

# SELÇUK TÜRKİYAT

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ - SELÇUK UNIVERSITY JOURNAL OF STUDIES IN TURCOLOGY

Yıl / Year: 30 Sayı / Issue: 63 Aralık / December 2024 e-ISSN 2458-9071

30.yıl



SELÇUK  
ÜNİVERSİTESİ  
YAYINLARI

*XI. Cemi Aralık 24*





**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ**

**SELÇUK TÜRKİYAT**

**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

**SELÇUK UNIVERSITY  
JOURNAL OF STUDIES IN TURCOLOGY**

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ / INTERNATIONAL REFEREED JOURNAL  
e-ISSN 2458-9071

Yılda üç defa yayımlanan (nisan-ağustos-aralık), uluslararası hakemli, yaygın süreli bir dergidir.

*International refereed and widespread periodical journal published three times in one year (april-august-december).*

SAYI / ISSUE: 63–ARALIK / DECEMBER  
KONYA 2024



<https://yayinevi.selcuk.edu.tr>

**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ****SELÇUK UNIVERSITY JOURNAL OF STUDIES IN TURCOLOGY****DİZİNLER / INDEXES:**

Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nin dizinlendiği veri tabanları  
Selçuk University Journal of Studies in Turcology is listed in the index of

ESCI (Emerging Sources Citation Index), ULAKBİM, TR DİZİN, MLA

**DİJİTAL PLATFORMLAR / DIGITAL PLATFORMS**

SOBIAD, İSAM, ACAR INDEX, ASOS, EBSCO, Research Data Bases

e-ISSN 2458-9071

ARALIK / DECEMBER 2024 – SAYI / ISSUE: 63

**İMTİYAZ SAHİBİ / ON BEHALF OF SELÇUK UNIVERSITY**

Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Rektör / Rector) -Selçuk Üniversitesi

**EDİTÖRLER****Baş Editör**

Doç. Dr. Fatih Numan KÜÇÜKBALLI -  
Selçuk Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü,  
e-posta: fatihnumankb@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-4319-7299  
Konya / TÜRKİYE

**Türk Halk Edebiyatı Alan Editörü**

Doç. Dr. Turgay KABAK -  
Necmettin Erbakan Üniversitesi,  
Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
e-posta: turgaykabak@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-0823-3074  
Konya / TÜRKİYE

**Yeni Türk Edebiyatı Alan Editörü**

Dr. Öğr. Üyesi Merve AKBAŞ -  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
e-posta: merve.akbas@hbv.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-3635-3361  
Ankara / TÜRKİYE

**EDITORS****Editor-in-Chief**

Assoc. Prof.Dr. Fatih Numan KÜÇÜKBALLI  
Selçuk University, Faculty of Letters,  
Department of Turkish Language and  
Literature,  
e-mail: fatihnumankb@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-4319-7299  
Konya / TÜRKİYE

**Turkish Folk Literature Field Editor**

Assoc. Prof.Dr. Turgay KABAK  
Necmettin Erbakan University,  
Faculty of Social Sciences and Humanities  
Department of Turkish Language and  
Literature  
e-mail: turgaykabak@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-0823-3074  
Konya / TÜRKİYE

**New Turkish Literature Field Editor**

Assist. Prof. Dr. Merve AKBAŞ -  
Ankara Hacı Bayram Veli University,  
Faculty of Letters, Department of Turkish  
Language and Literature, ,  
e-mail: merve.akbas@hbv.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-3635-3361  
Ankara / TÜRKİYE

**Eski Türk Edebiyatı Alan Editörü**

Dr. Öğr. Üyesi Erol ÇÖM -  
Selçuk Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü,  
e-posta: erolcom@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-2178-5508  
Konya / TÜRKİYE

**Old Turkish Literature Field Editor**

Assist. Prof. Dr. Erol ÇÖM  
Selçuk University, Faculty of Letters,  
Department of Turkish Language and  
Literature,  
e-mail: erolcom@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-2178-5508  
Konya / TÜRKİYE

**Genel Türk Tarihi Alan Editörü**

Dr. Öğr. Üyesi Abdul Metin ÇELİKBİLEK-  
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Tarih Bölümü,  
e-posta: celikbilekabdulmetin@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-5990-2813  
Konya / TÜRKİYE

**General Turkish History Field Editor**

Assist. Prof. Dr. Abdul Metin ÇELİKBİLEK-  
Selçuk University, Faculty of Letters,  
Department of History,  
e-mail: celikbilekabdulmetin@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-5990-2813  
Konya / TÜRKİYE

**Ortaçağ Tarihi Alan Editörü**

Dr. Hatice AKSOY -  
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Tarih Bölümü,  
e-mail: haticeaksoy@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-8265-1338  
Konya / TÜRKİYE

**Medieval History Field Editor**

Dr. Hatice AKSOY -  
Selçuk University, Faculty of Letters,  
Department of History,  
e-mail: haticeaksoy@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-8265-1338  
Konya / TÜRKİYE

**Osmanlı Tarihi Alan Editörü**

Arş. Gör. Dr. Onur KABAK -  
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Tarih Bölümü,  
e-posta: onurkabak@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-1680-0083  
Konya / TÜRKİYE

**Ottoman History Field Editor**

Assist. Prof. Dr. Onur KABAK -  
Selçuk University, Faculty of Letters,  
Department of History,  
e-mail: onurkabak@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-1680-0083  
Konya / TÜRKİYE

**Cumhuriyet Tarihi Alan Editörü**

Dr. Doğan Can AKTAN -  
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Tarih Bölümü,  
e-posta: dogancanaktan@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-4934-9812  
Konya / TÜRKİYE

**Republican History Field Editor**

Dr. Doğan Can AKTAN -Selçuk University,  
Faculty of Letters,  
Department of History,  
e-mail: dogancanaktan@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-4934-9812  
Konya / TÜRKİYE



**Sanat Tarihi Editörü**

Dr. Öğr. Üyesi Ayben KAYIN –  
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Sanat Tarihi Bölümü,  
e-posta: ayben.erol@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-7410-0109  
Konya / TÜRKİYE

**Türkçe Dil Editörü**

Arş. Gör. Havva YALDIZ –  
Selçuk Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü,  
e-posta: havvayaldiz14@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-6687-4067  
Konya / TÜRKİYE

**İngilizce Dil Editörleri**

Dr. Doğan Can AKTAN -  
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Tarih Bölümü,  
e-posta: dogancanaktan@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-4934-9812  
Konya / TÜRKİYE

Dr. Derya Deniz GEZER -  
Selçuk Üniversitesi, Yabancı Diller  
Bölümü  
e-posta: ddgezer@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-3338-8868  
Konya / TÜRKİYE

**Rusça Dil Editörü**

Doç. Dr. Nazan ÇOŞKUN -  
Selçuk Üniversitesi, Rus Dili ve Edebiyatı  
Bölümü  
e-posta: nazan.coskun@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-7748-5219  
Konya / TÜRKİYE

**Almanca Dil Editörü**

Öğr. Gör. Bora KÜÇÜK –  
Selçuk Üniversitesi, Yabancı Diller  
Yüksekokulu, Yabancı Diller Bölümü  
(Almanca),  
e-posta: boraclein@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-4220-1778  
Konya / TÜRKİYE

**Art History Editor**

Assist. Prof. Dr. Ayben KAYIN –  
Selçuk University, Faculty of Letters,  
Department of Art History,  
e-mail: ayben.erol@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-7410-0109  
Konya / TÜRKİYE

**Turkish Language Editor**

Research Assistant, Havva YALDIZ-  
Selçuk University, Faculty of Letters,  
Department of Turkish Language and  
Literature,  
e-mail: havvayaldiz14@gmail.com  
ORCID:0000-0001-6687-4067  
Konya / TÜRKİYE

**English Language Editors**

Dr. Doğan Can AKTAN -Selçuk University,  
Faculty of Letters,  
Department of History,  
e-mail: dogancanaktan@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-4934-9812  
Konya / TÜRKİYE

Dr. Derya Deniz GEZER-  
Selçuk University, Department of Foreign  
Languages  
e-mail: ddgezer@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-3338-8868  
Konya / TÜRKİYE

**Russian Language Editor**

Dr. Derya Deniz GEZER-  
Selçuk University, Department of Russian  
Language and Literature  
e-mail: nazan.coskun@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-7748-5219  
Konya / TÜRKİYE

**German Language Editor**

Öğr. Gör. Bora KÜÇÜK –  
Selçuk University, Yabancı Diller  
Yüksekokulu, Yabancı Diller Bölümü  
(Almanca),  
e-mail: boraclein@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-4220-1778  
Konya / TÜRKİYE

**Sosyal Medya, Dil ve İstatistik Editörü**

Arş. Gör. Ayberk Furkan DEMİREL -  
İğdır Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Tarih Bölümü,  
e-posta: afurkan.demirel@igdir.edu.tr  
ORCID: 0009-0001-7168-5962  
İğdır / TÜRKİYE

**Social Media, Language & Statistics Editor**

Res. Assistant, Ayberk Furkan DEMİREL -  
İğdır University, Faculty of Letters,  
Department of History,  
e-mail: afurkan.demirel@igdir.edu.tr  
ORCID:0009-0001-7168-5962  
İğdır / TÜRKİYE

**Sekreteryaya**

Mustafa Deniz  
Telefon: +90 0332 241 05 62  
Belgeç / Fax: 241 04 47  
web: <http://sutad.selcuk.edu.tr/sutad>  
e-mail: selcukturkiyat@gmail.com

**Secretariat**

Mustafa Deniz  
Telephone: +90 0332 241 05 62  
Fax: 241 04 47  
web: <http://sutad.selcuk.edu.tr/sutad>  
e-mail: selcukturkiyat@gmail.com

**İLETİŞİM / CONTACTS**

Adres / Address:  
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü  
Alaaddin Keykubat Kampüsü 42031 Konya  
Telefon: +90 0332 241 05 62  
Belgeç / Fax: 241 04 47  
web: <http://sutad.selcuk.edu.tr/sutad>  
e-mail: selcukturkiyat@gmail.com

**TEKNİK HAZIRLIK / TECHNICAL PREPARATION**

Grafik-Tasarım / Grafik-Design:  
Prof. Dr. Abdülğani ARIKAN-Selçuk Üniversitesi

**DİZGİ / COMPOSITION:**

Dr. Öğr. Üyesi Abdul Metin ÇELİKBİLEK-Selçuk Üniversitesi

**LİSANS / LICENSE:**

Bu eser Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.  
Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0).  
Dergide yer alan yazıların dil ve bilim sorumluluğu yazara aittir.  
The author is responsible for their article content academically.



## YAYIN KURULU

Prof. Dr. Abdulgani ARIKAN  
Selçuk Üniversitesi,  
İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve  
Sinema Bölümü,  
e-posta: gani@selvuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-1112-2305  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU –  
Ankara Üniversitesi,  
Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi,  
Tarih Bölümü,  
e-posta: abduallahgundogdu@yahoo.com  
ORCID: 0000-0002-9171-6965  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Doğan YÖRÜK  
Selçuk Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü,  
e-posta: dyoruk@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-3358-384X  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Elçin İBRAHİMOV –  
Karabağ Üniversitesi Bilim Depratmanı  
Müdürü, -Azerbaycan  
e-posta: elchinibrahimov85@mail.ru  
ORCID: 0000-0002-1105-9345,  
Hankendi / AZERBAIJAN

Prof. Dr. Ertan ÖRGEN -  
Balıkesir Üniversitesi, Necatibey Eğitim  
Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi  
Bölümü,  
e-posta: eorgen@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-8805-2969  
Balıkesir / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ferudun ATA  
Selçuk Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü,  
e-posta: fata@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-2343-5491  
Konya / TÜRKİYE

## EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdulgani ARIKAN  
Selçuk University Faculty of  
Communication, Department of Radio,  
Television and Cinema  
e-mail: gani@selvuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-1112-2305  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU –  
Ankara University, Faculty of Language,  
History and Geography, Department of  
History,  
e-mail: abduallahgundogdu@yahoo.com  
ORCID: 0000-0002-9171-6965  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Doğan YÖRÜK  
Selçuk University,  
Faculty of Letters, Department of History,  
e-mail: dyoruk@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-3358-384X  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Elçin İBRAHİMOV –  
Head of the Science Department at  
Karabakh University,  
e-mail: elchinibrahimov85@mail.ru  
ORCID: 0000-0002-1105-9345  
Khankendi / AZERBAIJAN

Prof. Dr. Ertan ÖRGEN -  
Balıkesir University, Necatibey Faculty of  
Education, Department of Social Sciences  
and Turkish Language Teaching,  
e-mail: eorgen@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-8805-2969  
Balıkesir / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ferudun ATA  
Selçuk University,  
Faculty of Letters, Department of History,  
e-mail: fata@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-2343-5491  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Hayrunnisa ALAN –  
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat  
Fakültesi, Tarih Bölümü  
e-posta: hayrunnisa.alan@medeniyet.edu.tr  
ORCID:0000-0002-9836-7614  
İstanbul / TÜRKİYE

Prof. Dr. Hayrunnisa ALAN -  
Istanbul Medeniyet University, Faculty of  
Letters, Department of History,  
e-mail: hayrunnisa.alan@medeniyet.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-9836-7614  
İstanbul / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mustafa TOKER –  
Selçuk Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü,  
e-posta: mustafatoker@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-4311-7044  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mustafa TOKER –  
Selçuk University, Faculty of Letters,  
Department of Turkish Language and  
Literature,  
e-mail: mustafatoker@gmail.com  
ORCID:0000-0002-4311-7044,  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ömerül Faruk BÖLÜKBAŞI –  
Marmara Üniversitesi, İnsan ve Toplum  
Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü,  
e-posta: faruk.bolukbasi@marmara.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-4868-2253  
İstanbul / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ömerül Faruk BÖLÜKBAŞI -  
Marmara University, Faculty of  
Humanities and Social Sciences,  
e-mail: faruk.bolukbasi@marmara.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-4868-2253  
İstanbul / TÜRKİYE

Prof. Dr. Rysbek ALİMOV -  
Mainz Johannes Gutenberg Üniversitesi,  
Slav, Türk ve Baltık Araştırmaları Enstitüsü,  
Türkoloji Bölümü, e-posta:  
alimoff@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-5855-3594  
Mainz / AMANYA

Prof. Dr. Rysbek ALİMOV –  
Johannes Gutenberg University of Mainz,  
Institute for Slavic, Turkic and Circum-  
Baltic Studies, Department of Turkology,  
e-mail: alimoff@gmail.com,  
ORCID: 0000-0002-5855-3594  
Mainz / GERMANY

Prof. Dr. Saadettin Yağmur GÖMEÇ -  
Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih –  
Coğrafya Fakültesi,  
Tarih Bölümü,  
e-posta: sgomec@yahoo.com  
ORCID: 0000-0003-4606-9006  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Saadettin Yağmur GÖMEÇ –  
Ankara University, Faculty of Language,  
History and Geography, Department of  
History,  
e-mail: sgomec@yahoo.com  
ORCID: 0000-0003-4606-9006  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Yenal Ünal –  
Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Tarih Bölümü,  
e-posta: yunal@bartin.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-4043-8424  
Bartın / TÜRKİYE

Prof. Dr. Yenal Ünal -  
Bartın University, Faculty of Letters,  
Department of History,  
e-mail: yunal@bartin.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-4043-8424  
Bartın / TÜRKİYE

Doç. Dr. Fatih Numan KÜÇÜKBALLI,  
Selçuk Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,

Assoc. Prof. Dr. Fatih Numan  
KÜÇÜKBALLI, Selçuk University, Faculty  
of Letters, Department of Turkish  
Language and Literature,



e-posta: fatihnumankb@gmail.com  
 ORCID: 0000-0003-4319-7299  
 Konya / TÜRKİYE

e-mail: fatihnumankb@gmail.com  
 ORCID: 0000-0003-4319-7299  
 Konya / TÜRKİYE

Doç. Dr. Murat KARADEMİR –  
 Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
 Sanat Tarihi Bölümü,  
 e-posta: karademir22@hotmail.com.tr  
 ORCID: 0000-0002-9776-3789  
 Konya / TÜRKİYE

Assoc. Prof. Dr. Murat KARADEMİR -  
 Selçuk University, Faculty of Letters, Art  
 History of Department,  
 e-mail: karademir22@hotmail.com.tr  
 ORCID: 0000-0002-9776-3789  
 Konya / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Nurdin USEEV,-  
 Uluslararası Türk Akademisi, Kırgızistan  
 Türkiye Manas Üniversitesi, Edebiyat  
 Fakültesi, Türkoloji Bölümü,  
 e-posta: nurdin.useev@manas.edu.kg  
 ORCID: 0000-0001-8989-8512  
 Bişkek / KIRGIZİSTAN

Assist. Prof. Dr. Nurdin USEEV-  
 Uluslararası Türk Akademisi, Kyrgyz  
 Turkish Manas University, Faculty of  
 Humanities, Department of Turkology,  
 e-mail: nurdin.useev@manas.edu.kg  
 ORCID: 0000-0001-8989-8512  
 Bishkek / KYRGYZSTAN

Dr. Kamil STACHOWSKI –  
 Jagiellonian Üniversitesi, Dilbilimi ve Diller  
 Tarihi Bölümü,  
 e-posta: kamil.stachowski@gmail.com  
 ORCID ID: 0000-0002-5909-035X  
 Krakow / POLANYA

Dr. Kamil STACHOWSKI –  
 Jagiellonian University, Department of the  
 History of Languages and Linguistics,  
 e-mail: kamil.stachowski@gmail.com  
 ORCID ID: 0000-0002-5909-035X  
 Cracow / POLAND

Dr. Öğr. Üyesi Abdul Metin ÇELİKBİLEK-  
 Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
 Tarih Bölümü,  
 e-posta: celikbilekabdulmetin@gmail.com  
 ORCID: 0000-0002-5990-2813  
 Konya / TÜRKİYE

Assist. Prof. Dr. Abdul Metin ÇELİKBİLEK-  
 Selçuk University, Faculty of Letters,  
 Department of History,  
 e-mail: celikbilekabdulmetin@gmail.com  
 ORCID: 0000-0002-5990-2813  
 Konya / TÜRKİYE

**DANIŞMA KURULU**

Prof. Dr. Abdülgani ARIKAN –  
Selçuk Üniversitesi,  
İletişim Fakültesi, Radyo, Televizyon ve  
Sinema Bölümü, Fotoğrafçılık ve Grafik  
Anabilim Dalı,  
e-posta: gani@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdullah TEMİZKAN –  
Ege Üniversitesi, Türk Dünyası  
Araştırmaları Enstitüsü/Türk Tarihi  
Anabilim Dalı,  
e-posta: abduallah.temizkan@ege.edu.tr  
İzmir / TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZKAN –  
Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve  
Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve  
Edebiyatı Bölümü, Yeni Türk Dili Anabilim  
Dalı,  
e-posta: aozkan@erbakan.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdurreşit Celil KARLUK –  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,  
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,  
Uluslararası İlişkiler Bölümü, Uluslararası  
İlişkiler Anabilim Dalı,  
e-posta: abdurresit.karluk@hbv.edu.tr,  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE –  
Marmara Üniversitesi, İnsan ve Toplum  
Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Genel  
Türk Tarihi Anabilim Dalı,  
e-posta: ahkanlidere@hotmail.com  
İstanbul / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet ÖZCAN –  
Milli Savunma Üniversitesi, Kara Harp  
Okulu, Tarih Bölümü,  
e-posta: ahmet.ozcan@kho.msu.edu.tr  
İstanbul / TÜRKİYE

**ADVISORY BOARD**

Prof. Dr. Abdülgani ARIKAN –  
Selcuk University, Faculty of  
Communication, Department of Radio,  
Television and Cinema, Department of  
Photography and Graphics,  
e-mail: gani@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdullah TEMİZKAN –  
Ege University, Institute of Turkish World  
Research, Turkish History Department,  
e-mail: abduallah.temizkan@ege.edu.tr  
İzmir / TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZKAN –  
Necmettin Erbakan University, Faculty of  
Social and Human Sciences, Department of  
Turkish Language and Literature, New  
Turkish Language Program,  
e-mail: aozkan@erbakan.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Abdurreşit Celil KARLUK –  
Ankara Hacı Bayram Veli University,  
Faculty of Economics and Administrative  
Sciences, Department of International  
Relations,  
e-mail: abdurresit.karluk@hbv.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE –  
Marmara University, Faculty of Humanities  
and Social Sciences,  
Department of History,  
e-mail: ahkanlidere@hotmail.com  
İstanbul / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet ÖZCAN –  
National Defense University, Turkish  
Military Academy, History Program,  
e-mail: ahmet.ozcan@kho.msu.edu.tr  
İstanbul / TÜRKİYE



Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL –  
Yeditepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat  
Fakültesi, Tarih Bölümü,  
e-posta: ahmet.tasagil@yeditepe.edu.tr  
İstanbul / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL –  
Yeditepe University, Faculty of Arts and  
Sciences, Department of History,  
e-mail: ahmet.tasagil@yeditepe.edu.tr  
İstanbul / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali BORAN –  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü,  
Türk ve İslam Sanatı Anabilim Dalı,  
e-posta: ali.boran@hbv.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali BORAN –  
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty  
of Letters, Art History Department, Turkish  
and Islamic Art Program,  
e-mail: ali.boran@hbv.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali TEMİZEL –  
Selçuk Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi,  
Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü,  
e-posta: temizel46@yahoo.com  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali TEMİZEL –  
Selcuk University, Faculty of Letters,  
Department of Persian Language and  
Literature,  
e-mail: temizel46@yahoo.com  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali Uzay PEKER –  
Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Mimarlık  
Fakültesi, Mimarlık Bölümü, Mimarlık  
Anabilim Dalı,  
e-posta: peker@metu.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. İli Uzay PEKER –  
Middle East Technical University,  
Faculty of Architecture,  
Department of Architecture,  
e-mail: peker@metu.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali YAKICI –  
Gazi Üniversitesi,  
Gazi Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal  
Bilimler Eğitimi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi,  
e-posta: yakici@gazi.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali YAKICI –  
Gazi University, Gazi Faculty of Education,  
Department of Turkish and Social Sciences  
Education, Division of Turkish Language  
and Literature Education,  
e-mail: yakici@gazi.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Arif SARIÇOBAN –  
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, İngiliz  
Kültürü ve Edebiyatı Anabilim Dalı,  
e-posta: saricobanarif@gmail.com  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Arif SARIÇOBAN –  
Selcuk University, Faculty of Letters,  
Department of English Language and  
Literature,  
e-mail: saricobanarif@gmail.com  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Azmi ÖZCAN –  
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi,  
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih  
Bölümü,  
e-mail: azmiozcan@fsm.edu.tr  
İstanbul / TÜRKİYE

Prof. Dr. Azmi ÖZCAN –  
Fatih Sultan Mehmet Vakıf University,  
Faculty of Humanities and Social Sciences,  
Department of History,  
e-mail: azmiozcan@fsm.edu.tr  
İstanbul / TÜRKİYE

Prof. Dr. Bayram ÜREKLİ –  
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Tarih Bölümü, Yeniçağ Tarihi Anabilim  
Dalı,  
e-posta: burekli@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Caner ARABACI –  
KTO Karatay Üniversitesi,  
İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi,  
Tarih Bölümü,  
e-posta: caner.arabaci@karatay.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ekrem ARIKOĞLU –  
Kırgızistan TÜRKİYE Manas Üniversitesi,  
Mütercim-Tercümanlık Bölümü, Kırgızca-  
TÜRKİYE Türkçesi Bölümü,  
e-posta: ekrem.arikoglu@manas.edu.kg,  
Bişkek / KIRGIZISTAN

Prof. Dr. Emine YILMAZ –  
Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk  
Dili Anabilim Dalı,  
e-posta: eminey@hacettepe.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Enderhan KARAKOÇ –  
Selçuk Üniversitesi, İletişim Fakültesi,  
Radyo,  
Televizyon ve Sinema Bölümü, İletişim  
Bilimleri Anabilim Dalı,  
e-posta: enderhan@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK –  
Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve  
Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü,  
Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı,  
e-posta: erdoganal tinkaynak@ardahan.edu.tr  
Ardahan / TÜRKİYE

Prof. Dr. Fehmi KARASİOĞLU, Selçuk  
Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler  
Fakültesi, İşletme Bölümü, Muhasebe ve  
Finansman Anabilim Dalı,  
e-posta: fehmi@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Bayram ÜREKLİ –  
Selcuk University,  
Faculty of Letters, Department of History,  
e-mail: burekli@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Caner ARABACI –  
KTO Karatay University, Faculty of  
Economics, Administrative and Social  
Sciences, Department of History,  
e-mail: caner.arabaci@karatay.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ekrem ARIKOĞLU –  
Kyrgyz Turkish Manas University,  
Department of Translations, Kyrgyz-Turkish  
Program  
e-mail: ekrem.arikoglu@manas.edu.kg,  
Bishkek / KYRGYZSTAN

Prof. Dr. Emine YILMAZ –  
Hacettepe University, Faculty of Letters,  
Department of Turkish Language and  
Literature,  
e-mail: eminey@hacettepe.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Enderhan KARAKOÇ –  
Selcuk University, Faculty of  
Communication, Department of Radio,  
Television and Cinema, Department of  
Communication Sciences,  
e-mail: enderhan@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK –  
Ardahan University, Faculty of Humanities  
and Literature, Department of Turkish  
Language and Literature, Department of  
Turkish Folk Literature,  
e-mail: erdoganal tinkaynak@ardahan.edu.tr  
Ardahan / TÜRKİYE

Prof. Dr. Fehmi KARASİOĞLU –  
Selcuk University, Faculty of Economics and  
Administrative Sciences, Business  
Administration,  
e-mail: fehmi@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE



Prof. Dr. Feyzan GÖHER –  
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Türk  
Musikisi Devlet Konservatuvarı, Müzikoloji  
Bölümü, Müzikoloji Anabilim Dalı,  
e-posta: feyzan\_goher@yahoo.com  
Niğde / TÜRKİYE

Prof. Dr. Feyzan GÖHER –  
Niğde Ömer Halisdemir University, Turkish  
Classical Music Conservatoire, Department  
of Musicology,  
e-mail: feyzan\_goher@yahoo.com  
Nigde / TÜRKİYE

Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN –  
Ege Üniversitesi, Türk Dünyası  
Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve  
Lehçeleri Anabilim Dalı,  
e-posta: gurergulsevin@gmail.com,  
İzmir/TÜRKİYE

Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN –  
Ege University, Institute of Turkish World  
Research, Department of Turkish Language  
and Dialects,  
e-mail: gurergulsevin@gmail.com  
Izmir / TÜRKİYE

Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU –  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve  
Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü,  
Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı,  
e-posta: telliogluibrahim@gmail.com  
Samsun / TÜRKİYE

Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU –  
Ondokuz Mayıs University, Faculty of  
Humanities and Social Sciences, Department  
of History,  
e-mail: telliogluibrahim@gmail.com  
Samsun/TÜRKİYE

