghdad and The Mongol Rule in Al-'Irāq, 1258-1335*, University of Utah, Department of History, (Basılmamış Doktora Tezi), Utah 1974.

PELLIOT, Paul, "Les Mongols et la papaute", *ROC*, XXIII/1-2, 1922-1923, s. 3-30.

Plano Carpini, *Plano Carpini'nin Moğolistan Seyahatnâmesi (1245-1247)*, (Çev. Ergin Ayan), Gece Kitaplığı, bas.y.y. 2014.

RACHEWILTZ, Igor de, *Papal Envoys to the Great Khans*, Stanford University Press, California 1971.

Reşîdu'd-dîn Fazlullâh-i Hemedânî, *Câmi'u't-Tevârîh*, c. III, neşr. 'Abdu'l Kerim 'Ali-oğlu Âlî-zâde, Bakü 1957.

Reşîdu'd-dîn Fazlullâh-i Hemedânî, *Şu'ab-i pençgâne*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed, Yazma nr. 2937.

Reşîdu'd-dîn Fazlullâh-i Hemedânî, *Târih-i mubârek-i Gâzânî*, neşr. Karl Jahn, *Geschichte Gāzān-Hān's aus dem Tā'rīh-i Mubārek-i Gāzānī des Rešīd al-Dīn Fadlallāh b. 'Imād al-Daula Abū'l- Hair*, London 1940.

RICHARD, Jean, "Buscarello de Ghizolfi", *Elr.*, Vol. IV, London and New York 1990, s. 569.

RICHARD, Jean, "The Mongols and the Franks", *JAH*, Vol. III/1, Wiesbaden 1969, s. 45-57.

RICHARD, Jean, "Une Ambassade mongole à Paris en 1262", *Journal des savants*, Paris 1979, s. 295-303.

RICHARD, Jean, *Haçlı Seferleri Tarihi*, (Çev. Özge Özdemir), Selenge Yayınları, İstanbul 2022.

ROSSABI, Morris, *Kubilay Han'ın Seyyahı. Doğu'dan Batı'ya İlk Yolculuk*, (Çev. Ekin Uşşaklı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008.

RUNCIMAN, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, c. I, Çev. Fikret Işıltan, TTK, Ankara 1998

RUNCIMAN, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, c. II, Çev. Fikret Işıltan, TTK, Ankara 1992.

RUNCIMAN, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, c. III, Çev. Fikret Işıltan, TTK, Ankara 2008.

SAUNDERS, John Joseph, *Târîh-i Fütuhât-ı Moğol*, (F. Çev. Ebu'l-Kasım Halet), Müessese-i İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran 1363.

SCHMIEDER, Felicitas, *Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlands vom 13. Bis in das 15. Jahrhundert*, Sigmaringen 1994.

SCOTT, Richard J., *Mamlūk-Armenian relations during the Baḥrī period to the fall of Sīs (1250-1375)*, Institute of Islamic Studies, McGill University, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Montreal 1981.

SHNORHOKIAN, Roubina, *Hayton of Korykos and La Flor des Estoires: Cilician Armenian Mediation in Crusader-Mongol Politics, c.1250-1350*, Queen's University, (Basılmamış Doktora Tezi), Kingston, Ontario, Canada 2015.

SINOR, Denis, "The Mongols and Western Europe", *A History of the Crusades*, (General Ed.Kenneth M. Setton), Vol. III, The Fourteenth and Fifteenth Centuries, Ed.Harry W. Hazard, Wisconsin 1975, s. 513-544.

SINOR, Denis, "The Mongols in the West", *JAH*, Vol. XXXIII/1, Wiesbaden 1999, s. 1-44.

SPULER, Bertold, *Geschichte der Mongolen. Nach östlichen und europäischen Zeugnissen des 13. Und 14. Jahrhunderts,* Artemis Verlag, Zürich und Stuttgart 1968.

Step'annos Orbelean's History of the State of Sisakan, Trans. Robert Bedrosian, Published on Internet, New Jersey 2012.

STEWART, Angus, "The Assassination of King Hetʿum II: The Conversion of the Ilkhans and the Armenians", *JRAS*, Vol. XV/1, Cambridge University Press, 2005, s.45-61.

ŞEŞEN, Ramazan, *Sultan Baybars ve Devri (1260-1277)*, İsar Vakfı Yayınları, İstanbul 2009.

The Georgian Chronicles of Kartlis Tskhovreba (A History of Georgia), (Trans. Dmitri Gamq'relidze, Medea Abashidze, Arrian Chant'uria), (ed. Roin Met'reveli, Stephen Jones), Artanuji Publishing, Tbilisi 2014.

TURAL, Murat, *Asya'ya Yolculuklar. Hristiyan Dünyası ve Moğollar. Dinî İdealler ve Politik Kaygılar*, Timaş Yayınları, İstanbul 2021.

UYAR, Mustafa, *İlhanlı (İran Moğolları) Devleti'nin Askerî Teşkilatı*, TTK, Ankara 2020.

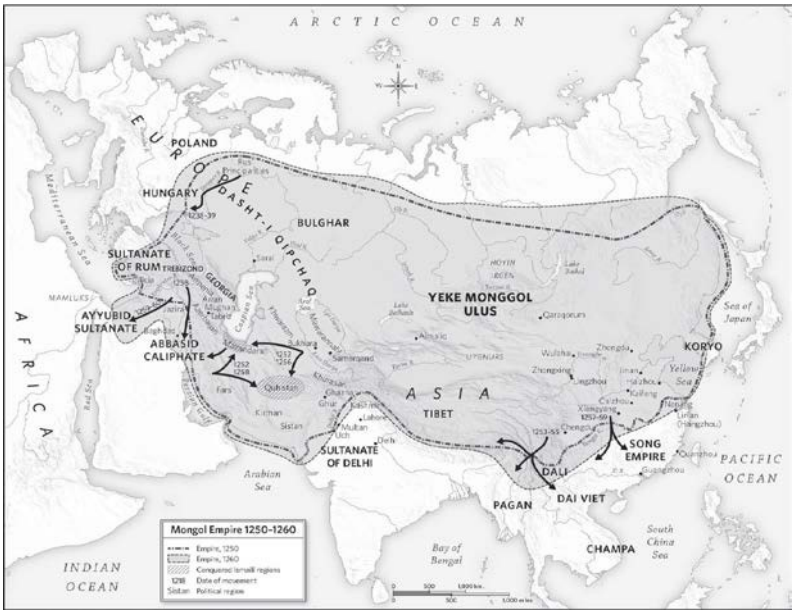
UYAR, Mustafa, *İlhanlı Devletinde Argun Dönemi*, AÜ, SBE, Tarih Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2001.

ÜÇOK, Bahriye, *İslâm tarihi. Emevîler-Abbasîler*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1979

VAGLIERI, Laura Veccia, "The Patriarchal and Umayyad Caliphates", *Cambridge History of Islam 1A*, Ed. P. M. Holt-Ann K. S. Lambton-Bernard Lewis, Cambridge Univrsity Press, 1970, s. 57-103.

VASILIEV, A. A., *History of the Byzantine Empire, 324-1453*, The University of Wisconsin Press, Madison 1952

Vassâf, Şerefeddîn 'Abdullah b. İzeddin Fadlullâh b. Ebu Nuaym Yezdî Şîrâzî, *Tahrîr-i târîh-i Vassâf*, neşr. Abdülmuhammed Âyetî, Tahran 1346.



Ek-1 Moğol İmparatorluğu'nun iç savaşlarla parçalanmadan önceki durumunu gösteren (Yehe Mongol Ulus) siyasî harita (Timothy May, "The Mongol conquest of the Near East", *The Mongol World*, (ed. Timothy May, Michael Hope), Routledge Publishing, New York 2022, s. 236).

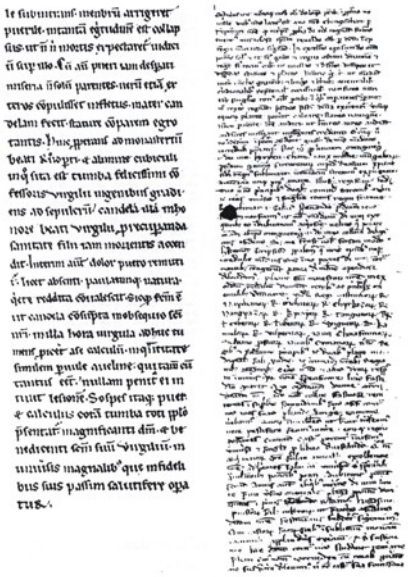


FIG. 1. Vienna, Nationalbibliothek MS 339, p. 339

Ek-2 Hûlâgû Han'ın Fransa Kralı IX. Louis'e Nisan 1262'de Latince olarak göndermiş olduğu mektubun ilk kısmı (Mektubun I. Bölümü) (Paul Meyvaert "An Unknown Letter of Hulagu, Il- khan of Persia, to King Louis IX of France", *Viator*, 11, 1980, Ek I).

Ek-3 Mescid-i Aksâ'nın doğu tarafından Kubbetü's-sahre ile birlikte görünümü-Kudüs (https://islamansiklopedisi.org.tr/kudus Erişim Tarihi: 15.05.2022).

Sonsuz gökyüzünün gücü sayesinde! İmparatorun (gücünün/yetkisinin) altında! Bunlar bizim (Argûn'un) Fransa Kralına sözleri; Senin bizi önceki yıl Mar Bar Savma Sahura'nın elçiliği ile başa getirme teklifi önerine: "Eğer II. Hakanın (Argûn'un) orduları Mısır sahralarına girerlerse, biz de buradan gireceğiz ve ortak bir operasyonla (düşmanın geri dönmesi için) saldıracağız" bu noktada karar verildi. (1290) Kaplan yılının son kış ayında göğe bildirildi ve (1291) Şam'dan önce ilkbahar ayının 15'inde süresi doldu.

Şimdi Şam'a ilân ediyoruz ki, eğer biz gökyüzünün iradesiyle (yardımıyla) öbür halkları ele geçirirsek, ordularımızın belirlediği (yer ve zaman) dürüstçe size bildirilecek ve Kudüs size verilecek. Fakat siz bizim ordularımızı yanıltmak için belirlenen günü kaçırırsanız/yerine getirmezseniz bu dürüstlük olur mu? Eğer siz daha sonra bundan pişmanlık duyarsanız bunun size ne yararı olur? (Bundan daha sonra pişman olabilirsiniz).
Eğer sen herhangi bir haber ile bir elçi gönderirsen ve himayesinde Fransa'dan ender bulunan eşyalar, doğanlar ve çeşitli renklerde kıymetli taşlar (mücevher) birlikte verirse, bu gökyüzünün gücü-kudreti olurdu ve bizim seni öveceğimiz, mükafatlandıracağımız, imparatorun haşmetinin delili olurdu.

Şunu da belirtelim, okluk taşıyıcısını (Müskeril) gönderiyoruz.

Mektubumuzu sığır yılının (M. 1289) ilk yaz ayının son onluğunun (on gün) 6'sında, Köndelen'de ki konaklamamız esnasında yazdık.

Ek-4 İlhanlı Hükümdarı Argûn'un Fransa Kralı IV Philip'e Göndermiş Olduğu Mektubun Tercümesi.(Erich Haenisch'in makalesi esas alınmıştır. Erich Haenisch, "Zu den Brief'en der mongolischen Il-Khane Arğun und Öljeitü an den König Philipp den Schönen von Frankreich (1289 u. 1305)", Oriens, Vol. II, No. 2, Dec. 31, 1949, s. 220.)

e-ISSN: 2536-4596

KARE- Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat, Tarih ve Düşünce Dergisi

KARE- International Comparative Journal of Literature, History and Philosophy

Başlık/ Title: Yu-yang Tsa-tsu'nun Derleme Özellikleri ve Türkler İle İlgili Rivayetler

Yazar/ Author	**ORCID ID**
Gürhan Kirilen	0000-0002-1599-1316
Melike Kirilen	0000-0002-6086-480X

Makale Türü / Type of Article: Araştırma Makalesi / Research Article
Yayın Geliş Tarihi / Submission Date: 19 Mayıs / May 2022
Yayına Kabul Tarihi / Acceptance Date: 21 Haziran / June 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Web Sitesi: https://karedergi.erciyes.edu.tr/
Makale göndermek için / Submit an Article: http://dergipark.gov.tr/kare

Uluslararası İndeksler/International Indexes

Index Copernicus: Indexed in the ICI Journal Master List 2018 Kabul Tarihi /Acceptance Date: 11 Dec 2019

MLA International Bibliography: Kabul Tarihi /Acceptance Date : 28 Oct 2019

DRJI Directory of Research Journals Indexing: Kabul Tarihi /Acceptance Date: 14 Oct 2019

EuroPub Database: Kabul Tarihi /Acceptance Date: 26 Nov 2019

Yazar: Gürhan Kirilen*
Melike Kirilen**

YU-YANG TSA-TSU'NUN DERLEME ÖZELLİKLERİ VE TÜRKLER İLE İLGİLİ RİVAYETLER

Özet: Çince kaynaklar erken Türk tarihi açısından bol miktarda veri sağlamaktadır. Verilerin belirli sorular çerçevesinde değerlendirilmesi sayesinde ülkemizde, İslam öncesi Türk tarihinin çeşitli yönleri hakkında zengin bir yazın külliyatı oluşmuştur. Ancak kaynaklardan elde edilen bilgiler çoğunlukla doğrudan alınmakta, bilginin bulunduğu bağlamın değerlendirilmesi sınırlı bir şekilde yapılmaktadır. Oysa Çince metinler üslup ve içerik özelikleri bakımından farklılıklar sergilemektedir. Bu nedenle dış değerlendirme yanında iç tenkidin de derinlikli yapılması ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bu makalede *Yu-yang Tsa-tsu* adlı eserde karşımıza çıkan Türklerle ilgili rivayetler incelenmiştir. MS 9. yüzyılda kaleme alındığı düşünülen *Yu-yang Tsa-tsu'*da geçen Türklerle ilgili ilk rivayet, diğer kaynaklardan sadece *T'ai-p'ing Kuang-chi* içinde karşımıza çıkmaktadır. Bu rivayet Türklerle ilgili farklı bir köken anlatısı sunmakta, diğer kaynakların ortaya koyduğu çerçevenin dışında birtakım özellikler sergilemektedir. Bu çalışmada, söz dizimi ve dilbilgisi açısından yoruma açık olan bu rivayetin olası tercüme imkânları ele alınmış ve içerik ayrıntılı olarak tartışılmıştır. Buna göre rivayette geçen She-mo, She-li Hai Shen (She-li Göl Ruhu) ve Hai Shen Nü'nün (Göl İlahesi) üç farklı karaktere işaret ettiği görülmüştür. İlgili rivayet, diğer köken efsaneleri gibi bir boy evliliği anlatısı olarak incelenmiş ve Ch'i-pi boyu mensuplarının mezar kitabelerinden elde edilen verilerle birlikte değerlendirilmiştir. Bunun yanında *Yu-yang Tsa-tsu*'da geçen bir diğer anlatı da, farklı kaynaklarda bulunan ilgili bölümlerle bir arada ele alınmıştır. Eserin derleme özellikleri göz önünde bulundurulurken klasik Çin yazınının sağladığı motifler incelemeye dahil edilmiştir. Eserin genel yazın özellikleri yanında Türklerle ilgili rivayetlerin geçtiği pasajların tahlili yeni sorulara kapı aralamaktadır. Eserde, She-li, Ku-chan ve Ni-shih-tu gibi ayrıntıların yer alması, She-mo rivayetinin hemen ardından Kırgızların kurt soyundan olmadığının belirtilmesi gibi hususlar, yazar Tuan Cheng-shih'nın Türkler hakkında malumat sahibi olduğunu ve bilinenin dışında anlatılara yer verdiğini ortaya koymuştur. İlgili pasajların değerlendirilmesi sayesinde, eserin derleme özellikleri ile rivayetlerin gerçekçiliği konusunda daha net bir çerçeve çizme imkânı oluşmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yu-yang Tsa-tsu, She-mo, She-li Hai, Türeyiş efsaneleri.

COMPILATION FEATURES OF YU-YANG TSA-TSU AND NARRATIVES ON TURKS

Abstract: Chinese sources provide abundant data on early Turkic history. Thanks to the improvement of the databases of certain quality and permanance, a promising literature has been developped about the features of pre-Islamic Turkish history. However, the information obtained from these sources are mostly taken directly and the context in which the information is found is evaluated limitedly. And yet, Chinese texts exhibit different characteristics in terms of their content and style. Therefore, in addition to external criticism, the need for internal study grows. The first narrative concerning Turks in Yu-yang Tsa-tsu, which is thought to have been written in the 9th century, can also be found in T'ai-p'ing Kuang-chi. It introduces a different story of origin regarding the Turks and has some features that are not present in other sources. In this study we have tried to approach various possible interpretations for this grammatically open ended text and discuss its content in detail. She-mo, She-li Hai Shen (The Spirit of Lake

* Gürhan Kirilen, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sinoloji Anabilim Dalı Doç. Dr., kirilen@ankara.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-6086-480X

**Melike Kirilen, Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Genel Türk Tarihi, Orcid No: 0000-0002-6086-480X.

She-li) and Hai Shen Nü (Lady of the Lake) can reflect three different characters. Thus, we have further analyzed the narrative in the context of a marriage between Turkic tribes and discussed the relevant data found in tomb epitaphs of some Ch'i-pi tribesmen. In addition, we have reviewed another passage about Turks in Yu-yang Tsa-tsu comparatively. Alongside general literary characteristics of the work itself, the analysis of the narratives on Turks raises new questions. In addition to details such as She-li, Ku-chan and Ni-shih-tu, the fact that the writer Tuan Ch'eng-shih states the Kirgyz are not of wolf lineage, right after the myth about She-mo, might indicate he had some knowledge of Turks and in line with the nature of his work, simply included some different or unusual stories.
Keywords: Yu-yang Tsa-tsu, She-mo, She-li Hai, Turkic myths of origin.