Prof. Dr. İlhami DURMUŞ –  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Eskiçağ  
Tarihi Anabilim Dalı,  
e-posta: ilhami.durmus@hbv.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. İlhami DURMUŞ –  
Ankara Hacı Bayram Veli University,  
Faculty of Letters,  
Department of History,  
e-mail: ilhami.durmus@hbv.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. İrfan YILDIZ –  
Dicle Üniversitesi, Ziya Gökalp Eğitim  
Fakültesi, Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü,  
Resim-İş Eğitimi Anasanat Dalı,  
e-posta: irfanyildiz21@gmail.com  
Diyarbakır / TÜRKİYE

Prof. Dr. İrfan YILDIZ –  
Dicle University, Ziya Gökalp Faculty of  
Education,  
Fine Arts Education Department,  
e-mail: irfanyildiz21@gmail.com  
Diyarbakır / TÜRKİYE

Prof. Dr. Konuralp ERCİLASUN –  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Yakınçağ  
Anabilim Dalı,  
e-posta: konuralp.ercilasun@hbv.edu.tr,  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Konuralp ERCİLASUN –  
Ankara Hacı Bayram Veli University,  
Faculty of Letters,  
Department of History,  
e-mail: konuralp.ercilasun@hbv.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL –  
İstanbul Kültür Üniversitesi, Fen-Edebiyat  
Fakültesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
e-posta: m.koksal@iku.edu.tr  
İstanbul / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL –  
İstanbul Kültür University, Faculty of Arts  
and Sciences, Department of Turkish  
Language and Literature,  
e-mail: m.koksal@iku.edu.tr  
Istanbul / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet KIRBIYIK –  
Necmettin Erbakan Üniversitesi,  
Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi,  
Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü,  
Türk Dili ve Edebiyatı  
Eğitimi Anabilim Dalı,  
e-posta: mkirbiyik@hotmail.com  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet KIRBIYIK –  
Necmettin Erbakan University, Ahmet  
Keleşglu Faculty of Education, Department  
of Turkish and Social Sciences Education,  
Turkish Language and Literature Education  
Program,  
e-mail: mkirbiyik@hotmail.com  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet TEMEL –  
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat  
Fakültesi, Tarih Bölümü, Türkiye  
Cumhuriyeti Tarihi Anabilim Dalı,  
e-posta: mtemel@mu.edu.tr  
Muğla / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet TEMEL –  
Mugla Sıtkı Kocman University, Faculty of  
Letters,  
Department of History,  
e-mail: mtemel@mu.edu.tr  
Mugla / TÜRKİYE

Prof. Dr. Muharrem ÇEKEN –  
Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya  
Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Türk ve  
İslam Sanatları Anabilim Dalı,  
e-posta: mceken@gmail.com  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Muharrem ÇEKEN –  
Ankara University, Faculty of Languages,  
History and Geography, Art History  
Department,  
e-mail: mceken@gmail.com  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mustafa BALCI –  
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yeni Türk  
Dili Anabilim Dalı,  
e-posta: mustafabalci@istanbul.edu.tr  
İstanbul / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mustafa BALCI –  
Istanbul University, Faculty of Letters,  
Department of Turkish Language and  
Literature,  
e-mail: mustafabalci@istanbul.edu.tr  
Istanbul / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ –  
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi Anabilim  
Dalı,  
e-posta: mdemirci@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ,  
Selcuk University,  
Faculty of Letters,  
Department of History,  
e-mail: mdemirci@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mustafa UYAR –  
Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya  
Fakültesi, Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi  
Anabilim Dalı,  
e-posta: uyar@ankara.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mustafa UYAR –  
Ankara University, Faculty of Languages,  
History and Geography, Department of  
History,  
e-mail: uyar@ankara.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Naciye YILDIZ –  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi,  
e-posta: naciye.yildiz@hbv.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Naciye YILDIZ –  
Ankara Hacı Bayram Veli University,  
Faculty of Letters,  
e-mail: naciye.yildiz@hbv.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Naile HACIZADE –  
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Rus  
Dili ve Edebiyatı Bölümü, Rus Dil Bilimi  
Anabilim Dalı,  
e-posta: nailehacizade@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Naile HACIZADE –  
Selcuk University, Faculty of Letters,  
Department of Russian Language and  
Literature,  
e-mail: nailehacizade@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Nurettin DEMİR –  
Hacettepe Üniversitesi, Çağdaş Türk  
Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü-Güney-  
Doğu Türk Lehçeleri Ve Edebiyatları  
Anabilim Dalı,  
e-posta: demirn@hacettepe.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Nurettin DEMİR –  
Hacettepe University, Department of  
Contemporary Turkish Dialects and  
Literatures-Department of South-Eastern  
Turkish Dialects and Literatures,  
e-mail: demirn@hacettepe.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Nurgül KILINÇ –  
Selçuk Üniversitesi, Selçuk Üniversitesi,  
Moda Tasarımı Bölümü-Moda Tasarımı  
Anabilim Dalı,  
e-posta: nkilinc@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Nurgül KILINÇ –  
Selcuk University, Selcuk University, Fashion  
Design Department-Fashion Design  
Department,  
e-mail: nkilincselcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Orhan YAVUZ –  
Selçuk Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü-  
Yeni Türk Dili Anabilim Dalı,  
e-posta: orhanyavuz@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Orhan YAVUZ –  
Selcuk University, Department of Turkish  
Language and Literature-Department of  
New Turkish Language,  
e-mail: orhanyavuz@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Osman ERAVŞAR –  
Akdeniz Üniversitesi,  
Sanat Tarihi Bölümü-Ortaçağ Arkeolojisi  
Anabilim Dalı,  
e-posta: eravsar@yahoo.com  
Antalya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Osman ERAVŞAR –  
Akdeniz University, Art History  
Department-Medieval Archeology  
Department,  
e-mail: eravsar@yahoo.com  
Antalya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Osman Gazi ÖZGÜDENLİ –  
Marmara Üniversitesi, Türkiyat  
Araştırmaları Enstitüsü-Türk Tarihi  
Anabilim Dalı,  
e-posta: gaziosman@hotmail.com  
İstanbul / TÜRKİYE

Prof. Dr. Osman Gazi ÖZGÜDENLİ –  
Marmara University,  
Institute of Turkic Studies-Department of  
Turkish History,  
e-mail: gaziosman@hotmail.com  
İstanbul / TÜRKİYE

Prof. Dr. Osman KARATAY –  
Ege Üniversitesi, Türk Dünyası  
Araştırmaları Enstitüsü-Türk Tarihi  
Anabilim Dalı,  
e-posta: karatay.osman@gmail.com  
İzmir / TÜRKİYE

Prof. Dr. Osman KARATAY –  
Ege University, Institute of Turkic World  
Studies-Department of  
Turkish History,  
e-mail: karatay.osman@gmail.com  
İzmir / TÜRKİYE



Prof. Dr. Osman KUNDURACI –  
Selçuk Üniversitesi, Sanat Tarihi Bölümü-  
Genel Sanat Tarihi Anabilim Dalı,  
e-posta: okunduraci@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Osman KUNDURACI -Selçuk  
University, Department of Art History-  
Department of General Art History, e-mail:  
okuduraci@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ömer Soner HUNKAN –  
Trakya Üniversitesi, Tarih Bölümü-Ortaçağ  
Tarihi Anabilim Dalı,  
e-posta: osonerhunkan@trakya.edu.tr  
Tekirdağ / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ömer Soner HUNKAN –  
Trakya University, Department of History-  
Department of Medieval History,  
e-mail: osonerhunkan@trakya.edu.tr  
Tekirdağ / TÜRKİYE

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU –  
Hacettepe Üniversitesi, Türk Halkbilimi  
Bölümü-Türk Halkbilimi Anabilim Dalı,  
e-posta: ozkul@hacettepe.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU –  
Hacettepe University, Department of Turkish  
Folklore-Department of Turkish Folklore,  
e-mail: ozkul@hacettepe.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Peter Benjamin GOLDEN –  
Rutgers Üniversitesi, Center for Middle  
Eastern Studies,  
e-posta: pgolden@andromeda.rutgers.edu  
Columbia / ABD

Prof. Dr. Peter Benjamin GOLDEN –  
Rutgers University, Center for Middle  
Eastern Studies,  
e-mail: pgolden@andromeda.rutgers.edu,  
Columbia / ABD

Prof. Dr. Refik TURAN –  
Gazi Üniversitesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler  
Eğitimi Bölümü,  
Tarih Eğitimi Anabilim Dalı,  
e-posta: rturan@gazi.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Refik TURAN –  
Gazi University, Department of Turkish and  
Social Sciences Education-Department of  
History Education,  
e-mail: rturan@gazi.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Rıfat KÜTÜK –  
Atatürk Üniversitesi, Türkçe ve Sosyal  
Bilimler Eğitimi Bölümü-Türk Dili Ve  
Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı,  
e-posta: rifatkutuk@atauni.edu.tr  
Erzurum / TÜRKİYE

Prof. Dr. Rıfat KÜTÜK –  
Atatürk University, Department of Turkish  
and Social Sciences Education-Department of  
Turkish Language and Literature Education,  
e-mail: rifatkutuk@atauni.edu.tr  
Erzurum / TÜRKİYE

Prof. Dr. Semra TUNÇ –  
Selçuk Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü  
Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı,  
e-posta: setunc@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Semra TUNÇ –  
Selçuk University, Department of Turkish  
Language and Literature-Department of  
Ancient Turkish Literature,  
e-mail: setunc@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Sinan GÖNEN –  
Selçuk Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü,  
Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı,  
e-posta: sgonen@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Talip DOĞAN –  
Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türk Dili  
ve Edebiyatı Bölümü/Yeni Türk Dili  
Anabilim Dalı,  
e-posta: ogan@erbakan.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Tasin GEMİL –  
Babeş-Bolyai Üniversitesi, Institute of  
Turkology and Central-Asian Studies,  
e-posta: tgemil@yahoo.com  
Cluj-Napoca / ROMANYA

Prof. Dr. Ufuk Deniz AŞCI –  
Selçuk Üniversitesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Yeni Türk  
Dili Anabilim Dalı,  
e-posta: ufukdenizasci@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Varis ÇAKAN –  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,  
Tarih Bölümü,  
Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı,  
e-posta: varis.cakan@hbv.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet Vedat GÜRBÜZ –  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,  
Tarih, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi  
Anabilim Dalı, e-posta:  
mvgurbuz@ybu.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Yaşar SEMİZ –  
Selçuk Üniversitesi, Lokanta ve İkram  
Hizmetleri Bölümü-Turizm ve Otel  
İşletmeciliği,  
e-posta: ysemiz@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Sinan GÖNEN –  
Selçuk University, Department of Turkish  
Language and Literature-Department of  
Turkish Folk Literature,  
e-mail: sgonen@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Talip DOĞAN –  
Necmettin Erbakan University, Department  
of Turkish Language and Literature-  
Department of New Turkish Language,  
e-mail: tdogan@erbakan.edu.tr,  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Tasin GEMİL –  
Babeş-Bolyai University, Institute of  
Turkology and Central-Asian Studies,  
e-mail: tgemil@yahoo.com  
Cluj-Napoca / ROMANIA

Prof. Dr. Ufuk Deniz AŞCI –  
Selçuk University, Department of Turkish  
Language and Literature-Department of  
New Turkish Language,  
e-mail: ufukdenizasci@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Varis ÇAKAN –  
Ankara Hacı Bayram Veli University,  
Department of History-Department of  
General Turkish History,  
e-mail: varis.cakan@hbv.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet Vedat GÜRBÜZ - Ankara  
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Tarih, Türkiye  
Cumhuriyeti Tarihi Anabilim Dalı, e-mail:  
mvgurbuz@ybu.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Yaşar SEMİZ –  
Selcuk University, Department of Restaurant  
and Catering Services-Tourism and Hotel  
Management,  
e-mail: ysemiz@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Yılmaz KOÇ –  
Selçuk Üniversitesi, Alman Dili Ve  
Edebiyatı Bölümü-Alman Kültürü ve  
Edebiyatı Anabilim Dalı,  
e-posta: ykoc@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Yunus KOÇ –  
Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat  
Araştırmaları Enstitüsü,  
e-posta: yunusk@hacettepe.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Yusuf KÜÇÜKDAĞ –  
KTO Karatay Üniversitesi, Tarih Bölümü-  
Tarih Programı,  
e-posta: yusuf.kucukdag@karatay.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Zeki KAYMAZ –  
Ege Üniversitesi, Türk Dünyası  
Araştırmaları Enstitüsü-Türk Dili ve  
Lehçeleri Anabilim Dalı,  
e-posta: zeki.kaymaz@ege.edu.tr  
İzmir / TÜRKİYE

Doç. Dr. Bilal DEDEYEV –  
Bakü Mühendislik Üniversitesi, Umumi  
Fenler Bölümü,  
e-posta: bdedeyev@beu.edu.az  
Bakü / AZERBAIJAN

Doç. Dr. Çağatay BENHÜR –  
Selçuk Üniversitesi,  
Tarih Bölümü,  
Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Anabilim Dalı,  
e-posta: cbenhur@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Doç. Dr. Galina MISKINIENE –  
Vilnius Üniversitesi,  
Baltık Araştırmaları Bölümü,  
e-posta: galina.miskiniene@flf.vu.lt  
Vilnius / LİTVANYA

Prof. Dr. Yılmaz KOÇ –  
Selcuk University, Department of German  
Language and Literature-Department of  
German Culture and Literature,  
e-mail: ykoc@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Yunus KOÇ -  
Hacettepe University, Institute of Turkic  
Studies,  
e-mail: yunusk@hacettepe.edu.tr  
Ankara / TÜRKİYE

Prof. Dr. Yusuf KÜÇÜKDAĞ –  
KTO Karatay University, Department of  
History-History Program,  
e-mail: yusuf.kucukdag@karatay.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Prof. Dr. Zeki KAYMAZ –  
Ege University, Institute of Turkish World  
Studies-Department of Turkish Language  
and Dialects,  
e-mail: zeki.kaymaz@ege.edu.tr  
İzmir / TÜRKİYE

Assoc. Dr. Bilal DEDEYEV –  
Baku Engineering University, Department of  
General Sciences,  
e-mail: bdedeyev@beu.edu.az  
Baku / AZERBAIJAN

Assoc. Dr. Çağatay BENHÜR –  
Selçuk University, Department of History-  
Department of History of the Republic of  
Turkey,  
e-mail: cbenhur@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Assoc. Dr. Galina MISKINIENE –  
Vilnius University, Department of Baltic  
Studies,  
e-mail: galina.miskiniene@flf.vu.lt  
Vilnius / LITHANIA



Doç. Dr. Gülay APA KURTIŞOĞLU –  
Trakya Üniversitesi,  
Sanat Tarihi Bölümü-Türk ve İslam  
Sanatları Anabilim Dalı,  
e-posta: gulayapa@trakya.edu.tr  
Edirne / TÜRKİYE

Assoc. Dr. Gülay APA KURTIŞOĞLU –  
Trakya University, Department of Art  
History-Department of Turkish and Islamic  
Arts,  
e-mail: gulayapa@trakya.edu.tr  
Edirne / TÜRKİYE

Doç. Dr. Hakan KUYUMCU –  
Selçuk Üniversitesi, Urdu Dili ve Edebiyatı  
Bölümü-Urdu Dili Ve Edebiyatı Anabilim  
Dalı,  
e-posta: hkuyumcu@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Assoc. Dr. Hakan KUYUMCU –  
Selcuk University, Department of Urdu  
Language and Literature-Department of  
Urdu Language and Literature,  
e-mail: hkuyumcu@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Doç. Dr. Marzena GODZINSKA –  
Varşova Üniversitesi, Faculty of Oriental  
Studies Department of Turkish and Inner  
Asian Peoples,  
e-posta: m.godzinska@uw.edu.pl  
Varşova / POLONYA

Assoc. Dr. Marzena GODZINSKA,  
University of Warsaw, Faculty of Oriental  
Studies Department of Turkish and Inner  
Asian Peoples,  
e-mail: m.godzinska@uw.edu.pl  
Warsaw / POLAND

Doç. Dr. Mehmet YASTI –  
Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türk Dili  
ve Edebiyatı Bölümü-Eski Türk Dili  
Anabilim Dalı,  
e-posta: mehmetyasti42@gmail.com  
Konya / TÜRKİYE

Assoc. Dr. Mehmet YASTI -  
Necmettin Erbakan University, Department  
of Turkish Language and Literature-  
Department of Old Turkish Language,  
e-mail: mehmetyasti42@gmail.com  
Konya / TÜRKİYE

Doç. Dr. Murat KARADEMİR –  
Selçuk Üniversitesi, Sanat Tarihi Bölümü-  
Türk Dünyası ve Ortaçağ Kültürleri  
Arkeolojisi,  
e-posta: mkarademir@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Assoc. Dr. Murat KARADEMİR, Selcuk  
University, Department of Art History-  
Archeology of the Turkish World and  
Medieval Cultures,  
e-mail: mkarademir@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÇIPAN –  
Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları  
Enstitüsü-Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim  
Dalı,  
e-posta: mcipan@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Dr. Instructor Member Mustafa ÇIPAN -  
Selcuk University, Institute of Turcic Studies-  
Turkish Language and Literature  
Department,  
e-mail: mcipan@selcuk.edu.tr  
Konya / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan ÖZTÜRK –  
Necmettin Erbakan Üniversitesi,  
Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü-  
Türk Dili Ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim  
Dalı,  
e-posta: ridvanozturk1961@gmail.com,  
Konya / TÜRKİYE

Dr. Instructor Member Rıdvan ÖZTÜRK –  
Necmettin Erbakan University, Department  
Of Turkish And Social Sciences Education-  
Department Of Turkish Language And  
Literature Education,  
e-mail: ridvanozturk1961@gmail.com  
Konya / TÜRKİYE

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

## ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Saygı Dili Kavramı, Türkçede Saygı İşaretleyicileri ve Bunların Farklı İşlevlerle Kullanımı

*The Concept of Honorific Language, Honorifics in Turkish and Their Uses in Various Functions*

01-27

İsa SARI

\*\*\*

Tarihî Satır Altı Kur'an Tercümelelerinde Yaklaşma Kılınışı-Yakınlaşıcı Bakış Açısını İşaretleyen Analitik Formlar Üzerine Sentaktik-Semantik Bir Değerlendirme  
*A Syntactic-Semantic Evaluation on Analytical Forms Marking the Avertive – Proximative Aspect in Historical Interlinear Qur'an Translations*

29-63

Gülser ERSOY

\*\*\*

Budizm'deki Altı Bilinç Kavramı Üzerine Eski Uygurca Bir Fragman  
*An Old Uighur Fragment on the Buddhist Concept of Six Consciousness*

65-83

Betül ÖZCAN

\*\*\*

Klasik Türk Edebiyatında Bir Tür Olarak Şükürnâme  
*Şükürnâme as a Genre in Classical Turkish Literature*

85-109

Ahmet KAVAKLIYAZI

\*\*\*

Fetihname Şairlerinin Propaganda Üslubu  
*Propaganda Style of Fetihname Poets*

111-135

Muhammed Emir Tulum

\*\*\*

Gelecektek Haber Veren Oğuz Bilgesi: Dede Korkut  
*Oghuzs' Man of Wisdom Prophesying: Dede Korkut*

137-154

Sezai DEMİRTAŞ

\*\*\*

Günümüz Kırgız Toplumunda Sosyal Bir Sorun Olarak Kız Ala Kaçuu'nun (Kız Kaçırma) Arka Planı

*Background of Bride Kidnapping As a Social Problem in Today's Kyrgyz Society*

155-178

Ali ÜNAL

\*\*\*

Kırcaali'nin Çağdaş Türk Kadın Şiirleri Üzerinde Jinoeleştirel Bir İnceleme

*A Gynocritical Study of Kircaali's Turkish Female Contemporary Poets*

179-205

Atıf AKGÜN & Sahita Jafarizad ASGHARABADI

\*\*\*

Rübâb-ı Şikeste'de Kuş İmgesi

*Bird Image in Rubâb-ı Şikeste*

207-226

Seher Erdoğan ÇELTİK

\*\*\*

İssızlığın Ortası Romanında Politika

*Politics in the novel The Middle of Nowhere*

227-242

Mustafa OKÇUL

\*\*\*

Ottoman Factor in the Ukrainian Culture of the Northern Black Sea Region of the 18th Century (Based on Archeological Research)

18. Yüzyılda Kuzey Karadeniz'in Ukrayna Kültür Mekânında Osmanlı Faktörü (Arkeolojik Araştırmalara Dayalı)

243-259

Svitlana BİLİAİEVA & Zinaida SVİASCHENKO & Sergei KUTSENKO

\*\*\*

Osmanlı Modernleşmesinde Ahmed Fethi Paşa'nın Rolü

*The Role of Ahmed Fethi Pasha in Ottoman Modernization*

261-283

Ahmet DÖNMEZ & Arif ÖZDEMİR

\*\*\*

I. Dünya Savaşı Sırasında Azerbaycan Türklerinin Rus Esaretinden Kaçırıldığı Türk Subayları

*Turkish Officers Rescued from Russian Captivity by Azerbaijani Turks During World War I*

285-311

Musa GÖKTUĞ

\*\*\*

Sovyetler Birliği'nde Din Karşıtı Uygulamalar: Kazakistan Örneği (1920-1930)

*Anti-Religious Practices in the Soviet Union: The Example of Kazakhstan (1920-1930)*

313-329

ABISHEVA Zhanat & UTKELBAYEV Kidyray & AZIRBEKOVA Amankul

\*\*\*



Yerel Kalkınmada Kültürel Mirasın Önemi: Amasra'da Çekicilik Sanatı Örneği  
*The Importance of Cultural Heritage in Local Development: An Example of the Art of  
 Çekicilik in Amasra*

331-352

Fatma Bağdatlı ÇAM & Melek Sarı GÜVEN & Burak Kayhan AYGÜN  
 Hakan AVŞAR & Umutcan ÖNCÜ

\*\*\*

Arkeolojik Kaynaklar Işığında Orta Asya Bozkırlarında At'ın Evcilleştirilmesi  
*Domestication of the Horse in the Central Asian Steppes in the Light of Archaeological Sources*

353-373

Serdar ÖZBİLEN

\*\*\*

Ortaçağ'dan Geç Osmanlı Dönemine Kadar Bitlis Kalesi Sırlı Seramikleri  
*Glazed Ceramics of Bitlis Castle from the Medieval to Late Ottoman Period*

375-405

Yunus Emre KARASU

\*\*\*

## Saygı Dili Kavramı, Türkçede Saygı İşaretleyicileri ve Bunların Farklı İşlevlerle Kullanımı

### *The Concept of Honorific Language, Honorifics in Turkish and Their Uses in Various Functions*

İsa SARI \* Öz

Saygı dili, diğer bir ifadeyle dilde saygınlık, konuşur veya yazar ile muhatap arasındaki ast-üst ilişkisi, sosyal mesafe, itibar, konum, yaş, çekince, korku, kaygı gibi geri planda yer alan çeşitli etkenlere bağlı olarak şekillenip ortaya çıkar. Bu dil görünümüne ait unsurların oluşturulmasında ve saygı dilinin kullanılmasında çeşitli dilsel düzeylerde yer alan işaretleyiciler ve ifadeler etkindir. Bu unsurlar Türkçede daha çok sözlüksel düzeyde bulunsa da (örneğin sayın, hürmetli, kıymetli, değerli; bey, hanım; buyur-, arz et- vs.) biçimbilgisel bazı unsurlarla da (örneğin birinci kişi iyelik ekleri veya çokluk) saygınlık işaretleme gerçekleştirilebilir. Bunun ötesinde, bir kez işaretlenen saygınlık çeşitli işaretleyicilerin aynı anda birden fazla kez kullanılması yoluyla da pekiştirilebilmektedir.

\* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi,  
Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve  
Edebiyatı Bölümü  
isasari@hitit.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-3766-1438  
Çorum / TÜRKİYE

Bu çalışmada, öncelikle ana hatlarıyla daha çok dilin sosyal bağlam içinde nezaketi nasıl kodladığı ve katılanlar arasında nasıl aktardığına odaklanan nezaket kuramları ve stratejilerine kısaca değinilecektir. Ardından bağımsız olarak özel bir değerlendirme ve inceleme gerektiren saygı dili ve bu dile ait unsurlar Türkiye Türkçesi özelinde yer yer tarihsel ve modern varyantlardan örnekler eşliğinde farklı ölçütlere göre sınıflandırılacaktır. Bunlarla beraber saygınlığı ifade etmede veya pekiştirmede kullanılan çeşitli stratejiler ve yöntemler de ele alınacaktır. Saygınlığı işaretler görünen unsurların kinaye, ironi, şaka, alay, küçümseme, kızgınlık, kibir gibi saygınlık dışı durumları nasıl kodladıkları da bu çalışmada temas edilecek hususlar arasındadır.

\* Assoc. Prof. Dr., Hitit University  
Faculty of Science and Letters  
Department of Turkish Language and  
Literature  
isasari@hitit.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-3766-1438  
Çorum / TÜRKİYE

#### **Anahtar Kelimeler:**

Saygı, saygı dili, nezaket, saygı işaretleyicileri, saygı ifadeleri.

#### **Abstract**

Honorific language or respect in language is shaped and emerges depending on various factors in the background such as the subordinate-superior relationship between the speaker/writer and the addressee, social distance, reputation, position, age, reservation, fear, anxiety. The markers and expressions of respect at various linguistic levels are effective in the formation of the elements of this linguistic aspect and the use of honorific language. Although these elements are mostly attested at the lexical level in Turkish (e.g. sayın, hürmetli, kıymetli, değerli; bey, hanım; buyur-, arz et-), honorific language can also be marked via some morphosyntactic elements (e.g. first person possessive suffixes or plurality). Moreover, the dignity or respect marked once can also be intensified through the use of various markers more than once at the same time.

In this study, firstly, the theories and strategies of politeness will be outlined, focusing mainly on how language encodes politeness in a social context and how it is transmitted between participants. Then, the issue of respectability in language,

**Başvuru/Submitted:** 23/05/2023

**Kabul/Accepted:** 19/09/2023

which requires a special evaluation and examination independently, the language of respectability and the elements of this language will be classified according to different criteria with examples from historical and modern variants of Turkish. In addition to these, various strategies and methods used in expressing or intensifying honorific language will also be discussed. How the elements that seem to signify respectability encode non-respectability such as sarcasm, irony, joke, mockery, belittlement, anger, arrogance are among the issues to be addressed in this study.

**Keywords:**

Respect, Honorific Language, Politeness, Respect Markers, Honorifics

**Makale Bilgileri**

**Atıf:** Sarı, İ. (2024). Saygı Dili Kavramı, Türkçede Saygı İşaretleyicileri ve Bunların Farklı İşlevlerle Kullanımı. *Selçuk Türkiyat*, (63): 01-27.  
Doi: 10.21563/sutad.1301410

**Etik Kurul Kararı:** Etik Kurul Kararından muaftır.  
**Katılımı yok.**  
**Katılımcı Rızası:** Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.  
**Mali Destek:** Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
**Çıkar Çatışması:** Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.  
**Telif Hakları:** İki dış hakem / Çift taraflı körleme.  
**Değerlendirme:** Yapıldı – iThenticate.  
**Benzerlik Taraması:** sutad@selcuk.edu.tr, selcukturkiyat@gmail.com  
**Etik Beyan:** Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC  
**Lisans:** 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

**Article Information**

**Citation:** Sarı, İ. (2024). Saygı Dili Kavramı, Türkçede Saygı İşaretleyicileri ve Bunların Farklı İşlevlerle Kullanımı. *Selçuk Türkiyat*, (63): 01-27.  
Doi: 10.21563/sutad.1301410

**Ethics Committee Approval:** It is exempt from the Ethics Committee Approval.  
**Informed Consent:** No participants.  
**Financial Support:** The study received no financial support from any institution or project.  
**Conflict of Interest:** No conflict of interest.  
**Copyrights:** The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.  
**Assessment:** Two external referees / Double blind.  
**Similarity Screening:** Checked – iThenticate.  
**Ethical Statement:** selcukturkiyat@gmail.com, fatihnumankb@selcuk.edu.tr  
**License:** Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

## Giriş

Genel itibarıyla *saygı* bir kişinin, bir canlının veya herhangi bir varlığın değer ve önemini anlama, kabul etme, benimseme ve bu durumu ona ve çevredekilere hissettirme ya da gösterme eylemidir. İnsanlar arası ilişkilerde, toplumsal kabul ve davranışlarda ayrıca kültürel normlarda önemli bir role sahip olan saygı, nezaketle iç içe ve birbirini etkileyen bir görünüm sunsa da nezaket saygıyı da kapsayan daha geniş bir kavramdır ve bu yönüyle daha genel-kapsayıcı içerik barındırır. Dolayısıyla saygı dilinin ve dilde saygınlığı ifade eden süreç ve unsurların incelenmesine yönelik araştırmalar genellikle dilbilimsel nezaket araştırmaları temelinde şekillenir. Dilbilimsel nezaket, nezaket dili veya daha dar ölçekte dilde nezaket ifadelerinin kullanımı ise daha çok 1970'li yılların başında Grice ile temelleri atılan, Leech ve Lakoff gibi araştırmacılarca irdelenen, Brown ve Levinson (1978) ile devam eden ve nihayet 1990'larda önemi artan nezaket kuramları ve araştırmaları kapsamında, çoğunlukla edim biliminin (pragmatik) ve toplumsal dilbilimin bakış açısıyla şekillenmiş inceleme konuları arasındadır. Dilde nezaketi ifade etme, nezaket stratejilerinin belirlenmesi ve ilişkili diğer konuların incelenip değerlendirilmesi bilhassa toplumsal dilbilim çalışmalarının hız kazanması ve öneminin artmasıyla belirli bir ivme yakalamış, Türkçe de dâhil olmak üzere pek çok dilde nezakete yönelik çalışmaların sayısı artmıştır. Adeta bir dil evrenseli olarak tanımlanabilecek nezaket ifadeleri ve dar anlamıyla nezaket dili, söz-eylem kuramları veya söylem analizi ile de ilişkili olarak incelenegelmıştır. Neyin söylendiğinden (bilgi düzeyi) ziyade nasıl söylendiğini (ilişki düzeyi) ön plana alan nezaket araştırmaları (Locher, 2012, s. 36) bu yönüyle odak olarak şekilden daha çok içeriğe yoğunlaşır. Diğer bir ifadeyle dile ait yapıları idealize edilmiş bir biçimde şeklen incelemekten çok gerçek kullanımda anlam ötesi değerleri ve kastettikleri ile ele alarak dilin kişiler arasında gerçekleşen düzeyini bu yönüyle inceleme konusu eder.

Dilde nezaketin biçimlenmesi ve işaretlenmesi, çeşitli dilsel araçlarla ve süreçlerle mümkündür. Bunlar, sosyal bağlamda veya yazılı mecrada dili kullananlarca muhataba veya muhataplara göre değişen oranlarda nezaketi biçimlendirerek söylemi oluşturur veya destekler. Özünde kastedilen, muhataptan talep edilen veya ona aktarılmak istenen ya da amaçlanan aynı olsa da söylemde yer alan nezaket değişen oranlarda kodlanarak işletilebilir ve bu nezaket kodlamaları muhatap üzerinde etki değeri kazanarak eylemlerin gerçekleşme biçimlerini yönlendirebilir ve hatta eylemlerin gerçekleşip gerçekleşmeme durumlarını belirler. Bu noktada bir uçta nezaketsiz veya nezaket dışı söylem bulunurken diğer uçta ileri düzey nezaket söylemi yer alabilir. Örneğin resmî olmayan bir konuşma içinde, samimi olunan bir muhataba (ikinci tekil kişiye) yönelik genel hatlarıyla "kapının açılmasının istenmesi" içerikli bir söylemin şekillendirilmesi nezaket düzeyi itibarıyla, sırasıyla (bunlarla sınırlı olmamakla beraber) nezaket dışı seviye ile ileri düzey nezaket seviyeleri arasında gerçekleşebilir. Diğer yandan talebin soru biçimiyle, *-(y)Abil-* gibi işaretleyicilerle, ayrıca bazı ek dilbilgisel unsurlar veya *rica et-* gibi doğrudan nezakete yönelik sözlüksel öğelerle muhataba aktarılması nezaketin düzeyini artıran unsurlar arasındadır:



Kapıyı açsana.

Kapıyı aç.

...

Kapıyı açar mısın?

Rica etsem kapıyı açabilir misin?

Konuşur ve muhatabın ait oldukları dikey ve yatay toplumsal katmanın eşit tasarlandığı bu senaryo dışında, konuşur ile muhatap arasındaki konum veya güç farklılığı/aynılığı da nezaketin ne oranda gerçekleşeceğini belirler. Muhatap üzerinde yaptırım gücü olan bir konuşur muhatabına yönelik oluşturacağı söylemde sosyal bakımdan nezaket dışı kullanımları gerçekleştirme veya en basit tabirle nezaket işaretlemelerine gerek kalmadan söylemi şekillendirme yetkisine sahiptir. Öte yandan konuşur ve muhatabın aynı veya birbirine yakın konumlarda bulunması durumunda da bu yetki ortaya çıkabilir. Ancak tersi durumda, yani yaptırım gücü olmayanın yaptırım gücü olana (astın üste) yönünde söylemlerde nezaket dili en az seviyede de olsa gerçekleşmek durumundadır. Diğer taraftan yaptırım gücü bulunan bir konuşurun muhatabına nezaket dilini işletmesi de mümkündür. Dolayısıyla dilde nezaketin işletilmesi konuşur ile muhatap arasındaki sosyal veya profesyonel mesafeye/hiyerarşiye ya da cinsiyet, yaş, saygınlık gibi çeşitli etkenlere bağlı olarak farklılaşsa da aynı veya benzer mesafelere sahip katılımcılar arasında dahi nezaketin değişebildiği, farklılık gösterebildiği bilinir. Bir toplumun kodlanmış kültürel ve sosyal normlarının dilde ifadesi de nezaketle doğrudan ilişki içindedir. Belli anlarda, durumlarda veya olaylar üzerine söylenen ya da söylenmesi beklenen *başımız sağ olsun, teşekkürler, geçmiş olsun* gibi birtakım kalıplaşmış ifadeler nezaket diline aittir ve bunlar dilin dışında beklenen bir nezaketi gerçekleştirme işlevi görmeleri dolayısıyla bir bakıma dil ötesi işlevleri de yerine getirirler.

Dilde nezaket kullanımı, fiili olarak nezakete yönelik eylemlerin başlatıcısı konumunda bulunabilir veya bunlarla eşzamanlı olarak gerçekleşebilir. Diğer bir ifadeyle dil dışında gerçekleşen nezaket davranış ve tutumları dilsel süreçlerle başlatılabilir veya sürdürülebilir. Ayrıca nezaket dili, davranışsal nezaketi pekiştirici bir etki sağlayabilir. Nezaket dilinin kullanımı veya kullanılmaması (diğer bir ifadeyle nezaket dışı dil kullanımı) muhatabın tutum ve davranışlarını doğrudan şekillendirici hatta belirleyici etkiye de sahiptir.<sup>1</sup> Sosyal amaçların yerine getirilmesi ve sosyal ilişkilerin düzenlenip devamının sağlanması da bir bakıma nezaket diliyle mümkündür. Nezaketi kodlamayan bir dil gerçekleşmesi, bu tür ilişkilerin sağlıklı bir şekilde tesis edilmesinde veya iletişimde devamlılığının korunmasında olumsuz bir etken durumunda bulunacaktır.

Nezaket araştırmaları sosyal psikoloji başta olmak üzere psikoloji çalışmalarıyla da ilişkilendirilmiştir ve dil kullanımının insan ilişkilerini etkileyen, düzenleyen, biçimlendiren önemli bir husus olduğu üzerinde durmuştur. Örneğin bir konuşmayı

<sup>1</sup> Bu durumla ilgili olarak Türkçenin söz varlığında kodlanmış "*Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır.*" atasözü, nezaket dilinin önemine göndermede bulunması açısından dikkat çekicidir.

başlatmak veya konuşmada söz almak için izin istemek nezaket dilinin kullanımını gerektirir. Nezaket dilinin ortaya çıkmasında mutlak dile ait unsurların yanı sıra jest ve mimikler, beden hareketleri, konuşma hızı, vurgu ve tonlama gibi diğer hususlar da etkilidir. Böylece gerek söz varlığı unsurları gibi dile ait öğeler gerek dili destekleyen dil dışı veya dil ötesi parçalar nezaket dilinin şekillenmesinde etkilidir. Öte yandan, bireylerin veya grupların sosyal bağlamlarda birbirleriyle dil üzerinden nasıl etkileşimde bulduklarını da odağına alan nezaket kuramı, dilin insanlar arasındaki ilişkileri nasıl şekillendirdiğine, nezaketin dil üzerinden nasıl aktarıldığına ve ilgili diğer pek çok konuya dair önemli ipuçları sunabilmektedir.

Saygı dili de nezaketin dilsel gerçekleşmesinde önemli bir kesiti oluşturur. Dolayısıyla dilde nezaketin tesis edilmesinde önemli bir bütünü de saygınlık ifadeleri yerine getirir. Ancak nezaket içeren her dil kullanımının saygınlığı içermeyeceği gibi her saygınlık içeriği nezaket amacıyla veya nezaket sonucu da şekillenmeyebilir. Diğer bir ifadeyle nezaket ile saygınlık ve bunlara bağlı olarak nezaket dili ile saygı dili kullanımı birbirinden ayrıştırılabilir durumdadır. Örneğin saygının zorunlu tutulduğu durumlarda nezaket gerçekleşmeyebilir. Diğer taraftan nezaket diline yönelik oluşumlarda saygı ifadelerinin veya unsurlarının yer almaması da mümkündür. Zira her ne kadar iç içe geçmiş kavramlar olma görünümü sunsa da nezaket ve saygı, detaylara inildiğinde birbiriyle farklılaşan ve hatta zaman zaman çelişebilen olgular olma potansiyeline sahiptir. Öte yandan saygı dilinin saygınlık dışı amaçlarla kullanımı da mümkündür ve böylesi durumlarda görünür saygı, nezaketten daha çok nezaket dışı tutumları kodlayabilir (bk. 3. bölüm).

Bu çalışmada, saygı dili ve dilde saygınlık hususlarına kısaca temas edildikten sonra Türkçede saygınlığın nasıl kodlandığı ve işaretlendiği, hangi süreçlerin bu noktada etkin olduğu, işaretlenen bir saygınlığın hangi yöntemlerle ve araçlarla pekiştirildiği gibi hususlar genel olarak irdelenecek, ayrıca saygı dilinin saygınlık dışı kullanımları da sınıflandırılıp bunlara örnekler üzerinden temas edilecektir.

### 1. Saygı Dili ve Dilde Saygınlık İşaretleme

Daha çok mesafeli iletişimin ve hiyerarşinin bulunduğu resmî sosyal ortamlarda ya da durumlarda kullanılan, özel kodlayıcılar barındıran, jest ve mimikler, giyim-kuşam gibi dil dışı unsurlarla da desteklenebilen dil türünü tanımlamada kullanılan *saygı dili* terimi, ortaya çıkan bu resmî (formel) dil görünümünü diğer dilsel gelişmelerden ayırt edici olarak tercih edilebilir. Bu dil görünümünün gerçekleşmesinde konuşur(lar) ile muhatap(lar) arasındaki hiyerarşik ilişki<sup>2</sup> belirgin olarak söyleme yansıtılır ve konuşur; yaş, mevki, kültürel veya sosyolojik baskınlık, eğitim seviyesi, cinsiyet, akrabalık ilişkileri gibi etkenler bakımından muhatap veya muhataplarının hiyerarşik olarak daha üstte veya farklı bir yerde konumlandırıldığını önceden kabul etmiş olur.

<sup>2</sup> Bu hiyerarşik ilişki toplumsal, katı bir dikey hiyerarşiye de dayanabilir ve Hindistan, Japonya gibi dikey toplumsal hiyerarşinin belirgin veya örtük olarak bulunduğu toplumların konuştuğu dillerde toplumsal baskı sonucunda dile yansıyan zorunlu dilbilgisel saygınlık formları şekillenebilir. Diğer bir ifadeyle toplumsal yapının karmaşıklığı ve toplum katmanları arasında düzenlenmiş dikey hiyerarşik yapılar dilde saygınlık biçimlerinin ortaya çıkışını ve kullanımını etkiler (Wenger, 1982, s. 168-169).

Bu hiyerarşinin söyleme yansıtılmasında ise en başta belirli dilbilgisel veya sözlüksel unsurlarda olmak üzere telaffuzda, vurgu ve tonlamada ve başkaca hususlarda da özenli ve dikkatli bir seçim söz konusudur. Bu seçimler giyim-kuşam, davranış biçimi, beden dili, postür gibi dil dışı diğer unsurlarla da desteklenebilir ve konuşur ile muhatap arasındaki hiyerarşi ve ilişkiye göre de farklı noktalarda değişiklik gösterebilir. Böylece iletişimde öncelikle dil kaynaklı veya daha da geride dil dışı unsurlar esasında ortaya çıkabilecek aksamaların, yanlış anlamaların veya başkaca olumsuz durumların önüne geçilmesi hedeflenir. Dolayısıyla kimle veya kimin hakkında konuşulduğuna göre dilin farklılaşması saygı dilinin biçimlenmesinde etkilidir. Bu durum toplumsal statü, akranlık, cinsiyet gibi hususlarda yalnızca dikey düzeyde değil yatay düzeyde de gerçekleşirse nezaketi ortaya çıkarır. Diğer bir ifadeyle saygı dilinin yalnız ast-üst gibi ilişki düzeyinde değil aynı yatay düzeyde yer alan konuşur-muhatap ilişkisinde de ortaya çıkması olağan bir durumdur. Ayrıca taraflar arasındaki öncelikli ihtiyaç bilgi aktarımı olsa da saygınlık da bireysel ve toplumsal düzeyde değişebilen imajla ilgilidir (Hirik, 2023, s. 603). Bunun yanı sıra üstün asta hitabı da saygı dilinin kullanılmamasını gerektirmez. Yani dikey düzeyde üst katmandan alt katmana üretilen söylemlerde de saygı dili şekillenebilir. Bu tür kullanımlarda bağlamın resmî olması etkilidir. Dolayısıyla resmî bağlamlarda ve ortamlarda ast-üst ilişkisi aranmadan da dikey düzlemde her iki yönde saygı dili şekillenip ortaya çıkabilir. Ancak üstün asta söylemlerinde şekillenen saygınlık görünürde saygı içerikli bulunsa da daha çok nezaket temelinde gerçekleşmektedir ve bu tür gelişmelerde geri planda saygıyı şekillendiren korku, kaygı gibi birtakım etkenler devre dışı kalır.

Saygı dilinin yapılandırılmasında farklı dilsel unsurlar, mekanizmalar ya da süreçler devrededir ve bunlar genel itibarıyla *saygınlık işaretleyicileri* veya *saygınlık işaretleme yöntemleri* olarak tanımlanabilir. Saygınlık işaretleyicileri (biçimbilgisel düzeyde özelleşmiş bir terim olarak *honorifics*), genel itibarıyla, kendisine saygı duyulmayı gerektiren bir kişiye (zaman zaman birden fazla kişiye) veya eyleme/nesneye yöneltilecek ifadeleri saygı yönüyle düzenleyip şekillendiren, ifadeye/söyleme saygı ve nezaket bileşenleri ve içerikleri yükleyen, bu yönüyle dilde saygı kodlamalarını gerçekleştirip sosyal iletişimin makul bir zeminde sürdürümünü temin eden dilsel unsurlardır. Saygınlık belirten bu tür unsurlar en temelde dil kullanımının nezaket yönüyle iç bir bileşenini oluşturur (bk. Tablo 1) ve Korece, Japonca, Tibetçe, Tayca gibi Asya'da yoğunlaşan bazı dillerde saygınlık ayrı bir dilbilgisel kategori olarak tanımlanmıştır (Shibatani, 2006, s. 381). Bu dillerde saygınlık işaretleyicileri biçimbilgisi düzeyinde müstakil bir şekilde işaretlenmektedir. Diğer bir ifadeyle bu diller artık dilbilgiselleşmiş saygı belirtici unsurlara sahiptirler ve böylesi dillerde eylem sonlarında dahi saygınlık/nezaket veya saygın olmama görünümü zorunlu olarak kodlanmak durumundadır. Örneğin üst makama yönelik söylemlerde Japoncada her eylemin sonuna *-masu* parçacığı eklenirken Korecede *-yo* veya *-supnita* unsurları dâhil edilmektedir. Ancak samimi veya eşdeğer düzeyde kimselere ya da alt rütbelere hitapta bu unsurlar işletilmemektedir (Pizziconi, 2011, s. 50; Wang, 2023). Java dili gibi bazı dillerde ise saygı dili, orta dil ve sıradan dil gibi normları belirlenmiş seviyede farklı dil görünümleri bulunur (Irvine, 2009, s. 158).



Resmîyet Düzeyi	Kategori	Örnek	Nezakete Stratejisi
Gayriresmî ↑ ↓ Resmî	Sevgi ifadeleri	<i>Tatlım, Bebeğim, Aşkım</i>	Olumlu Nezaket ↑ ↓ Olumsuz Nezaket
	Aile terimleri	<i>Babacığım, Evlat</i>	
	Yakınlaştırıcılar	<i>Dostum, Adamım, Millet</i>	
	Yakın ilk isimler	<i>İbo, Leyloş</i>	
	Tam ilk isimler	<i>İbrahim, Leyla</i>	
	İsim ve ünvan	<i>Ahmet Bey, Ayşe Hanım</i>	
	Saygı işaretleyicileri	<i>Efendim, Sayın [...]</i>	

**Tablo 1:** Resmîyet Düzeyine Göre Nezaket Kategorileri ve İfadeleri (O'Keefe vd. 2020, s. 107'den uyarlanmıştır.)

Öte yandan Türkçe dâhil olmak üzere diğer dillerde, ayrı bir dilsel kategori olarak ayrılmamış olsa da farklı dilbilgisel bileşenlerle veya sözlüksel unsurlarla bu kategorinin işlevleri yerine getirilebilmekte, yani saygınlık farklı araçlarla işaretlenebilmektedir. Türkçede üst makama veya yaşça büyük tekil kimselere hitapta kullanılan çokluk zamiri *siz* veya *sayın*, *hürmetli*; *bey*, *hanım* gibi tanımlayıcılar, ünvan veya görevlerle/makam adlarıyla bitştirilen birinci kişi iyelik ekleri ya da *ekselansları*, *majesteleri* gibi bir kısmı kopya söz varlığı unsurlarla bu tür işaretlemeler gerçekleştirilebilmektedir. Her ne kadar saygınlığı ifade eden unsurlar daha çok söz varlığı öğelerine indirgenmiş ve bunlarla sınırlandırılmış ise de çeşitli biçimbilgisi unsurları veya sözdizimsel yapılar da Türkçenin tanıklanan en eski yazılı kaynaklarından itibaren saygınlığı işaretlemeye kullanılmaktadır.<sup>3</sup>

Tüm bunlardan hareketle saygınlığın, diğer pek çok kategoride olduğu gibi, konuşma dillerinde ekler, klitik gibi parçacıklar, durum, söz varlığı unsurları veya vurgu-tonlama gibi parçalarüstü sesbirimler ya da başkaca dilsel unsurlarla işaretlenebildiği belirtilmelidir. Ancak saygınlık işaretleyicilerinin çözümlenebilmesi bu düzeylerin ötesinde edimsel bakış açısını gerektirir ve toplum dilbilim gibi sosyolojik bir disiplinler arası değerlendirmeye de bağlıdır. Bu sebeple dilde saygınlığı ifade etmenin mutlak dilsel düzeyden daha çok dil ötesi boyutunu da göz önünde bulundurmamak ve saygınlık işaretleyicilerinin gerçek anlamsal ve edimsel değerlerini dil dışı etkenlerle birlikte yorumlamak gereklidir. Dolayısıyla bu tür işaretleyicilerin içeriğe ve kastedilene yönelik bileşenleri birden fazla düzeyde araştırma ve incelemeyi gerektirir. Bu noktada konuşurun ve muhatabın toplumdaki statüleri, geri planda kinaye, şaka veya kızgınlık gibi farklı kullanımsal amaçların bulunup bulunmaması ya da korku, kaygı, çekince gibi temel insani duyguların söylemin geri planında söylemi şekillendirip şekillendirmemesi gibi başkaca etkenler saygı işaretleyicilerinin işlenmesi ve dilde saygının kodlanmasını doğrudan etkilemektedir. Tüm bu hususlar saygı dilinin ve dilde saygınlık unsurlarının ortaya çıkışını hazırlayan faktörler arasında sayılmaları bakımından önemlidir ve geri plandaki tüm bu hususların bilinmesi, dilin eksiksiz olarak çözümlenmesi yönünde etkilidir.

<sup>3</sup> Bu hususta Yaylagül (2005) ve Işık'ın (2022) ilgili kısımlarına bakılabilir.



Söyleme katılanların sosyal, ilişkisel veya hiyerarşik statülerinin kodlanmasında ve ifadesinde önemli göstergeler olan saygınlık işaretleyicileri üzerinden üçüncü kişiler, söyleme katılanlar arasındaki ilişki düzeyleri hakkında çıkarımlarda bulunabilirler. Öyle ki konuşurun muhatabına yönelik söyleminde *sayın başkanım* veya *müdürüm*, *efendim* gibi sözlüksel ya da biçimbilgisel saygınlık işaretleyicisi barındıran yapılara tanıklık eden üçüncü bir kişi, ikisi arasındaki sosyolojik veya profesyonel ilişki hakkında fikir sahibi olur veya çözümleme yapar. Diğer yandan saygı ifadeleri yalnızca birinci ve ikinci kişiler, yani konuşan ve muhatap arasında değil bunların yanında veya bunlarla birlikte üçüncü kişilere yönelik olarak da gerçekleşebilir. Dolayısıyla konuşma esnasında konuşma ortamında o anda mevcut olmayan ancak saygı ifadesiyle hitap gerektiren kişi veya kişilere yönelik söylemlerde de saygı ifadeleri yer alabilir:

(1) a. Bakan Bey toplantıya katılacak mı?

b. Maalesef. Bugün oldukça meşguller.

Saygı dilinin kullanımı, kişiler arasındaki muhtemel çatışmaları ve yanlış anlamaları en aza indirme gibi bir işleve de sahiptir ve özünde saygınlık ifadelerinin kullanımı, konuşur(lar) ile muhatap(lar)ın sağlıklı bir zeminde iletişim kurmalarını temin eder. Aksi hâlde psikolojik veya fiziksel çatışmalar kaçınılmaz hâle gelebilir. Dolayısıyla dilde saygınlığın işaretlenmesi her şeyden önce sosyolojik ve iletişime dönük bir öneme sahiptir. Saygınlık ifadelerinin kullanımıyla muhatap, konuşurundan beklediği saygıyı dilsel düzeyde görür. Dil dışı düzeyde de bu saygının tesis edilmesiyle iletişim sağlıklı bir zeminde sürdürülür ve gerçekleştirilir. Bu yönüyle saygı dili nezaketin kurulmasını ve sürdürülmesini de temin eder. Ancak saygı dili genellikle bir statü farkından kaynaklanırken nezaket dilinde statüye gerek yoktur (Ağca, 2020, s. 109).

Bu yönüyle statü farkı dolayısıyla saygı dilinin işletilmesi nezaket kuramlarına göre zorunlu nezaket türü olarak tanımlanabilecek olumsuz nezaketi ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan isteğe bağlı olarak saygı dilinin kullanılması ise olumlu nezaket kapsamında değerlendirilmelidir. Saygı dili, muhatabın konuşma ortamında/çevresinde bulunmadığı durumlarda kullanım dışı kalabilir ancak muhatap ortama girdiği anda devreye alınabilir. Diğer bir ifadeyle, saygı dilinin kullanımını gerektiren durumlarda konuşur(lar) muhatabın mevcut olmadığı hâllerde bu dili kullanmamayı tercih edebilirler.

## 2. Türkçede Saygı İşaretleyiciler

Türkçede Japonca veya Korece gibi dillerde olduğunun aksine saygının dilbilgisel olarak atanmış biçimbilgisel unsurlarla ayrıca işaretlenmez. Saygı Türkçede ya doğrudan saygınlık bildiren ya da ikincil olarak saygınlık bildirme işlevi kazanmış mevcut söz varlığı unsurlarının söylemde kullanılmasıyla veya esas işlevleri farklı biçimbilgisel unsurların ilave olarak saygınlığı ifade etme işlevi kazanmasıyla işaretlenebilir. Öte yandan seslik bazı unsurlar da (vurgu, tonlama, ezgi, ses tonu vs.) saygıyı ikincil veya dolaylı olarak işaretleyebilir. Türkçede bu tür saygı işaretleme yöntemlerinden en yaygınları ise diğer pek çok dilde gözlemlendiği gibi doğrudan saygı bildiren sözlüksel unsurlardır.

## 2.1. Sözlüksel İşaretleyiciler

**2.1.1. Ünvanlar ve saygı belirticiler:** Kişinin makam ve mevkisini, konumunu, rütbesini veya genel olarak titrini ifade eden, daha geniş perspektifte meslek ve uğraşı alanlarını da kapsayabilen ünvanlar, saygı içerikleri yönüyle toplumsal, kültürel, askeri pek çok alanda kişilerin daha çok sonradan kazanmış oldukları ve hâlihazırda ya da geçmişte taşıdıkları nitelikleri ve hiyerarşilerini belirtirler: *Hakan Müdür, Tevfik Paşa, Zeynep Savcı(m)* gibi. Dikey veya yatay toplumsal, eğitsel, askeri vb. hiyerarşi türlerinde söylemde muhataba yönelik olarak bu ünvanların kullanılması, saygının kodlanmasını ve aktarımını gerçekleştirerek sağlıklı bir şekilde iletişimin başlatılmasını ve sürdürülmesini temin eder. Ünvanlar kişinin mesleği veya mesleki vasfıyla da ilgili olabilir. Bu durumda, söylemde muhataba yönelik olarak kişinin mesleğine göndermede bulunulması saygı ve nezaketi de kodlar: *Mehmet Hoca(m), Doktor Bey, Gülhan Öğretmen* vs. Ancak örneğin çaycılık işiyle uğraşan kimsenin adının önünde yer alan *Çaycı* ifadesi saygınlık kodlamaz, yalnızca kişinin mesleğine veya uğraşı alanına vurgu yapma işleviyle kullanılır. Dolayısıyla ünvanların saygınlığı kodlama durumları ilgili mesleğin ve bu meslekle ilişkili ünvanın toplum veya konuşur nezdinde ne derece saygınlık gerektirdiğiyle, yani toplumsal saygınlıkla da ilişkilidir. Bununla beraber saygınlık kodlayan ünvanlarda bu ünvanların özel addan sonra yer alması genel bir eğilim iken (örn. *Mehmet Müdür, Hasan Paşa*) toplumsal saygınlıkla ilgisi bulunmayan ünvanlarda ve mesleklere gönderme yapan tanımlamalarda bu unsurlar daha çok özel addan önce konumlanmaktadır: *Bakkal Kâzım, Kuyumcu Murat* gibi. Yine de aksi kullanımlara rastlanabilir: *Müdür Mehmet*. Ancak bu kullanımda saygınlık kodlama durumunun ya ortadan kalktığı ya da önemli oranda azaldığı, konuşanın yansız konumda bulunduğu savunulabilir.