Giriş

Tuan Ch'eng-shih (803?-863) tarafından, muhtemelen 860 yılında kaleme alınan[1] *Yu-yang Tsa-tsu (Yu-yang'ın Karışık Tezgâhı* 酉陽雜俎*)*[2] günümüzdeki hâliyle 30 tomardan oluşmaktadır. Bitki örtüsü, hayvanlar, eşyalar, tapınaklar, masallar, korku hikâyeleri, çeşitli âdetler, bazı yabancı halklar, inançlar, dövmeler, yiyecekler ve içecekler gibi hususlarda geniş bir içeriği bulunan eserin, Tuan Ch'eng-shih'nın duyduğu, okuduğu veya bizzat gördüğü şeyler sonucunda ortaya çıktığı söylenmektedir.[3] *Yu-yang Tsa-tsu*'nun elimizde bulunan 1617, 1781, 1877 ve 1931 tarihli nüshaları örtüşmektedir. İstisnai birkaç yazım farkı, anlatımı değiştirecek türden değildir.

Yu-yang Tsa-tsu adı aslen bir dağdan gelmektedir. Bu dağ bugün Ho-nan Eyaleti'nin Yüen-ling沅陵yöresinin yakınındaki Hsiao-yu Dağı'dır. Burada bulunan bir mağara, yüz yıllar boyunca Taocu metinlerin saklandığı bir depo görevi görmüştür. "Yu-yang" içinde geçen "yang" ise "güney" demektir ve Yu Dağı'nın güneyinde yer alan bu mağaraya işaret etmektedir. "Tsa-tsu" ifadesindeki ilk im "karışık", ikincisi "tezgâh" manasındadır. Garip ve karışık hikâyelerin derlendiği bir tezgâh çağrışımıyla *Yu-yang Tsa-tsu* türdeşi pek çok eser arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

---

[1] Denis Sinor, "The Legendary Origin Of The Turks", *Folklorica:* Festschrift For Felix J. Oinas, ed. Egle Victoria Zygas; Peter Voorheis, (Bloomington- Indiana Press, 1982) 223-257.

[2] *T'ai-p'ing Yü-lan* adlı eserin 49. tomarında, Liu Sung hanedanı döneminden (420-479) Sheng Hung-chih'nın *Ching-chou Kayıtları*荊州記 adlı eserinden şöyle bir alıntı yapılmıştır: "Hsiao-yu Dağı'ndaki mağarada bin tomarlık bir kitap vardı, efsaneye göre Ch'in [hanedanı] insanları bundan [çalışıp] öğreniyorlardı [ve] o yüzden bunu [burada] muhafaza ettiler." Bu kayıt dolayısıyla, sonraları "Yu-yang" ifadesi kadim zamanlardan kalan nadir metinler manasında bir metafor olarak kullanılmıştır. Bakınız, Li Fang, *T'ai-p'ing Yü-lan* 太平御覽, Chung-hua Shu-chü (Pekin 1995) 49/239.

[3] Carrie E. Reed, "Motivation and Meaning of a 'Hodge-podge': Duan Chengshi's Youyang Zazu", *The Journal of the American Oriental Society* 123 no. 1 (2003) 121-145.

Yu-yang Tsa-tsu'nun önsözünde yazar bu eserin bir "chih-kuai 志怪" olduğunu dile getirmektedir.[4] Bu kelimenin sözlük anlamı: "1. acayip şeyleri kaydetmek, 2. ruhlar ve iblislerin biyografilerinin kaydedildiği kitaptır" ve edebi bir tür olarak da kısaca "içeriği doğaüstü varlıklardan oluşan roman" şeklinde tanımlanmaktadır. *Yu-yang Tsa-tsu*'daki korku hikayeleri üzerine bir doktora tezi bulunan Lin Wang, "anomali rivayetleri" veya "tuhaflıklara dair kayıtlar" olarak da bilinen bu edebiyat türünün anormal ve doğaüstü şeylere ithaf edildiğini dile getirmektedir.[5] "Tuhaf" sözcüğünün daha geniş bir açıdan ele alınması gerektiğini savunan Lin, *Yu-yang Tsa-tsu*'nun içeriğinin dünyevi tuhaflıklardan, doğaüstü tuhaflıklara değişiklik gösterdiğini belirtir.

1. Yu-yang Tsa-tsu'nun[6] Seçme ve Derleme Özellikleri

Özellikle T'ang döneminin edebi çevrelerinde "tuhaflıklarla" ilgili yazının çok popüler olduğu anlaşılmaktadır.[7] Karl S.Y. Kao, T'ang döneminde bu yazın türünün dikkat edilmesi gereken bir özelliğini şöyle dile getirmektedir:

> *Anomali hikâyeleri yazmakla iştigal eden çoğu T'ang edebiyatçısı için doğaüstü şeylerin gerçek olup olmadığı parantez içinde bir soru hâline gelmiş veya yalnızca önemsiz bir edebi kaygı öznesi olmuştur. Metnin sonuna, âdet gereği, hikâyenin "belgelere dayalı olma" özelliği taşıdığını beyan eden bir iddia*

---

[4] Tuan Ch'eng-shih 段成式, *Yu-yang Tsa-tsu Cheng Hsü-chi* 酉陽雜俎正續集, (Sao-yeh Shan-fang, Shanghai 1931); Tuan Ch'eng-shih 段成式, *Yu-yang Tsa-tsu Cheng* 酉陽雜俎, (Ssu-k'u Ch'üen-shu, Pekin 1781).

[5] Lin Wang, *Celebration Of The Strange: Youyang Zazu And Its Horror Stories*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Georgia 2012) 1.

[6] Bu makalede tarih çalışmalarında yaygın olan Wade-Giles transkripsiyonu kullanılmıştır.

[7] "Ch'uan-ch'i" günümüzde efsane, fantastik yazın veya kısa hikaye gibi anlamları olan bir kelime olsa da, aynı zamanda "tuhaflıkları" konu alan bir yazın türüdür. Lin Wang'ın aktardığı üzere, Yüan döneminden Yü Chi, T'ang dönemi edebiyatçılarının "tuhaflıklara" yönelik ilgisini şöyle dile getirmiştir: "T'ang [dönemi] edebiyatçıları [arasında] klasikleri, sanatları [ve] Taoculuğu [iyi] bilenler azdı, yalnızca kulağa hoş gelen sözcüklere ehemmiyet verirlerdi. Boş zamanlarında, vakit öldürürken gizemli ve garip şeyler (veya gizemli yaratıklar; gizemli ve tuhaf şeyler) ve karşılaşmalar hayal eder, kendilerinden geçerek yeteneklerini bu meselelere [vakfederlerdi. Bunları] şiirlerinin ve yazılarının merkezine koyarlardı. Arkadaşlarıyla buluştuklarında her biri yazılar kaleme alarak birbirlerini eğlendirirdi [ve bunların] gerçek hadiseler olması gerekmezdi, bunlara "ch'uan-ch'i" derlerdi." Akt. Lin, *Celebration Of The Strange*, 11.

eklediklerinde dahi, yazarların esas ilgisi, konuya/özneye edebi temsil kazandırmaya yönelmiştir.[8]

Lin Wang da aynı şekilde, T'ang edebiyatçıları için tuhaflıklar hakkında yazmanın artık gerçeklere dayanma odaklı olmadığını, daha ziyade tuhaflıkları tasvir etmek ve yazı becerilerini denemek için edebi bir uğraş olduğunu dile getirmektedir.[9] *Yu-yang Tsa-tsu*'nun yazarı Tuan Ch'eng-shih da eserin önsözünde şöyle der:

… Tadı yavan bir et yahnisi [gibi olan] Şarkılar Klasiği (Shih-ching) ve Belgeler Klasiği'nden (Shu-ching) farklı olarak; tarih [kurban törenlerinde] sunu [yapılan] et gibidir [ve] felsefe [de] [çeşnili] et ezmesi gibidir. [Fakat yalnızca] kızarmış baykuş [ve pişmiş] kaplumbağa aşı [gibi ağır et yemekleri varsa, insan] çatalı[10] *nasıl eline alır?*[11] *Şüphesiz, emek [verip] hicap duymadan [kaleme aldığım bu eser, garip hikâyelerden oluşan] Chih-kuai Hsiao-shuo*[12] *[türünde bir] kitap [olmakla] sınırlıdır. Bilgim geride kalmaktadır, sözlerim uzundur [ve üzerine de] derinlemesine kafa yormadım. Gerçek bir ejderhanın övgüsüne mazhar olan Ts'ui Yin [gibi] değilim*[13] *[ve] K'ung Chang'ın kaplan çizmesi [gibi, benimle de] alay edebilirler.*[14] *Karnımın tok olduğu boş vakitlerimde, hatırımdaki [şeyleri] kaydedip "Yu-yang Tsa-tsu" adını verdim. Toplam 30 bölüm, 20 tomar hâlindedir; [fakat] burada tadını veremedim.*[15]

---

[8] Kao, Karl S. Y., "Projection, Displacement, Introjection: The Strangeness of Liaozhai Zhiyi," *Paradoxes of Traditional Chinese Literature*, (Hong Kong: Chinese Uni. Press 1994), 200. Akt: Lin, *Celebration Of The Strange*, 13.

[9] Lin, *Celebration Of The Strange*, 13.

[10] Orijinal metinde çatal yerine "yemek çubuğu" sözcüğü kullanılmıştır.

[11] İnsanın içinden yemeğe başlamak gelmez. Yani büyük bir ağırlığı olan tarih gibi alanlardaki eserler dışında kalan yazına da, bir diğer deyişle "hafif yemeklere" de ihtiyaç vardır.

[12] "Hsiao-shuo, 小□" günümüzde "roman", "kurgu" anlamına gelen bir sözcük olsa da, geçmişte edebi bir tür olarak içeriği ve özellikleri hususunda genelleme yapabilmek Çin edebiyatının tarihi gelişimine hâkim olmayı gerektirmektedir.

[13] Ts'ui Yin 崔駰, Doğu Han hanedanı döneminde yaşamış bir önemli bir yazar ve alimdir. Ts'ui Yin'in edebi yeteneğinden etkilenen ve onu general To Hsien'e tavsiye eden Han hükümdarı, To Hsien'e şöyle der: "Pan Ku'yu sevip, Ts'ui Yin'i göz ardı etmeniz She Bey'in ejderha sevgisi [gibi] olur…" Bakınız, Fan Yeh, *Hou Han Shu*, (Pekin 1988) 52/1719. "She Bey'in ejderha sevgisi" ifadesi ile, milattan önce yaşamış ve *Dağlar Ve Denizler Klasiği* ile *Örnek Hanımların Biyografileri (Lieh-nü Chuan)* gibi eserlerin de derleyicisi olan Liu Hsiang'ın derlediği *Hsin-hsü* adlı eserde geçen bir hikayeye atıf yapılmaktadır. Buna göre, ejderhaları çok seven ve her fırsatta ejderha resmi yapan bir adam, karşısına gerçekten bir ejderha çıkınca korkudan titreyerek saklanmıştır. Bakınız, Lin, *Celebration Of The Strange*, 60.

[14] K'ung Chang 孔璋 gibi ünlü bir Doğu Han şairi olan Ts'ao Chih 曹植, K'ung Chang'ın yeteneği hususunda, kaplan çizmek isteyip de köpek çizebildiği benzetmesini yaparak alay etmiştir. Bakınız, Lin, *Celebration Of The Strange*, 61.

[15] Tuan, *Yu-yang Tsa-tsu*, s.1

Yu-yang Tsa-tsu'nun elimizde bulunan nüshalarında aynı şekilde karışımıza çıkan Türkler ile ilgili rivayetler, dördüncü tomarın 1a -2b sayfalarında yer almaktadır. "Yabancı Topraklar" başlığını taşıyan dördüncü tomar, genel olarak yabancı ülkelerle ilgili karışık rivayetlerin derlendiği bölümdür. Tomarın hemen başında eserin geneline yayılmış olan edebi üslup tekrar karşımıza çıkmaktadır. Dört yön ve merkezle birlikte dünyayı beş unsur ile açıklama geleneğine uygun farazi bir tanımlama görülmektedir:

Doğu memleketinde insanların burunları büyüktür, [temel] boşluk[16] *gözlerine ulaşır, direnç [ve] kuvvetleri buna bağlıdır. Güney memleketlerinde [ise] insanların ağızları büyüktür, boşluk kulaklarına ulaşır. Batı memleketlerinin insanlarının yüzleri büyük olur, boşluk burunlarına ulaşır. Kuzey memleketlerinin insanlarının boşluğu ise yin'e (sırtlarına) varır. Merkezdeki insanların boşluğu ise ağızlarından geçer.*

Wu-chi halkı mağaralarda yaşar [ve] toprak yer. Bu insanlar öldüğünde kalpleri çürümez, onu gömerler [ve] yüz yıl sonra [kalp] insana dönüşür. Lu halkının dizleri çürümez, onu gömdüklerinde 120 yıl sonra insana dönüşür. Hsi halkının [ise] karaciğeri çürümez, gömüldükten sekiz yıl sonra insana dönüşür…

Bu garip anlatının ardından Türkler ile ilgili iki paragraf dikkat çeker. Buradakinden başka, diğer kaynaklar arasında *T'ai-p'ing Kuang-chi*[17] ile çok daha geç dönem eserlerde geçen ve tamamının *Yu-yang Tsa-tsu*'dan alındığı anlaşılan rivayet şöyledir:[18]

Türklerin "Gölün Ruhu[19] *She-mo She-li" denilen atası, A-shih-te Mağarası'nın batısında idi.*[20] *She-mo olağanüstü [güç ve özelliklere]*[21] *sahipti ve Göl Ruhu'nun*

---

[16] "Boşluk 竅" geleneksel tıpta da kullanılan bir terimdir. Buradaki anlamı "kilit" ya da "kavrama noktası"dır.

[17] *T'ai-p'ing Kuang-chi'deki* bu pasajı Gökçen Kapusuzoğlu tercüme etmişti. Bknz. Kapusuzoğlu, *Taiping Derlemesinde Türkler*, (Ankara: Gece Kitaplığı 2017).

[18] Bu bölümün tercümesi daha önce İhsan Erkoç tarafından da yapılmıştı. Bunun yanında She-mo'yu Tibet kaynaklarındaki Zha-ma Kha-gan ve Öngin Yazıtı'nda geçen Yama Kağan ile yan yana getiren İhsan Erkoç, tarihsel bir kişilik olma ihtimalini ilgili literatürün ayrıntılarına inerek değerlendirmiş ve uzmanların görüşlerini tartışmıştır. She-mo gibi Yama ve Zha-ma'nın tarihsel figür olmaktan çok "fatih ata" motifi ile anlaşılmasının daha doğru olacağı sonucuna ulaşmıştır. Bu konu ile ilgili ayrıca bknz. Erkoç 2018; Türk Mitlerindeki Motifler (VI.-VIII. Yüzyıllar), Journal of Old Turkic Studies, Vol. 1/1 (winter) 2017, s. 36-75; "Efsanevi Türk Hükümdarı Yama Kağan ve Türk Mitolojisinde Fatih Ata Motifi", 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri: Gelenek Görenek ve İnançlar, (Ankara: 2018) 158-169.

[19] Bugünkü karşılığı "deniz" olmakla birlikte, eski kullanımlarında "göl" olan "hai 海" imi kullanılmıştır. "Hai-shen 海神" kelimesi modern sözlüklerde: "Efsanelerde denizlerin hâkimi olan kutsal varlık/tanrı" olarak açıklanmaktadır. Fakat, "shen 神" imi tek başına "Tanrı", "ruh" ve hatta "tanrısal varlık" veya daha genel olarak "doğaüstü varlık" ve "kutsal" gibi manalar

Kızı[22] *her gün [hava] kararırken ak [bir] geyikle She-mo'yu karşılayıp göle girer, [gün] ağarınca [onu] uğurlardı. [Bu durum] on yıllarca devam etti. Sonraları boy büyük bir ava çıkacak oldu [ve] geceleyin Gölün Ruhu, She-mo'ya şöyle dedi: "Yarın av sırasında, senin atalarının dünyaya geldiği mağaradan altın boynuzlu [bir] ak geyik çıkacak, bu geyiği sen vurursan bizimle geliş gidişin gerçeğe dönüşecek, vuramazsan mukadderat sona erecek." Ertesi gün [She-mo] av sahasına geldiğinde, beklendiği gibi [atalarının] doğduğu mağarada altın*

---

taşımaktadır. Bu rivayet özelinde herhalde A-shih-te Mağarası'nın batısına hâkim olan ve kendisine birtakım doğaüstü özellikler atfedilen bir figür söz konusudur. Metnin devamında ise She-mo'nun da doğaüstü özelliklere sahip olduğu ayrıca dile getirilmektedir fakat ona kutsallık atfetmekten ziyade müstesna bir insan gibi resmedilmektedir. Bu bakımdan "göl" ile ilişkilendirilen "doğaüstü varlığı", "ruh" veya "iye" olarak düşünmek mantıklıdır. Zira bildiğimiz anlamda "tanrı" için geleneksel Çince yazında, "t'ien-ti: gök hükümdarı" ve "shang-ti: yüce hükümdar" gibi ifadeler yer alır. "Shen" ise kutsallık manası içermekle beraber, cinler, iblisler ve perilerin dahil olduğu "kui-shen" kategorisine dahildir.

[20] Virgül eklenmeden okunduğunda tercüme bu şekilde oluşmaktadır. Ancak, mantıksal bir tutarlılık gözetildiğinde She-mo ve She-li Hai-shen'ın iki farklı ad olması gerektiği ortaya çıkar. Bu cümlenin muhtemel çevirileri aşağıda ayrıca ele alınmıştır.