Geleneksel yaklaşımlarda bir yandan *ağa, paşa, han* gibi kişinin sonradan kazandığı niteliklerden oluşmuş ünvanlar diğer taraftan *bey, hanım; bay, bayan; beyefendi, hanımefendi* gibi doğuştan edinilen cinsiyet özellikleri etrafında şekillenen tanımlayıcıların tamamı *ünvan* terimi etrafında birleştirilmiştir. Ancak bu noktada ikili bir ayrıma gitmek, bu tür unsurların daha ayrıntılı olarak tanımlanması ve sınıflandırılması bakımından önemlidir. Dolayısıyla sonradan kazanılan-doğuştan edinilen gibi bir *ünvan* ayrımı bu noktada daha detaylı analizleri mümkün kılacaktır. Doğuştan edinilen, cinsiyete göre değişen belirticiler yalnızca ast-üst ilişkisinde tek yönlü olarak değil çok yönlü olarak da kullanılabilir ve bunların eş düzlemde veya üst-ast ilişkisinde işletilmeleri saygıdan ziyade mesafeyi, resmiyeti veya tanışık olmama durumunu kodlar. Örneğin bir amirin emrinde çalışan memura özel adından sonra *bey* veya *hanım* ünvanını kullanması dikey düzlemde saygıdan çok resmiyetle; yeni tanışan ve henüz aralarında samimiyet tesis etmemiş kişilerin birbirlerine aynı şekilde hitap etmeleri de -geri planda saygı ve kişisel alana müdahale etmeme bulursa da- tanışık olmama veya samimiyetin kurulmamış olmasıyla ilişkilidir. Ancak üstün asta bu ünvanlarla hitap etmesinin geri planında ikincil olarak yaş gibi başkaca etkenler de yer alabilir. Örneğin bir amirin makam veya kıdemce kendisinin altında bulunan ancak yaşça kendisinden büyük bir kişiye *bey* veya *hanım* gibi ünvanlarla hitap etmesi yaştan dolayı nezaketi ve saygıyı kodlar.

Ünvanların aksine saygı belirteciler ise genellikle özel adın ya da makam/mevki veya konum bildiren genel bir adın önüne gelerek adı yücelten, muhatabın konumunu ve saygınlığını pekiştiren, alt ünvanlar şeklinde tanımlanabilecek, Türkçede saygıyı işaretlemeye oldukça yaygın bir biçimde kullanılan unsurlar arasındadır: *değerli, hürmetli, kıymetli, muhterem, sayın, saygıdeğer* vs. Saygı belirteciler, önüne geldikleri adı<sup>4</sup> yüceltme ve muhatabı veya muhatapları kıymetleme/değerleme yönüyle ünvanlardan bir dereceye kadar ayrılır. Öte yandan ünvanlar söz konusu olduğunda bu tür unsurlar bir bakıma saygı kodlamada gerekli iken saygı belirteciler konuşurun tercihine ve iradesine dayalıdır. Bununla beraber ünvanlarda sonradan kazanılmış nitelikler veya meslekler ön plandadır ancak saygı belirtecilerinde bunlar ön koşul olarak aranmaz. Dolayısıyla hiyerarşik düzlemde herhangi bir hususta nitelik taşımayan veya hiyerarşik olarak üstte konumlandırılmayan muhatap veya muhataplar da saygı belirteciler ile nitelenebilir: *Sayın Velilerimiz, Değerli Öğrenciler* gibi. Bu bakımdan saygı belirteciler ast-üst ilişkisi, alt katman-üst katman gibi dikey yönlerde eş veya tersi istikamette saygı ifade etmeyi de gerçekleştirmeleri yönüyle önemlidirler.

Ünvanla beraber birinci kişi iyeliğin aynı anda kullanılması yoluyla ünvanların saygınlık kodlamaları pekiştirilebilir (2a). Pekiştirme, başka bir saygınlık işaretleyicisinin, örneğin *sayın* gibi bir saygı belirtecisinin aynı öbekte yer almasıyla daha da pekiştirilebilir (2b):

(2) a. Ahmet Müdür(üm)

b. Sayın Hocam, dersten sonra görüşmemiz mümkün mü?

Bu kullanımsal şemaların bazılarında iyelik seçimlik iken (2a), bazılarında iyelik zorunlu olarak yer almak durumundadır (2b). Örneğin (2a)'da iyeliğin yer almaması durumunda (*Ahmet Müdür*) bu yapı ilgili kişiye karşı bir aidiyet bulunmadığına veya yansızlığa/tarafsızlığa işaret edebilir. Buna karşın (2b)'de iyeliğin eksilmesi veya kullanılmaması durumunda (*\*Sayın Hoca*) dil kullanıcılarınca (gerek konuşur veya muhatapça ya da üçüncü kişilerce) alışılmamış hatta yadırganan bir yapı ortaya çıkabilir. Bunda, saygınlık ifade eden ünvanın tekil kullanımının nasıl ortaya çıktığı da etkilidir. Zira *müdür* sözcüğünün iyeliksiz kullanımı bir hitap biçimi olarak toplum genelinde yaygınlaşmış değildir ancak *hoca* sözcüğünün *hocam* şeklinde iyelikli kullanımı tek başına yaygın bir hitap biçimidir. Diğer taraftan *hocam* sözcüğünün bilhassa son yıllarda "hocalık vasfı" bulunmayanlara yönelik olarak da genel bir hitap biçiminde kullanılması, *hoca* unsurunun iyelikle bütünleşmiş olarak konuşur-muhatap arasında tanışıklık bulunmasının zorunlu tutulmaması gibi hususlar da bu durumun ortaya çıkmasında önemlidir. Öte yandan bir öğrencinin hocalık vasfı bulunan muhatabına karşı iyeliksiz olarak yalnızca *hoca* (veya özel ad + *hoca*) ifadesini kullanması ise saygısızlık veya olumsuz nezaket kapsamında değerlendirilir.

*Bey, hanım, bay, bayan* gibi muhatabın cinsiyetine göre değişen genel belirteciler muhataplara ya da üçüncü kişi veya kişilere yönelik olarak özel adın yanında işletilebilir. Bunlardan *bey* ve *hanım* unsurları tek başlarına iyelikte beraber

<sup>4</sup> Saygı bildiren ünvanların öbek oluşturmalarında ortaya çıkan örüntüler ve düzenlilikler için bk. Özer ve İbe Akcan (2022, s. 391-392).



kullanıldığında dikey ilişki (ast-üst ilişkisi vd.) kapsamında saygıyı kodlar: *beyim, hanımım, beyimiz* vs. Bu kullanımlar doğrudan muhataba, yani ikinci kişiye yönelik olabileceği gibi söylem anında bulunmayan üçüncü kişiye yönelik de olabilir (3) ve yüklem çöğullaştırılmasıyla ise saygı kodlaması pekiştirebilir (3b). Ancak diğer saygı işaretleyicilerinin kullanımında olduğu gibi bu tür saygı belirticilerinde saygıdan ziyade şaka, ironi, küçümseme gibi art kullanımların kodlanması da mümkündür (bk. *Saygı Dilinin ve Saygınlık İşaretleyicilerinin Saygınlık Dışı Kullanımları* bölümü)

(3) a. Beyimiz geldi mi?

b. Beyimiz henüz gelmediler.

Meslek adları veya titrler tek başlarına kullanıldıklarında ve kendi içeriklerinden ziyade kişileri veya muhatapları kodlamaları durumunda bir dereceye kadar saygınlığı işaretleyen unsurlar olarak işlev görürler. Bu noktada örneğin *doktor, profesör, usta, bakan, şef* gibi meslek adları veya bunlarla ilişkili ünvanlar bir zamir gibi belirli kişilerin yerini tuttuğunda söylem içerisinde saygı işlevini yerine getirirler ve hitap biçimi olarak da işlev görürler. Bunlar ayrıca iyelik pekiştirilebilirler: *bakanım, şefim* gibi. Diğer taraftan *azizim, üstadım* gibi ünvan görünümü sunan ancak yalnızca hitap biçimi olarak değerlendirilebilecek yapılar da saygı içeriği barındırmaları ve saygınlık kodlamaları dolayısıyla bu kapsamda değerlendirilebilecek yapılardır. Birbirine yakın veya aynı statüde bulunan, birbirlerine yakın yaşlardaki kişilerin, diğer bir ifadeyle yatay toplumsal veya hiyerarşik düzlemdeki bireylerin birbirlerine hitaplarında bu türden bir bakıma kalıplaşmış sözlüksel unsurları kullanmaları saygı dilinin ve nezaketin işletilmesiyle ilgilidir. Bu tür yapılardan iyeliğin eksilmesi yoluyla *aziz, üstat* gibi kullanımlar da yine bir dereceye kadar saygı ve nezaket dilini kodlamakta ancak samimiyetin indirgenmesiyle gerçekleşmektedir.

Mutlak saygı ifadesi taşıyan ve kalıplaşmış ifadeler sınıflandırması çerçevesinde değerlendirilen *saygılar, saygılarımla; hürmetler, hürmetlerimle* gibi kapanış (yer yer giriş) ifadeleri de bu kapsamda genel-geçer saygı belirticiler olarak değerlendirilebilir. Alt-üst katman veya eş katman konuşmalarında/yazışmalarında yer alan bu ifadeler söylemde örneğin kısaca *saygılar* olarak yer alabilirken yazıda *saygılarımla* şeklinde bulunabilir. Bu ifadeler *derin, en içten* gibi genişleticilerle de söylemde yer alabilir ve böylece saygı kodlama işlevleri daha da pekiştirilebilir.

**2.1.2. Akrabalık adları:** Akrabalık adları (*anne, baba, dayı, hala, teyze* vd.) akrabalık ilişkisi içinde bulunan yaşça büyük muhataba yönelik bir hitap biçimi olarak kullanıldığında, doğrudan kişinin adının muhataba söylenmesinin ortaya çıkaracağı saygınlık dışı durumun aksine gerek tek başlarına gerek öncesinde muhatapın özel adının da kurulan öbekte yer almasıyla saygınlığa yönelik anlamsal içerik taşıyabilir. Akrabalık durumunda saygınlık işaretleyicilerinin ve akrabalık adlarının kullanımı, yani saygı dilinin ortaya çıkışı yaşa bağlıdır ve yaş odağında gerçekleşir. Ancak yaşın etkisiz kaldığı bazı durumlarda (örneğin kişinin halasının veya amcasının birtakım sebeplere bağlı olarak yaşça kendisinden küçük olması hâlinde) genellikle yaş da kodlayan bu tür akrabalık adları ve dolayısıyla saygı dili şekillenmeyebilir.

Akrabalık adlarına iyeliğin eklenmesiyle pekiştirme sağlanabilir (*Hasan dayım, Zeynep halam* vs.). Ancak *anne* ve *baba* için bu durum (evlilik yoluyla kanuni olarak



sonradan oluşanlar dışında) geçerli değildir. Bu tür adlarda ünvandan önce özel adın kullanılmasıyla evlilik yoluyla oluşan dolaylı (hukuki) annelik veya babalığa işaret edilir. Burada ise iyeliğin öbekte yer alıp almaması saygıdan daha çok samimiyeti veya resmiyeti kodlayıp kodlamamaya işaret eder. Örneğin kayınvalide için *Ayşe anne* tabirine kıyasla *Ayşe annem* daha fazla oranda samimiyet ve yakınlık bildirir. Böylesi bir kullanımda kayınvalideye yönelik hitaplarda özel ad söylemde yer almadan yalnızca *annem* ifadesinin bulunması ise en üst düzeyde samimiyeti ve yakınlığı kodlar. Bunun aksine yine kayınvalide için örneğin *Ayşe hanım* ifadesinin kullanılması ise resmiyete ve bu tür kullanımların yadırgandığı toplumsal katmanlarda bazı durumlarda saygı dışılığı, güçlü sosyal mesafeye veya itici olma gibi olumsuzlamalara işaret edebilir.

Akrabalık adlarının akraba olmama durumlarında, yaşça büyük kimselere hitaplarda kullanılması da saygıyı kodlamayı gerçekleştirebilir. Yaşça küçük bir çocuğun akraba olmadığı büyüklerine hitaben (erkekler için) *amca*, *ağabey* ~ *abi*, (kadınlar için) *teyze*, *abla* biçimlerini kullanması saygı içeriğini barındırır. Öte yandan toplumsal alt katmanlarda *amca* ve *teyze* yerine *emmi*, *dayı* gibi diğer akrabalık biçimleri de tercih edilebilir ancak bunlarda saygı içeriğinden daha çok samimiyet içeriği yer alır. Bu tür alt katman biçimlerinin ilgili katman dışında kullanılması ise eğlenme, küçümseme vb. ark plan amaçlarıyla ilişkilidir. Diğer taraftan *bacı(m)*, *yenge(m)* gibi akrabalık biçimleri de saygıyı ve daha çok oranda da korumacılığı veya mesafeyi kodlayabilir. Bunların yanı sıra ikinci veya üçüncü kişi muhataba *yenge hanım* gibi hitaplar da saygıyı ve mesafeyi kodlayabilmektedir.

**2.1.3. Eylemler:** Dikey düzlemde toplumsal katmanlar söz konusu olduğunda, alt katmanda konumlandırılan bir konuşurun üstteki muhatabına hitaben oluşturduğu söylemlerde veya yatay düzlemde erk farklılığı bulunan kişiler arasında birbirlerine hitaplarda tercih edilen eylem biçimleri farklılık sunabilir. Örneğin hiyerarşik olarak alt makamda bulunan biri resmî yolla üst makamdaki birine hitap ettiğinde gerek yazılı dilde ve yazışmalarda gerek sözlü dilde *arz et-*, tersi durumda ise *rica et-* eylemleri tercih edilir ve bunlar yasal mevzuatla dahi belirlenmiş, kodlanmış durumdadır. Öte yandan yine alt makam tarafından üst makamın eylemlerine veya bu makama doğru eylemlere yönelik tanımlamalarda farklı biçimler tercih edilebilir: *gel-* yerine *teşrif et-*, *ver-* yerine *takdim et-*, *götür-* yerine *arz et-* veya *sun-* gibi. Benzer olarak üst makam söz konusu olduğunda *söyle-* yerine *ifade buyur-* gibi üst makamın gerçekleştirdiği eylemlerde de farklılaşmalara başvurulabilir. Bu tür eylemlerin anlam içeriklerinde [+saygı] bileşeni kodlanmış durumdadır. Bu noktada böylesi saygı bileşeni ve içeriği barındıran eylemlerin saygı içermeyen karşılıklarının bulunduğunu da belirtmek mümkündür. Örneğin saygı içerikli *takdim et-*, *arz et-* ve *niyaz et-* eylemlerinin saygı kodlamayan veya saygı içeriği barındırmayan karşıtları *ver-*, *göster-* ~ *götür-* ve *iste-* olarak söylemde ortaya çıkar. Öte yandan, bazı eylemler yardımcı eylem olarak sözdiziminde yer aldıklarında esas anlamlarından bir dereceye kadar sıyrılarak [+saygı] bileşenini kodlarlar. Bu noktada Korkmaz (2009, s. 795-796) *buyur-* eyleminden hareketle *dikkat buyur-*, *ihsan buyur-*, *kabul buyur-* gibi örnekleri verir. Bu biçimlerde yansız ve [+saygı] bileşenini barındırmayan *et-* eylemi yerine *buyur-* tercih edilerek ilgili eylemleri üst katman muhatapların gerçekleştirmesi durumunda saygı dili işletilir

hâle getirilmiştir. Diğer taraftan *kürsüyü teşriflerini arz et-* gibi resmî ortamlarda ortaya çıkarılan davet konuşmaları gibi konuşma türlerinde, yine selamlama, açış konuşması gibi konuşma türlerinde saygınlık işaretleyicileri gerek sözlüksel düzeyde gerek diğer dilbilgisel düzeylerde oldukça etkindir ve bunlar belli eğilimler etrafında gerek yazılı olarak gerek temayül şeklinde kodlanmış durumdadır.

Türkçede saygı bileşeni barındıran ve dolayısıyla saygıyı kodlayan eylemler en eski yazılı metinlerden bu yana tanıklanmaktadır. Bu noktada *aya-*, *ötün-*, *tegin-*, *yarlıka-* (Tolkun, 2015; Polat, 2017; Ağca, 2020, s. 110) gibi pek çok eylem ve eylem biçimi bilhassa dini terminolojide [+saygı] bileşenini barındırır olarak sıkça kullanılmıştır. Bunlardan bir kısmı sözlüksel anlamlarından daha çok dilbilgisel işlevleri üstlenip saygıyı kodlar hâle de gelmişlerdir ve kendileriyle ilişkilendirilen eylemlerin saygıyla gerçekleştiğini ifade etmeye başlamışlardır (Işık, 2022, s. 287). Sonraki dönemlerde ise *bahşet-*, *lütfet-*, *istirham et-* gibi farklı dillerden kopyalanan biçimlerle bazı eylemlerde saygı içeriği kodlanır olmuş ancak modern Türkçede bu tür eylemlerin türetkenliği ve bilinirliği/tercih edilirliliği bilhassa konuşma dilinde azalma kaydeder hâle gelmiştir.

Bunların yanı sıra saygı ve nezaket dilini şekillendirmede örtmecerlere de başvurulduğu gözlemlenmektedir (Demirci, 2006, s. 43). Bu noktada, örneğin yansız anlam içeriğiyle *öl-* yerine *vefat et-* veya *ahirete intikal et-* yapılarının kullanılması yoluyla *güzel adlandırma* olarak tanımlanan ve toplumsal dilbilimin inceleme konuları arasında bulunan dilsel durum bir bakıma saygı dilini yansıtırken *nalları dik-* veya *tahtalı köyü boyla-* yapıları ise kötü adlandırmaya ve dolayısıyla saygı dışı (nezaket dışı) dil kullanımına örnek teşkil eder. Diğer taraftan, görece önemli mevkilerde bulunan kişilerin bir binaya, konuma veya başka bir yere ulaşması/girmesi durumunda bilhassa son zamanlarda kullanımı daha fazla oranda tanıklanan *giriş yap-* birleşik eylemi de saygıyı kodlayan yapılar arasında yer almaktadır (4a). Bu tür durumlarda sıradan kişiler için kullanılan eylem biçimlerinin saygı ifade edilmesi gereken kişilere karşı kullanımlarının yetersiz kalması düşüncesi bu tür yapıları şekillendirmiş olabilir. Ayrıca sözün uzatılmasının veya çeşitlendirilmesinin saygı kodlamayı beraberinde getireceği düşüncesi de bu tür yapıların ortaya çıkışını hazırlamış olabilir. Saygın dil kullanımını gerektirmeyen durumlarda veya yansız tutumlarda ise doğrudan *gir-* eylemi (4b) veya hareketi genel olarak ifade eden benzer anlam içeriğine sahip *gel-* gibi eylemler tercih edilmektedir (4c).

- (4) a. Rektör Bey Fakülteye giriş yaptı.  
b. Ali Fakülteye girdi.  
c. Müdür ansızın sınıfa geldi.

## 2.2. Zamirler

Türkçede ve diğer pek çok dilde tekil muhataba yönelik söylemde ikinci kişi zamirinin çokluk şeklinin kullanımı nezaketi veya saygınlığı işaretler. İlk olarak Brown ve Gilman (1960) tarafından dilbilimsel tanımlaması yapılan ve *T-V ayrımı* olarak da bilinen, Latince *tu* 'tekil sen' *vos* 'çoğul sen, siz' zamirlerinin baş harflerinden oluşan ayrım, saygınlık işaretlemeye çoğu dilde tercih edilen önemli ve işlek yöntemlerden biridir. Bu işaretlemeye, çoğul ikinci kişi zamirinin kullanımında çokluktan ziyade

saygı ifadesi bulunup bulunmadığı önemlidir. Resmî veya gayriresmî dil ayrımı noktasında kesinlik arz eden bu tür kullanımlarda, tekil muhataba çokluk zamiriyle hitap edilmesinde (diğer pek çok hususun yanı sıra) mutlak saygıdan, resmiyetten veya sosyal mesafeden, geri planda ise nezaketten söz edilebilir. Öte yandan saygı ifade edilmesi gereken durumlarda çoğul zamirinin yerine tekil zamirinin kullanılması ise tam aksine saygısızlık veya aşağılama gibi olumsuzlama içeriklerini ortaya çıkarır veya baskı altına alma gibi başkaca amaçlar etrafında şekillenir. Dolayısıyla değişen oranlarda nezaket, yakınlık, saygı, yaşça büyüklük gibi dil dışı hususların söylem içinde hitaplarda kodlanmasında bu ayrım önem kazanmaktadır ve bu bakımdan saygı (veya saygısızlık) işaretlemeye önemli bir unsur olarak kullanım alanı bulmaktadır.

Türkçede T-V ayrımı bulunurken örneğin Modern İngilizcede bu ayrım bulunmamaktadır ve dolayısıyla biçimsel olarak zamirler üzerinden saygı işaretlenememektedir.<sup>5</sup> Türkçenin modern varyantlarından bazılarında ise T-V ayrımı daha keskin ve çeşitlenmiş durumda olup altı zamir sisteminin yerine daha fazla miktarda zamir belirlenmiş durumdadır. Örneğin Kazakça ikinci kişide bu ayrım teklikte *sen* ve *siz* çoklukta ise *siz* ve *sizder* 'sizler' ile ayrıştırılmış bir görünüm sunar. Türkçede de *sizler* biçimi gerek tekil ikinci kişi gerek çoğul ikinci kişi<sup>6</sup> muhataplarda saygıyı pekiştirme işlevine sahiptir. Toplumsal katmanlarda alt katman tarafından katman içinde (tanışıklık veya samimiyet bulunup bulunmaması gözetilmeksizin) genellikle *sen-sen* biçimi tercih edilirken üst katmanda çokluk biçimleri ağırlıklıdır. Öte yandan üst katmandan alt katmana hitaplarda ise tanışıklık veya samimiyetin bulunmaması durumunda *siz*, bazı durumlarda bu şart sağlansa dahi *sen* tercih edilir. Güç ilkesi yönüyle ise *sen* ağırlıklı olsa da nezaket biçimi olarak veya sosyal mesafenin ya da resmiyetin korunması gibi amaçlarla üst-alt katman doğrultusunda *siz* tercih edilebilir. Bu noktada katmanlar arasında esnekliğin ortaya çıktığını ve Türkçede *sen-siz* (T-V) ayrımının kesin kurallara bağlanamayacağı barizdir. Köy gibi yerleşim birimlerinde veya standart dilin geçerli olmadığı ortamlarda saygı ifadeleri bağlamında örneğin *sen/siz ayrımı* görülmeyebilir. Bu noktada alt toplum katmanlarında *sen-sen* (T-T) kullanımı geçerli iken orta ve üst katmanlarda *sen-siz* (T-V) ve *siz-siz* (V-V) kullanımları yaygın olarak görülmeye başlanır. Bu sebeple köy gibi ortamlardan örneğin şehre, resmî dilin kullanılması gereken ortamlara göç edenler veya toplumsal katmanlar arasında yer değiştirenler saygınlık işaretlenmesi gereken durumlarda iletişimi sağlıklı bir zeminde gerçekleştiremeyebilirler.

Akrabalık ilişkilerinde ikincil kişiye yönelik hitaplarda çoğul biçimin kullanılması konuşur tarafından kendince saygı göstergesi olarak işletilebilir. Böylesi bir durumda örneğin yeni evlenmiş bir kadın tarafından kayınvalidesine hitap edilirken *sen* yerine *siz* biçiminin tercih edilmesi konuşur tarafından saygı amaçlı kullanılmış olsa dahi bu kullanım kayınvalide tarafından samimiyetsizlik, mesafe ve hatta bazen saygısızlık

<sup>5</sup> Buna rağmen İngilizcenin tarihsel dönemlerinde teklik ikinci kişi zamiri *you*'dan ayrı olarak *thou* şeklindedir ancak Modern İngilizcede hem teklik hem de çokluk zamirleri *you* unsurunda birleşmiş durumdadır.

<sup>6</sup> Birden fazla kişiye hitap etmede beklenen biçim *siz*'dir ve bu kullanım herhangi bir nezaket veya saygı ifadesi barındırmaz. Ancak bu zamirin çoğullaştırılması birden fazla muhatap söz konusu olduğunda bu muhataplara yönelik bir saygıyı kodlar.



olarak da algılanabilir. Bilhassa geleneksel anlayışın benimsendiği ortamlarda ve alt kültür katmanında bu anlayışla yetişmiş kişilerce *siz* yerine *sen* biçiminin tercih edilmesi beklenir. Buna karşın akrabalık ilişkilerin resmî düzeyde gerçekleştiği, samimiyetin geleneksel toplum katmanında olduğu kadar yüksek derecede gözlemlenmediği evlilik ilişkilerinde kişinin kayınpederine veya kayınvalidesine hitapta iyi niyetle ve samimiyet göstergesi olarak *sen* biçimi tercih etmesi muhatap tarafından saygısızlık veya nezaketsizlik, dolayısıyla saygı dışı kullanım olarak algılanabilir. Bu tür durumda beklenen yine *siz* biçiminin kullanılmasıdır. Bu hususlarda *sen-siz* ayrımı her iki durumda da bir çatışmaya ve uyumsuzluğa yol açabilir. Farklı kuşaklar arasındaki yaklaşım aykırılıkları da bu noktada hangi biçimin tercih edileceğini etkileyebilir. Ancak yeni tesis edilen ilişkilerde eşit düzeyde gerçekleşen yatay ilişki ekseninde konuşur muhatabına hangi zamir biçimiyle hitap edeceği noktasında kararsız da kalabilir ve gerek ilişkisel gerek dilsel "alışma evresi" olarak tanımlanabilecek bu dönemde saygınlık işaretleyicilerinin kullanımı değişkenlik gösterebilir. Diğer taraftan bir çocuk babası, annesi gibi yakın akrabalarının toplum içinde konumu ne olursa olsun, akrabalık bağı haricindeki insanların yaptığı gibi onlara *siz* şeklinde hitap etmek durumunda değildir (Demirci, 2010, s. 107). Ancak böylesi durumlarda dahi çocuk üçüncü kişilerin yanında veya resmî ortamlarda anne babasına dahi *siz* içeriğiyle hitap edebilir ve bazı durumlarda beklenen de budur.

Tekil muhataba hitaplarda çoğul ikinci kişi zamirinin yanı sıra ayrıca tekil veya çoğul üçüncü kişi zamirinin işletilmesi de Türkçede ve diğer bazı dillerde saygıyı işaretlemeye kullanılabilir. Muhatabın bulunduğu ve doğrudan muhataba karşı yapılan konuşmalarda ikinci ve üçüncü kişiyi işaretleyen yapıların tamamı tercih edilebilirken muhatabın konuşma esnasında bulunmaması durumunda veya muhataptan ayrıca bahsederken de üçüncü kişi kullanılabilir. Bu kullanımlar ilk dönemlerinden itibaren Türkçede saygıyı işaretlemeye tercih edilmektedir (Tolkun, 2015). Genellikle toplumsal katmanda veya hiyerarşilerde üstte konumlandırılanlara ya da devlet büyüklerine hitaben kurulan söylemlerde üçüncü kişi kullanımları etkinleştirilir. Bu noktada örneğin *zati alileri* gibi bir unsur hem *siz* hem de *o* zamirlerinin yerine kullanılabilen ve saygıyı en ileri derecede kodlayan bir saygı dili ögesidir. Ayrıca doğrudan ikinci kişinin söz konusu ve muhatabın ikinci kişi olması durumunda bu yapı *zati aliniz* olarak şekillenmektedir. Bu kapsamda saygı ifade edilmesi gereken tekil ikinci kişiye hitaplarda hiçbir ikinci kişi zamirinin kullanılmadan yalnızca saygı bildiren bunun gibi zamirimsi unsurların üçüncü kişiye yönelik görünür kullanımları da saygı işaretlemeye kullanılabilir: *zati şahaneleri*, *zati devletleri*, *majesteleri*, *ekselansları* gibi. Bu tür ifadeler farklı dillerden kopyalar şeklinde gerçekleşebilir (krş. İngilizce *his/her majesty=majesteleri*, *his/her excellency=ekselansları*). Bunun yanı sıra yine üst düzey kimselere hitaplarda saygı bildiren ifadelerle beraber çokluk birinci kişi iyeliğinin işletilmesi de saygıyı kodlamaktadır: *efendimiz*, *devletimiz*, *hünkârımız* gibi.

Esasında *aşağılayıcılar* (humilifics) olarak tanımlanan ayrı bir kategori içinde yer alan ve birinci kişiyi işaretleyen birtakım zamirimsi unsurlar da söylemde konuşurun muhatabından daha alt konumda olduğunu ifade etme bakımından saygınlık



işaretleyiciler arasında değerlendirilebilir: *bendeniz, bendeleri, bu fakir, bu hakir, çaker, çakerleri* gibi. Bu tür ifadeler genellikle konuşurun sosyal veya hiyerarşik olarak daha üst katmanda konumlanan muhatabına karşı söylemlerde şekillenir ancak *bendeniz* gibi toplum geneline yayılmış ve bir bakıma genelleşmiş yapılar saygılıktan ziyade takdim amacıyla kullanılabilir.

### 2.3. Biçimbilgisel İşaretleyiciler

**2.3.1. Çokluk:** Gerek ad soylu sözcüklerin (5a, 5b) gerek eylemlerin (5c) *-lAr* ile çoğullandırılması, bağlamına göre değişmekle beraber kişi aidiyetleri ve ilişkileri söz konusu olduğunda saygıyı ve nezaketi kodlayabilir. Bilhassa üçüncü tekil kişiler veya bu kişilerle ilişkilendirilen hususlar söz konusu olduğunda beklenen tekil biçim yerine *-lAr* ile çoğullandırma yapılması, saygının çokluk yoluyla ifade edilmesinin açık örnekleri arasındadır. Bu tür çoğullama yoluyla saygı kodlamaları daha çok devlet büyükleri ve onların eşleri gibi yakınları için kullanılır ancak ironi, kızgınlık gibi saygınlık dışı amaçlar etrafında da şekillenebilir.

- (5) a. Cumhurbaşkanımızın tensipleriyle burada bulunuyoruz.  
b. Eşiniz hanımefendi buradalar mı?  
c. Başbakanımız akşam 19.30 civarında teşrif ederler.

İlhan (2009, s. 92), ikinci teklik veya çokluk kişide *-lAr*'ın kullanımının kişiye saygı ve nezaket bildirdiğini ifade ederek *Sizler önce buyurunuz.* örneğini verir. Bu noktada, muhatabın tekil olması durumunda pekiştirilmiş bir saygı/nezaket ortaya çıkar. Banguoğlu tarafından *ululama çoklusu* olarak tanımlanan ve tekli kimsenin çoklu yüklem aldığı durumlar (örn. *Hanımefendi sizi görecekler. veya Kendileri böyle buyurdular.*) (2011, s. 541) daha çok üçüncü tekil kişi içerikli söylemlerde, muhatabın bulunmadığı durumlarda ortaya çıkar. Ancak her ne kadar örneklerine nadiren rastlansa da<sup>7</sup> doğrudan ikinci kişiye yönelik olarak üretilen söylemlerde üçüncü kişide çokluğun kullanılması da mümkündür. (6)'da tekil ikinci kişiye yönelik söylemde hem yüklem hem de ünvan çoğullandırılmış ve saygı işlevi pekiştirilmiştir. Öte yandan, çoğullandırılan bu iki unsurdan yalnızca birinin çoğullandırılmış olması da saygıyı ifade etmede yeterli olacaktır.

- (6) Ahmet Beyler, yemekte ne isterler?

Türkçede ve daha geniş ölçekte diğer dillerin genelinde özne ve yüklem sayı yönüyle büyük oranda uyum içinde bulunmalıdır. Diğer bir ifadeyle öznedeki tekillik yükleme de teklik olarak yansımali, benzer olarak çokluk da yine yükleme çokluk olarak aktarılmalıdır. Ancak bu uyumun istisnaları bulunmaktadır. Örneğin öznenin çokluk barındırmasına rağmen yüklemde çokluğun işaretlenmemesi Türkçe için yaygındır: *Öğrenciler geldi.* Sayı yönüyle özne-yüklem uyumsuzluğunun istisnalarından biri de saygı içerikli söylemde ortaya çıkabilmektedir. *Büyük Reis meb'us namzetlerini, Fırka ve Meclisin mesai programını neşrettiler.* (Milliyet Gazetesi, 21 Nisan 1931) örneğinde özne tekil olmasına rağmen yüklem saygı içeriği dolayısıyla

<sup>7</sup> Modern Türkçede bu tür kullanımların daha çok kinaye, ironi veya kızgınlık gibi geri plandaki başkaca amaçlar etrafında şekillendiğini belirtmek mümkündür.

çoğullaştırılmış ve beklenen özne-yüklem uyumu sağlanamamıştır. *-lar*'ın bu tür kullanımlarında anlamsal çözümleme çokluk veya çoğul olarak değil saygı veya nezaket şeklinde yapılmalıdır. Zira bu ifadelerin kullanımsal zemininde herhangi bir çokluk bileşeni etkin değildir. Çokluk yoluyla nezaketi ve kısmen saygıyı kodlayan bir diğer yapı ise tekil veya çoğul ikinci kişiye yönelik emir/istek biçimlerinde ortaya çıkan çokluk durumundaki kişi ekleriyle sağlanmaktadır. Herhangi bir saygı kodlamasının gerçekleşmediği veya buna gerek görülmediği durumlarda ikinci tekil kişiye yöneltilen emir/istek, eylemin eksiz kullanımıyla gerçekleşirken (örn. *gel!*) eylemin çokluk 2. kişi işaretleyicisiyle biçimlendirilmesi nezaketi ve saygıyı kodlar: *gelin!* Bu yapının *-iz* ile daha da genişletilmesi ise, içinde kızgınlık gibi farklı bileşenler taşısa dahi, kısmen nezaketi ve saygıyı da barındırır: *Geliniz!*

**2.3.2. İyelik:** Hitap edilen veya konuşma odağındaki kişinin makam, mevki veya mesleğini bildiren ünvanının ya da saygınlık belirtici sözlüksel ögenin sonuna birinci kişi iyelik eklerinin eklenmesiyle iyelik ekinin diğer işlevlerine ilave olarak saygı işlevi ortaya çıkar.<sup>8</sup> Bu tür yapıların şekillenmesinde ünvan söylemde tek başına yer alabileceği gibi (7a, 7b) özel adın bitişiğinde de bulunabilir (7c, 7d). Muhatap doğrudan bağlamda yer alıp ikinci kişi konumunda bulunabilir (7a, 7c) veya söylem esnasında orada bulunmayan üçüncü kişiler için de iyelikli yapılar saygı içeriğiyle işletilebilir (7b, 7d).

- (7) a. Siz bilirsiniz Müdürüm.  
 b. Beyimiz az önce çıktı.  
 c. Ahmet Şefim, benim bu konuda bilgim yok.  
 d. Mehmet Hocam da uygun mu?

Öte yandan iki kişi arasında geçen ancak konuşma odağındaki kişinin konuşma anında orada bulunmaması durumunda kullanılan ikinci veya üçüncü kişi iyelik ekleri de dolaylı olarak saygıyı işaretleyebilir (8). Bu biçimlenmelerde saygının kodlandığı kişi muhatap değil, konuşurun odağındaki katılımcılardan ikinci veya üçüncü kimselerdir. Diğer bir ifadeyle kendisinden bahsedilen üçüncü kişi konuşur açısından saygı yönüyle yansız iken ikinci veya üçüncü kişi konumunda yer alan muhataplar açısından pozitifdir (8a). Ancak hem muhatabın veya muhatapların hem de bahsedilen kişinin üçüncü kişi konumunda bulunması da mümkündür (8b). Böylece saygı dolaylı olarak arka planda kodlanmış ve ifade edilmiş olur.

- (8) a. Dekanın toplantıya gelecek mi?  
 b. Hocaları çok güzel noktalara temas etti.

Ancak bu tür kullanımlar ironi, kızgınlık, kinaye gibi saygınlık dışı durumları karşılayacak şekilde de kullanılabilir (9). Bu tür kullanımlarda, örneğin kızgınlık durumunda, çoğu zaman çeşitli beden hareketleri, jest mimikler eşlik edebileceği gibi vurgu ve tonlamada da farklılıklar ortaya çıkar ve kızgınlık gibi amaç dışı kullanımlar

<sup>8</sup> Söylemde muhatabın ismine doğrudan iyelik ekinin eklenmesi ise (örneğin *Ayşem, Alim*) sevgi, yakınlık, samimiyet, aidiyet gibi öteki işlevleri sağlar. Ekin bu yönüyle kullanımında saygı işlevi ve içeriği etkin değildir.

hissettirilir. Ancak ironi veya kinayede bu tür farklılıklar ortaya çıkmayabilir ve muhatap konuşurun geri plandaki amacını algılayamayabilir.

(9) Müdürün bu konuları pek iyi bilir!

Muhatabın adının ve ünvanının birlikte kullanılması hâlinde veya bu tür durumlarda ünvanla beraber iyeliğin getirilmemesi durumunda, bilhassa konuşur ile muhatap arasında konum veya yaş farkının bulunduğu durumlarda bu tür kullanımlar saygı dışı olarak algılanabilir veya en iyi ihtimalle saygı dilinin seviyesini düşürebilir. Örneğin lisans seviyesindeki bir öğrencinin kendisinden yaşça oldukça büyük bir profesöre doğrudan *Hocam* yerine *Ahmet Hocam* şeklinde hitap etmesi saygı dilinin tam olarak gerçekleşmesini sağlamayabilir ve muhatap tarafından saygısızlık olarak algılanabilir. Öte yandan yine aynı bağlam içinde iyeliğin kullanılmaması ise, yani yine bir lisans öğrencisinin *Ahmet Hoca* şeklinde muhatabına hitap etmesi ise mutlak saygısızlık olarak konumlandırılır. Ancak yaşça ve konumca birbirine denk veya yakın kimselerin birbirlerine hitaplarında bu durum saygısızlık olarak algılanmaz. Böylesi durumlarda, dikey hiyerarşinin yanı sıra yaş gibi ikincil etkenlerin saygı dilini ne ölçüde şekillendirdiği hakkında ipuçları sunmaktadır. Bunların yanı sıra *ekselansları*, *majesteleri*, *zatiatileri* gibi üçüncü çokluk iyeliğini (-*IArI*) barındıran yapılarda da saygının kodlanması durumu söz konusudur. Bu tür ifadelerde muhatap ikinci tekil kişi olabileceği gibi üçüncü kişi konumunda da bulunabilir.

### 2.3.3. Tezlik

Tezlik biçimi olarak tanımlanan dilbilgiselleşmiş -(X)*ver-* yapısı eylemin hızlıca veya ani olarak gerçekleşmesini bildirmenin yanı sıra bitştirildiği eylemlerde doğrudan emir biçimlerine kıyasla (*yap, gel* vs.) belli bir seviyede saygıyı ve daha geniş düzeyde de rica yoluyla nezaketi kodlayabilir; istek veya talimatların nezaket çerçevesinde muhataba aktarılmasına ve gerçekleşmesine olanak tanır: *yapıver, geliver* vs. Bu tür kısmen emir içerikli isteğe ve ricaya dönük yapıların yanı sıra -*sA* ve ikinci kişi ekleriyle genişletilmesi, ayrıca söylemin soru biçimine dönüştürülmesi durumunda kodlanan örtük saygı ve nezaket daha belirgin hâle gelebilir ve üstün asta dönük söylemlerinde ortaya çıkabileceği gibi astın üste yönelik söylemlerinde de yer alabilir: *Yapsan?*, *Geliverseniz...* vb. Böylesi yapılar daha çok rica içerikli söylemleri şekillendirmede kullanılmaktadır ve bağlama göre değişmekle beraber örtük veya kısmen belirgin saygı/nezaket kodlamasını gerçekleştirerek isteği/talebi ve dolayısıyla söylemi yumuşatarak muhatapın yaklaşımını olumlu yönde etkileyebilir.

### 2.4. Sesbilgisel İşaretleyiciler

Saygı dilinin etkin olduğu konuşma biçimlerinde muhatapın sosyal, kültürel, askeri vb. konumuna bağlı olarak ya da korku, kaygı gibi geri plandaki birtakım psikolojik sebepler dolayısıyla saygı dilinin negatif nezaket kapsamında zorunlu bulunduğu durumlarda vurgu, tonlama, uzunluk gibi parçalarüstü sesbirimler standart veya doğal konuşmaya göre farklılık gösterebilir. Bu tür durumlarda sözcükler dikkatlice belirlenip vurgu ve tonlamaya özen gösterilerek yavaş ve anlaşılır bir konuşma şekillenebileceği gibi hızlı ve aceleci tavırlarla ilgili parçalarüstü sesbirimlerin dikkatli kullanımı gözetilmeksizin bir konuşma da gerçekleşebilir. Ast-üst ilişkilerinde işletilen saygı dilinde alçak ve yumuşak bir ses tonu etkinken üst-alt ilişkilerinde tam tersi



sesletim etkin olabilir. Diğer taraftan yine saygı dilinin etkinleştirilmesi gereken resmî ortamlarda gündelik yaşamında ağız konuşan birinin konuştuğu ağzın vurgu, tonlama, ezgi gibi sesbilgisel örüntülerinden uzaklaşması da saygı dilini sesbilgisel düzeyde işaretleyen hususlar arasındadır. Bunun yanı sıra önemli makam ve mevkilerde bulunan kimseleri anons ederken veya kürsüye davet ederken kişinin makam/mevki belirten ünvanına ait son sesin veya hecenin uzatılması da heyecan oluşturma gibi geri plandaki amaçların yanı sıra saygı ile ilişkilendirilebilir: *Başbakanımız Sayın ....* gibi.

Belirli ünvan ve saygı işaretleyicilerinin daha vurgulu ve tonlamaya dikkat edilerek sesletilmesi de parçalarüstü sesbirimlerin bu tür unsurlar üzerinde saygıyı pekiştirme işleviyle ilgilidir. Örneğin bir söz başlatıcısı olarak da kullanılan *efendim, hocam* gibi saygı diline ait unsurların daha yumuşak ve alçalan bir ses tonuyla kullanılması saygı işlevini pekiştirir. Öte yandan, örneğin açık oturum gibi kişilerin karşılıklı olarak bir konuyu tartıştığı ortamlarda birbirine zıt görüşlerin dile getirilmesi esnasında da konuşurların tonlama, vurgu, konuşma hızı gibi parçalarüstü unsurları nasıl kullandıkları birbirlerine karşı saygı dilini şekillendirip şekillendirmemeleriyle ilgilidir. Örneğin karşısındaki kişiye karşı yüksek bir tonda, bir bakıma bağırma üslubuyla hızlı hızlı konuşan kimse daha sakin ve ağır tonda yavaşça konuşan kişiye kıyasla saygı diline ait seslik unsurları daha az oranda kullanır. Bu sebeplerle, konuşmada parçalarüstü sesbirimlerin saygı dilinin kurulmasında, sürdürülmesinde veya pekiştirilmesinde önemli bir etkiye sahip olduğu ifade edilebilir.

### 3. Saygı Dilinin ve Saygınlık İşaretleyicilerinin Saygınlık Dışı Kullanımları

Saygınlık işaretleyicilerinin varsayılan olarak saygınlığı işaretleme işlevlerini üstlendiği kabul edilse de bu her durum ve söylem için geçerli olmayabilir. Bazı kullanımlarda bu işaretleyicilerin kinaye, şaka, kibir, kızgınlık gibi tam tersi olarak saygınlık dışı kullanımlarına rastlanır. Böylece bu işaretleyicilerin başkaca içerikleri kodlayacak ve amaçları gerçekleştirecek şekilde edimsel/kullanımsal genişlemeye uğradıkları belirtilmelidir. Bu tür kullanımların pek çoğunda görünürde saygı içeriği ön planda olsa da geri planda farklı amaçlar etrafında başkaca işlevler gelişir. Öte yandan bağlamsal şartlar özelinde saygı dilinin kullanımını gerekli kılmayan durumlarda da saygınlık işaretleyicilerinin işletilmesi, bunların saygınlık dışı kullanımlarının fiili olarak gerçekleşmesine yol açar ve konuşur, muhatap veya üçüncü kişilerce bu saygınlık dışı kullanımların farkına varılır. Diğer bir ifadeyle resmî (formel) dilin geçerli olmadığı, aksine gayriresmî (informel) dilin hâkim olduğu ortamlarda saygınlık işaretleyicilerinin işletilmesi bu unsurların farklı işlevleri yerine getirmesini sağlar ve bunlardaki esas amaç da belirgindir. Dolayısıyla saygı dilinin saygınlık dışı amaç ve işlevlerle kullanımını örtük ve belirgin olmak üzere temelde iki ayrı kategori altında sınıflandırmak mümkündür. Örtük kullanımda konuşur geri plandaki amacını gizler durumdadır ve muhatap saygı dilinin işletildiğini varsayar ancak belirgin kullanımlarda hem konuşur hem de muhatap saygınlık biçimlerinin söylemde yer almasına karşın amacın saygınlığın işaretlenmesi olmadığını bilir. İkinci kategorideki oluşumlar daha çok eğlence amaçlı kullanımlarda ve kısmen de kızgınlık amacıyla saygı dilinin işletilmesinde etkindir. Öte yandan kişiler üzerinde baskın olma



veya olayları ya da kişileri kontrol etme gibi arka plan amaçları etrafında da saygınlık üzerinden başkaca amaçlarla saygı dilinin şekillenmesi mümkündür.

Saygınlık işaretleyicilerinin saygınlık dışı kullanımları genel olarak aşağıdaki başlıklar altında sınıflandırılabilir. Bu kullanımların bir kısmında dikey olarak üst > ast yönünde kullanım görülür. Diğer bir ifadeyle sosyal statü, mevki, konum, yaş, hiyerarşi gibi etkenler yönüyle üst konumda olanların altlarına karşı saygı dilini işletmeleri bu tür saygınlık dışı kullanımların ortaya çıkmasına neden olabilir. Ancak bu durumun çözümlenmesi bağlam ve arka plan bilgisi ile niyetlere bağlıdır. Ayrıca bazı bağlamlarda geri planda hangi amacın yer aldığı belirsizlik sunabilir. Örneğin kinaye ile kızgınlık ayırt edilmeyebilir (10). Bu noktada jest ve mimikler gibi dil dışı hususlar ile vurgu, tonlama gibi sesletim özellikleri, parçalarüstü sesbirimler konuşma anında ipucu sunabilir. Yazıda ise varsa ünlem işaretli gösterimler ilgili ipuçlarını barındırabilir. Ancak yazı bu ayrımların yapılması noktasında her zaman kesinlik sunmayabilir. Dolayısıyla aşağıda yer alan sınıflandırmalar ve örnekler kesinlik taşımayıp değişkenlik gösterebilir, örnekler birden fazla alt başlık altında değerlendirmeye elverişli bulunabilir.

### 3.1. Kinaye ve İroni

Saygı dili ve ifadeleri her kademede (yatay veya dikey toplumsal katmanda, ast-üst/üst-ast ilişkisi seviyesinde vs.) hoşnut olunmayan bir duruma göndermede bulunmak veya muhataba dokundurmalı bir mesaj iletmek için işletilebilir. Örneğin bir yemek esnasında sunulan yemeklerin bir kısmını çeşitli gerekçelerle reddeden veya beğenmeyen birisi için (10)'daki gibi saygı dili öğeleri barındıran soru cümleleri kurulabilir.

(10) Beyefendimiz ne isterler? Ne arzu buyururlar?

Benzer olarak, vaktinde başlayan bir toplantıya vaktinde katılmayıp geciken bir katılımcı için kurulan (11)'deki bağlam saygı diline ait unsur ve işaretleyicileri içerse de geri planda kinayeyi ve kısmen de kızgınlığı ifade eder:

(11) Zatalileri de teşrif buyurdular.

Böylesi bir bağlam ast-üst veya üst-ast yönlerinin her ikisi için de kullanılabilir ancak ilkinde söylem sesli olarak dillendirilmeyebilir, konuşur kendi içinde veya yakınında bulunan kimselere hitaben bu söylemi oluşturabilir. İlk durumda kızgınlık geri planda iken ikinci durumda, yani söylemi üstün asta oluşturması hâlinde kızgınlık da baskın oranda kinayeye eşlik edebilir.

### 3.2. Kızgınlık

Olumsuz nezaketin zorunlu tutulduğu, dolayısıyla zorunlu saygının gerektiği durumlarda veya herhangi bir olumsuz durum üzerine kızgınlığı üstü kapalı bir şekilde ifade etmek amacıyla ortaya çıkan söylemlerde saygı işaretleyicileri geri planda kızgınlık amacıyla oluşturulmuş olabilir. Dolayısıyla zoraki saygı olarak da tanımlanabilecek bazı durumlarda saygı diline başvurulması konuşur açısından isteksizce gerçekleşebilir veya kızgınlık hâlindeki birisinin saygı ifadelerine başvurusu kızgınlığı gizleme düşüncesi yoluyla da ortaya çıkabilir.

Kemal Sunal'ın başrolünde oynadığı *Sosyete Şaban* adlı filmde yer alan (Tibet, 1985, 0:55:56) ve (12)'de yazıya aktarılmış olan bağlam üçüncü tekil kişiye hitaben saygınlık işaretleyicilerinin kızgınlık ifade etmesi durumuna bir örnek teşkil eder. Bu durum ayrıca ses tonu, vurgu gibi parçalarüstü sesbirimlerdeki değişiklikler ve telaffuz biçimi ile ayrıca jest ve mimiklerle de desteklenmektedir. Çokluğun birden fazla kez tekrar edilmesi de yine saygınlık dışı bir kodlamaya ve mübalağaya işaret etmektedir.

(12) O hanımefendiler nasıl gezerlerlermiş?! Nasıl tozarlarlarmış?!

Bunların yanı sıra iyelikli saygı dili işletimlerinde iyeliğin bulunduğu hecenin normale göre daha vurgulu sesletilmesi ve ünlüsünün uzatılması saygıdan daha çok kızgınlığa işaret edebilir: *Hoca:m!* gibi. İyeliğin yapıdan çıkarılması veya ayrıca ünvanın tekrarlanması ise mutlak bir kızgınlığı kodlar: *Hoca:, Hoca:!* Bu tür kullanımlarda muhatapın adı da ünvanın yanında yer alabilir.

### 3.3. Şaka/Latife ve Alay

Daha çok aynı yatay toplumsal veya mesleki katmandaki konuşurlar arasında veya üstün asta yönündeki söylemlerinde şekillenen saygı dilinin şaka, latife veya alay amaçlı kullanımında genellikle konuşur ve muhatap saygı dilinin şaka amacıyla işletildiğinin bilincindedirler. Ancak konuşurun şaka, latife veya alay amacıyla saygı dilini kullanmasına rağmen muhatapın bu durumun farkında olmaması durumunda yanlış anlamalar ortaya çıkabilir ve iletişimin beklenen sağlıklı düzeyde gerçekleşmesi mümkün olmayabilir.

Saygı dilinin bu tür amaçlarla kullanımına, Ali adlı arkadaşına veya oğluna/yakınına hitaben bir konuşurun (13a, 13b) içindeki bağlamlarda olduğu gibi çeşitli düzeylerde saygı kodlayıcıları barındıran ifadeleri oluşturması örnek olarak verilebilir. Aynı bağlamlar dikey hiyerarşide üstün astına yönelik söylemlerinde de şekillenebilir.

(13) a. Ali Beyler bugün nasıllar?

b. Ali Bey iyi misiniz?

Saygı dilinin alay amaçlı kullanımlarında alaycı bir ses tonu eşliğinde de gerçekleşebilen saygı diline ait unsurlar muhatap küçümsenmek yoluyla işletilir ve muhatap bu durumun farkında olabilir ya da olmayabilir. Yine de saygı dilinin bu tür geri plan amaçları ve kasıtları ile kullanımının çözümlenebilmesi belli çıkarımlara bağlıdır ve arka plan bilgisi gerektirir.

### 3.4. Riyakârlık, Yağcılık ve Manipülasyon

Saygı diline başvuran konuşurların bu dile ait ifadeleri kullanmasının arka planında bulunan sebeplerin tam olarak belirlenebilmesi ve tespit edilmesi mümkün değildir. Görünürde mutlak saygı amacıyla saygı dilini kullanan bir konuşur geri planda riyakarlık veya yağcılık gibi başka manipülatif ve yönlendirici amaçlarla saygı diline başvurabilir. Saygı dilinin bu amaçlarla kullanımında kişiler gerçek duygu ve düşüncelerini söyleme yansıtmak yerine toplumsal normlara ve kodlara göre hareket eder. Böylesi kullanımlar samimiyetten uzak gerçekleşir ve yapmacıklık barındırır. Dolayısıyla üçüncü kişiler, örneğin konuşurun yakınları tarafından kolayca fark edilip çözümlenebilir ancak muhatap bunun farkında bulunmayabilir. Saygı dilinin bu tür

amaçlar kullanımı genellikle dikey toplumsal ve hiyerarşik düzlemdeki katılanlar arasında gerçekleşir ve saygı dilinin şekillenmesi ast > üst yönündedir.