[21] She-mo'nun sahip olduğu "doğaüstü/mucizevi" şeyin ne olduğu metinde belirtilmediğinden "güç" veya "özellik" olarak yorumlanabilir. Ayrıca bu ifade "tuhaf, doğaüstü, mucizevi [güçlere/özelliklere] sahipti" şeklinde de tercüme edilebilir.

[22] Bir kelime olmayan "海神女 hai-shen nü" ifadesi "Gölün Dişi Ruhu", "göldeki doğaüstü dişi varlık" veya "神女, (shen-nü tanrıça)" kelimesi temelinde "Gölün Tanrıçası" şeklinde tercüme edilebilir. Örneğin, Çin mitolojisinde Wu Dağı'nın 巫山 tanrıçası olan Yaoji, "Wu-shan shen-nü, 巫山神女" olarak anılmaktadır. Öte yandan "海神, hai-shen" sözcüğü de "Deniz/Göl Tanrısı" anlamına geldiğinden bazı araştırmacılar bu rivayette bir göl tanrısının (hai-shen 海神) kızından (nü 女) söz edildiğini düşünerek bu doğrultuda çeviri yapmışlardır. *Yu-yang Tsa-tsu*'dan bir asır kadar önce kaleme alınan Ch'i-pi Sung'un mezar kitabesindeki: "Atası Gölün Hanımı'nın oğludur, çölün kuzeyindeki Ötüken Dağı'ndan neşet etmişlerdir" cümlesinde, "hai 海" ve "nü 女" imlerini ayrı ayrı değerlendirerek "Gölün Hanımı" olarak yorumladığımız "hai-nü 海女" ifadesi kullanılmıştır. Bakınız, Tai Liang-tso, *Hsi-yü Pei-ming Lu* 西域碑铭录, (Urumçi: Hsin-chiang Jen-min Ch'u-pan-she, 2013) 139. Fakat modern sözlüklere göre, bir kelime olarak "hai-nü, 海女"nün iki anlamı bulunmaktadır: 1- Efsanelerde Deniz Tanrısı'nın kızı. 2- Balıkçı ailesinin kızı. Ayrıca göle/denize dalıp balık, kabuklular ve yosun çıkarmakla uğraşan kadınlardan bahisle de kullanılır. Öte yandan *Chou Tarihi*'nde ve *Kuzey Tarihi*'nde I-chih-ni-shih-tu'nun iki eşinden bahsedilirken açık bir şekilde "Yaz tanrısının/ruhunun [ve] kış tanrısının/ruhunun kızları oldukları söylenir 云是夏神、冬神之女也" denilmektedir. Linhu, *Chou Tarihi*, Tom. 50, 908; Li, *Kuzey Tarihi*, Tom. 99, 3286. "海神女, hai shen nü" ifadesini Bahaeddin Ögel "dişi bir deniz tanrısı", Wolfram Eberhard "deniz ilahesi", Denis Sinor "göl ruhunun kızı (the daughter of the lake spirit)", Sun Hao (孙昊) "göl tanrısının kızı (the daughter of the Lake God)", Nobuo Yamada "tanrıçanın kızı (the goddess' daughter)" olarak tercüme etmiştir. Bahaeedin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C.1, (Ankara: TTK, 2014) 619; Wolfram Eberhard, *Çin'in Şimal Komşuları*, çev. Nimet Uluğtuğ, (Ankara: TTK, 1996) 86; Denis Sinor, a.g.m., 230; Nobuo Yamada, "The Original Turkish Homeland", *Journal of Turkish Studies*, 9, (1985) 244; Sun Hao, "Remarks on Sheli舍利 (Šar): From the Perspective of Politico-Cultural Interaction among the Türk, Khitan, and Mohe (Margal) Peoples", *Eurasian Studies*, (Pekin 2019) 197.

boynuzlu [bir] ak geyik belirdi [ve] She-mo maiyetini onun etrafını sıkıca kuşatmak [üzere] yolladı. [Geyik] atlayıp kuşatmadan kurtulacakken onu öldürüverdiler.[23] *She-mo hiddetlendi, bunun üzerine A-erh*[24] *reisinin başını elleriyle aldı [ve] ayrıca yemin etti:*[25] *"Bunu öldürdükten*[26] *sonra Tengri'ye kurban etmek [için] insan lazım gelir." Böylece A-erh boyu soyundan gelenleri seçip kurban sunmak üzere başlarını aldı. Şimdiye dek Türkler tuğa insan kurban etmek için genellikle hep A-erh boyundan [kişiler] seçip kullanmışlardır. She-mo, A-erh [reisinin] başını aldıktan sonra gün batımında geri döndüğünde Gölün Ruhu'nun Kızı She-mo'ya şöyle bildirdi: "Sen [başka bir] insanı ellerinle öldürdün, kanın kokusu çok pis, bu yüzden mukadder [ilişkimiz] sona erdi."*[27]

Türkler[den] Zerdüşt tanrısına hizmet edenlerin[28] *atalar tapınağı yoktur; keçeye biçim verip [bunu] deriden keselerde muhafaza ederler. Gittikleri yerlerde bunlara yağ [ve] çıra*[29] *sürer veya sırıklara bağlar, dört mevsim bunlara kurban sunarlar.*[30]

Chien-k'un (Kırgız) boyu kurt soyundan değildir, atalarının dünyaya geldiği mağara Ch'ü-man Dağı'nın kuzeyindedir. Kendileri kadim zamanlarda[31] *bir ruhun [bir] inekle bu mağarada birleştiğini söyler.*[32] *İnsanlarının saçları sarı, gözleri yeşil, sakalları kızıldır. İçlerinden sakalları tamamen siyah olanlar, Han generali Li Ling ile askerlerinin torunlarıdır.*[33]

---

[23] Geyiği kimin veya kimlerin vurduğu açık değildir. Ancak She-mo'nun öfkelenerek A-erh ya da Ho-erh adıyla bilinen boyun başbuğunu öldürmesi onun ya da onun boyundan birinin yaptığını düşündürür. Altın boynuzlu ak geyiğin "okla öldürülmesi" ile She-mo'nun "kendi elleriyle" adam öldürmesi karşıt motiflerdir.

[24] A-erh (呵爾) sözcüğündeki "a, 呵" imi "ho" olarak da okunmaktadır.

[25] Bu ifade "onları [şöyle] diyerek uyardı" şeklinde de tercüme edilebilir.

[26] Burada geyiğin öldürülmesinden söz ediliyor olmalıdır.

[27] Tuan, *Yuyang Tsa-tsu*, 43

[28] Bu ifadenin "Türkler Zerdüşt tanrısına hizmet ederler" şeklinde tercümesi de dilbilgisi bakımından doğrudur fakat elbette cümlenin bu şekilde yorumlanmaması gerektiği ve eserin özü itibarıyla da burada bir zümrenin, istisnai ve farklı görülen âdetlerinden söz ettiği unutulmamalıdır. Bütün Türklere bu âdeti teşmil etmek yanlış olacaktır.

[29] Burada herhalde çıra reçinesi gibi bir maddeden söz edilmektedir.

[30] Burada kullanılan "ssu 祀" iminin bir diğer anlamı da tapınmaktır.

[31] "Kadim zamanlarda" ifadesiyle karşıladığımız "shang tai 上代" sözcüğü, "önceki nesil" veya "önceki nesiller" anlamına da gelmektedir.

[32] Bu cümle "kendileri" yerine "kendisi" sözcüğüyle, yani mağarada dünyaya geldiği söylenen bu ata figüründen bahisle şu şekilde de tercüme edilebilir: "Kendisi önceki nesilden bir ilahın/ruhun/kutsal varlığın [bir] inekle bu mağarada birleştiğini söylerdi".

[33] Tuan, *Yu-yang Tsa-tsu*, Tom. 4., 2-4.

1.1. Çin'de Mitolojik Geyik Motifi

Klasik Çince yazında geyik sık karşılaşılan sembollerdendir ve batı yönü ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Çincede "geyik, lu 鹿" ve "iyi talih, lu 禄" sözcükleri sesteş olduğundan, terfi etmenin ve zengin olmanın da sembolüdür.[34] Dolayısıyla uğur resimlerinde, daha yüksek bir resmi makama terfi etmeyi simgelemek üzere, memur kıyafeti giyen bir adamın geyik yanında veya geyiğe binerken tasvir edildiği görülmektedir.[35] Bu anlamının yanında geyik uzun ömür sembolüdür.[36] Eski Çin'de gri geyiğin bin yıl, ak geyiğin bin beş yüz yıl, kara geyiğin ise iki bin yıl yaşadığı yönünde bir inanç olduğu ve uğur resimlerinde geyiğin genellikle uzun ömür ifade etmek üzere kullanıldığı belirtilmektedir.[37] Bunun yanı sıra, eskiden ak geyiğin bilge hükümdarların saltanatları sırasında ve ayrıca refah ve huzur zamanlarında görüldüğü yönünde de bir inanç bulunduğu anlaşılmaktadır.[38] *Sung Tarihi*'nde "Ak geyik zeki hükümdarların [yönetimi] zamanında gelir" şeklinde bir kayıt bulunmaktadır[39] ve hemen ardından Han döneminden başlayarak bazı hükümdarların saltanat dönemleri ile ak geyiğin görüldüğü yerler sıralanmıştır.[40] Yine *Wei Tarihi*'nde de "[Hükümdar] T'ai-tsu'nun (T'o-pa Kuei), T'ien-hsing [saltanat dönemi] dördüncü yılının (401) beşinci ayında, Wei idari bölgesinin Ch'ih-ch'iu ilçesinde ak geyik yakalandı. Ak geyik zeki hükümdarların [yönetimi] zamanında gelir" ifadesine yer verilmiştir.[41] Bu ifadenin ardından da ilgili hükümdarların saltanat yıllarında ak geyik görülen veya yakalanan yerler ile saraya ak geyik sunan vilayet ve ilçeler sıralanmıştır. Ayrıca SK. Lim'in de dikkat çektiği üzere, Ch'üan-junglara karşı bir sefer düzenleyen Chou hükümdarı Mu'nun dört ak kurt ve dört ak geyik ele geçirerek döndüğü yönünde de bir rivayet mevcuttur.[42]

Eski dönemlerde bazı Çin deyimlerinde geyik yakalamanın üstünlük ve güç kazanmayı ifade ettiği görülmektedir. Örneğin "chu-lu Chung-yüan,

---

[34] Ferguson, John Calvin; Anesaki, Masaharu, *The Mythology Of All Races: Chinese- Japanese*, C.8, (Boston: Marshal Jones Company, 1916) 104.

[35] Lim, *Origins Of Chinese Auspicious Symbols*, (Asiapac Books Pte Ltd, Singapur 2012) 26.

[36] Eberhard, *A Dictionary Of Chinese Symbols*, (Routledge, 2006) 92.

[37] Lim, *Origins Of Chinese*, 25.

[38] Lim, *Origins Of Chinese*, 25.

[39] Shen, Yüeh 沈約, *Sung Shu* 宋書 *(Sung Tarihi)*, (Pekin: Chung-hua Shu-chü, 1974), 28/803.

[40] Örneğin, "Han hükümdarı Huan'ın Yung-hsing [saltanat dönemi] ilk yılının ikinci ayında ak geyik Chang-yeh'de görülmüştür". Bakınız, *SS*, 28/804.

[41] Wei Shou魏收, *Wei Shu* 魏書 *(Wei Tarihi)*, Pekin: Chung-hua Shu-chü, 1974) 112B/2930.

[42] Ssu-ma, Ch'ien 司馬遷, *Shih Chi* 史記, (Pekin: Chung-hua Shu-chü, 1974) 136; Lim, *Origins Of Chinese*, 25.

逐鹿中原" yani "Merkez Düzlüklerde geyik kovalamak (avlamak)" deyimi tahtı ele geçirmeye çalışmak veya diyarın hâkimi olmaya çalışmak anlamına gelmektedir. "Ch'ün-hsiung-chu-lu, 群雄逐鹿" yani "yiğitlerin geyik peşine düşmesi" deyimi ilgili tüm tarafların hâkimiyet için mücadele etmesi anlamındadır. "Lu-ssu-shui-shou, 鹿死誰手" yani "geyik kimin elinde can verecek?" deyimi ise "kim muzaffer olacak?" manasındadır.[43] Kaynağı *Chin Tarihi* olarak gösterilen bu deyimle esasen siyasi gücün kimin eline geçeceğinin bilinmediği dile getirilirken, günümüzde müsabakalarda kimin galip geleceğinin bilinmediği anlamında da kullanılabilmektedir. Fakat geyiğin hakimiyetten bahisle bir metafor olarak kullanılması, yedinci yüzyılda derlenen *Chin Tarihi*'nden de geriye dayanmaktadır. Zira *Tarihçinin Kayıtları - Shih Chi*'de: "Ch'in [devleti] geyiğini yitirdiğinden, diyardaki [tüm beyler] tekmil peşine düşmüştü 秦失其鹿，天下共逐之" şeklinde bir kayıt bulunmaktadır ve Chang Yen'in 張晏 eklediği nota göre "geyik" bu cümlede "taht" için bir benzetme olarak kullanılmıştır.[44] Bu kayıttan dolayı, esasen "geyik kovalamak" veya "geyiğin peşine düşmek" manasındaki "chu-lu, 逐鹿" sözcüğü de mecazen "egemenlik için yarışmak" anlamına gelmektedir. Ch'u-lo Kagan'ın torunu Aşina Wu-shih ile bu beyin oğlu olan Aşina Che'nın ve İllig Kagan soyundan gelen Aşina Kan-te'nın mezar kitabelerinde de "Sui [hanedanının] sonlarındaki karmaşada, geyik [eski] Ch'in [devleti] topraklarını terk ettiği [için]… 属随季版□, 鹿走秦郊" ifadesi görülmektedir.[45] T'ang döneminde yazılan bu mezar kitabelerinde Sui hanedanının geyiği "yitirmesinden" ziyade, geyiğin ilgili toprakları "terk ettiği" dile getirilerek T'ang hanedanının meşruiyeti vurgulanmaktadır.

Wolfram Eberhard Kuzey Asya, Orta Asya ve Hindistan halk efsanelerinin aksine, Çin mitolojisinde geyiğin çok az yer bulabildiğine dikkat çekmiştir.[46] *Çin'in Şimal Komşuları*'nda She-mo efsanesine biraz farklı bir şekilde değinen Eberhard, kuzey kavimleri arasında Shih-weiler gibi birçok halkın "geyik" ile ilişkisini tespit etmiştir. Öte yandan bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla Çin mitolojisinde *Yu-yang Tsa-tsu*'daki Türklerle ilgili söylemde görülen geyiğin özelliklerine en yakın yaratık ise Fu-chu'dur, zira Fu-chu'nun bazen deniz veya göl tanrısı Kung-kung'un bineği olduğu söylenmektedir. *Shan Hai Ching*'de Fu-chu, ak bir geyiğe benzeyen, dört

---

[43] Lim, *Origins Of Chinese*, 26

[44] Ssu-ma, Ch'ien, *Shih-chi*, 2629.

[45] Melike Kirilen, *Aşina Soylu Beylerin Çince Mezar Kitabeleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Ankara 2017) 142, 165, 190.

[46] Eberhard, *A Dictionary Of Chinese Symbols*, 92

boynuzu olan ve görülmesi sel alameti olan bir hayvan olarak tasvir edilmektedir.[47] Altın boynuzlu ak geyik tabiri ise sadece *Yu-yang Tsa-tsu*'da ve ondan alıntı yapan diğer eserlerde karşımıza çıkmaktadır. She-mo'nun Çin geleneğindekine benzer bir erk ve meşruiyet alametinin peşine düşmesi bu açıdan değerlendirmeye değerdir.

She-mo'nun adının ilk hecesi "yay" anlamındadır ve ikinci hece ise "sürtüşme" ve "sona ermek" demektir. She-mo'dan beklenen altın boynuzlu ak geyiği okla vurarak avlamasıdır. Oysa o bunu başaramamış, aksine "ellerini kullanarak bir insan öldürmüş" ve ayağına kadar gelen fırsatı kaçırmıştır. Bu bağlamda okçuluk anahtardır ve Hunlardan beri marifete tabi meşruiyet avcılıktaki maharetle ilişkilendirilmiştir. Altın boynuzlu ak geyiğin She-mo'nun kendi ata mağarasında belirmesi ise Göl İlahesi ile izdivaç için tüm koşulların hazır olduğuna işaret eder görünmektedir. Zira geyik, ormanda ya da başka bir yerde değil She-mo'nun en iyi bildiği yer olan kendi ata mağarasında belirmiştir. Bunun olacağını, kızın babası, yani Göl Ruhu bizzat söylemiştir. O nedenle She-mo, ava kendi başına gitmesi gerekirken adamlarıyla birlikte gitmiş ve kuşatma yüzünden ürküp kaçmaya çalışan geyik bir başkası tarafından öldürülmüştür. Rivayetin devamındaki "elleriyle can alma" ve insan kurbanı motifi ancak She-mo'nun, "onlarca yıl" bekledikten sonra elde ettiği fırsatı kaçırması sonucu yaşadığı öfke ile açıklanabilir. Burada "ok" ve "el" gibi "altın boynuzlu ak geyik" ile "K'o-erh Başbuğu" da karşıt semboller olarak karşımıza çıkmaktadır. "Göğe kurban" ise She-mo'nun çaresizliğinin göstergesi olmalıdır. Tuğ ile ilgili kurban motifi de yine avcılıkla ilgili görünür zira "tuğ" av marifetiyle elde edilen hayvan kuyruğundan yapılır.

1.2. Hai Shen Nü: Göl Ruhu'nun Kızı - Göl İlahesi

Yu-yang Tsa-tsu'da "Göl Ruhu'nun Kızı", "Göl İlahesi" veya "Göl Ruhu veya Tanrısı'nın kızı" (*hai shen nü* 海神女) olarak tercüme edilebilen ifadenin bir benzeri, bu eserden bir asır kadar önce kaleme alınan bir mezar kitabesinde karşımıza çıkmaktadır. Ch'i-pi Ho-li'nin torunu ve Ch'i-pi Ming'in oğlu olan Ch'i-pi Sung'un 契苾嵩 mezar kitabesinde atalarının kökeni şöyle dile getirilmektedir: "Atası Gölün Kızı'nın (*hai nü* 海女) oğludur, çölün kuzeyindeki Ötüken Dağı'ndan neşet etmişlerdir."[48] Modern sözlüklere göre "海女 *hai nü*"nün iki anlamı bulunmaktadır: "1- Efsanelerde

---

[47] Yüan Ko 袁珂, *Shan-hai-ching Chiao-chu* 山海經校註 *(Dağlar ve Denizler Klasiği Üzerine Karşılaştırmalı Notlandırmalar)*, (Shanghai: Chung-hua Chi-liang Ch'-pan-she, 1980) 124.
[48] Tai, *Hsi-yü Pei-ming Lu*,139.

Deniz İlahı'nın kızıdır. 2- Balıkçı ailesinin kızı. Ayrıca, göle/denize dalıp balık, kabuklular ve yosun çıkarmakla uğraşan kadınlardan bahisle de kullanılır." Öte yandan "hai 海" (göl) ve "nü 女" (kadın) imleri ayrı ayrı değerlendirildiğinde bu sözcüğü "Denizin/Gölün Hanımı" şeklinde tercüme etmek de mümkündür. Ch'i-pi Sung MS 730 yılında vefat etmiş ve aynı yıl içinde defnedilmiştir.[49] MS 730 yılına tarihlenen mezar kitabesi daha eskidir; *Yu-yang Tsa-tsu*'dan doksan sene önce yazıldığı anlaşılmaktadır.

MS 695 yılında ölen Ch'i-pi Ming'in mezar yolu yazıtı[50] ise, oğlu Ch'i-pi Sung tarafından 713 yılında mezarının önüne diktirilmiştir. Bu yazıtta bir göl ilahesinden bahsedilmemekle birlikte, Ch'i-pi Ming'in atalarından bahisle "ak geyiğe" değinildiği görülmektedir:

> *[Ataları] ak geyik sayesinde yükselmişlerdir, başarıları soy ağacı kayıtlarında parlar; özel [bir dağ] zirvesine rastlayıp güneye gitmişlerdir, hakkaniyetli [tutumları] kitaplarda büyük [yer tutar].*

Daha önce de değindiğimiz gibi *Wei Tarihi*'nde "[Hükümdar] T'ai-tsu'nun (T'o-pa Kuei), T'ien-hsing [saltanat dönemi] dördüncü yılının (401) beşinci ayında, Wei idari bölgesinin Ch'ih-ch'iu ilçesinde ak geyik yakalandı. Ak geyik zeki hükümdarların [yönetimi] zamanında gelir" şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Dolayısıyla Ch'i-pi Ming'in mezar yolu yazıtında görülen "[Ataları] ak geyik sayesinde yükselmişlerdir…" ifadesinin, zeki hükümdarlara işaret ediyor olması mümkündür. Aksi yöndeki dikkate değer tek bağlantı, bu kişinin oğlu olan Ch'i-pi Sung'un mezar kitabesindeki "Atası Göl Kızı'nın (hai-nü 海女) oğludur, çölün kuzeyindeki Ötüken Dağı'ndan neşet etmişlerdir" ifadesidir. *Yu-yang Tsa-tsu*'daki rivayet gerçekten Ch'i-pi boyu ile ilgiliyse, bu yazıtlarda örtük biçimde değinilip rivayetin ayrıntılarına yer verilmemesi dikkat çekicidir. Mezar kitabeleri ve yazıtlarda edebi öğelere büyük kıymet verilmesi ve Ch'i-pi Ming'in yazıtının, oğlunun isteği üzerine diktirilmiş olması da göz önünde bulundurulmalıdır; bu yazıt Ch'i-pi soyundan birinin gözetiminde kaleme alınmıştır.

Yu-yang Tsa-tsu'daki Türklere ilişkin rivayeti değerlendiren araştırmacılar, Ch'i-pi boyundan beylere ait bu mezar kitabesi ile mezar yolu yazıtındaki ifadeleri dikkate almamıştır. Bunun yanında Issık Köl'ün

---

[49] Tai, *Hsi-yü Pei-ming Lu*, 139-140.

[50] Mezar yolu yazıtları (*shen tao pei* 神道碑), mezar kitabelerinin (*mu-chih ming*, 墓志銘) aksine mezarın dışında, mezar yolunda yer alan; genellikle kaplumbağa kaide üzerine, dikey olarak yerleştirilmiş yazıtlardır. Bakınız, Halbertsma, Tjalling, "Some Field Notes and Images of Stone Sculptures Found at Nestorian Sites in Inner Mongolia", *Hidden Treasures and Intercultural Encounters*. Ed. Winkler, W. Dietmar; Li, Tang. (Berlin: Orientalia-Patristica-Oecumenica 2009) 52.

koruyucu ruhunun (Boynuzlu Maral Ana), Kırgızların Bugu boyunun efsanevi kadın atası olduğu inancı[51] ve buna dair çeşitli efsanelerle birlikte, Ch'i-pi boyunun bir dönem Issık Köl civarında yaşaması da dikkat çekicidir.[52] Bu çerçevede *Yu-yang Tsa-tsu*'da Türklerle ilgili rivayetlerin hemen ardından Kırgızlar hakkında bilgi verilmesi ve özellikle "kurt soyundan olmadıklarının" vurgulanması da bu açıdan manidardır.

Yu-yang Tsa-tsu'daki rivayette en dikkat çeken öğe "She-li"dir ve She-li'nin esasen bir boy adı olduğunu düşünmek anlamlı görünmektedir.[53] *T'ang Hui Yao*'da She-li Ch'ih-li 舍利叱利 boyuna ait at damgası gösterilirken, "She-li Ch'ih-li gibi [boyların] atlarının tamgası" ifadesi kullanılmıştır.[54] Yine aynı eserde, "...çeşitli Türk [boyları] tabi oldu. She-li T'u-li 舍利吐利 boyu, She-li vilayetine yerleştirildi" kaydı da bulunmaktadır.[55] Burada She-li boyu için bir vilayet kurulduğu görülmektedir.

She-li Shih-t'ieh'nin mezar kitabesinde ise şu ifadeler görülmektedir:

Beyin mahrem adı Shih-t'ieh 石鐵, erişkinlik adı Shih-t'ieh'dir 石鐵 [ve kendisi] kuzeylidir. Dedesinin babası aslen yabancılar [arasında mahareti ve cesaretiyle]

---

[51] Umut Asanova, "Philosophy Of Echological Ethics Education, Considering The Issyk-Kul Lake Remediation Mechanisms", *Lake Issyk-Kul: Its Natural Environment: Nato Science Series - IV. Earth and Environmental Sciences*, Vol.13, (Ed.) Jean Klerkx; Beishen Imanackunov, (Bishkek: Springer Science & Business Media 2002) 266.

[52] "Ch'i-pi Ho-li'nin ataları Tölöslerin bir diğer boyunun reisleridir. Babası Ko, Sui Ta-yeh [saltanat döneminin] ortalarında Mo-ho-tuo Tigin [unvanını] miras almıştı. Toprakları T'u-yü-hunlara yaklaştığı, yaşam alanları dar olduğu ve üstüne sıtmanın fazlalığı yüzünden sonunda [dönüp] Kuça'ya girmiş [ve sonra da] Issık Köl'ün yukarısına yerleşmişlerdir..." Liu, *Chiu T'ang Shu*, 3291. "Ch'i-pi Ho-li, Tölöslerden Ko-lun İtmiş Baga Kagan'ın torunudur. Babası Ko, Sui [hanedanının] sonlarında Bagatur (Mo-ho-to) Tigin olmuştur (unvanını almıştır). Toprakları T'u-yü-hunlara yaklaştığı, dar [geldiği ve ayrıca] salgın hastalığın [ve] sıcakların yoğunluğu nedeniyle Issık Köl'ün yukarılarına taşınmışlardır." Ouyang, *Hsin T'ang Shu*, 4117.

[53] She-li kelimesi klasik Çin literatüründe en çok Budist yazın içinde "rölik" yani "kutsal emanet" anlamındadır. *Yu-yang Tsa-tsu*'da da yukarıdaki bağlam dışındaki kullanımları hep bu yöndedir. Bu kullanımlar ses karşılığı olarak Budist "Sari"den gelmektedir ve bu sözcüğün Hint yazınında yirmiden fazla anlamının olduğu görülmektedir. *Yu-yang Tsa-tsu*'da geçen bu kısımda farklı olarak She-li boyu ile ilişkili olabilecek istisnai bir kullanım görülmektedir. She-li Gölü ifadesi yalnızca bir kaç kaynakta geçer ve bunların tamamının *Yu-yang Tsa-tsu*'dan alındığı anlaşılmaktadır. She-li - Sari ses eşliği zemininde akla gelen Türkçe bir ihtimal ak, beyaz anlamındaki eski Türkçe "sarı" olabilir ve bu noktada erken dönem Kırgızların sarı saçlı olduklarına dair kayıtlar akla gelmektedir; belki de *Yu-yang Tsa-tsu*'da She-li rivayetinin hemen ardından Kırgızlar hakkında bilgi verilmesi de bu yönde bir imadır.

[54] Wang, Pu 王溥, *T'ang Hui Yao* 唐會要, (Pekin 1955): 72/1307. Buradaki Ch'ih-li, T'u-li'nin yanlış yazımı olabilir. İlk hecedeki imler birbirine benzemektedir: 叱 - 吐

[55] Ouyang, *Hsin T'ang Shu*, 1120; Wang, P., *T'ang Hui Yao*, 1315.

önde gelen[56] *[biriydi], statüsü [ve] itibarı çok yüksekti. Babası Ko-lo-chan* 葛邏旃, *evvelce Tokuz Oguz dağıldığı için saraya tabi olmuş [ve] yabancıların vilayetinin çigşisi (valisi) [olarak] atanmıştı.*[57]

Mezar kitabesine göre She-li She-t'ieh MS 790 yılında, 58 yaşında vefat etmiştir. *T'ung-chih* adlı eserde She-li sülalesi 舍利氏 hakkında şu bilgiler verilmektedir: "Kuzey yabancılarından She-li boyuna liderlik eden büyükler bu nedenle [bu] soyadını [almışlardır]. Lung-shuo [saltanat dönemi MS 661 - 663] sırasında Sol Muazzam Muhafızlar Büyük Generali [olan] She-li A-po'nun 阿博 torununun oğlu Ko-chan'a 葛旃 ayrıca Yü-shih Ta-fu [unvanı verilmiş ve T'ang hanedan soyadı olan] Li soyadını almıştır."[58] Yine aynı eserde "She-li" sülalesi hakkındaki verilere göre, She-li Ko-chan'ın Sol Shen-wu Büyük Generali unvanlı, She-li Ch'eng veya Teng 澄 adlı, kendisinden daha genç bir amcaoğlu olduğu anlaşılmaktadır.[59] Göktürklerin yeniden yükseldiği dönemde Tonyukuk'un bir akını sonucunda She-li Boyu'nun T'ang'a bağlandığı kaydı da mevcutur.[60]

2. Yu-yang Tsa-tsu'daki Rivayetin Tercümesiyle İlgili Problemler

Eski Çin kayıtlarında noktalama işareti kullanılmaması bu rivayet özelinde bilhassa ilk ifadenin çevirisinde karışıklıklara ve çevirilerin hayli farklı olmasına yol açmıştır. Noktalama işareti eksikliğinin yanı sıra, yazarın bazı ifadeleri de kafa karıştırıcıdır. Örneğin, "Gölün Ruhu (hai-shen 海神), She-mo'ya şöyle dedi: "Yarın av sırasında, atalarının dünyaya geldiği mağaradan altın boynuzlu bir ak geyik çıkacak, bu geyiği vurursan ilişkimiz tamamen vücut bulacak, vuramazsan [bizi bir araya getiren] mukadder ilişkimiz sona erecek" ifadesinde, yazar "Gölün Ruhu/İlahı (hai-shen 海神)" sözcüğünü kullanmış olmasına rağmen konuşanın, gölün ilahesi olduğu sanılabilmektedir. *Yu-yang Tsa-tsu*'daki rivayetin Çincesi şöyle

---

[56] Burada kullanılan sözcüğün genişletilmiş anlamı "toplumda statü ve nüfuz sahibi olan kişi"dir.

[57] Wu, Kang □鋼, *Ch'üan T'ang Wen Pu-i* 全唐文補遺 *(Tang Metinleri Derlemesine İlaveler)*, C.6, (Hsi-an: San Ch'in Ch'u-pan She 1999) 467.

[58] Cheng, Ch'iao 鄭樵, *T'ung-chih* 通志, (Pekin 1987) 29/475.

[59] *Wan-hsing T'ung-p'u*'daki "She-li" maddesinde de hemen aynı ifadeler kayıtlıdır: "Kuzey yabancılarından She-li boyuna liderlik eden büyükler bu nedenle [bu] soyadını [almışlardır]. She-li A-po, Lung-shuo [saltanat döneminin] ortalarında Sol Muhafızlar Büyük Generali [idi], torununun oğlu Ko-chan ayrıca Yü-shih (御史) [unvanına da sahipti ve kendisine] Li soyadı [ile] Feng-kuo 奉國 adı bahşedilmişti. Amcasının oğlu Ch'eng/Teng 澄 Sol Shen-wu Büyük Generali idi." Lin, T., *Wan-hsing T'ung-p'u*, 139/6.

[60] Ou-yang, *Hsin T'ang Shu*, 4135. Bu olay bir mezar yazıtında da anılmakla beraber *Chiu T'ang Shu*'da yer almamaktadır. Burada Tonyukuk'un, A-shih-te boyundan olduğu akla gelmektedir.

başlamaktadır: "突厥之先曰射摩舍利海神神在阿史德窟西"[61] Bu cümleden sonra rivayet şöyle devam etmektedir: "She-mo olağanüstü [güç ve özelliklere][62] sahipti ve Göl Ruhunun Kızı[63] her gün [hava] kararırken ak [bir] geyikle She-mo'yu karşılayıp göle girer, [gün] ağarınca [onu] uğurlardı. [Bu durum] on yıllarca devam etti…" Aşağıda ilk ifadenin olası tercümeleri üzerinde durulmuştur.

2.1. Gölün Ruhu She-mo She-li (?)

Rivayette konu edilen "hai 海" bugün "deniz" karşılığı olmakla beraber, söz konusu coğrafya ve kelimenin eski kullanımı göz önüne alındığında bunun "göl" manasında olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum "Pei-hai - Baykal" eşliğinden de teyit edilebilir. "Hai-shen 海神" ise göl/deniz ilahı/ruhu anlamına geldiğinden, yukarıdaki Çince ifadede koyu renkle gösterilen ikinci "shen 神" imi anlamsız ve hatalı olarak tekrar edilmiş izlenimi vermektedir. Fakat bu durum göz ardı edilerek orijinal ifadede hiçbir değişiklik yapmaksızın tercüme edilmek istendiğinde, dilbilgisi bakımından virgül ancak "hai-shen 海神" sözcüğünden sonra kullanıldığı zaman gramer doğru olabilmektedir: "突厥之先曰射摩舍利海神, 神在阿史德窟西" Orijinal ifadede hiçbir değişiklik yapılmaksızın, noktalama işaretleri bu şekilde koyulduğunda ifadenin çevirisi şöyle olmaktadır: "Türklerin ata[larına] She-mo She-li Göl Ruhu denir; [bu] ruh A-shih-te Mağarası'nın batısında idi." Denis Sinor olası alternatif çevirilere değinmekle birlikte, orijinal metni bu şekilde tercüme etmiştir.[64] Nobuo Yamada da bu rivayette Türklerin atasının "She-mo-she-li" olduğu kanaatindedir.[65]

---

[61] T'u-chüeh chih hsien突厥之先: Türklerin evveliyatı veya atası; yüeh曰: denilen; She-mo射摩 (Yama?); She-li 舍利(Sari?/Şad?); hai海: göl/deniz; hai-shen: göl ruhu 海神; shen神: ruh/ilah; tsai 在: yer belirten –de eki ve A-shih-te k'u hsi 阿史德窟西: A-shih-te mağarasının batısı.

[62] She-mo'nun sahip olduğu "doğaüstü farklılığın" ne olduğu metinde belirtilmediğinden "güç" veya "özellik" olarak yorumlanabilir. Ayrıca bu ifade "tuhaf, doğaüstü/mucizevi [güçlere/özelliklere] sahipti" şeklinde de anlaşılabilir.

[63] Bu ifadenin çevirisi, rivayetin tam tercümesi verilirken ayrıca değerlendirilmiştir.

[64] "The ancestor of the Turks was called She-mo-she-li, a lake spirit who lived to the west of the A-shih-te cavern." Bakınız, Denis Sinor, "The Legendary Origin Of The Türks", *Folklorica: Festschrift For Felix J. Oinas*, Ed. Egle Victoria Zygas; Peter Voorheis, (Bloomington- Indiana 1982): 230.

[65] Yamada, a.g.m., 244.