Saygı dilinin bu tür kullanımına ast-üst (örneğin amir-memur) ilişkileri gibi dikey katmanlarda gelişen söylemlerde, esasında üstünü (amirini) çeşitli nedenlere bağlı olarak sevmeyen ancak konumu gereği saygı dilini kullanması gereken birinin saygı dilini riyakarlık amacıyla işletmesi örnek olarak verilebilir. Öte yandan yine benzer dikey düzlemde gelişen söylemde mesela resmî işlemlerinin veya işlerinin hızlıca halledilmesi veya kolaylanması amacıyla ya da makam/mevki beklentisi, çıkar sağlama gibi geri plandaki birtakım amaç veya hedefler dolayısıyla bir konuşur muhatabına yönelik olarak isteksizce saygı dilini kullanabilir ve böylece saygı dilini manipülatif bir şekilde çıkarları doğrultusunda işletebilir. Bu tür saygı dili şekillenmelerinde de görünürde saygı kodlanır olsa dahi geri planda art niyet etrafında da gelişebilecek çok farklı amaçlar veya hedefler yer alabilir. Öte yandan sosyal baskı gibi çeşitli sebeplerle de konuşurlar isteksizce muhataplarına karşı saygı dilini işletebilirler.

### 3.5. Küçümseme

Ast-üst ilişkisinde veya daha genel olarak dikey hiyerarşide üstte bulunan konuşur altındaki muhatabına yönelik söylemlerinde saygı dilinin içeriklerine zıt olarak görünürde saygı diline ait öğeler yer alsa da küçümseme, kibir veya aşağılama amacıyla saygı işaretleyicileri işletilebilir. Böylesi bir durumda alt konumda yer alan muhatabın utandırılması veya mahcup edilmesi de geri planda yer alan amaçlar arasında yer alabilir. Üstünün kendisine karşı saygı dilini kullandığını fark eden alt kademedeki muhatap bu kullanımın saygı amaçlı olmadığını kavrayabilir ancak bazı durumlarda kavrayamayabilir. Dolayısıyla saygı dilinin geri planda böylesi bir amaçla kullanılması çoğu durumda konuşurun içsel düşüncelerinin nasıl şekillendiğinin çözümlenmesi ile ilgilidir. Ancak üst konumda yer alan konuşurun öncesinde alt konumdaki muhatabına yönelik devamlı olarak saygı dilini işletmemesi, gelişen durumlar dolayısıyla şaşırtıcı olarak bu dili kullanması, saygı dilinin küçümseme gibi amaçlarla kullanılmasında çözümlenme bakımından ipucu sunabilir. Öte yandan aynı düzlemde yer alan katılımcılar arasında da küçümseme amaçlı saygı ifadeleri oluşturulabilir. Bu noktada, her konuda söz almayı seven ve konuşmalara ya da olaylara sürekli dâhil olmak isteyen ancak etkili söylemler ve sonuçlar geliştiremediği için dikkate alınmayan biri için üretilmiş, birden fazla kişinin yer aldığı bir sohbet ortamında veya işyerindeki bir toplantıda ortaya çıkarılmış (14)'teki gibi bağlam, saygı dilinin küçümseme amacıyla kullanımına örnek teşkil edebilir:

#### (14) Sayın üstadımız bu konuda neler söyler acaba?

Saygı dilinin bu tür kullanımlarında da olayları yönlendirme veya üstünlük vurgulama, hissettirme gibi geri plandaki başkaca psikolojik etken ve amaçlar ile kasti düşünceler rol oynayabilir. Görünürde saygı dili işletilse dahi arka plandaki bu tür amaçlar konuşur tarafında etkindir ve bu amaçların muhatap üzerinde baskı kurma gibi işlevleri ortaya çıkabilir ve söylem amacına ulaşabilir. Bu tür amaçlar etrafında saygı diline ait unsurların işletilmesi sırasında jest ve mimikler, vurgu ve tonlama gibi diğer dil dışı veya ötesi bazı unsurlar da pekiştirici görevi görebilir ve mevcut etkiyi



artırabilir. Yazımda saygı dilinin bu tür işlevlerle kullanımında ünlem işareti ilgili amaçların geri planda yer aldığına işaret edebilir.

Saygı dilinin bu türden kullanımlarına örnek olarak sorumluluklarını yerine getirmeyi aksatan, isteksizce ve uzun süre sonra ödevini ancak tamamlayan bir öğrenciye yönelik olarak öğretmenin kuracağı (15a)'daki gibi bir bağlam verilebilir. Benzer olarak (15b)'deki bağlam ise uzunca bir süredir arkeolojik kazı faaliyeti yürüten ancak bütçesine ve harcamalarına rağmen ortalama bir sonuç almakta olan bir arkeoloğa yönelik oluşturulmuştur ve görünürde saygı diliyle şekillenmiş olsa da geri planda küçümseme ve beğenmeme içeriğini barındırmaktadır.

(15) a. Saygıdeğer öğrencimiz büyük bir iş başardılar!

b. Hanımefendi büyük bir keşifte bulunacak galiba!

### 3.6. Mesafe

Daha önce aralarında samimiyet tesis edilmiş kişiler arasında çeşitli sebeplere bağlı olarak bu samimiyetin ortadan kalkmasıyla ilişkisel mesafe ortaya çıkmış olabilir. Bu durumda ortaya çıkan mesafeyi söyleme yansıtmak için saygı diline ait unsurlara başvurulabilir. Bunda ise temel amaç saygı dilinin işletilmesi değil konuşur-muhatap arasında gelişen mesafenin ve dolayısıyla resmiyetin yansıtılması düşüncesidir. Bunun yanı sıra doğal sosyal mesafe veya hiyerarşik mesafe de varsayılan olarak saygı dilinin kullanımını ortaya çıkarır. Diğer bir ifadeyle saygı dilinin kullanılması ve bu dile ait unsurlara söylemde yer verilmesi mutlak saygı amacıyla gerçekleşmeyebilir ve konuşur-muhatap arasındaki mesafeyi hissettirme amacı taşıyabilir. Esasında birbirlerine saygı duymayan veya tek taraflı saygı gerektirmeyen durumlarda da saygı dilinin işletilmesi sosyal ve hiyerarşik mesafe başta olmak üzere taraflar arasındaki mesafeyle doğrudan ilgilidir.

### Tartışma

Saygı dilinin kullanımı iletişimde nezaketi kodlamanın yollarından biridir. Diğer bir ifadeyle dilde nezaketin kodlanmasında ve aktarılmasında saygı dilinin ve işaretleyicilerinin dışında farklı yollar da bulunmaktadır. Öte yandan, genel itibarla saygı dilinin kullanımı nezaketi ortaya çıkarsa da işletilen her saygınlık unsurunun nezaket bildireceği savunulamaz. Öyle ki, saygı dilinin ve bu dile ait unsurların ilgili başlıkta da belirtildiği gibi olumsuzlamaya yönelik anlamsal ve kullanımsal içerikleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla dilde saygınlık unsurlarının mutlak saygıyı ve nezaketi kodlayacağını, aktaracağını belirtmek mümkün değildir. Bunların çözümlenmesinde ve anlaşılmasında bağlam, dikey iletişimin yönü ve hedefi, arka plan bilgisi gibi gerek anlam bilimsel gerek edim bilimsel düzeyde, ayrıca dil ötesi pek çok husus etkilidir. Türkçede saygı dili Japonca, Korece gibi dillerde olduğunun aksine biçimbilgisi yoluyla özel olarak işaretlenmesi de temel işlevi farklı mevcut bazı biçimbilgisel unsurlar, söz varlığı unsurları ya da diğer araç ve süreçlerle kullanım alanı bulabilmektedir.

Kişisel veya sosyal tutum ifade etmeleri yönüyle saygınlık işaretleyicileri, bireyler arası iletişimin sağlıklı bir zeminde gerçekleşmesini sağlayan araçlar durumundadır. İnsan davranışlarını şekillendirecek derecede önemli bir konumda bulunan saygın dil



kullanımı (veya saygınlık dışı dil tutumu), bu sebeple bazen hayati derecede öneme de sahip olabilecek dil dışı durumların ortaya çıkmasında ve şekillenmesinde oldukça önemli bir işlevi de yerine getirir. Saygı dili ve saygınlık işaretleyicileri bu nedenle soysal etkileşimin olumlu veya olumsuz çerçevede tesis edilmesinde birincil derecede rol oynayabilmektedir. Öte yandan saygınlık işaretleyicileri (örneğin tekil kişiye yönelik kullanılan *siz* zamiri) sadece saygı dilini şekillendirmez, diğer bir ifadeyle yalnızca saygıyı ifade etmede kullanılmaz. Ayrıca sosyal mesafe, resmiyet, incelik, ciddiyet gibi başkaca hususları da kodlayabilir veya bunların tam aksine alay etme, şaka, kinaye, ironi gibi kasıtlı kısmî olumsuzlamaları da gerçekleştirir. Kişinin sosyal ve kültürel geçmişi, eğitim seviyesi, bulunduğu çevre, yaşı gibi hususlar saygı dilini ne ölçüde işlettiğini ve bu dile ne oranda başvurduğunu belirleyen hususlar arasındadır. Dolayısıyla kişi yalnızca dikey düzlemde ast-üst ilişkisinde değil tersi istikamette veya yatay düzlemde de genel olarak saygı diline başvurmayı benimsemiş olabilir.

### Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada, dilbilimsel nezaket araştırmalarının bir düzeyini oluşturan saygı dili Türkçe temelinde ana hatlarıyla incelenmiş ve Türkçede saygınlığı kodlayan dilsel unsurlara işlevleri yönüyle temas edilerek bunların saygınlık dışı amaçlar etrafında kullanımlarına da yer verilmiştir. Elde edilen bulgular, Türkçede saygınlığın birbirinden farklı süreç ve mekanizmalarla, çeşitli dilsel araçlarla ve düzeylerde işaretlendiğini göstermektedir. Bu yönüyle Türkçenin, saygınlığın toplum nezdindeki önemini çeşitli düzeylerde yansıttığını savunmak mümkündür.

Türkçenin tarihi dönemlerinde veya modern varyantlarında saygı dilinin incelenmesi, Türk dilleri ailesinin tipolojik olarak bu noktada hem üye diller arasında hem de diğer dünya dillerine kıyasla hangi yönlerden ayrıştığı, hangi yönlerden aynılaştığı noktasında ipuçları sunacak ve nezaket/saygınlık tipolojisine önemli katkılar sağlayacaktır. Ayrıca saygınlığı saygınlık dışı unsurlarla, örneğin aşağılayıcı olarak tanımlanan birinci kişi odaklı *bendeniz*, *bendeleri*, *kulunuz*, *bu fakir*, *bu hakir*, *çaker*, *çakerleri* gibi zamirimsilerle kodlamak da mümkündür. Modern Türkçede ve varyantlarda bir kısmı hemen hiç kullanılmayan bu tür unsurların tarihsel varyantlar kapsamında daha detaylı olarak incelenmesi de Türkçenin bu tür unsurlarla saygıyı nasıl ifade ettiği noktasında önemli veriler sunacaktır.

Saygıyı dil dışı bazı göstergesel unsurlarla da ifade etmek mümkündür. Örneğin İslam'da bir camiye girerken kadınların başörtü giymesi, Hıristiyanlıkta veya diğer bazı inanışlarda cenazede siyah elbiseler giyilmesi, muhabata karşı konuşurken ortaya çıkan bakışlar veya duruş (oturma pozisyonu, oturur durumdayken ayağa kalkma, bacak bacak üstüne atma, postür vs.), beden hareketleri, jest ve mimikler gibi diğer davranış ve tutumlar, farklı amaçlarla gerçekleştiriliyor olsa da geri planda bir saygı düşüncesi ve amacı barındırır. Bunlardan bir kısmı saygı diliyle bütünleşik olarak aynı anda gerçekleşebilir. Ancak bu tür dil dışı veya dil ötesi noktaya konumlandırılacak saygı ifade ediciler de ayrıca disiplinler arası bir çerçevede birlikte incelenmeli, bunların dil ile ilgili unsurlarla ilişkileri ve etkileşimleri ortaya konulmalıdır. Tüm bunlar, dille beraber dil dışı unsurların nasıl hareket ettiğine ve daha genelde de insan

davranışlarında saygı ve saygınlık kavramlarının nasıl şekillendiğine dair birtakım ipuçları sunabilir.

### Extended Abstract

Linguistic politeness, polite language or, more narrowly, the use of politeness expressions in language are among the topics of study mostly shaped from the perspectives of pragmatics and sociolinguistics within the context of politeness theories and research, which laid the foundations with Grice in the early 1970s, and later examined by researchers such as Leech and Lakoff, continued with Brown and Levinson (1978), and finally gained importance in the 1990s. The study and evaluation of expressing politeness in language, determining politeness strategies, and other related issues have gained a certain momentum especially with the increasing importance of sociolinguistic studies, and the number of studies on politeness in many languages, including Turkish, has increased. Politeness expressions, which can be defined as a linguistic universal, and linguistic politeness in the narrow sense, have been studied in relation to speech-act theories or discourse analysis. Politeness research (Locher, 2012, p. 36), which emphasizes how it is said (relationship level) rather than what is said (knowledge level), focuses on content rather than form. In other words, rather than examining the structures of language in an idealized form, it examines the level of language that takes place between people in this aspect by addressing them with their extra-semantic values and what they mean in real use.

Honorific language or the language of respect also constitutes an important section in the linguistic realization of politeness. Therefore, expressions of respect fulfil an important whole in the establishment of politeness in language. However, not every language use that includes politeness will include respectability, and not every respectability content may be shaped for the purpose of politeness or as a result of politeness. In other words, politeness and respectability and, accordingly, politeness language and respectability language/respectful language use are distinguishable from each other. For example, politeness may not be realized in cases where respect is mandatory. On the other hand, it is also possible that expressions or elements of respect are not included in the formations for the language of courtesy. This is because, although they appear to be intertwined concepts, courtesy and respect have the potential to be phenomena that can differentiate and even contradict each other from time to time. On the other hand, it is also possible for the language of respectability to be used for non-respectful purposes, and in such cases, respectability may encode attitudes that are more non-courteous than courteous.

Honorific language or language of respect is shaped and emerges depending on various background factors such as the subordinate-superior relationship between the speaker/writer and the addressee, social distance, reputation, position, age, reservation, fear, anxiety. The markers and expressions of respect at various linguistic levels are effective in the creation of the elements of this linguistic appearance and the use of the language of respect. Although these elements are mostly found at the lexical level in Turkish (e.g. *sayın*, *hürmetli*, *kıymetli*, *değerli*; *bey*, *hanım*; *buyur-*, *arz et-* etc.), marking respect can also be realized with some morphological elements (e.g. first person

possessive suffixes or plurality). Moreover, the respect marked once can also be reinforced by using various markers more than once at the same time. Apart from these, honorifics can be used for many other functions besides showing respect.

The use of the honorific language is one of the methods of encoding politeness and respect in communication. In other words, there are other ways of encoding and conveying politeness in language other than the language of respectability and its markers. On the other hand, although the use of the language of respectability generally reveals politeness, it cannot be argued that every element of respectability operated will convey politeness. In fact, the language of respectability and the elements belonging to this language also have semantic and usage contents for negation, as stated in the related title. Therefore, it is not possible to state that the elements of respectability in language will encode and convey absolute respect and courtesy. Many semantic and pragmatic, as well as extra-linguistic issues such as context, the direction and goal of vertical communication, and background knowledge are effective in their analysis and understanding. Although the honorific language in Turkish is not specifically marked through morphology, unlike in languages such as Japanese and Korean, some existing morphological elements with different basic functions, dedicated lexical elements, or other tools and mechanisms are used to mark honorific language.

In this study, after briefly touching upon the issues of honorific language and respectability in language, issues such as how respect is coded and marked in Turkish, which processes are effective at this point, which mechanisms and tools are used to intensify a marked respect are examined in general, and also the non-respect uses of honorific language are classified through example.



## Kaynakça

- Agha, A. (1994). Honorification. *Annual Review of Anthropology*, 23, 277-302.
- Ağca, F. (2020). Eski Uygurcada üçüncü kişi iyelik eki ve dil bilgisel saygı yapıları. (E. Yılmaz, N. Tezcan & N. Demir, ed.). *Semih Tezcan Kitabı* içinde (s. 107-126). Ankara: Nobel Yay.
- Banguoğlu, T. (2011). *Türkçenin grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Brown, P. & Levinson, S. C. (1978). Universals in language usage: politeness phenomena. E. N. Goody (Ed.), *Questions and politeness* içinde (s. 56-289). Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, R. & Gilman, A. (1960). The pronouns of power and solidarity. (T. A. Sebeok, ed.). *Style in language* içinde (s. 253-276). MIT Press.
- Demirci, K. (2006). Toplumsal yapıların saygı ifadesi formlarında dile yansması. *Milli Folklor*, 69, 38-45.
- Demirci, K. (2010). *Teorik bir yaklaşımla zamirler*. Ankara: Grafiker.
- Hirik, S. (2023). Türkçede nezaket ve yüz tehdit eden eylemler. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 7(1), 600-627.
- Irvine, J. (2009). Honorifics. G. Senft, (J. O. Östman & J. Verschueren ed.). *Culture and language use* içinde (s. 156-172). Amsterdam: John Benjamins.
- Işık, U (2022). *Eski Uygur Türkçesinde nezaket ifadeleri*. (Doktora tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>.
- İlhan, N. (2009). *Türk dilinde çokluk*. Elazığ: Manas Yayınları.
- Korkmaz, Z. (2009). *Türkiye Türkçesi grameri: şekil bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Locher, M. A. (2012). Politeness research from past to future, with a special focus on the discursive approach. *New Perspectives on (im)politeness and interpersonal communication* içinde (s. 36-60). Cambridge: Cambridge Scholars.
- O'Keeffe, A., Clancy, B. & Adolphs, S. (2020). *Introducing pragmatics in use*. London and New York: Routledge.
- Özer, N. & İbe Akcan, P. (2022). Türkçede hitap ifadeleri: anlam ve sözcük türü temelinde bir ulamlama. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 7(1), 382-407.
- Pizziconi, B. (2011). Honorifics: the cultural specificity of a universal mechanism in Japanese. (D. Z. Kâdâr & S. Mills, ed.). *Politeness in East Asia* içinde (s. 45-70). Cambridge: Cambridge University Press.
- Polat, Ü. (2017). Eski Uygur Türkçesinde saygı bildiren (ötün-, tegin-, yarlıka-, yükün) yarı tasvirî fiilleri. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 6(4), 2012-2026.
- Shibatani, M. (2006). Honorifics. K. Brown (Ed.), *Encyclopedia of language and linguistics 5* içinde (s. 381-390). Oxford: Elsevier.
- Tibet, K. (1985). *Sosyete Şaban* [Film]. İstanbul: Cem Film.
- Tolkun, S. (2015). Doğu Türkçesi metinlerinde başlangıcından günümüze saygı ve nezaket ifadesi sorunu. *Dil Araştırmaları*, 9(17), 135-157.
- Wang, R. (2023). Honorifics without [HON]. *Natural Language & Linguistic Theory*, (Online First).
- Wenger, J. (1982). Some universals of honorific language with special reference to Japanese (Yayımlanmamış Doktora tezi). University of Arizona, Tucson.
- Yaylagül, Ö. (2005). Eski Türkçede nezaket ifadeleri. *Milli Folklor*, 68, 151-165.



## Tarihî Satır Altı Kur'an Tercümelerinde Yaklaşma Kılınışı-Yakınlaşıcı Bakış Açısını İşaretleyen Analitik Formlar Üzerine Sentaktik-Semantik Bir Değerlendirme

### *A Syntactic-Semantic Evaluation on Analytical Forms Marking the Avertive – Proximative Aspect in Historical Interlinear Qur'an Translations*

Gülser ERSOY \* Öz

Tarihî Türk dilinin grameri ile ilgili yapılan çalışmalarda yaklaşma kılınışı ve yakınlaşıcı bakış açısı ile ilgili yapılan açıklamalar bu kategorileri oluşturan formların çeşitliliğini ortaya koyması bakımından tatmin edici değildir. Nitekim tarihî satır altı Kur'an tercümeleri tarandığında ilgili kategorilere örnek teşkil edecek çok sayıda analitik formlara tanıklık edilmektedir. Eldeki çalışma ile yaklaşma kılınışı ve yakınlaşıcı bakış açısını işaretleyen bu formların sentaktik ve semantik özellikleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Formların yapısı içerisinde yer alan *yawu-*, *yawukla-* gibi fiillerin yanı sıra *-A yaz-*, *yawuk bol-*, *az kal-*, *yakın bol-* yardımcı fiillerin sadece *-DI* kesin geçmiş zaman morfemi ile değil aynı zamanda aorist ve istek morfemleri ile çekimlenmesinden yola çıkarak ilgili formların dâhil olduğu kategoriyi belirlemede morfemlerin, morfo-sentaktik yapıların ve leksik birimlerin ne denli bir öneme sahip olduğu üzerinde durulacaktır.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet  
Üniversitesi Edebiyat Fakültesi  
Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatı  
Bölümü

gulserersoy@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-1002-1967

Sivas / TÜRKİYE

#### **Anahtar Kelimeler:**

Tarihî Türkçe satır altı Kur'an tercümeleri, yaklaşma kılınışı, yakınlaşıcı bakış açısı.

\* Assist. Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet

University, Faculty of Letters

Department of Contemporary

Turkish Dialects and Literature

ORCID: 0000-0003-1002-1967

Sivas / TÜRKİYE

#### **Abstract**

In the studies on the grammar of the historical Turkish language, the explanations about the avertive and the proximative aspect are not satisfactory in terms of revealing the diversity of the forms that make up these categories. As a matter of fact, when historical interlinear Qur'an translations are scanned, a large number of analytical forms are witnessed that will serve as an example for the relevant categories. With this study, the syntactic and semantic features of these forms, which mark the avertive and proximative aspect, will be tried to be revealed. In addition to verbs such as *yawu-*, *yawukla-*, which are included in the structure of the forms, auxiliary verbs such as *-A yaz-*, *yawuk bol-*, *az kal-*, *yakın ol-* are conjugated not only with the *-DI* definite past tense morpheme, but also with the aorist and volitional morphemes. It will be emphasized how important morphemes, morpho-syntactic structures and lexical units are in determining the category in which the related forms are included.

#### **Keywords:**

Historical Turkish Interlinear Qur'an Translations, avertive, proximative aspect.

**Başvuru/Submitted:** 22/05/2023

**Kabul/Accepted:** 26/09/2024

**Makale Bilgileri**

**Atıf:** Ersoy, G. (2024). Tarihî Satır Altı Kur'an Tercümlerinde Yaklaşma Kılınışı-Yakınlaşıcı Bakış Açısını İşaretleyen Analitik Formlar Üzerine Sentaktik-Semantik Bir Değerlendirme. *Selçuk Türkiyat*, (63): 29-63. Doi: 10.21563/sutad.1300810

**Etik Kurul Kararı:** Etik Kurul Kararından muaftır.

**Katılımcı Rızası:** Katılımı yok.

**Mali Destek:** Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.

**Çıkar Çatışması:** Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.

**Telif Hakları:** Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

**Değerlendirme:** İki dış hakem / Çift taraflı körleme.

**Benzerlik Taraması:** Yapıldı – iThenticate.

**Etik Beyan:** sutad@selcuk.edu.tr, selcukturkiyat@gmail.com

**Lisans:** Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

**Article Information**

**Citation:** Ersoy, G. (2024). Tarihî Satır Altı Kur'an Tercümlerinde Yaklaşma Kılınışı-Yakınlaşıcı Bakış Açısını İşaretleyen Analitik Formlar Üzerine Sentaktik-Semantik Bir Değerlendirme. *Selçuk Türkiyat*, (63): 29-63. Doi: 10.21563/sutad.1300810

**Ethics Committee Approval:** It is exempt from the Ethics Committee Approval.

**Informed Consent:** No participants.

**Financial Support:** The study received no financial support from any institution or project.

**Conflict of Interest:** No conflict of interest.

**Copyrights:** The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

**Assessment:** Two external referees / Double blind.

**Similarity Screening:** Checked – iThenticate.

**Ethical Statement:** selcukturkiyat@gmail.com, fatihnumankb@selcuk.edu.tr

**License:** Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

## Giriş

Kılınış genel anlamda fiillerin içkin zaman anlamı olarak tanımlanmakta ve bu yönüyle zaman, görünüş ve kiplik kategorilerinden ayrılmaktadır. Kılınış kategorisinin bu şekilde tanımlanmasının en önemli nedeni eylemin yapılış tarzı, akışı, gerçekleşme şekli ve evre yapısıyla alakalı bilgiler sunmasıdır (Karadoğan, 2009, s. 7). Bakış açısı (görünüş) ise eyleme terminallik özellikleri bağlamında bitmemiş ya da kritik sınırları aşmış olarak bakılmasıyla ilgili bir gramer kategorisidir (Bacanlı, 2014, s. 72).

Konu ile ilgili yapılan önemli çalışmalar bir fiilin içkin zaman anlamının durum morfepleri, türetim morfepleri, zarflar ve tasvir fiilleri gibi birtakım dilsel araçlar yoluyla değişikliğe uğrayabileceğini göstermektedir (Bacanlı, 2014; Demir, 2013; Gökçe, 2013; Johanson, 2000, s. 66; Karadoğan, 2009). “Yeniden sınıflandırma” (recategorization) olarak adlandırılan bu süreç, dönüşümsüz fiillerin dönüşümlüleştirilerek heterojen bir yapıya evrilmesini ya da dönüşümlü fiillerin dönüşümsüzleştirilerek homojen bir yapıya evrilmesini mümkün kılmaktadır (Johanson, 2000, s. 66). Bu durum leksikal bir kategori olarak değerlendirilen kılınış kategorisinin morfo-sentaktik ve semantik düzlemlerde de değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.

Tasvir fiillerden biri olan yaklaşma fiilleri de kılınış kategorisi içerisinde değerlendirilmektedir. Çünkü yaklaşma fiilinin oluşumuna zemin hazırlayan ilgili morfepler, leksik birimler ve bunların oluşturduğu analitik formlar eklendiği fiillerin oluşum evresinde birtakım değişikliklerin meydana gelmesine neden olmaktadır. Daha net bir ifade ile söz konusu tasvir fiili, genelde kritik sınırı olan (dönüşümlü) fiillere eklenerek bu sınırın ortadan kalkmasına, başka bir ifade ile dönüşümlü fiillerin işaret ettiği eylemlerin kritik sınırdan dönmesine neden olmaktadır.