2.2. She-li Gölü'nün Ruhu She-mo (?)

Yine orijinal ifadede değişiklik yapılmaksızın, noktalama işaretleri yukarıdaki şekilde olduğunda (突厥之先曰射摩舍利海神，神在阿史德窟西), cümlenin grameri doğru olmakla beraber rivayetin genelinde anlam karışıklığı oluşmaktadır. "She-li 舍利" sözcüğü gölün adı olarak kabul edildiğinde, çeviri "She-li Gölü (舍利海 She-li hai)" temelinde şöyle değişmektedir: "Türklerin She-mo denilen atası She-li Gölü'nün ruhuydu, [bu] ruh A-shih-te Mağarası'nın batısındaydı." Bu durum da anlam bütünlüğü sağlamamaktadır. Nitekim *T'ai-p'ing Kuang-chi* adlı eserin Ming dönemi nüshasında "She-li 舍利" göl adı olarak düşünülmüş ve bu doğrultuda cümlede değişiklik yapılmıştır.[66]

Genel kabul gören yukarıdaki ayırma sonucu oluşan tercümeye göre rivayetin orta kısmında görülen: "Göl Ruhu (hai-shen海神), She-mo'ya şöyle dedi: "Yarın av sırasında, atanın dünyaya geldiği mağaradan altın boynuzlu ak geyik çıkacak, bu geyiği vurursan ilişkimiz tamamen vücut bulacak, vuramazsan [bizi bir araya getiren] mukadder ilişkimiz sona erecek" ifadesi mantıklı görünmemektedir. Zira eğer Göl Ruhu She-mo'nun kendisi ise ilişkilerinin sona ermesi, dahası böyle bir diyaloğun yaşanması mantıklı değildir. Öte yandan "Gölün Ruhu 海神" sözcüğü kullanıldığına göre, She-mo'ya ak geyikle ilgili kerameti kızın değil babasının (Göl Ruhu'nun) bildirdiği anlaşılmaktadır. Aksi halde yazar, "gölün ilahesi"nden bahisle "hai-shen: gölün ruhu" sözcüğünü kullanmışsa, orijinal metindeki "突厥之先曰射摩舍利海神神在阿史德窟西" ifadesinde koyu renkle gösterdiğimiz ve tek başına anlamsız olan ikinci "shen 神: ruh" imi belki de "nü, 女, kadın" olarak, yani "hai-shen-nü 海神女" şeklinde değiştirilmek zorunda kalır. Ancak metin bütünlüğü, diyalog içinde üç figür olduğunu göstermektedir. Çünkü son kısımda "bao □, bildirmek" ifadesi geçmekte, She-mo'nun, She-li ailesi ile geliş gidişinin sona erişini, Göl Ruhu, kızı vasıtasıyla She-mo'ya bildirmektedir. Şu halde tek mantıklı seçenek She-mo ile She-li Göl Ruhu'nun ayrı figürler olması ve bir de Göl Ruhu'nun Kızı'nın bulunmasıdır.

*Yu-yang Tsa-tsu'*daki bu rivayet, *T'ai-p'ing Kuang-chi* adlı eserin bir Ming dönemi nüshasında alıntılanırken, orijinal hâli de belirtilmekle birlikte, bazı kelimelerde değişiklik yapılmıştır: "突厥之先曰射摩。舍利海有神，在阿史得蜜西"[67] Bu noktalama işaretleri ve sözcük değişiklikleri doğrultusunda cümlenin çevirisi şöyledir: "Türklerin atasına She-mo

[66] Li Fang, *T'ai-p'ing Kuang-chi* 太平廣記, Chung-hua Shu-chü, (Pekin 1986) 3957.
[67] Li Fang, *T'ai-p'ing Kuang-chi* 太平廣記, Chung-hua Shu-chü, (Pekin 1986) 3957.

denirdi. She-li Göl'de [bir] ruh vardı, A-shih-te Mağarası'nın batısında idi." Orijinal ifade ile bu nüshadaki fark şöyledir:

Yu-yang Tsa-tsu: 突厥之先曰射摩舍利海**神**神在阿史德窟西

T'ai-p'ing Kuang-chi: 突厥之先曰射摩。舍利海**有**神，在阿史得蜜西

Görüldüğü üzere, *T'ai-p'ing Kuang-chi*'de "She-li hai 舍利海: She-li Gölü" ifadesi bir göl adı olarak düşünülmüş ve bundan sonra gelen ilk "shen 神: ruh" imi, "yu 有: vardı" olarak değiştirilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda "She-li Gölü, 舍利海" diye bir yer bulunmamaktadır. Ayrıca rivayette Türklerin atası olarak anılan kişinin, metnin devamında kısaca "She-mo, 射摩" olarak zikredilmesi, tam adının bu olup olamayacağı konusunda şüphe uyandırmaktadır. Zira Türklerle ilgili pek çok kayıtta, önce Türk beylerinin tam unvanı verilip daha sonra kısaca anıldıkları görülmektedir. Özellikle "she-li舍利"nin daha sonraki dönemlerde "(設, she), şad" unvanını karşıladığı göz önüne alındığında, "She-mo Şad(?), (She-mo she-li, 射摩舍利)" da bir ihtimal olarak "She-li Gölü" gibi, gramer açısından da mümkün görünmektedir.

Öte yandan, ilk ata ve türeyiş rivayetlerinin çoğu kadim geçmişteki bir boy evliliğine işaret ediyor olmalıdır. Nitekim Türklerle ilgili köken efsanelerinde hep birleşme teması karşımıza çıkmakta, taraflar belirtilmekte ve taraflardan biri ilahi özellikleri olan bir varlık ile temsil edilmektedir. Uygur efsanesindeki erkek kurt ve Göktürk efsanesindeki dişi kurt buna örnektir. Şu halde, *T'ai-p'ing Kuang-chi*'nin gösterdiği yönde düşünüp "She-mo" ile "She-li Göl Ruhu'nu" ayrı boyları temsil eden adlar olarak kabul edersek daha net bir çerçeve ortaya çıkmaktadır. Çünkü She-li adı, bu eserin yazıldığı dönemde halihazırda tanınmış bir Türk boyunun adıdır. Öyleyse rivayete göre She-mo, She-li Göl Ruhu'nun kızına talip olmuştur ve belki de statüsü bakımından konumunun aşağı olması sebebiyle kızın ailesinin yanına ancak günbatımından sonra gidebilmektedir. Kızın bir ilahe şeklinde tasviri statü farkına vurgu niteliğindedir. İlk bakışta gizli aşk gibi anlaşılan bu durumun aslında kızın babasının bilgisi dahilinde olduğunu, She-mo'nun her akşam Göl Ruhu'nun evine misafir olduğunu gösteren ayrıntı vardır: kız onu karşılamakta ve ailesinin yanına götürmektedir. Çünkü altın boynuzlu ak geyik hakkında, She-mo'yu bilgilendiren Göl İlahesi değil babası Göl Ruhu'dur.

Rivayette belirtildiği üzere ortalamanın üzerinde yetenekleri olan She-mo'nun, Göl Ruhu'nun Kızı (Göl İlahesi)'ne resmen talip olabilmek adına rüştünü ispatlaması için eline bir fırsat geçmiştir. Fakat altın boynuzlu ak geyiği She-mo'nun kendisi avlaması gerekirken, büyük bir talihsizlik ya da beceriksizlik sonucu bir başkası öldürmüş ve buna çok öfkelenen She-mo

bunu yapanın canını almıştır. Bu, K'o-erh Boyu'nun beyidir. Kız ise, eline bulaşan insan kanının kötü koktuğunu söylemiş, She-mo ile birlikte olamayacağını bildirerek onu terk etmiştir. İnsan kurbanı teması ve She-mo'nun ant içmesi, öfkesinin büyüklüğünü vurguluyor olmalıdır çünkü She-mo bu fırsat için uzun yıllar beklemiştir. Buna karşın Göl İlahesi'nin temsil ettiği anlayış, keyfi biçimde insan öldürmeyi kabul etmemektedir. Zira kızın onu terk etmesinin sebebi She-mo'nun ellerindeki insan kandır.

Boy evlilikleri konum bakımından denk olanlar arasında olduğunda, bunun kayda değer bir tarafı yoktur. Fakat statü bakımından farklı olanların birleşmesi olağan dışı ve uygulaması da zor olduğu için doğaüstü motiflerle bezenmektedir. Bunun açık örneği, Kao-ch'e ve Uygur efsanelerinde karşımıza çıkan şu cümlelerde görülür:

> *Söylenceye göre Chan-yü'nün (Kağan) iki kızı varmış, edaları da endamları da pek güzelmiş, halk bu kızları tanrıça olarak görüyormuş. Chan-yü; 'Ben bu kızlara nasıl talip bulacağımı bilmiyorum, onları Gök Tanrı'ya vermek istiyorum.' demiş. Böylece, ülkenin hiç insan olmayan bir yerine yüksekçe bir kule yaptırıp kızları oraya bırakmış ve 'Bunları Gök Tanrı kendine alsın!' demiş... Bir yıl daha geçmiş ve o sırada yaşlı bir kurt peyda olmuş, sabah akşam kızların bulunduğu tepeciği bekler, ulur dururmuş. Tepenin altında kendine bir kovuk açmış ve oradan ayrılmaz olmuş. Kızlardan küçük olanı 'Babam beni buraya, Gök Tanrı'ya gelin olayım diye bıraktı ama şimdi bu kurt geldi, yoksa tanrının elçisi bu olmasın?' demiş. Tam kurdun yanına inecekmiş ki ablası onu azarlamış; 'Bu sadece bir hayvan, annemi ve babamı utandıracaksın!' Küçük kardeş onu dinlemeyip aşağı inmiş. Kurdun karısı olmuş [ve pek çok] oğlan çocuğu doğurmuş. [Soyu] daha sonra güçlenip çoğalmış, bir de devlet kurmuşlar...*[68]

Kökene ilişkin rivayetleri sözcük anlamıyla ele almak mümkün değildir; bunlar mitolojik hikâyelerdir. Eğer bu tür rivayet veya efsanelerin boy evliliği olgusunun temsili anlatımı olduğunu kabul edersek, eldeki diğer verileri yan yana getirip anlamlandırmayı deneyebiliriz. Şu halde She-mo'nun atalar mağarası ilk satırda geçen A-shih-te mağarası olabilir. Öyleyse She-mo'nun A-shih-te soyundan olduğu düşünülebilir. Bu mağaraya yakın, batıdaki göl ise She-li soyu için kutsal bir mekân gibi görünmektedir ve burada She-li soyundan insanların yaşadığı varsayılabilir. O halde A-shih-te soyundan She-mo, She-li soyundan ilahi güzellikte bir kıza ya da daha doğru bir ifadeyle boy beyi olan Göl Ruhu'nun kızına talip olmuş görünür. Masalsı bir dille resmedildiği üzere iki sevgili uzun süre görüşmüş ama sonuçta resmen izdivaç mümkün olmamış ve nihayetinde de

[68] Li, *Pei Shih*, 3270; Wei, *Wei Shu*, 2307.

kabul görmemiştir. Bu rivayet, Türk boyları arasından, She-mo (A-shih-te?)[69] ile She-li Gölü çevresinden (She-li ya da Ch'i-pi? boyundan) kimselerin tamamına erdirilememiş bir boy evliliği denemesinin destansı bir yansıması olabilir. She-mo'nun, She-li Göl İlahesi ile "onlarca yıl boyunca" buluşması bunun sembolik bir ifadesi olarak düşünülebilir. Bu şekilde anlaşıldığında Türk boylarının köken öykülerine bir yenisi eklenmiş olur. Burada dikkate değer diğer unsurlar, karşı karşıya getirilen "mağara" ve "göl" simgeleridir; benzer biçimde "altın boynuzlu ak geyik" de Türk destanlarındaki sembolizm bakımından manalıdır. Bu şekilde ele alındığında *Yu-yang Tsa-tsu*'daki ilgili cümlenin şu şekilde ayrılıp tamamlanarak tercümesi anlamlı görünmektedir:

Yu-yang Tsa-tsu: 突厥之先曰射摩, 舍利海神. [海]神在阿史德窟西.

"[Bazı] Türklerin evveliyatının She-mo [ile] Göl Ruhu'na [dayandığı] söylenir. [Göl] Ruhu A-shih-te Mağarası'nın batısındadır."

Köken söylencesi bu şekilde tamamlandığında, Uygurlara miras kalan Kao-ch'e ile Göktürk Türeyiş efsanelerindeki gibi bir bütünlük arz etmekte, taraflar görülebilmekte ve mitolojik ilk ata çifti anlaşılır olmaktadır. Diğerleriyle kıyaslandığında bu söylencedeki esas fark bu birleşmenin nihayete ermemiş olmasıdır.

2.3. Yu-yang Tsa-tsu'da Türklerle İlgili Diğer Rivayet

*Yu-yang Tsa-tsu'*da Türkler ve Kırgızlarla ilgili söylenceler eserin dördüncü tomarında, yabancı halklardan bahsedilen "Ching-i 境異, Yabancı Topraklar" bölümünde yer almaktadır. Yukarıdaki rivayetten hemen sonra Zerdüştlüğe inanan bazı Türklerden söz edilmekte ve ardından da Kırgızlardan bahisle "Kurt soyundan değildirler" denilmekte ve "sığır soyundan oldukları" vurgulanmaktadır. Bu durum, yazar Tuan Ch'eng-shih'nın Türklerin türeyiş efsanelerine aşina olduğunu ve eserinde bilinenlerin dışındaki söylencelere yer verdiğini göstermektedir.

Eserin hayvanlardan söz eden farklı bir tomarında ise, sığırlarla ilgili kayıtlar altında, Ni-shih-tu ile oğulları hakkında *Chou Tarihi* gibi resmi Çin yıllıklarında aktarılanlardan farklı ifadelerin bulunması da bu ihtimali güçlendirmektedir. *Chou Tarihi*'nde, biri Kırgızların atası olmakla birlikte üç

---

[69] Burada A-shih-te boyunun Göktürk devri yönetici boyu olduğu ve bu çözümlemede She-li ya da Ch'i-pi boyunun altında konumlandırılmasının sorunlu olacağı söylenebilir. Buna verilebilecek tek yanıt bu rivayetin daha uzak bir coğrafyadan ve daha eski bir dönemden kalmış olmasından ibarettir. Bunun yanında A-shih-na ve A-shih-te boyları arasındaki ilişki de efsaneler bağlamında düşünülmemiştir. Bu çözümleme, rivayette geçen "She-mo'un atalar mağarası" ile "A-shih-te mağarasının" aynı yere işaret ettiği fikrine dayanır.

oğlun nerelere yerleştiği belirtilirken *Yu-yang Tsa-tsu*'da bunların sığır çobanlığı yaptığı vurgulanmaktadır. Görüldüğü kadarıyla bu üç oğlun soyundan gelenlerin bereket içinde bir yaşam sürdüğü anlatılmak istenmiştir. Bu kısa pasajda karşımıza çıkan bir ayrıntı olarak "ku-chan" anahtar niteliktedir.

Kuzey yabancılarının atalarının [çıktığı] So Ülkesi'nde [I-chih] Ni-shih-tu vardı.[70] *İki karısı dört çocuk doğurmuş, bir oğlu kuğuya dönüşmüştü [ve] bunun üzerine [kalan] üç oğlunu görevlendirip şöyle demişti: "Siz [de] Ku-chan'ı* 古旃 *takip edebilirsiniz." Ku-chan sığırdır. Üç oğul bunun üzerine sığır(lar)ı takip ettiler [ve] sığır(lar)ın dışkıları hep ete [ve] peynire dönüştü.*[71]

Ming döneminde Yü Yin (余寅, 1519-1595) tarafından derlenen *T'ung-hsing-ming Lu*同姓名錄 *(Aynı Adlar ve Soyadları Kayıtları)* adlı eserde I-chih Ni-shih-tu, Yaz Tanrısı Ve Kış Tanrısı'nın kızları üzerine bir kayıt göze çarpmaktadır. Bu eserde kadim zamanlardan itibaren şahıs adları hakkında kayıtlar bulunmaktadır ve Türklerin atası I-chih Ni-shih-tu ile eşlerinden bahisle, Yaz Tanrısı ve Kış Tanrısı'nın kimlikleri hakkında ayrıntılar karşımıza çıkmaktadır:

Türklerin boy büyüğü I-chih Ni-shih-tu'nun düşünceleri ve hissiyatı farklı, tabiatı ayrıydı; rüzgâr ve yağmur çağırabiliyordu.[72] *Yaz Tanrısı [ve] Kış Tanrısı'nın kızlarını iki eşi olarak almıştı. Yaz Tanrısı Chu-jung* 祝融*, Kış Tanrısı Hsüen-ming'dir* 玄冥 *[ve] Ju-shou* 蓐收 *Güz Tanrısıdır. T'ung-chih [adlı eserde] Ju-shou, Ju soyunun* 蓐氏*, Ju shih oğlu olarak [anılmaktadır], dolayısıyla Yaz [ve] Kış [olmak üzere bu] iki ruhun gerçekten kızları olmalıdır.*

Çok daha eski olan *Shan-hai-ching (Dağlar ve Denizler Klasiği)* adlı esere göre Hsüen-ming'in bir diğer adı da Yü Ch'iang'dır. Yü Ch'iang, Kuzey Gölü'nün ve rüzgârın tanrısı olarak anılmaktadır. Aynı eserin 14. bölümündeki bir metinde Sarı İmparator'un oğlu Yü Hao, ve Yü Hao'nun oğlu Yü Ch'iang olarak zikredilmektedir. Babası gibi bir deniz tanrısı olan Yü Ch'iang'ın Kuzey Denizi'nde yaşadığı ve ayrıca birçok eserde rüzgârla da ilişkilendirildiği söylenmektedir.[73] Sarı İmparator'un veya Ateş İmparatoru'nun soyundan geldiği söylenen Chu-jung ise Çin mitolojisinde

---

[70] Bu cümlenin çevirisi esasen şöyledir: "Kuzey yabancılarının ataları[ndan] So-kuo'da 索國, Ni-shih-tu vardı" Bununla birlikte "So-kuo"nun yazılışı 索國, *Chou Tarihi*'ndeki gibidir ve "Ni-shih-tu"nun 泥師都 yazılışı da *Chou Tarihi*'nde tamamı "Yi-chih-ni-shih-tu 伊質泥師都" olarak görülen unvan içindekiyle aynıdır. Bknz. Ling-hu, *Chou Tarihi*, 908.

[71] Tuan, *Yu-yang Tsa-tsu*, 160.

[72] Buraya kadar olan kısım, *Chou Tarihi*'ndeki ifadelerle aynıdır, bu kısmın oradan alındığı anlaşılmaktadır.

[73] Yang, Lihui; An, Deming ve Turner, J. A., *Handbook Of Chinese Mythology*, (California: ABC CLIO, 2005) 243

Güney ile ilişkilendirilmekte ve ateş tanrısı olarak anılmaktadır. Chu-jung ile ilgili pek çok rivayet mevcuttur ve birçok efsanevi şahıs ile özdeşleştirilmektedir. Bunlardan en çok bilinene göre, tarih öncesinden efsanevi bir hükümdar olan Chu-jung, hayvanları uzaklaştırmaları için insanlara küçük ateşler yakmayı öğretmiştir. Büyük Yü'nün babası Kun ile Chu-jung'un kardeş oldukları ve babalarının Gök Tanrısı Kao-yang olduğu söylenmektedir.[74] *Huai-nan-tzu* adlı eserdeki bir rivayete göre de Batı metale aittir, tanrısı Shao-hao'dur ve Ju-shou onun yardımcısıdır. İkisi de marangoz gönyesi taşır ve sonbahar mevsimini kontrol ederler. Kuzey ise suya aittir, tanrısı Chuan-hsü'dür ve Hsüen-ming onun yardımcısıdır, kış mevsimini kontrol ederler.[75]

Yu-yang Tsa-tsu'ya geri döndüğümüzde "ku-chan"ın sağladığı imkânlar kaynaklardan görülebilmektedir. "Ku-chan"ın ses karşılığı olarak alındığını düşünmek doğrudur ve Türkçe "kadim" veya "eski" anlamına gelen "ku 古" iminin Orta Çince okunuşu Wang Li'ye göre "ku", Karlgren'e göre "kuo"dur. "Chan 旃" imi ise "kızıl bayrak", "keçe kumaş" veya "genel manada bayrak veya sancak" anlamına gelmektedir. Orta Çince okunuşu Wang Li'ye göre "tɕĭɛn", Karlgren'e göre "tɕi̯ɛn"dir. Resmi Çin tarih kaynakları ile *Tsu-chih T'ung-chien, T'ung-tien, Ts'e-fu Yüan-kuei, T'ai-p'ing Kuang-chi* gibi eserlerin dijital nüshalarında yaptığımız taramalarda "ku-chan, 古旃" sözcüğüne rastlamadık. Öte yandan "ku-chan 古旃" ile She-li boyundan A-po'nun torununun oğlunun adı olan "Ko-chan 葛旃" sesletim bakımından hayli benzemektedir ve ikinci heceler de özdeştir. Yine She-li boyundan bir bey olan Shih-t'ieh'nin mezar kitabesinde de babasının adı "Ko-lo-chan, 葛邏旃" olarak kaydedilmiştir. *Eski Tang Tarihi*'nde ise bu sözcük, She-li Ko-chan hakkındaki bilgiler içinde iki farklı bölümde geçmektedir. Önemli devlet adamlarından Li Kuang-chin'in (MS 759—815) kendi ablasını She-li Ko-chan'la evlendirdiğinden bahisle, Li Kuang-chin ile kardeşi Li Kuang-yen'in küçük yaşta She-li Ko-chan'a yakın olduklarını ve She-li Ko-chan'ın yay germe ve savaşçılıkta mahir olduğunu anlıyoruz.[76] İlk hecesi Çince farklı şekilde yazılan "ku-chan" için *Yu-yang Tsa-tsu'da* "sığır" açıklaması görülüyor. Mezar kitabelerinin orijinal kayıtlar olduğu düşünülürse, "ku-chan" veya "ko-chan"ın tam yazılışının "ko-lo-chan" olabileceği anlaşılır. Eski Çincede bakı gibi çokluk belirteci de bulunmaz. Bu yüzden "göç eden sığırlar" veya "sürü" anlamına gelen ve tam yazılışı "Ko-

[74] Hawkes, David, *The Songs Of The South*, (Londra: Penquin Classics, 2011) 25.
[75] Yang et.al., *Handbook Of Chinese Mythology*, 139.
[76] Liu, *Chiu T'ang-shu*, 4217-18; Ou-yang, *Hsin T'ang-shu*, 5183-84.

lo-chan 葛邏旃" olması gereken "ku-chan 古旃" ve "ko-chan 葛旃"ın Türkçe karşılığı Türkologların ilgisine muhtaçtır.

Yu-yang Tsa-tsu'nun seçme - derleme özellikleri ile yazarın önsözde belirttiği hususlar nazarında değerlendirildiğinde rivayetlerin çok dikkatli kaydedilmediği düşünülebilir. Fakat Türkler ile ilgili hususları bildiği anlaşılan yazarın, yukarıda verdiği rivayetler özelinde bir özen içinde olduğu da anlaşılmaktadır. İlgili tomarın başında ve Türklerle ilgili kısımlar dışındaki yerlerde aynı özeni gözetmediği düşünülebilir. Türk boylarıyla ilgili rivayetlerle diğer kaynaklar bir arada düşünüldüğünde, birbiriyle ilişkili olduğu anlaşılan She-li (Ch'i-bi?), göl kızı ve ak geyik; She-mo, A-shih-te ile Kırgız ve Ku-chan'dan oluşan bir sözvarlığı ile inceleme konusu oluşmaktadır. Türk tarihi ile ilgili bu bağıntılar yanında, rivayette geçen A-erh (veya Ho-erh) boyu ile ilgili olarak gözden kaçırılmaması gereken bir diğer husus ise MS 700 yılında Tibetlilerden ayrılıp T'ang'a bağlanan T'u-yü Hunların başındaki Ka-erh ailesidir. Bu bir başka çalışmanın konusudur, burada sadece değinilmiştir.

Sonuç

Kaynakların çeşitlendirilmesi kadar kullanılan verilerin bağlamının da değerlendirilmesi önemlidir. Bu hususta eserler seçme-derleme özellikleri bakımından değişkenlik göstermektedir. Dış tenkit yapılırken eserin seçme özellikleri dikkate alınmalı, derleme özellikleri içinse verilerin bağlamı göz önünde bulundurulmalıdır. *Yu-yang Tsa-tsu* özelinde, yazarın kendi önsözünde de belirttiği üzere, verdiği bilgilerin sahih olup olmadığı önemsizdir. Yazar garip hikâyeleri bir araya getirmiş ve bu şekilde ilginç olaylar anlatan *chih kuai* geleneğinin önemli bir temsilcisi haline gelmiştir. Yukarıda tercümesi verilen bölümün hemen girişinde bu özellik göze çarpmaktadır. Gömüldükten yıllar sonra insana dönüşen organlardan bahsedilmektedir; Yabancı Topraklar Bölümü'nün devamında "geceleri kafası uçan insanlar" gibi gerçeküstü pek çok motif karşımıza çıkmaktadır. Diğer eserlerle örtüşen ve bir kısım gerçekçi pasajlara da yer vermekle birlikte yazarın, ilgi çekebilecek tarzda hikâyeleri tercih ettiği, okuru bilgilendirmekten önce eğlendirmek niyetinde olduğu görülebilmektedir.

Türklerin ataları ile ilgili iki rivayetten ilki dilbilgisi bakımından farklı yorumlara açıktır. Olasılıklar metin içinde ayrıntılı bir şekilde ortaya konmuş ve ilk ata temasını işleyen bir rivayet olması sebebiyle sembolik

unsurlar açısından değerlendirilmiştir. Rivayette geçen ad ve semboller "boy evliliği" imkânı çerçevesinde değerlendirildiğinde anlamlı bir çerçeve oluşturulabileceği görülmüştür. Resmi Tarih kitaplarındaki anlatılarla ilişkili olarak, *Yu-yang Tsa-tsu*'da, She-li, Ku-chan (sığır) ve Ni-shih-tu ayrıntılarının yer alması, She-mo rivayetinin hemen ardından Kırgızların kurt soyundan olmadığının belirtilmesi, yazar Tuan Cheng-shih'nın Türkler hakkında malumat sahibi olduğunu ve bilinenin dışında anlatılara yer verdiğini göstermiştir. Eserin genelinin derleme özellikleri sistematik olmasa da yazarın bu hususta seçici davrandığı söylenebilmektedir. Bunun ötesinde mezar kitabeleri vasıtasıyla daha farklı değerlendirme imkânlarının olabileceği görülmüştür.

Kaynakça

Asanova, Umut. "Philosophy Of Echological Ethics Education, Considering The Issyk-Kul Lake Remediation Mechanisms". In Lake Issyk-Kul: Its Natural Environment, Nato Science Series: IV. Earth and Environmental Sciences, S.13, ed. Jean Klerkx; Beishen Imanackunov, 2002.

Cheng Ch'iao 鄭樵. *T'ung-chih* 通志 (TC). Pekin: Ssu-k'u Ch'üen-shu, 1987.

Chou, Chih-chung 周致中, *I-yü-chih* 異域志, Pekin: Ssu-k'u Ch'üen-shu, 1781.

Eberhard, Wolfram. *A Dictionary Of Chinese Symbols*. Routledge, 2006.

Eberhard, Wolfram. *Çin'in Şimal Komşuları*. çev. Nimet Uluğtuğ. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.

Erkoç, Hayrettin, İhsan, "Türk Mitlerindeki Motifler (VI.-VIII. Yüzyıllar), *Journal of Old Turkic Studies*, Vol. 1/1 (winter) 2017, s. 36-75.

Erkoç, Hayrettin İhsan, "Çin ve Tibet Kaynaklarına Göre Göktürk Mitleri, *Belleten* Cilt: LXXXII Nisan 2018. s. 51-83.

Erkoç, Hayrettin İhsan, "Efsanevi Türk Hükümdarı Yama Kağan ve Türk Mitolojisinde Fatih Ata Motifi", 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri: Gelenek Görenek ve İnançlar, Ankara: 2018, 157-174.

Fan, Yeh 范曄, *Hou Han Shu 後漢書 (Sonraki Han Tarihi)*, Pekin: Chung-hua Shu-chü, 1988.

Ferguson, John Calvin; Anesaki, Masaharu. *The Mythology Of All Races: Chinese-Japanese*, C.8. Boston: Marshal Jones Company, 1916.

Halbertsma, Tjalling. "Some Field Notes and Images of Stone Sculptures Found at Nestorian Sites in Inner Mongolia", *Hidden Treasures and Intercultural Encounters*. Ed. Winkler, W. Dietmar; Li, Tang. Berlin: Orientalia-Patristica-Oecumenica, 2009, 52.

Hawkes, David. *The Songs Of The South*. Londra: 2011.

Hsiao, Hai-po 肖海波. *Liu-ch'ao Chih-kuai Hsiao-shuo Hsüen-tse* 六朝志怪小说选择, ed.Luo, Shaoqing 罗少卿. Nan-ching: Feng-huang Ch'u-pan-she, 2011.

Kao, Karl, S. Y. "Projection, Displacement, Introjection: The Strangeness of Liaozhai Zhiyi," *Paradoxes of Traditional Chinese Literature*. Hong Kong: Chinese Uni. Press, 1994.

Kapusuzoğlu, Gökçen. *Taiping Derlemesinde Türkler*..Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.

Kirilen, Melike, *Aşina Soylu Beylerin Mezar Kitabeleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Li, Fang 李昉. *T'ai-p'ing Kuang-chi* 太平廣記. Pekin: Chung-hua Shu-chü, 1986.

Li, Fang 李昉. *T'ai-p'ing Yü-lan* 太平御覽. Pekin: Chung-hua Shu-chü, 1995.

Li, Yanshou 李延壽. *Pei Shih* 北史 *(Kuzey Tarihi)*. Pekin: Chung-hua Shu-chü, 1988.

Lin, Ti-chih 凌迪知. *Wan-hsing T'ung-p'u*万姓统谱. Pekin: Ssu-k'u Ch'üen-shu, 1758.

Ling-hu, Te-fen令狐德棻, *Chou Tarihi*周書. Pekin: Chung-hua Shu-chü, 1988.

Liu, Hsün 劉昫. *Chiu T'ang Shu*舊唐書 *(Eski T'ang Tarihi)*. Pekin: Chung-hua Shu-chü

Ou-yang, Hsiu 歐陽修, *Hsin T'ang Shu* 新唐書 *(Yeni T'ang Tarihi)*. Pekin: Chung-hua Shu- chü, 1975.

Ögel, Bahaeedin. *Türk Mitolojisi*, C.1. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Reed, Carrie E. "Motivation and Meaning of a 'Hodge-podge': Duan Chengshi's Youyang Zazu", *The Journal of the American Oriental Society*, S. 123 (1), 2003.

SK. Lim. *Origins Of Chinese Auspicious Symbols*. Singapur: Asiapac Books Pte Ltd, 2012.

Shen, Yüeh (沈約). *Sung, Shu* (宋書, *Sung Tarihi,).* Pekin: Chung-hua Shu-chü, 1974, 28.

Sinor, Denis. "The Legendary Origin Of The Turks". *Folklorica: Festschrift For Felix J. Oinas*, Ed. Egle Victoria Zygas; Peter Voorheis, Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1982.

Ssu-ma, Ch'ien 司馬遷. *Shih-chi*史記 *(Tarihçinin Kayıtları)*. Pekin: Chung-hua Shu-chü, 1986.

Sun, Hao孙昊. "Remarks on Sheli舍利 (Šar): From the Perspective of Politico-Cultural Interaction among the Türk, Khitan, and Mohe (Margal) Peoples", *Eurasian Studies*, Ed. Yu Taishan- Li Jinxiu, VII, (Pekin 2019) 194-218.

Tai, Liang-tso 戴良佐. *Hsi-yü Pei-ming Lu* 西域碑铭录 *(Batı Bölgeleri Yazıt Kayıtları)*. Urumçi: Hsing-chiang Jen-min Ch'u-pan-she, 2013.

Tuan, Ch'eng-shih (段成式). *Yu-yang Tsa-tsu Cheng Hsü-chi* 酉陽雜俎正續集. Shanghai: Sao yeh Shan-fang, 1931.

Tuan, Ch'eng-shih (段成式). *Yu-yang Tsa-tsu Cheng Hsü-chi* 酉陽雜俎. Pekin: Ssu-k'u Ch'üen-shu, 1781.

Tuan, Ch'eng-shih (段成式). *Yu-yang Tsa-tsu* 酉陽雜俎. Hsüeh-yüan Ch'u-pan-she, Pekin 2001.

Wang, Lin. *Celebration Of The Strange: Youyang Zazu And Its Horror Stories*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Georgia: 2012.

Wang, Pu 王溥. *T'ang Hui Yao* 唐會要. Pekin: Ssu-k'u Ch'üen-shu, 1955.

Wei, Shou 魏收, *Wei Shu* 魏書 (Wei Tarihi). Pekin: Chung-hua Shu-chü, 1974.

Wu, Kang 口鋼. *Ch'üan T'ang Wen Pu-i* 全唐文補遺 *(Tang Metinleri Derlemesine İlaveler)*, C.6, Hsi-an: 1999.

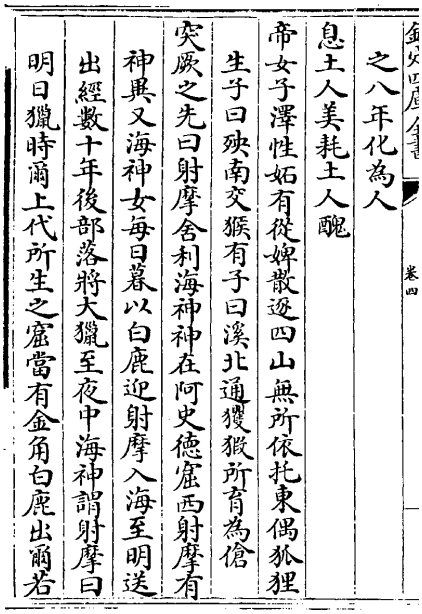
Yamada, Nobuo. "The Original Turkish Homeland". *Journal Of Turkish Studies*, Volume 9, 1985, s.243-246.

Yang, Lihui, An, Deming, Turner, Jessica Anderson. *Handbook Of Chinese Mythology*, California: ABC Clio, 2005.

Yü, Yin 余寅, *T'ung-hsing-ming Lu*同姓名錄, Pekin: Ssu-k'u Ch'üan-shu, 1756.

Yüan, Ko 袁珂. *Shan-hai-ching Chiao-chu* 山海經校註 *(Dağlar ve Denizler Klasiği Üzerine Karşılaştırmalı Notlandırmalar)*. Shanghai: Chung-hua Chi-liang Ch'-pan-she, 1980.