Tasvir fiilleri başlığı altında değerlendirilen yaklaşma fiillerinin temelde iki anlam alanını işaretlediği ifade edilmektedir. İlki ana fiilde yer alan eylemin *-mak üzere olduğu, kritik sınıra ulaşmaya az kaldığı* şeklinde bir anlam alanı; ikincisi ise ana fiilde yer alan eylemin *neredeyse gerçekleşmek üzere olduğu, eylemin gerçekleştiğini belirten kritik sınıra fazlaca yaklaşıldığını ancak sonuç itibarıyla eylemin gerçekleşmediği* şeklinde bir anlam alanıdır. Her iki anlam alanı tasvir fiilleri başlığı altında değerlendirilse de söz konusu anlamların işaretlediği örnekler aslında bakış açısı ve kılınış ulamlarının birer uzantısı olarak kabul edilmektedir (Gökçe, 2007; Kuteva, 2001). Bu bağlamda eldeki çalışmada kullanıldığı türlü formlarla birlikte *-mak üzere olduğu, kritik sınıra ulaşmaya az kaldığı* şeklinde bir anlam kazanan eylemler yakınlaşıcı bakış açısı (proximative aspect)<sup>1</sup> ile; *-mak üzereydi ancak -madı* şeklinde bir anlam kazanan eylemler ise yaklaşma (avertive) kılınışı ile yorumlanmıştır.

Eldeki çalışmada tarihî Türkçe satır altı Kur’an tercümelerinden oluşturulan korpusta tanıklık edilen yaklaşma kılınışı ile yakınlaşıcı bakış açısına örnek teşkil eden tümcelerın sentaktik ve semantik özellikleri incelenecektir. Sentaktik özellikler incelenirken yaklaşma kılınışı/yakınlaşıcı bakış açısı için başvuru olan analitik formlar

<sup>1</sup> “Yakınlaşıcı bakış açısı” ifadesini Gökçe (2007) önermektedir. İlgili formların semantik bağlamda değerlendirildiği başlık altında bu konuya değinilecektir.

bir arada verilecektir. Ayrıca işaretleyicilerin çeşitliliğinden ve semantik farklılıklarından yola çıkılarak hemen hemen birbiri ile aynı kategori içerisinde değerlendirilen yaklaşma kılınışı ile yakınlaşıcı bakış açısının söz konusu eserlerdeki kullanım şekli ve anlam alanları tespit edilecektir.

Çalışmanın korpusu Karahanlı, Harezmi ve Anadolu sahasında yazılan satır altı Kur'an tercümelelerinden oluşmaktadır. Nitekim Karahanlı sahasından Anadolu sahasına kadar çok sayıda Kur'an-ı Kerim Türkçeye çevrilmiştir. Çevrilen metinler yazıldıkları dönemin diline ait önemli veriler sunmakta bu sebeple de bu tür eserler Türk diline ait önemli kaynaklardan biri olarak kabul görmektedir. Bu bağlamda bahsi geçen eserler, yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısı konusunda da gerek sentaktik gerekse semantik açıdan alan yazını için zengin veriler sunmaktadır. Bunun yanı sıra Arapça sözcüklerin Türkçe karşılıklarının sözcüğün hemen altına kaydedilmiş olması diller arası mukayeseli bir çalışma yapılmasını da mümkün kılmaktadır.

Tarihî Türkçe satır altı Kur'an tercümelerine geçmeden önce konu ile alakalı gramer kitaplarında yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısı ile ilgili izahlara kısaca değinmek yerinde olacaktır.

### İlgili Gramer Çalışmalarında Yaklaşma Kılınışı-Yakınlaşıcı Bakış Açısı İle İlgili Notlar

Tarihî satır altı Kur'an tercümelerinin ilkinin Karahanlı sahasında yazıldığı ardından Harezmi ve Anadolu sahaslarında da bu faaliyetlere devam edildiği bilinmektedir. Bu bağlamda söz konusu çevrelerde kaleme alınan Türkçe eserlerin dili hususunda hazırlanan dil bilgisi çalışmalarında yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısına ne şekilde bir izah getirildiği önem arz etmektedir.

Konu ile ilgili en temel çalışma Dîvânü Lugâtî't-Türk'ün (DLT) yazarı Kaşgarlı Mahmut'a aittir. Verilen örnekler Karahanlı sahasında yaklaşma kılınışının-yakınlaşıcı bakış açısının hem birtakım morfemlerle hem de belirli bir analitik form ile karşılandığını göstermektedir.

Verilen örneklerden yola çıkarak DLT'de yaklaşma kılınışını-yakınlaşıcı bakış açısını işaretlemek için -GAllr, -gİr/-gUr, -(I)gllk ve -(I)gll morfemlerine başvurulduğu söylenebilir:

-GAllr: *Failin işi yapmak üzere olduğunu ve neredeyse yapacak olduğunu ifade eden fil anlatılmak istendiği zaman emir kipine kaf'lı ve kalın kelimelerde gayın, elif, lâm ve rı; gayın'la bitenlerde kaf ve geri kalanlarda kef eklenir. Bu, bütün lehçelerde böyledir. Örnek: "Ben gitmek üzereyim" anlamında **men barğalır** (1) **men** denir; "ben kalkmak üzereyim anlamında **men turğalır** (2) **men** denir; "o yayı kurmak üzere ve neredeyse kuracaktır" anlamında **ol yâ kurğalır** (3) denir. "O dağa çıkmak üzere ve neredeyse çıkacaktır" anlamında **ol tağka ağkalır** (4) denir. Kefli kelimelerde "o neredeyse eve girecek; girmesi yaklaştı" anlamında **ol ewge kirgelir** (5) denir; "o neredeyse para biriktirecekti ve onu yapmak üzereydi" anlamında **ol yarmak tirlgelir** (6) denir. Bu, bütün fiillerde geçerli olan bir kuraldır." (Ercilasun-Akkoyunlu, 2015, s. 251)*

-gİr/-gUr: ***Er başı tazgırdı** (7) adamın başı neredeyse kel oldu; **yir tozgırdı** (8) yerden neredeyse toz kalkacaktı; **suw tamgırdı** (9) su, buzdan vb. şeylerden damlamak üzereydi; **eşiç taşgırdı** neredeyse tencere kaynayacak ve içindeki su taşacaktı; **ol mindin kolgırdı***



(10) o, nesneyi benden neredeyse isteyecekti; **anuy yūzi kamgırdı** (11) onun yüzü neredeyse çarpılıp felç olacaktı. Herhangi bir şey eğri büğrü olmaya yüz tutarsa aynıdır; **at suçgurdu** (12) at vb. sıçramak üzereydi; ol maña kelgirdi o bana gelmeyi arzuladı ve neredeyse geliyordu (13). (Ercilasun-Akkoyunlu, 2015, s. 284-290)

-(I)gllk: İşi yapmaya hakkı olan fail: **ol tawratıglık ol** (14)“acele etmek onun hakkıdır” ; **ol tepretıglık erdi** (15) “hareket ettirmek onun hakkıydı ve neredeyse onu yapacaktı” (Ercilasun- Akkoyunlu, 2015, s. 346).

-(I)gll: İşi yapmayı içinde saklayıp onu yapmak üzere olan fail: **ol tawratıglı ol** (16) “o çok acele etmeyi içinde saklamaktadır ve neredeyse onu yapacaktır”, **ol tepretıglı ol** (17)“o çok hareket ettiricidir ve onu neredeyse yapacaktır.” (Ercilasun- Akkoyunlu, 2015, s. 346).

DLT’de kaydedilen “Ol anı uru yazdı: O, neredeyse onu dövecekti.” (18) (Ercilasun-Akkoyunlu, 2015, s. 376) tümcesi yaklaşma kılınışının Karahanlı Türkçesinde *Fiil (+) -A yaz-* formu ile de işaretlendiğini göstermektedir.

Karahanlı Türkçesi ile alakalı kaleme alınan gramer kitaplarından “Kutadgu Bilig İncelemesi” adlı çalışmada tasvir fiiller için özel bir başlık açılmasa da *fiil çekimi* maddesinin altında *kelgir-* fiili “gele yazmak, gelmek istemek fakat gelememek” şeklinde; *barıglı* türemiş sözcüğü “varacak olan” şeklinde; *barıgı* türemiş sözcüğü de “varıcı, varmakta olan” şeklinde izah edilmektedir. (Dilâçar, 2016, s. 63-66). Hacıeminoğlu DLT’den verdiği örnekle -gIr ve -gUr morfeplerinin -Kaşgarlı Mahmut’un da ifade ettiği gibi- eklendiği fiile yaklaşma anlamı kattığını bildirmektedir (2013, s. 134). Günşen “Dîvânu Lugatî’t-Türk’te ‘Yaklaşma’ Bildiren Fiiller” başlıklı çalışmasında DLT’de yaklaşma anlamının sadece bir tasvir fiili ile karşılanmadığını aksine -GAlIr, -gIr/-gUr, -gllk, -gll, -sA gibi morfeplerle ve kurallı olarak belli bir ek veya yapıya bağlanamayan fiil gövdeleri ile bu anlamın işaretlendiğini ifade etmektedir (2011). Ercilasun’un “Kutadgu Bilig Grameri -Fiil-” adlı çalışmasında eserde iki tarafı fiil olan birleşik fiillerin sıklık ve çeşit bakımından zayıf olduğunu ifade etmektedir. Bunun sebebi olarak da ünlü gerundium eklerini almış fiillerle yardımcı fiillerin müstakil hüviyetlerini henüz muhafaza etmeleri gösterilmektedir (2014, s. 113). Güner, korpusunda TIEM nüshasının da bulunduğu çalışmasında yaklaşma kılınışının işaretleyicileri olarak -GUr/-KUr (2021:185) morfemi ile -A/-U yaz- formunu (2021, s. 397) kaydetmektedir.

Karahanlı sahasında yazılan satır altı Kur’an tercümelerinden Rylands nüshasında Ata, yaz- fiilinin anlam alanlarından birinin de “yakınlık bildiren yardımcı fiil” olduğunu ifade etmektedir: *bütünlükin belgürtü yazdı anı; öldrü yaz-* (2013, s.768).

Harezmi sahasına gelindiğinde ilgili gramer kitaplarında yaklaşma fiilleri *yawu-* ve *yaz-* olarak kaydedilirken (Argunşah ve Yüksekaya, 2014, s. 209) Harezmi Türkçesi satır altı Kur’an tercümesinin grameri ile ilgili yapılan tez çalışmalarında yaklaşma kılınış işaretleyicisi olarak sadece “zarf-fiil+yaz-” formundan bahsedilmektedir (Akkaya, 2022, s. 108; Ghazy, 2001, s. 299). Kuş, doktora çalışmasında tarihî Türk lehçelerinde yaklaşma anlamının *bar-*, *tur-* ve *yaz-* yardımcı fiilleri ile işaretlendiğini belirtmektedir. Burada *tur-* tasvir fiilinin yaklaşma anlamını işaretlediği tek örnek tümceye Kısas’ul-Enbiya’da tanıklık edilmiş olacak ki ilgili çalışmada başka bir eserden

örneğe yer verilmemiştir: “*taķı ol yıķıla turĝan tam içide yetim oĝlanlarını malları bar erdi bir azrām atlıĝ biri zārām atlıĝ, ata anaları şālīh erdi.*” (KE 130v20). Kuş, bar- tasvirinin yaklaşma anlamını işaretlediğini düşündüğü örnekleri de yazıtlardan tanıklamaktadır: *yokadu barır ermiş* (KT D-10; BK D 9) (Kuş, 2018, s. 451). Bahsi geçen çalışmada bar- ve tur- tasvir fiillerinin yaklaşma başlığı altında değerlendirilmesi dikkat çekicidir. Ancak burada bar- ve tur- tasvir fiillerinin yaklaşma anlam alanını işaretlediğini gösteren örnek sayılarının tatmin edecek seviyede olmadığını belirtmek gerekir.

Eski Anadolu Türkçesi ile ilgili başvuru mahiyetindeki gramer çalışmasına bakıldığında mukârebe (yaklaşma) fiillerinin yaz- yardımcı fiili ile yapıldığına dair bir açıklamaya ve “*ya mahv olam ya kamu şulesinde yana yazam*” şeklinde örnek bir tümceye tanıklık edilmektedir (Timurtaş, 1994, s. 142).

Bahsi geçen çalışmalarda yaklaşma tasvir fiili başlığı altında -A zarf-fiil (+) yaz- işaretleyicisi verilmekte ancak söz konusu işaretleyicinin ve diğer leksik birimlerin içinde bulunduğu analitik formlarla alakalı herhangi bir izaha rastlanılmamaktadır. Ayrıca tasvir fiilin ve eklendiği fiillerin kılış değerinin bir sonucu olarak söz konusu birleşik fiillerin hangi zaman-görünüş işaretleyicisi ile çekimlenmesi gerektiği hususuna da değinilmemektedir.

Konu ile ilgili dikkat çeken bir çalışma M. M. Tulum’a aittir. Tulum “Özbekçede Tasvir Yardımcı Fiilleri” başlıklı çalışmasında “*Yaz- yardımcı fiilinin -kullanıldığı bütün diğer Türk şive ve lehçeleri için de geçerli olmak üzere- ayırt edici özelliklerinden birinin de kurduğu birleşme zamanının daima geçmiş zaman dilimine ve çoklukla da görülen geçmiş zamana ait olmasıdır.*” şeklinde bir izahta bulunmaktadır. Yapılan bu izahı “*Henüz söz konusu olmayan bir eylemin gelecek zaman dilimi içerisinde ne tarzda gerçekleşeceğine veya gerçekleşmesine ne kadar bir mesafe kalacağına dair fikir yürütmek mantıkla bağdaşamayacağı gibi tahmin ve kehanet çizgisinden öteye de geçemez.*” tümceleriyile desteklemektedir (Tulum, 1997, s. 214).

Gökçe, Tulum’u destekler mahiyette -A + yaz- yapısının sadece Türk dilinde değil aynı zamanda diğer dil ailelerindeki karşılıklarında da sürekli olarak geçmiş zaman ile çekimlendiğini ifade etmekte; henüz gerçekleşmemiş bir eylemin gelecek zamanda ne ölçüde ve nitelikte gelişeceğinin bilinmemesini de sebep olarak sunmaktadır (2013, s. 164). Tan, Kırgız Türkçesinde kullanılan *cazda-* fiilinin *hareketin yakın geçmişte gerçekleşmesine az kaldığını bildiren* bir işleve sahip olduğunu ifade etmektedir (2005, s. 114).

Sonuç olarak tarihî Türk dilinin grameri ile ilgili yapılan çalışmalarda yaklaşma kılış/yakınlaşıcı bakış açısı ile ilgili yapılan açıklamalar bu kategorileri oluşturan formların çeşitliliğini ortaya koyması bakımından tatmin edici değildir. Özellikle satır altı Kur’an tercümeleleri incelendiğinde adı geçen bakış açısı ve kılış ile ilgili oldukça dikkat çekici formlara tanıklık edildiğini ifade etmek gerekir. Takip eden başlıkta ilgili eserlerde tanıklık edilen formların yapısı üzerinde durulacaktır.

## Tarihî Türkçe Satır Altı Kur'an Tercümelerinde Yaklaşma Kılınışı-Yakınlaşıcı Bakış Açısını İşaretleyen Formlar

Arapçada yaklaşma kılınışı *kāde* (كاد), *evşeke* (وشك) ve *kerebe* (كرب) fiilleri ile sağlanmakta ve yine bu dilde söz konusu sözcükler “mukârebe fiilleri” olarak adlandırılmaktadır (Yasdıman, 2017, s. 604). Taranan satır altı tercümelerde Türkçe yaklaşma kılınışının ve yakınlaşıcı bakış açısının Arapçadaki karşılığı *kāde* fiilidir. Başka bir ifade ile orijinal dili Arapça olan Kur'an'da yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısı bahsi geçen üç fiilden (*kāde*, *evşeke* ve *kerebe*) sadece biri (*kāde*) ile işaretlenmektedir. Bu sebeple eldeki çalışmada Arapça yaklaşma kılınışı/yakınlaşıcı bakış açısını işaretleyen formların tespitinde içinde *mâzî-muzârî kāde* fiilinin yer aldığı tümceler taranmıştır.

Kur'an'da *kāde* fiilinin yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısı işaretleyicisi olarak işlev gördüğü toplam tümce sayısı 24'tür. İlgili tümcelerde dikkati çeken önemli hususlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Bu 24 tümcede yer alan *kāde* fiilinin Türkçe karşılığı 1-17. tümcelerde tanıklık edildiği gibi -GAlIr, -gIr/-gUr, -(I)gIIk ve -(I)gII morfemleri ile değil içinde -A yaz- (Karahanlı, Harezmi sahasında, Anadolu sahasında), *yawu-*, *yawukla-*, *yawuk bol-* (Harezmi sahasında), *yakın ol-* ve *az kal-* (Anadolu sahasında) birleşik fiillerin yer aldığı türlü analitik formlarla işaretlenmektedir.

2. Bu fiiller ilgili çalışmalarda ifade edildiğinin aksine sadece -DI geçmiş zaman morfemi ile değil aynı zamanda aorist ve istek morfemi ile de çekimlenebilmektedir.

3. *yawuk bol-*, *yakın ol-* birleşik fiilleri ve -A yaz- tasvir fiili tarafından nitelenen ana fiiller, tarihî satır altı Kur'an tercümelerinde sadece -A gerundiumu ile değil aynı zamanda aorist, -A istek, -sA şart ve -mAk fiilden isim türetim morfemi+ datif morfemi işaretleyicileri ile de çekimlenebilmektedir.

Bu bağlamda yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısını işaretleyen formlar, bu formların kullanıldıkları saha ve tanıkları şu şekildedir:<sup>2</sup>

### Karahanlı Türkçesi Satır Altı Kur'an Tercümelerinde Yaklaşma Kılınışı-Yakınlaşıcı Bakış Açısı

Karahanlı sahasında yazılan Rylands nüshası eksik olması sebebiyle (Ata, 2013, s. XVI) konuya dair yeterli veriye sahip değildir. Türk ve İslam Eserleri Müzesi No 73'de (TİEM 73) kayıtlı olan nüshanın tam olması yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısı ile ilgili tüm örneklerle ulaşılmasını mümkün kılmaktadır.

TİEM 73 ve Rylands nüshasında yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısını işaretlemeye yaz- tasvir fiiline başvurulduğu, analitik form içerisinde nitelenen ana fiilin de -A ünlü gerundiumu ile kullanıldığı görülmektedir. Adı geçen eserlerde yaz-tasvir fiilinin -DI geçmiş zaman morfemi ile çekimlendiği örnek sayısı oldukça fazladır:

<sup>2</sup> Sentaktik değerlendirmenin yapıldığı bölümde herhangi bir ayrıma gitmeden yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısı kategorileri bir arada yazılmıştır.



**Ana fiil (+) -A gerundium morfemi (+) yaz- tasvir fiili (+) -DI geçmiş zaman morfemi+ (şahıs morfemi) Analitik Formu**

(19) *Aydı anam oğlu bütünlükün boğun küçsüzlediler mēni öldürü yazdılar mēni* (Ünlü, 2018, C. I, s. 384).

(20) *Tevbe bērdi ök Tanrı yalavaç üze ew barkdın adrılmışlar üze yārī bergüçiler anlar kim uđu bardılar anar çığaylık erdi içinde anda kēdin kim emite yazdı bir gürühnuñ köñülleri anlardın yana* (Ünlü, 2018, C. II, s. 42).

(21) *Eger bekütmeşe erdimiz sēni çımoğ emite yazğay erdiñ anlarka az nerse birle* (Ünlü, 2018, C.II, s. 268).

(22) *Eger koparu yazdılar erse sēni yerdin çıkarğaylar erdi sēni andın andağ erse ürük turmağaylar erdi seniñ arkañda meger az* (Ünlü, 2018, C. II, s. 269) .

(23) *Azduru yazdı bizni Tanrılarımızdın eger sermedimiz erse anıñ üze herāyna bilgeyler ol uğurda körseler kınnı kim yolda azmışrağ ol* (Ünlü, 2018, C. III, s. 35).

(24) *Boldı müsā anasının köñli kağğusuz. belgürtü yazar erdi anı eger bu şırrnı bekünse miz anıñ köñli üze bolsa kērtgünüglilerdin* (Ünlü, 2018, C. III, s. 118).

(25) *Boldı Müsā anasının köñli fāriğ kağğusuz bütünlükün belgürtü yazdı anı, eger anıñ köñlini berkütmedimiz erse bolğay erdi mü'minlerdin* (Ata, 2013, s. 74).

Ancak TİEM 73 nüshasında yaz- tasvir fiilinin iddia edilen aksine sadece kesin geçmiş zaman morfemi ile değil aynı zamanda aorist ile de çekimlendiği örnek sayısı da oldukça fazladır:

**Ana fiil (+) -A gerundium morfemi (+) yaz- tasvir fiili (+) aorist Analitik Formu**

(26) *Yaşın kapa yazar körgülerini neçe kim yarutsa anlarka* (Ünlü, 2018, C. I, s. 9).

(27) *Pāre pāre bolu yazar kökler andın yarlı yazar yerler tüşe yazar tağlar sınıp* (Ünlü, 2018, C.II, s. 332).

(28) *Yüzün tüşe yazarlar anlar kim oqırlar anlar üze belgülerimizni* (Ünlü, 2018, C. II, s. 417).

(29) *Anıñ yağı yarutu yağar neçeme tēgmese anar ot* (Ünlü, 2018, C. III, s. 12).

(30) *Yaruklukı eletü yazar közlerni* (Ünlü, 2018, C. III, s. 15).

(31) *Kökler yarlı yazar anlar üstünindin* (Ünlü, 2018, C. III, s. 399).

(32) *Neçe kim kılsa anlar kim tandılar tēgrü yazarlar saña közlerni kaçan eşittiler erse kur'ānnı ayurlar ol tēlwe turur* (Ünlü, 2018, C. IV, s. 232).

Standart Türkiye Türkçesinde yaz- tasvir fiilinin olumsuz çekimine rastlanılmazken TİEM 73 nüshasında söz konusu tasvir fiilinin olumsuzluk morfemi ile çekimlendiği örneklere de tanıklık edilmektedir. Adı geçen nüshada olumsuzluk morfeminin iki türlü çekime girdiği görülmektedir. Olumsuzluk morfeminin (33)-(36) örneklerde yaz-tasvir fiili ile, (37). tümcede de tasvir fiilin nitelediği ana fiil ile çekime girmesi oldukça dikkat çekicidir:

**Ana fiil (+) -A gerundium morfemi (+) yaz- tasvir fiili (+) -mAs aorist olumsuz Analitik Formu**

(33) *Ne ol bu boğunğa uka yazmaslar sözni?* (Ünlü, 2018, C. I, s. 203)



(34) *kaçan tēgdi erse ēkki tağ arasıña bulundı anlarda mundın bir boğun uķa yazmaslar sözni* (Ünlü, 2018, C.II, s. 305).

(35) *Azu men mü yēgrek men azu ol mu ol kim uçuz turur belgürtü yazmas?* (Ünlü, 2018, C. III, s. 426)

**Ana fiil (+) -A gerundium morfemi (+) yaz- tasvir fiili (+) -mA olumsuzluk morfemi (+) -DI geçmiş zaman morfemi Analitik Formu**

(36) *Boğuzladılar anı taķı kılı yazmadılar* (Ünlü, 2018, C. I, s. 26).

**Ana fiil (+) mA olumsuzluk morfemi (+) -A gerundium morfemi (+) yaz- tasvir fiili (+) aorist Analitik Formu**

(37) *Boğzında turur anıñ sıñrümeyü yazar anı* (Ünlü, 2018, C. II, s. 175).

Geç dönem Karahanlı Türkçesi, erken dönem Harezmi Türkçesi özelliklerine sahip olduğu iddia edilen Meşhed Nüshası No. 293 (MN 293), Kur'ân'ın Sâd suresinden başlamaktadır (Şimşek, 2019, C. I, s. 9/27). Adı geçen nüsha eksik olsa da eldeki örnekler yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısının işaretlenmesi için kullanılan analitik formların yapısı hususunda önemli veriler sunmaktadır. Nüshada yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısının yaz- tasvir fiili ile işaretlendiği tek bir örneğe rastlanılmaktadır. Ancak burada da bahsi geçen tasvir fiili kesin geçmiş zaman morfem ile değil aorist ile çekimlenmektedir:

**Ana fiil (+) -A gerundium morfemi (+) yaz- tasvir fiili (+) aorist Analitik Formu**

(38) *Kökler kim yarılıp tarılıp yamrusa ya'nī yarılı yazar* (Şimşek, 2019, C. I, s. 116).

MN 293'te yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısını işaretlemek için yaz- tasvir fiilinden ziyade içinde *yawuk bol-* birleşik fiilinin yer aldığı analitik formlara başvurulduğu görülmektedir. Nitelenen ana fiilin -sA şart kiplik morfemi ile çekimlendiği örneklerin varlığı yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısı kategorisinin özellikle semantik bağlamda incelenmesini zarurî kılmaktadır. Nitekim özellikle Harezmi sahasında yazılan satır altı Kur'ân tercümelerinde ana fiilin şart kiplik morfemi ile çekimlendiği örnek sayısı azımsanmayacak kadar çoktur.

İlgili formlar ve bu formların yer aldığı tümceler şu şekildedir:

***Yawuk bol-* (+) aorist (+) kim (+) Ana fiil (+) -sA şart morfemi Analitik Formu**

(39) *yawuk<sup>3</sup> bolur kim ayrılrsa öwkedin tigme bir kez kim kemişildi anıñ içinde bir öğür* (Şimşek, 2019, C. I, s. 309).

***Yawuk bol-* (+) -DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) (+) kim (+) Ana fiil (+) -sA şart morfemi (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu**

<sup>3</sup> Orijinal metinde müstensih Arapça sözcüğün Türkçe karşılığını "yawuz" şeklinde kaydettiği için Şimşek transkripsiyonunda orijinaline bağlı kalmış ve sözcüğü "yawuz" şekliyle yazmıştır. Ancak ilgili ayet gereği, müstensihin "yawuz bol-" şekliyle değil yawuk bol- şekliyle tercüme edecekken yazım hatasında bulunduğunu düşündüğümüzden söz konusu tercüme tarafımızca yawuk bol- şeklinde düzeltilmiştir. Nitekim ilgili nüshada kâde-muzârinin yawuk bol- şeklinde tercüme edildiği örnekler mevcuttur.

(40) *Takı hakikat üze ol ol vaktın kim koptı kılı Tanrıniñ kılı kulluk kıur anı yawuq boldılar kim bolsalar anıñ üze birikmiş nirseler* (Şimşek, 2019, C. I, s. 332).

Yine aynı nüshada *yawu-* fiilinin *-mAs* aorist olumsuzluk morfemi ile işaretlendiği farklı bir analitik forma tanıklık edilmektedir:

***Yawu-* (+) *-mAs* aorist olumsuz (+) *Ana fiil* (+) *-mAk fiilden isim yapım morfemi* (+) *kA datif morfemi Analitik Formu***

(41) *Yā men mü yahşırax mundın kim ol haķır turur takı yawumas açuķ sözlemekke* (Şimşek, 2019, C. I, s. 141).