EK: YU-YANG TSA-TSU'DA TÜRKLERLE İLGİLİ RİVAYETLER



欽定四庫全書 卷四

之八年化為人

息土人美耗土人醜

帝女子澤性妬有從婢散逐四山無所依托東偶狐狸

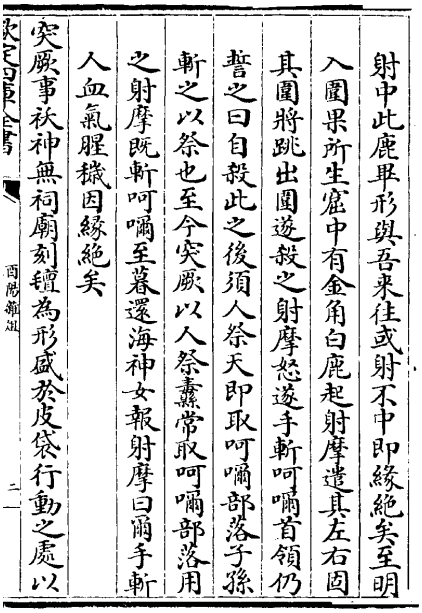
生子曰殃南交猴有子曰溪北通玃猴所育為倉

突厥之先曰射摩舍利海神神在阿史德窟西射摩有

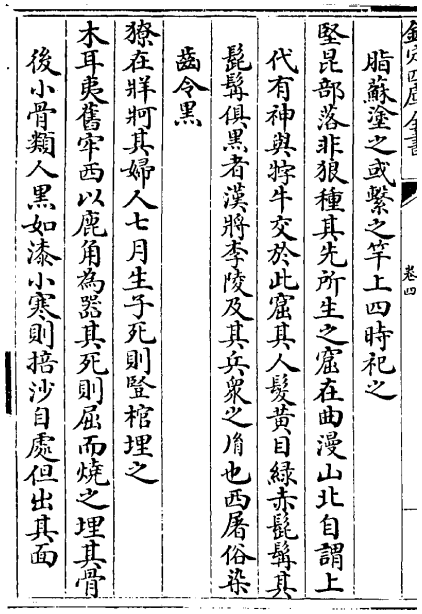
神異又海神女每日暮以白鹿迎射摩入海至明送

出經數十年後部落將大獵至夜中海神謂射摩曰

明日獵時爾上代所生之窟當有金角白鹿出爾若



射中此鹿畢形與吾來往或射不中即緣絶矣至明
入圍果所生窟中有金角白鹿起射摩遣其左右固
其圍將跳出圍遂殺之射摩怒遂手斬呵囉首領仍
誓之曰自殺此之後須人祭天即取呵囉部落子孫
斬之以祭也至今突厥以人祭纛常取呵囉部落用
之射摩既斬呵囉至暮還海神女報射摩曰爾手斬
人血氣腥穢因緣絶矣
突厥事祆神無祠廟刻氊為形盛於皮袋行動之處以



脂蘇塗之或繫之竿上四時祀之
堅昆部落非狼種其先所生之窟在曲漫山北自謂上
代有神與牸牛交於此窟其人髮黄目緑赤髭鬚其
髭鬚俱黑者漢將李陵及其兵衆之胤也西屠俗染
齒令黑
獠在牂牁其婦人七月生子死則豎棺埋之
木耳夷舊牢西以鹿角為器其死則屈而燒之埋其骨
後小骨類人黑如漆小寒則掊沙自處但出其面

Tuan Ch'eng-shih, *Yu-yang Tsa-tsu* 酉陽雜俎. 1781. Tom. 4, s. 2-3.

e-ISSN: 2536-4596

KARE- Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat, Tarih ve Düşünce Dergisi

KARE- International Comparative Journal of Literature, History and Philosophy

Başlık/ Title: Kadınlar Dünyası'nda Feminizm ve Milliyetçilik Söylemleri

Yazar/ Author **ORCID ID**
Emel Zorluoğlu Akbey 0000-0003-2229-1454

Makale Türü / Type of Article: Araştırma Makalesi / Research Article
Yayın Geliş Tarihi / Submission Date: 27 Şubat / Feb 2022
Yayına Kabul Tarihi / Acceptance Date: 26 Haziran / June 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran June 2022

Web Sitesi: https://karedergi.erciyes.edu.tr/
Makale göndermek için / Submit an Article: http://dergipark.gov.tr/kare

Uluslararası İndeksler/International Indexes

Index Copernicus: Indexed in the ICI Journal Master List 2018 Kabul Tarihi /Acceptance Date: 11 Dec 2019

MLA International Bibliography: Kabul Tarihi /Acceptance Date: 28 Oct 2019

DRJI Directory of Research Journals Indexing: Kabul Tarihi /Acceptance Date: 14 Oct 2019

EuroPub Database: Kabul Tarihi /Acceptance Date: 26 Nov 2019

Emel Zorluoğlu Akbey *

KADINLAR DÜNYASI'NDA FEMINIZM VE MILLIYETÇILIK SÖYLEMLERI

Özet: Osmanlı kadınlarının haklarını aramadıkları, ancak bu hakların kendilerine bahşedildiği yönünde yaygın bir kanı vardır. 1980'lerde filizlenmeye başlayan feminist araştırmacıların çabalarıyla tarihin derinliklerine gömülü kadınlar keşfedilmeye başlanınca bu efsane de yıkılmış olur. Osmanlı kadını mücadelesine ışık tutan bu çalışmalar sayesinde anneannelerimizin zorlu şartlar altında çetin bir mücadele verdikleri bilgisine ulaşırız. Osmanlı kadınları sadece ulusal sınırlar içinde haklarını elde etmek için değil, aynı zamanda seslerinin uluslararası alanda duyulmasını engelleyen oryantalist ikilemleri de aşmak için mücadele etmişlerdir. Osmanlı kadınları tarafından yazılan ve yayınlanan birçok dergi bulunmaktadır fakat bu makale çerçevesinde *Kadınlar Dünyası* dergisinde yaşanan feminist ve milliyetçi tartışmaların bağlamsal bir okuması gerçekleştirecek ve o dönemin kadınlarının feminizm ve milliyetçilik konusunu nasıl ele aldığı tartışılacaktır. Osmanlı kadınları kendilerini feminizm kelimesi ile ilişkilendirmişler midir yoksa kendilerini savunmak için yeni bir yol mu bulmaya çalışmışlardır? Batılı feminist idealler ve Doğulu milliyetçi normlar çerçevesinde kendilerini nasıl konumlandırmışlardır? Bu yazıda, bu oldukça zıt kavramların kadın özgürlüğü söylemine nasıl karıştığı tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Kadınlar Dünyası*, Feminizm, Osmanlı Kadın Çalışmaları, Kadın Hakları Mücadelesi.

FEMINIST AND NATIONALIST DISCOURSE IN KADINLAR DÜNYASI

Abstract: There is a widespread assumption that Ottoman women did not demand their rights, but that these rights were bestowed upon them. The bourgeoning feminist studies of the 1980s, however, debunked this long-lasting myth when they discovered what had been buried within the annals of history. Through the efforts of these studies to shed light on the emancipation of Ottoman women, we learn that our grandmothers fought a valiant battle under challenging circumstances. Ottoman women struggled not only for their rights within national borders, but also to circumvent Orientalist dichotomies that traditionally prevented their feminist voices from being heard internationally. Although there are several notorious women's periodicals published for women during this period, in this paper, a contextual reading of the feminist and nationalist discussion in the women's journal *Kadınlar Dünyası* (Women's World) will be conducted to discuss how the women of this period took up the issue of feminism and nationalism. Did they hold on to the word feminism or did they try to find a new way to defend themselves? How did they position themselves within the framework of Western feminist ideals and Eastern nationalist norms? The main purpose of this paper is to discuss how these rather opposing concepts are intertwined in the discourse on female freedom.

Key Words: *Kadınlar Dünyası*, Feminism, Ottoman women studies, Women Emancipation.

* Emel Zorluoğlu Akbey, Erzurum Technical University, Faculty of Letters, English Language and Literature department, email: emel.zorluoglu@erzurum.edu.tr, Orcid No: 0000-0003-2229-1454.

Introduction

It is a common misconception that Ottoman women did not ask for their rights; rather, these privileges were granted to them. However, the emerging feminist studies of the 1980s dispelled this enduring myth upon unearthing what had been hidden in the records of history. [1] Even after being discovered from the long-forgotten dusty shelves, accessing what has been discussed by our grandmothers was neither simple nor straightforward. As Ottoman women recorded their struggle in the Ottoman script, their ideas could not be conveyed effortlessly and needed transliteration into Latin script.[2] Thanks to the transliteration project of women periodicals carried out by The Women's Library and Information Centre, what had been discussed by our grandmothers became accessible.[3] Within the frame of this paper, I will conduct a contextualised reading of the feminist and nationalist discussion that has taken place within the Women's journal *Kadınlar Dünyası (Women's World)* and discuss how women of that time took the issue of feminism and nationalism. Did they relate themselves to the word, feminism, or tried to find a new way to defend themselves? How did they situate themselves within the frame of Western feminist ideals and Eastern nationalist norms? In this paper, I will mainly discuss how these rather opposite terms entangled within the discourse of female freedom.

While Ottoman women were asking for their rights, they were also squeezed between significant turning point ideals of the century in which they were born both figuratively and literally. When *Kadınlar Dünyası* is analysed, it can easily be noticed that Ottoman women struggled for a long

---

[1] For more detailed analysis of Ottoman women studies, please see Adil Baktıaya, *Bir Osmanlı Kadınının Feminizm Macerası: Hamidiye Modernleşmesi* (İstanbul: H2O Kitap, 2016), Aslı Davaz, *Esitsiz Kiz Kardeslik: Uluslararasi ve Ortadogu Kadin Hareketleri, 1935 Kongresi ve Türk Kadın Birliği* (İstanbul: Kültür Yayınları, 2014), Meral Akkent, "Osmanlı Büyükannelerin Feminist Talepleri Geçmişe Kısa bir Bakış," in *Kadın Hareketinin Kurumlaşması Fırsatlar ve Rizikolar*, ed./translated. by Meral Akkent (İstanbul: Metis Yayınları. 1994), Nicole Van Os, "They Can Breathe Freely Now: The International Council of Women and Ottoman Muslim Women (1893–1920s)," *Journal of Women's History*, 28. (2016): 17-40, Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi* (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkilap: Nezihe Muhittin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği* (İstanbul: Metis, 2016).

[2] Serpil Çakır, "Feminism and Feminist History-Writing in Turkey: The Discovery of Ottoman Feminism, " *Aspasia* 1(2007):61-83.

[3] Thanks to the Projects carried out by The Women's Library and Information Centre Foundation the women periodicals written in Ottoman script were transliterated into Latin script: Kadın (1908-1909), Hanımlara Mahsus Gazete (1895-1908), Kadın yolu/Türk Kadın yolu (1925-1927), *Kadınlar Dünyası* (1913-1921), Türk Kadını (1918-1919), Genç Kadın (1919), Aile (1880), Hanım (1921).

time to find their own voices. While they always sought to be in collaboration with the Western feminism and Eastern nationalism, they also recognised that they needed to find their own distinct voice to exist as they wanted to exist. These women did not want to be manipulated by the Western ideology, which would have direct associations with 'Eastern backwardness' and also created a master-slave dialect rather than sisterhood, but they also did not want to obey the eastern patriarchal rule makers. Between these two dynamics, Ottoman women sought to find their own voices that could appeal to their fellow sisters and create a harmony of sisterhood without losing their own distinct melody.

A Feminist Journal: *Kadınlar Dünyası*

Kadınlar Dünyası began its journey in 1913 as a daily journal and became the main official organ of the Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-i Nisvan Cemiyeti (The Association for the Defence of Ottoman Women's Rights). It continued on its path until 1921.[4] The in-depth study of *Kadınlar Dünyası*, conducted by Çakır in her book *Osmanlı Kadın Hareketi* (Ottoman Women's Movement) becomes the one that brings this long-forgotten women's journal back to life and reveals that *Kadınlar Dünyası* could be classified as the first feminist journal of the Ottoman era.[5] Other pioneering critics who provided invaluable insights can be cited as follows: Emel Aşa's doctoral thesis documenting all the periodicals concerning Ottoman women, Elife Biçer-Deveci's study presenting an intricate history of feminism, interrelations and networks, Hülya Yıldız's analysis of women's print culture, and Serpil Atamaz-Hazar's study on how the discourse in *Kadınlar Dünyası* can deconstruct the written history of the constitutional era.[6] Yet, none of these studies offers a reading of the journal from the vantage point of feminism and nationalism.

---

[4] Though the journal started its journey as a daily journal, after three months it became a weekly journal.

[5] *Kadınlar Dünyası* became the first journal to advocate for equal citizenship, equal access to school and work, and reform of women's clothing. For further information, see Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*. (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 133-163.

[6] Emel Aşa, "1928'e Kadar Türk Kadın Mecmuaları" (Unpublished MA thesis: İstanbul University, 1989), Elife Biçer-Deveci, "The Movement of Feminist Ideas. The Case of *Kadınlar Dünyası*, " in *A Global Middle East. Mobility, Materiality and Culture in the Modern Age*, 1880- 1940, ed. by *Liat Kozma/Cyrus Schayegh/Avner Wishnitzer (*London: I.B. Tauris, 2015.), Hülya Yıldız, "Rethinkinking the Political: Ottoman Women as Feminist Subjects," *Journal of Gender Studies* 27.2 (2018), Serpil Atamaz-Hazar, "Reconstructing the History of the Constitutional Era in Ottoman Turkey through Women's Periodicals," *Aspasia* 5.1 (2011): 92-111.

Not only the founder of the journal, Ulviye Mevlan, but the entire editorial board were women.[7] On the very first page, the journal claimed to be a defender of the rights of women regardless of gender or sect. The journal even expressed that *Kadınlar Dünyası* would not open its pages to men until women had equal rights.[8] The editors of the periodical further suggested that it would be more beneficial if men interested in improving the situation of women wrote in men's publications, which normally do not report on women's issues.[9]

> Yes, we are aware that some of the Ottoman men defend women. We notice that and we thank them! We even meet those who consider themselves the representatives of our class, like Doctor Abdullah Cevdet. We, the Ottoman women, have our own grace and our own manners. The male writers cannot understand us in the sense that a woman can. Please let them leave us to ourselves [...] We can defend our rights ourselves with our own efforts.[10]

As is clear from the passage quoted above, these women shouted in every single sentence how earnestly and competently they demanded their rights and emphasised that they did not need anyone, particularly Ottoman men, to interfere in their affairs. As Yıldız also notes, *Kadınlar Dünyası* "took a stronger position for women's rights than most European women's journal".[11] From the very first page of the first issue, the journal signalled that both the writing committee and the articles will embark on a feminist debate with their sisters around the world and oppose male domination over them. This is also reflected within the rhetoric of the journal. Although the journal takes up various topics such as health, childcare, clothing, history, nationalism, motherhood, literature, job opportunities, the articles and letters dealing with

---

[7] Serpil Çakır, "Kadın Tarihinden iki isim: Ulviye Mevlan, Nezihe Muhittin," *Toplumsal Tarih Dergisi* 46 (1997): 8.

[8] Çakır, "Feminism and Feminist-History Writing in Turkey," 69.

[9] Ibid.

[10] *Kadınlar Dünyası* Editors, "Hukuk-u Nisvan-4 Nisan 1329," in *Kadınlar Dünyası*: *1.-50. Sayılar* (İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009), 3. Unless otherwise indicated all the translations from the journal are mine.

[11] Yıldız, 185.

women's emancipation, men's treatment of women, women's right to be considered equal citizens, feminism, and the need for international sisterhood predominate. Some of the titles of their writings regarding these issues can also illustrate how passionate they were about their rights: "We are not fruits", "Are men really defenders of freedom? ", "What do women want? ", "Are we prisoners? ", "We are not prisoners! ", "On the road to womanhood", "Enough is enough", "We should demand our rights", and "Womanhood has awakened".[12] Along with these articles, Bint-ül Halim beautifully express the burning desire to see the prosperity and happiness of womanhood:

> I pray God to live a little longer, O my God, I say. Let this helpless concubine live a little longer! Until she sees the development and progress of our womanhood, her flourishing and happiness. And so, before she dies, she can at least once believe in and experience earthly happiness.[13]

As clear from the titles and the quoted text, the women constantly questioned their place within the society and even asked if "the word 'people' (insanlar) excludes women".[14] They also spoke plainly: "Do you know what womanhood wants? womanhood wanted to have full control over their bodies, to be unbounded, to live humanly, to learn how to maintain their dignity, to stop being submissive. They want to learn what a human being means, what a child means, what father, mother, wife, family and life mean"?[15]

Contrary to Van Os, an eminent researcher on Ottoman women, who claims that Ottoman women were reluctant to use the word 'feminism' and called themselves feminists, [16] it is seen that these women were not afraid of using the word 'feminism'. As Çakır points out, they used the word 'feminism' without having any doubts.[17] Even though the women endeavoured to make their community comprehend what they meant by 'feminism' and explicate

---

[12] See *Kadınlar Dünyası*: *1.-50. Sayılar* (İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009), 67, 76, 109, 140, 157, 158, 382, and *Kadınlar Dünyası*: *51.-100. Sayılar* (İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009), 24, 151, 152, 218, 340.

[13] Cited in Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, 198.

[14] Nebile Akif, "Hikmet-i İctimaiye ve Nisvan," in *Kadınlar Dünyası*: *51.-100. Sayılar* (İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009), 448.

[15] Cited in Çakır, "*Osmanlı Kadınlar Dünyası*", 184.

[16] Nicole A.N.M. Van Os, 'Osmanlı Müslümanlarında Feminizm,' in *Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Tanıl Bora and Murat Gültekingil (İstanbul, İletişim Yayınları 2001), 338.

[17] Çakır, 'Kadın Tarihinden iki isim: Ulviye Mevlan, Nezihe Muhittin,' 9.

that this word should not have further connotations other than women's demand for equality, the male writers of the time rejected the idea and wrote about it in many journals claiming that it did not belong to their culture.[18]

Despite opposition, women continued to use this particular word, and Mükerrem Belkıs, defined it in *Kadınlar Dünyası* as follows: "Feminism is not a movement that destroys morality and the family. It is not a current that destroys happiness. On the contrary, feminism is a way to ensure a better understanding of happiness by adhering to the principles of morality: Feminism eliminates injustice, helplessness and inequality, and instead creates a new and humane organisation shaped by the judgement of morality and conscience to create sincere stability in communities and families".[19]

The use of the word 'feminism' for their struggle was of utmost importance to these women. It would mean that all the women of the world were under the same umbrella and working for the same cause. Another ardent advocate of feminism, Nimet Cemil, explains why they needed to use the word 'feminism': "There are many important things (such as the telegraph, automobile, or boat) that exist in every country, yet not every language has a word or even a translation for them. Therefore, we do not need the words *nisailik* (womanishness) or *nisaiyun* (womanhood). We prefer to use the word 'feminism' *(feminizm)* as it is. What harm can one more foreign word do to our language? For the existence and necessity of feminism cannot be denied".[20] Although considered an exclusively Western term, feminism became an umbrella term, a term that women from different parts of the world fought for, a symbol of the embodiment of collective subjectivity.

Significance of Being a Community

While struggling for their rights, women were also struggling to be part of a larger movement and to be empowered by other women. They were, therefore, in dire need of forming local and international clusters. History, as Lerner notes, did not provide women with knowledge about the female tradition: "as though each of them were a lonely Robinson Crusoe on a desert island, reinventing civilization".[21] In order not to be a lonely Robinson Crusoe, they needed other women. Writing in journals, then, created the very space

---

[18] Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, 181.

[19] Cited in Feryal Saygılıgil, "Sunuş," in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 10/Feminizm, ed. by Feryal Saygılıgil, Nacide Berber (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 15.

[20] Cited in Çakır, "Feminism and Feminist-History writing in Turkey", 71.

[21] Gerda Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to the Eighteen-Seventy* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 220.

these women craved: a sense of community, a place where they could speak out on common problems and see that they were not alone. The formation of a women's community within *Kadınlar Dünyası*, was a fundamental step for women to empower each other. Within their community, women from all walks of life found the opportunity to express their ideas - even sometimes opposing opinions - on the same page. The importance of being together is also emphasised by Mükerrem Belkıs: "We should actively encourage all our women, whether a scholar or ignorant. Please do not underestimate when you say ignorant, we need every single woman".[22] Later in another letter she continues: "I sincerely believe that we cannot perform any act unless we are together. That is why I desperately want to collaborate with fellow sisters like yours".[23] As indicated by Belkıs, recognising the efforts of all women, knowing that there are others who share the same desperation, would create a female tradition and help these women to become stronger.

Ottoman women sought contact not only with their fellow sisters, but with every woman in the world. This is also reflected in the *Kadınlar Dünyası* as it presents an international network of women on its pages. *Kadınlar Dünyası* summons various women writers from different countries to write for the journal. Foreign reporters of the journal are as follows: "the Romanian journalist Lia Hurşi, Dr Frieda Oscar, the German journalist Odette Feldmann, The Times journalist and English travel writer Grace Ellison, and Dr Amelia Frisch".[24] *Kadınlar Dünyası* also published supplementary issues in French. With the French supplement, they aimed to "expose European audience to the lives and struggles of Ottoman women".[25]

Through their journals, these women not only formed a community of women on a national level, but also reached out to their foreign sisters, other women in the world who were fighting for the same cause. As Ellen Fleischmann points out, it was no coincidence that the rise of organised women's groups is "not an isolated occurrence but was part of a broader global phenomenon in almost all parts of the world".[26] Thus, Ottoman women also wanted to be part of this movement and take their place in a larger

---

[22] Cited in Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, 192.

[23] Mükerrem Belkıs, "Açık Muhabere- 3 Temmuz 1329," in *Kadınlar Dünyası*: *51.-100. Sayılar* (İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009), 436.

[24] Yıldız, 182.

[25] Biçer-Deveci, 348.

[26] Cited in Weber, Charlotte. "Between Nationalism and Feminism: The Eastern Women's Congress of 1930 and 1932," *Journal of Middle East Women's Studies* 4.1 (2008), 84.

community. [27] Holding on to the same ideal was fundamental for women. Lerner also highlights that "male thinkers grew taller by standing "on the shoulders of giants," each making his small or larger contribution to building a common heritage".[28] So, Ottoman women also needed this protection of sisterhood and bourgeon from what was written and discussed by their European and American contemporaries.

From the very first issue, *Kadınlar Dünyası* made it clear that they were closely following the American and European women's movements by reading their books and articles and closely following how women's emancipation was thriving all over the world. [29] These women also support their causes by referring to their European and American contemporaries: "We Ottoman women are no different from the women of other nations. We certainly have the talent and skills found in the womankind of other nations. However, we need a revolution in our manners, in our education, in our salary and in our lives. We believe that any sensible person can attest to this".[30] These women were openly feminist and wholeheartedly defended the cause of women as one of the only solutions to end their problems. But they also made it clear that they were culturally different from their Western sisters and therefore needed to raise their own voices: "As we walk the path this movement has laid out, we shall remain within the confines of our own traditions and customs".[31] Another woman exclaims: "If what we want and what we will do resemble their [western women's] demands and actions, this should not lead to the conclusion that we are imitating them. This issue, the woman question, should be the number one priority in the new minds, minds of correct reasoning, bred by this century".[32] It is clear from these quotations that these women were particularly concerned to walk the fine line between collaboration and imitation. While they never denied that they needed the support and partnership of their European sisters, they vehemently resisted the idea of being manipulated.

---

[27] *Kadınlar Dünyası* Editors, "Hukuk-u Nisvan-4 Nisan 1329," 3.
[28] Lerner, 166,
[29] *Kadınlar Dünyası* Editors, "Hukuk-u Nisvan-4 Nisan 1329," 3.
[30] *Kadınlar Dünyası* Editors, "Erkekler! Kadınlar Yalnız Meyve Değildir -11 Mayıs 1329," in *Kadınlar Dünyası*: *1.-50. Sayılar* (İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009), 382.
[31] Ibid, 70.
[32] Cited in Çakır, "Feminism and Feminist-History writing in Turkey", 70.

An entangled relationship: At the Juncture of Feminism and Nationalism

Experiencing the transition period of their respective countries put these women into a position where they could neither refute their countries position nor relinquish the shield of 'sisterhood' as they needed an intersectional feminism. As there was an entangled relationship of feminism and nationalism, the topics addressed in *Kadınlar Dünyası* were not only feminist oriented but also nationalist. While it is certainly true that women wanted to form sisterhood with their international sisters, they also wanted to promote their own values. "As a woman I have no country", Woolf writes; however, these women could not free themselves from the need to have a nation. As Weber states "women from countries with secure national identities could afford to separate feminist politics from nationalist politics and frequently misread the nationalist activism of 'Third-World' women for whom the distinction was not so easy as a betrayal of internationalist feminism".[33] Rupp in her seminal article, "Speaking truth to power in Transnational Feminist History" cite an Arab woman: "the economic and political situation of my country is so desperate that it is extremely difficult for us women to give our whole-hearted energies to the cause of feminism alone".[34] This woman's outburst becomes reminiscent of Ottoman women's in-betweenness. Though these women sought connection with other women and believed in sisterhood, they also knew that without developing a national identity they could not promote their distinctive voice and ask for their own rights. To establish a feminist self, these women needed to have a respected national identity and understand their roots. Thus, recurring tropes of nationalist discourse emerge throughout the pages of *Kadınlar Dünyası*. While nationalist discourse mainly centres on revenge, motherhood, land, flag, and religion, within the scope of this paper I will refer to how these women responded to the arrogant attitude of the West and incorporated "a politics of patriotic motherhood in their rhetoric". [35]

The editors of *Kadınlar Dünyası* state that the European press had congratulated them and praised their efforts by publishing several articles in

[33] Charlotte Weber, "Unveiling Scheherazade", 145.
[34] Leila Rupp, "'Speaking Truth to Power' in Transnational Feminist History." *Journal of American Studies of Turkey* 38 (2013): 20.
[35] Charlotte Weber, "Between Nationalism and Feminism: The Eastern Women's Congress of 1930 and 1932," *Journal of Middle East Women's Studies* 4.1 (2008): 86.

their newspapers even before the Ottoman men. They even accentuate that a reporter from the *Berliner Tageblat* and the *Matin newspaper* came to them personally to congratulate them and ask for detailed information about the periodical. However, they also emphasise that they are aware of the "European press and how they have been lecturing [them], the Ottomans, all along on every subject. […] Therefore, in order to leave no room for miscomprehensions, [they] wanted to jointly present and declare the goal [they] are striving for". [36] The women writing for the periodical made clear that though they were primarily concerned about their rights they sought to correct Western ignorance and arrogant attitudes towards the East.

While women writing for *Kadınlar Dünyası* criticised their own clothing on many instances, they made perfectly clear that this was their own matter and desired to handle it on their own way. Emine Seher Ali comments on the use of veil. Using veil, she claims, is a religious issue. She questions how the most prominent intellectuals have the right to comment and interfere in a practice that does not concern them. She further claims that this is not the veil but patriarchal interpretation of the religion that posits women into an inferior state. "We consider it our duty to advise those commenting on veil to learn first what the purpose of Hijab is. If a person talks about what s/he does not know, it would immediately reveal that that person is indeed ignorant. Hijab is a religious issue. It would be resentful for the ones who are not from this religion to intrude in this matter".[37] Later, another harsh and incensed criticism appears within the pages of *Kadınlar Dünyası*: "Let us now throw the European scarves into the smiling face of Europe. Let us slap them in the face with it and look into their eyes that despise us and shout to them that we also have our own minds and ideas. We also know how to work. We will keep ourselves alive. We will return to you everything with which you have poisoned and condemned us. Please do not send them again. If you send them, be sure that they will rot and be destroyed".[38] With this letter, P.S[at] makes it clear that Western concerns about their dress cause real discomfort

[36] *Kadınlar Dünyası* Editors, "Avrupa Matbuatı Münasebetiyle- 17 Nisan 1329," in *Kadınlar Dünyası*: *1.-50. Sayılar* (İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009), 135.

[37] Emine Seher Ali, "Tesettür Meselesi – 12 Mayıs 1329," in *Kadınlar Dünyası*: *1.-50. Sayılar* (İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009), 394-395.

[38] P.S[at], "Tesettür'I-Nisvan – 21 Haziran 1329," in *Kadınlar Dünyası*: 51.*-100.. Sayılar* (İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009), 309.

to these women. They perceive it not as an act of kindness to solve the problem of women, but as a way of asserting Western superiority over the East.[39]

Later, they interweave their nationalist discourse with a 'politics of patriotic motherhood' and justify their demands for women's education by pointing to the role of the mother in producing excellent children. Similar rhetoric runs throughout the periodical: "Women are the educators and trustees of humanity. To equip our children well, we, women, need education and knowledge first and foremost. We should not deprive our children of that".[40] "The upbringing of children depends on a benevolent mother. The better a mother is educated and brought up, the more the children brought up by her benefit from it".[41] This also becomes reminiscent of Mary Wollstonecraft's discourse on motherhood: "[Wollstonecraft's] chief argument to both men and women was that better educated women would make better wives and mothers".[42] Motherhood, according to these women, is the link between now and then, a gateway to the new generations, so that the mother should be the flag bearer of civilisation. By creating a discourse that permeates both feminism and nationalism, these women actually responded their oppressors in quite a wise manner. Deconstructing the patriarchy's argument of 'motherhood' and altering it to power to gain more rights can be considered as 'empowering passivity'. By attacking both Western arrogance and Eastern patriarchal norms, the women made it clear that they define feminism in their own way.

Conclusion

In short, Ottoman women sought, fought and challenged the presumed ideas regarding womanhood and feminism. Learning about emancipation of Ottoman women, questioning and rewriting historical perceptions by restoring the past and bringing up women who have not yet gained an important place in history is of utmost importance in shaping historiography and women's memory. As Çakır points out the experience of the past

---

[39] Leila J. Rupp, "Challenging imperialism in international women's organizations, 1888-1945." *NWSA journal* 8.1 (1996): 10, Charlotte Weber, "Unveiling Scheherazade: Feminist Orientalism in the International Alliance of Women, 1911-1950," *Feminist Studies* 27.1 (2001), 152-152.

[40] *Kadınlar Dünyası* Editors, "Avrupa Matbuatı Münasebetiyle- 17 Nisan 1329," 135.

[41] Mehlika Rifat, "Esir Değiliz-14 Nisan 1329," in *Kadınlar Dünyası*: *1.-50. Sayılar* (İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009), 109-110.

[42] Lerner, 136.

empowers women as collective subjects.[43] The key to understanding the struggle of Ottoman women has been unlocked through the rigorous work of renowned researchers since the 1980s. But the entire corpus has yet to be unlocked. Unheard, buried and lost voices have yet to be retrieved from dusty shelves to come to light again. Once the entire corpus on the emancipation of Ottoman women is uncovered, we will definitely have more insights into the past and, more importantly, into the future.

[43] Serpil Çakır, "Feminist Tarih Yazımı: Tarihin Kadınlar İçin, Kadınlar Tarafından Yeniden İnşası," in *21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar, Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*, ed. by Sancar, S. (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011), 507.

References

Akif, Nebile, "Hikmet-i İctimaiye ve Nisvan," in *Kadınlar Dünyası*: *51.-100. Sayılar* İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009.

Akkent, Meral. "Osmanlı Büyükannelerin Feminist Talepleri Geçmişe Kısa bir Bakış," in *Kadın Hareketinin Kurumlaşması Fırsatlar ve Rizikolar*, ed./translated. By Meral Akkent. İstanbul: Metis Yayınları. 1994.

Ali Emine, Seher, "Tesettür Meselesi – 12 Mayıs 1329," in *Kadınlar Dünyası*: *1.-50. Sayılar* İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009.

Aşa, Emel. "1928'e Kadar Türk Kadın Mecmuaları." (Unpublished MA thesis: İstanbul University, 1989).

Atamaz-Hazar, Serpil, "Reconstructing the History of the Constitutional Era in Ottoman Turkey through Women's Periodicals." *Aspasia* 5.1 (2011): 92-111.

Baktıaya, Adil. *Bir Osmanlı Kadınının Feminizm Macerası: Hamidiye Modernleşmesi*. İstanbul: H2O Kitap, 2016.

Belkıs, Mükerrem, "Açık Muhabere- 3 Temmuz 1329," in *Kadınlar Dünyası*: *51.-100. Sayılar* İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009.

Biçer-Deveci, Elife "The Movement of Feminist Ideas. The Case of *Kadınlar Dünyası*," in *A Global Middle East. Mobility, Materiality and Culture in the Modern Age*, 1880- 1940, ed. by *Liat Kozma/Cyrus Schayegh/Avner Wishnitzer (*London: I.B. Tauris, 2015.), 347-355.

Çakır, Serpil. "Kadın Tarihinden iki isim: Ulviye Mevlan, Nezihe Muhittin," *Toplumsal Tarih Dergisi*, 46. (1997): 8-11.

_____. "Feminism and Feminist History-Writing in Turkey: The Discovery of Ottoman Feminism," *Aspasia* 1(2007):61-83.

_____. "Feminist Tarih Yazımı: Tarihin Kadınlar İçin, Kadınlar Tarafından Yeniden İnşası,"in *21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar, Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*, ed. by Sancar, S. (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.), 505-533.

_____. *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Davaz, Aslı. *Esitsiz Kiz Kardeslik: Uluslararasi ve Ortadogu Kadin Hareketleri, 1935 Kongresi ve Türk Kadın Birliği*. İstanbul: Kültür Yayınları, 2014.

Haydar, Aziz, "Kadınlık- 26 Nisan 1329," in *Kadınlar Dünyası*: *1.-50. Sayılar* İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009.

Kadınlar Dünyası Editors, "Hukuk-u Nisvan-4 Nisan 1329," in *Kadınlar Dünyası*: *1.-50. Sayılar* İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009.

Leila J., Rupp, "Challenging Imperialism in International Women's Organizations, 1888-1945." *NWSA journal* 8.1 (1996): 8-27.

_____. "Speaking Truth to Power" in Transnational Feminist History." *Journal of American Studies of Turkey* 38 (2013): 19-24.

Lerner, Gerda. *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to the Eighteen-Seventy*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Rifat, Mehlika, "Esir Değiliz-14 Nisan 1329," in *Kadınlar Dünyası*: *1.-50. Sayılar* İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009.

S[at], P., "Tesettür"I-Nisvan – 21 Haziran 1329," in *Kadınlar Dünyası*: 51.-*100.. Sayılar* İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009.

Saygılıgil, Feryal "Sunuş," "Modern Turkiye"de Siyasi Duşunce, Cilt 10/Feminizm, ed. by Feryal Saygılıgil, Nacide Berber. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

Serpil, Atamaz-Hazar, "Reconstructing the History of the Constitutional Era in Ottoman Turkey through Women's Periodicals." *Aspasia* 5.1 (2011): 92-111.

Van Os, Nicole. "Osmanlı Müslümanlarında Feminizm," in *Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Tanıl Bora and Murat Gültekingil. İstanbul, İletişim Yayınları 2001. 335-347.

_____. "They Can Breathe Freely Now: The International Council of Women and Ottoman Muslim Women (1893–1920s)," *Journal of Women's History*, 28. (2016): 17-40.

Weber, Charlotte. "Unveiling Scheherazade: Feminist Orientalism in the International Alliance of Women, 1911-1950," *Feminist Studies* 27.1 (2001): 125- 157.

_____. "Between Nationalism and Feminism: The Eastern Women's Congress of 1930 and 1932," *Journal of Middle East Women's Studies* 4.1 (2008): 83- 106.

Yıldız, Hülya. "Rethinkinking the Political: Ottoman Women as Feminist Subjects," *Journal of Gender Studies* 27.2 (2018): 177-191.

Zihnioğlu, Yaprak. Kadınsız İnkilap: Nezihe Muhittin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği. İstanbul: Metis, 2016.