Tefsirinin ve satır altı tercümesinin dillik özelliklerinden yola çıkılarak yazıldığı çevre ve yüzyıl hususunda farklı görüşlerin ileri sürüldüğü Orta Asya Kur'an Tefsirinin (OA) genel anlamda 11- 14. yüzyıllar arasında yazıldığı ifade edilmektedir (Usta, 2011, s. 10-24). Söz konusu nüshada yaklaşma kınıışı-yakınlaşıcı bakış açısını işaretleyen formlar ve bu formların yer aldığı tümceler şu şekildedir:

***Ana fiil* (+) *-A gerundium morfemi* (+) *yaz- tasvir fiili* (+) *-DI geçmiş zaman morfemi Analitik Formu***

(42) *Ebū Cehl öldürü yazdı Ebu cehl az kalsın öldürecekti* (Usta, 2011, s. 97).

(43) *Kökler kesek kesek bolu yazdı bu sözde yar[ı]lu yazdı yer tüşe yazdı tağlar sınıp* (Usta, 2011, s. 76).

***Ana fiil* (+) *-A gerundium morfemi* (+) *yaz- tasvir fiili* (+) *-mAs aorist olumsuz* (+) *şahıs morfemi Analitik Formu***

(44) *Kaçan tegdi erse iki tağ arasında buldı olar ikide adın bir boğun uķa yazmaslar aytunu* (Usta, 2011, s. 60).

***Yawu-* (+) *aorist* (+) *şahıs morfemi* (+) *kim* (+) *Ana fiil* (+) *-sA şart morfemi Analitik Formu***

(45) *Takı ol neteg kim kopar Tenrıniñ kılı ya'nı Muhammed'a ünder ol Tenrığa yawurlar kim bolsalar anıñ üze alçağ* (Usta, 2011, s. 217).

**Harezmi Türkçesi Satır Altı Kur'an Tercümesinde Yaklaşma Kınıışı-Yakınlaşıcı Bakış Açısı**

Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa Cami 2, Meşhed Âsitân-ı Kuds-i Razavî Kütüphanesi 1007 (MN 1007) ve Özbekistan İlimler Akademisi Ebu Reyhan el Biruni adlı Şarksınaslık Enstitüsü'nde 2008 numaralarında kayıtlı satır altı Kur'an tercümeleri Harezmi Türkçesi dil özelliklerine sahiptir (Ersoy, 2017, s. 8; Sağol, 1993, s. XLI; Üşenmez, 2010, s. 25). Eksik olması sebebiyle Özbekistan nüshasında yaklaşma kınıışı-yakınlaşıcı bakış açısına dair örnek tümce sayısı azdır. Harezmi Türkçesi ile yazılan satır altı Kur'an tercümelerinde yaklaşma kınıışı-yakınlaşıcı bakış açısına örnek teşkil edecek tümceler çoğu Hekimoğlu Ali Paşa Cami ve MN 1007<sup>4</sup> nüshalarına aittir.

<sup>4</sup> Meşhed 1007 nüshası Ersoy tarafından I-X. cüzler arası çalışılmıştır. Bu sebeple X. cüz sonrası tanıklık edilen örneklere nüshanın kayıtlı olduğu 1007 numara kaynak olarak gösterilmiştir.

Söz konusu çevrede yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısını işaretlemek amacıyla *yaz-* tasvir fiili ile oluşturulan forma ek olarak *yawu-*, *yawukla-*, *yawuk bol-* fiillerinin içinde bulunduğu çeşitli formların varlığı dikkati çekmektedir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki *yaz-* tasvir fiilinin kullanıldığı üç olumlu örnekte de söz konusu tasvir fiili –DI kesin geçmiş zaman morfemi ile değil aorist ile çekimlenmektedir:

**Ana fiil (+) -A gerundium morfemi (+) yaz- tasvir fiili (+) aorist (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu**

(46) *Ḥaḳīqat üze kıyāmat kün kelgen turur. Öрте yazar men anı munuñ üçün kim cezā birilse tegme bir ten munuñ birle* (Sağol, 1993, s. 229).

(47) *Yarılı yazar kök üstünlerindin* (Sağol, 1993, s. 368).

(48) *Yawuḳ bolurlar ya'nī siñre yazarlar ol kim irsege kim oqayurlar anlar üze āyatlarımıznu* (Sağol, 1993, s. 252).

*Yaz-* tasvir fiili ancak olumsuz tümcede kesin geçmiş zaman morfemi ile çekimlenmiştir:

**Ana fiil (+) -A gerundium morfemi (+) yaz- tasvir fiili (+) -mA olumsuzluk morfemi (+)–DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu**

(49) *Boğuzladılar anı taḳı kılı yazmadılar* (Ersoy, 2017, s. 79; Sağol, 1993, s. 9).

Ancak yine de bir başka olumsuz tümcede söz konusu tasvir fiilin aorist ile çekimlendiği görülmektedir:

**Ana fiil (+) -A gerundium morfemi (+) yaz- tasvir fiili (+) aorist olumsuz Analitik Formu**

(50) *Teklif birle ıymaz anı taḳı siñri yazmas anı* (Sağol, 1993, s. 184; 1007, 294-1).

Harezmi sahasında yazılan Kur'an tercümelerinde yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısını işaretlemek amacıyla sıklıkla *yawuk bol-* birleşik fiiline başvurulduğu görülmektedir. Burada şunu ifade etmek gerekir ki Arapça sentaktik özellikleri itibariyle çekimli fiili cümlelerin başına yerleştiren bir dildir. Bu sebeple *kāde* fiilinin karşılığı olarak kaydedilen *yawuk bol-* fiili oluşturulan analitik formların başına yazılmıştır. Türkçenin sentaktik kuralları gereği *yawuk bol-* fiilini tümcenin sonuna yazmak gerekirken ilerleyen satırlarda *kim* bağlacı ile oluşturulan analitik formların varlığı bu tür tümcelerde yazılmamış bir *kim* bağlacının olabileceğini akla getirmektedir. Bu sebeple sıradaki analitik formlarda *yawuk bol-* fiillerinin yerinde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir.

*Yawuk bol-* birleşik fiilinin kesin geçmiş zaman ile, nitelenen ana fiilin de sırasıyla –A gerundium ve –sA şart kiplik morfemi ile çekimlendiği örnekler şu şekildedir:

**Yawuk bol- birleşik fiili (+)–DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) (+) Ana fiil (+) -A gerundium morfemi Analitik Formu**

(51) *Aydı anam oḡlı ḥaḳīqat üze ḳaom za'if tuttılar mini taḳı yawuḳ boldılar öldürü mini ya'nī öldürü yazdılar* (Ersoy, 2017, s. 201; Sağol, 1993, s. 120).

(52) *Boldı Mūsā anasının köñülü oḳ 'aḳldın durustluk üse yawuḳ boldı izhār kılı anıñ birle eger bolmasa irdi kim ḳaḳı ḳılduḳ köñlini munuñ üçün kim bolsa bitgenlerdin* (Sağol, 1993, s. 291).



**Yawuk bol- birleşik fiili (+) –DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) (+) kim (+) Ana fiil (+) –sA şart morfemi (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu**

(53) *Tevbesin kabûl kıldı Tañrı peygâmbar üze taqı hicret kılğanlar üze taqı yârî birgenler taqı anlar kim uydılar aña küçeylik vaqtı içinde mundın soñra kim yawuq boldı kim kıssa bir ögürnüñ köñülleri anlardın* (Sağol, 1993, s. 144; 1007, 235).

(54) *Taqı haqıkat üze yawuq boldılar kim fitne kılsalar sini ol nirsedin kim vahy kılduq seniñ tapa* (Sağol, 1993, s. 209; 1007, 329).

(55) *Taqı haqıkat üze ol ol vaqtın kim koqtı kılı Tañrının kılı kulluq kılar aña yawuq boldılar kim bolsalar anıñ üze birikmiş nirseler* (Sağol, 1993, s. 455).

*Yawuk bol-* birleşik fiilinin kesin geçmiş zaman, nitelenen ana fiilin aorist ile çekimlendiği örnek tümceler şu şekildedir:

**Yawuk bol- birleşik fiili (+) –DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) (+) Ana fiil (+) aorist**

(56) *Taqı haqıkat üze yawuq boldılar qarârsız kılar sini yirdin munuñ üçün kim çıkarsalar sini andın taqı andağ irse kiçmezler soñuñda meger az* (Sağol, 1993, s. 209; 1007, 330).

(57) *Haqıkat üze yawuq boldı azdurur bizni tapuñularımızdın eger bol<ma>sa erdi kim şabr kılduq anıñ üze* (Sağol, 1993, s. 270).

*Yawuk bol-* birleşik fiilinin aorist, nitelenen ana fiilin şart kiplik morfemi ile çekimlendiği örnek tümce şu şekildedir:

**Yawuk bol- birleşik fiili (+) aorist (+) kim (+) Ana fiil (+) –sA şart morfemi Analitik Formu**

(58) *Yawuq bolur kim ayrılsa öfkedin* (Sağol, 1993, s. 443).

*Yawuk bol-* birleşik fiili ile nitelenen ana fiilin aorist ile çekimlendiği örnek tümceler şu şekildedir:

**Yawuk bol- birleşik fiili (+) aorist (+) (kim) (+) Ana fiil (+) aorist (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu**

(59) *Yawuq bolur kökler yarılurlar andın taqı yarılır yir taqı yüzün tüşer tağlar yıqılmaq* (Sağol, 1993, s. 227).

(60) *Taqı haqıkat üze yawuq bolur anlar kim küfr ketürdiler tayındururlar sini közleri birle ol vaqtın kim işittiler Qur 'ānu* (Sağol, 1993, s. 447).

Harezmi sahasında yaklaşma kılınış-yakınlaşıcı bakış açısını işaretlemek için *yawu-* fiiline başvurulabilmektedir. Fiilin kesin geçmiş zaman ve aorist olumsuz çekimine de tanıklık edilmektedir:

**Ana fiil (+) –A gerundium morfemi (+) yawu- (+) –DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu**

(61) *Taqı eger tölendürdük sini kısu yawudun anlar tapa nirse az* (1007, 330).

**Ana fiil (+) –A gerundium morfemi (+) yawu- (+) –mAz aorist olumsuz (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu**



(62) *Ol vaqtın kim tegdi iki tağnıñ arasıña taqı buldı ileyindin erenlerni uka yawumazlar sözni* (Sağol, 1993, s. 220).

**Ana fiil (+) -A gerundium morfemi (+) yawu- (+) -mA olumsuzluk morfemi (+) -DI geçmiş zaman morfemi Analitik Formu**

(63) *Ol vaqtın kim çıkardı elgini, köre yawumadı anı* (Sağol, 1993, s. 264).

Harezmi sahasında *yawu-* fiilinin içinde bulunduğu bir diğer form ve tanıkları şu şekildedir:

**Ana fiil (+)-mAk fiilden isim yapım morfemi (+) +gA datif morfemi (+) yawu- (+) -mAz aorist olumsuz (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu**

(64) *Ne turur bu erenlerke ukmaqğa yawumazlar sözni* (Sağol, 1993, s. 78; Ersoy, 2017, s. 140; Üşenmez, 2010, s. 280).

(65) *Yā men mü yahşırak mundın kim ol ol hor turur taqı açuq sözlemekke yawumas* (Sağol, 1993, s. 376).

Meşhed 1007’de tanıklık edilen aşağıdaki örnekte yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısını işaretlemek amacıyla aorist ile çekimlenen *yawukla-* fiilinin kullanıldığı görülmektedir. Nüshanın okunamayan, silik kısımları sebebiyle nitelenen fiil ve bu fiille çekime giren kiplik işaretleyicisi hususunda yorum yapmak mümkün değildir:

**Yawukla- (+) aorist Formu**

(66) *Yawuklayur yıldırım közlerini tigme birge kim...* (Ersoy, 2017, s. 73).

**Eski Anadolu Türkçesi Satır Altı Kur’ân Tercümelelerinde Yaklaşma Kılınışı-Yakınlaşıcı Bakış Açısı**

Türk ve İslam Eserleri Müzesinde 40 numarada (TİEM 40), Manisa İl Halk Kütüphanesinde 931 (MİHK) numarada kayıtlı olan satır altı Kur’ân tercümeleleri Eski Anadolu Türkçesi (EAT) ile kaleme alınmıştır (Karabacak, 1992; Topaloğlu, 2018). Ayrıca Mustafa Güneş’in mülkiyetinde bulunan el yazması satır altı Kur’ân tercümesi nüshası da (MGN) Eski Anadolu Türkçesi özellikleri göstermektedir. Henüz hakkında bir çalışmanın yapılmadığı bu nüsha ilk defa çalışmamızla gündeme gelmektedir.

EAT satır altı Kur’ân tercümelelerinin hemen hemen her nüshasında yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısının içinde *yakın ol-* birleşik fiilinin yer aldığı analitik formlarla işaretlendiği görülmektedir. Burada dikkati çeken husus *yakın ol-* birleşik fiilin oluşturduğu analitik formların nüshadan nüshaya farklılık göstermesidir. Nitekim *yakın ol-* birleşik fiilinin aorist ile; ana fiillerin de -A istek morfemi ile çekimlendiği analitik formlara TİEM 40’da rastlanılmaktadır. Söz konusu formun birkaç örneğine de MGN’de tanıklık edilmektedir:

**Yakın ol- birleşik fiili (+) aorist (+) (şahıs morfemi) (+) ki(m) (+) Ana fiil (+) -A istek morfemi Analitik Formu**

(67) *Yakın olur ıldırım kim kapa gözlerini anlarun* (Topaloğlu, 2018, s. 35; MGN, 3a).

(68) *Yakın olur gökler kim yarılalar ol sözden daki yarıla yir daki düşe tağlar düşmeklik* (Topaloğlu, 2018, s. 231).

(69) *Bayık kıyamât gelicidir. Yakın olurun ben kim gizleyem anı, tâ yanud virile her nefis nitekim işler* (Topaloğlu, 2018, s. 232).

(70) *Yakın olur kim yağı anun aydın eyleye eger irmedi-yise dağı ana od* (Topaloğlu, 2018, s. 259).

(71) *Yakın olur ıldırımının aydınlığı kim ilede gözleri* (Topaloğlu, 2018, s. 259).

(72) *Yakın olur gökler kim yarılalar –ya'nî müşrikler sözinden- üstlerinden* (Topaloğlu, 2018, s. 344).

(73) *Yakın olur ki pāralana gāzabdan* (MGN, 351b).

TİEM 40'da tanıklık edilen bir diğer formda hem *yakın ol-* birleşik fiilin hem de nitelenen ana fiilin –A istek morfemi ile çekimlendiği gözlemlenmektedir:

**Yakın ol- birleşik fiili (+) –A istek morfemi (+) (kim) (+) Ana fiil (+) –A istek morfemi Analitik Formu**

(74) *Yakın ola anlar hamle eyleyeler anlara kim okırlar anların üze āyetlerümüzü* (Topaloğlu, 2018, s. 249).

(75) *Yakın ola kim yarıla kakımdan* (Topaloğlu, 2018, s. 415).

Söz konusu analitik formun olumsuz çekimi şu şekildedir:

**Yakın ol- birleşik fiili (+) –mA olumsuzluk morfemi (+) –A istek morfemi (+) kim (+) Ana fiil (+) –A istek morfemi Analitik Formu**

(76) *Öpe anı daki yakın olmaya kim bogazından indüre anı* (Topaloğlu, 2018, s. 194; MGN, 156a).

MİHK ve MGN'de yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısını işaretleyen formların belirleyici özelliği *yakın ol-* birleşik fiilinin aorist ile; nitelenen fiillerin de –mAk fiilden isim yapım morfemi ve +A datif morfemi ile çekimlenmesidir:

**Yakın ol- birleşik fiili (+) aorist (+) (şahıs morfemi) (+) Ana fiil (+) –mAk fiilden isim yapım morfemi (+) A datif morfemi Analitik Formu**

(77) *Yakın olur berķ anların gözleri nürün gidermege kayıtmak bile* (Karabacak, 1992, s. 4).

(78) *Yakın olur gökler paralanmağa ol sözden yirler dahı münşak olup paralanmağa yakın olur taşlar yıkılmağa* (Karabacak, 1992, s. 314; MGN, 197a).

(79) *Yakın olurlar musallaḫ olmağa vurmaḫ sögmek bile ol kişilere ki okırlar anlar üstine bizüm āyetlerümüz* (Karabacak, 1992, s. 349).

(80) *Yakın olurlar hamle idüb ḳol uzatmağa okuyanlar üstine bizüm āyetlerimizi* (MGN, 209a).

(81) *Yakın olur zeytinün nürü çıḳmağa odı yitişmese dahı nurdur* (Karabacak 1992: 366; MGN 218a).

(82) *Kimden dilese yakın olur anun barkı nür gözleri gidermege* (Karabacak 1992: 367; MGN 219a).

(83) *Yakın olur gökler paralanmağa Tanrı ta'ālānun 'āzametinden üstlerinden* (Karabacak, 1992, s. 519; MGN, 300b).

(84) *Yakın olur taşmağa, kâfirler buğüz eylemege* (Karabacak, 1992, s. 623).

Söz konusu formun olumsuz çekimine örnek teşkil edecek tümceler şunlardır:

*Yakın ol- birleşik fiili (+) –mAz aorist olumsuz (+) (şahıs morfemi) (+) (kim) (+) Ana fiil (+) –mAk fiilden isim yapım morfemi (+) A datif morfemi Analitik Formu*

(85) *İçer anı yakın olmaz boğazından geçmege* (Karabacak, 1992, s. 250).

(86) *Ol iki tağ yanında bir kavm ki yakın olmazlar siz fehmi eylemege luğatları garîb olmağ-ıçun* (Karabacak, 1992, s. 303).

(87) *Men mi hayırlu-men? Bundandı ki zelîldür yakın olmaz sözini beyân eylemege* (Karabacak, 1992, s. 531).

(88) *Tâ kaçan irdi iki tağ arasına buldı ol iki ileyinde bir kavum; yakın olmazlar kim anlayalar sözi* (Topaloğlu, 2018, s. 225).

(89) *Hattâ ki yetişdi iki tağ arasına buldı ol iki tağ katında bir kavm ki yakın olmazlar söz fehmi ideler anlayalar* (MGN, 185b).

(90) *Belki ben yigrekven uşbundan ol kim ol hordur dakı yakın olmaz kim belürde –ya'nî sözi, beltekliginden-* (Topaloğlu, 2018, s. 350).

(91) *Ben yigrek degülmiyem bu zelîl kişiden dahı yakın olmaz ki sözüni bildüre niçün atmadı üstine* (MGN, 307a).

Ana fiilinin -mAk fiilden isim yapım morfemi ve +A datif morfemi ile genişletildiği formlarda *yakın ol-* birleşik fiili –DI kesin geçmiş zaman morfemi ile çekimlenebilmektedir. İlgili kullanıma örnek teşkil edecek tümcelere MİHK ve MGN'de rastlanmaktadır:

*Yakın ol- birleşik fiili (+) –DI geçmiş zaman morfemi (+) şahıs morfemi (+) Ana fiil (+) –mAk fiilden isim yapım morfemi (+) A datif morfemi Analitik Formu*

(92) *Eger seni sâbit eylemeseydük ma'sûn eylemek bile yakın olurdu-sen anlara meyl eylemege* (Karabacak, 1992, s. 287).

(93) *Dahı yakın oldıardı seni kıpırmağa Mekke yirinden seni çıkarmağ-ıçun andan* (MGN, 176b).

Taranan EAT nüshalarının tamamında *yakın ol-* birleşik fiilinin kesin geçmiş zaman ile, nitelenen fiilin de –A istek morfemi ile çekimlendiği örneklerle tanıklık edilmektedir:

*Yakın ol- birleşik fiili (+) –DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) (+) (ki(m)) (+) Ana fiil (+) –A istek morfemi (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu*

(94) *Dakı bayık yakın oldılar kim yiynildeler seni yirden –ya'nî depredele seni yirden ya'nî Mekkedden müşrikler, ya Medînedden cuhudlar- tâ çıkaralar seni andan* (Topaloğlu, 2018, s. 216).

(95) *Bayık yakın oldu-y-ıdı Muhammed azdura bizi tanrılarımızdan eger degül-misse kim sabr eyleye-yidük anun üzere* (Topaloğlu, 2018, s. 264).

(96) *Bayık yakın oldu kim belürde-y-ıdı anı eger degül-misse kim bağladuk gönli üzere* (Topaloğlu, 2018, s. 281).



(97) Eyitti “Tanrı-çun bayık **yakın oldun-ıdı kim helāk eyleyesin** beni (Topaloğlu, 2018, s. 320).

(98) Dakı bayık ol vakıt kim turdı Tanrı kulu –ya’nî Peygamber- tapar-ıdı ana –ya’nî ırte namazı kılurken Nahl’de- **yakın oldılar kim olalar** anın üzere biribiri üzerine konulmuşlar (Topaloğlu, 2018, s. 426).

(99) Bayık tevbe virdi Tanrı Peygamber’a dakı muhâcirlara dakı ensâra anlar kim uydılar ana duşharlık vaktında andan sonra kim **yakın oldu kim egile** gönülleri bir bölüğün anlardan. Andan tevbe virdi anlara bayık ol bulara mihrubandur rahmat kılıcı (Topaloğlu, 2018, s. 159).

(100) Dakı eger degül-misse kim sabit tuttuk seni, bayık **yakın oldun-ıdı kim meyl eyleyesin anlara** nesene az (Topaloğlu, 2018, s. 216).

(101) Dakı bayık **yakın oldılar kim fitneye bırağalar seni- ya’nî aldayalar** (Topaloğlu, 2018, s. 216).

(102) Eyitti “İy anam oğlu bayık kavumum zayıf saydılar beni dakı **yakın oldılar kim depeleyeler** beni (Topaloğlu, 2018, s. 136; Karabacak, 1992, s. 158)

(103) **Yakın oldu ki izhâr eyleye** Mūsâ emrini eger şabırlık bile sâbit eylemeseydük anuñ yüregini (Karabacak, 1992, s. 407).

(104) **Yakın oldılar ki seni münza’ic eyleyeler** düşmânlık bile Mekke yirinden çıkarmağ-ıçun seni andan (Karabacak, 1992, s. 287).

(105) Eyitdi ki va’llâhi **yakın oldu-sen ki beni helāk eyleyesin** (Karabacak, 1992, s. 475).

(106) Vakti ki durdı Tanrı ta’âlânun kulu Muhammed resûlu’llâhdur ‘ibâdet eylemeg-içün Tanrı ta’âlâya du’â eylemeg-içün **yakın oldular ki** anuñ üstine **cem’ olalar** emrini bâtil eylemeg-içün (Karabacak, 1992, s. 641).

(107) Eyde Allâh hakkıçün **yakın olduñdı ki** beni ‘azâba bırağup **helāk idesin** (MGN, 278a).

(108) Tahkik **yakın oldılar**<sup>5</sup> ol kişiler kâfir oldılar seni **tayanduralar** gözleri-y-ile vakti ki zikri işitdiler ki Kur’ândur (Karabacak, 1992, s. 629; MGN, 354a).

(109) Dağı ol vaqt ki durdı Tanrı kulu Muhammedün resûlu’llâh ‘ibâdet eylemekiçün **yakın oldular ki** anuñ emrini **bâtil ideler** (MGN, 358b).

(110) **Yakın oldular ki fitneye düşüreler seni** saña vahy eyledüğümüz ahkâmdan iftira eylemeg-içün (Karabacak, 1992, s. 287; MGN, 176b).

MGN’de *yakın* isminin i- (<er-) ile yüklem işlevinde kullanıldığı, böylelikle yaklaşma kılınışını işaretlediği bir örneğe tanıklık edilmektedir:

**Yakın i- (<er-) (+) –DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) (+) Ana fiil (+) - mAk fiilden isim yapım morfemi (+) +A datif morfemi Analitik Formu**

(111) Eger seni sâbit eylemeseydük tahkik **yakın idüñ** sen anlara **meyl eylemege** (MGN, 176b).

<sup>5</sup> Karabacak sözcüğü “yakın oldılar” şeklinde tercüme etmiştir ancak bu yazım, ayeti yanlış manaya götürmektedir.



i- (<er-) ile yüklem işlevinde kullanılan yakın sözcüğünün olumsuz çekimine örnek teşkil edecek bir örneğe tanıklık edilmektedir:

(112) *Kaçan kim çıkardı elin yakın degül-idi kim göre-y-idi anı* (Topaloğlu, 2018, s. 259).

MİHK ve MGN'de *yakın ol-* birleşik fiilinin partisip, ablatif morfemleri ve son çekim edatı ile kullanıldığı örneklerle tanıklık edilmektedir:

***Yakın ol- birleşik fiili (+) –DUK partisip morfemi (+) +DAn ablatif morfemi (+) sonra son çekim edatı (+) Ana fiil (+) -mAk fiilden isim yapım eki (+) (A datif morfemi) Analitik Formu***

(113) *Yakın olduğdan sonra anların ba'zısı yüregine şek düşmege sâbit olmağdan imân üstine andan sonra teobelerin kabûl eyledi* (Karabacak, 1992, s. 194).

(114) *Tahkik tevbesin kabûl eyledi Tenri te'âlâ nebînün dahı muhâcirlerün dahı enşârlarun ki uydular nebîye darlık vaktinde yakın olduğdan sonra şek düşmek görjüllerine* (MGN, 123a).

Taranan EAT nüshaları içerisinde TIEM 40'ta rastlanılmayan ancak MİHK ve MGN'de rastlanılan analitik form *az kal-* birleşik fiili ile oluşturulmaktadır. Bu durum MİHK ve MGN'nin TIEM 40'tan daha sonra kaleme alındığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir:

***Az kal- (+) –DI geçmiş zaman morfemi (+) ki (+) Ana fiil (+) –A istek morfemi Analitik Formu***

(115) *Az kaldı ki bizi şarf eyleye ma'bûdlarumuz 'ibâdetinden* (Karabacak, 1992, s. 375).

(116) *Az kaldı ki bizi azdura ma'bûdlarımızdan eger şabr eylemeseydük anların 'ibâdetine* (MGN, 224a).

Sonuç olarak Karahanlı sahasından Anadolu sahasına kadar yazılan tarihî satır altı Kur'an tercümelerinde yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısını işaretlemek amacıyla kullanılan -sırasıyla- *yaz-*, *yawu-*, *yawukla-*, *yawuk bol-*, *yakın ol-* ve *az kal-* fillerinin oldukça farklı formlar içerisinde yer aldığı görülmektedir. Formlardaki çeşitlilik -eserin kutsal bir kitap olması sebebiyle- Arapça bir sözcüğün birebir çevrilmesi gayreti ile açıklanabileceği gibi ilgili fiillerin tümcede oluşturduğu kategorik farklılık ve dolayısıyla da ortaya çıkan farklı semantik değerler ile de açıklanabilir. Her iki olasılık ve bu olasılıkların sonuçları takip eden başlıkta izah edilmeye çalışılacaktır.

Korpusta tanıklık edilen ilgili formların işaret ettiği semantik değere değinmeden önce alan yazınında yaklaşma kılınışı ve yakınlaşıcı bakış açısı hakkında yapılan izahlara değinmek faydalı olacaktır.

### **Yaklaşma Kılınışı ve Yakınlaşıcı Bakış Açısı Arasındaki Fark**

Yaklaşma kılınışı ve yakınlaşıcı bakış açısının ayrıntılı bir şekilde değerlendirildiği önemli çalışmalardan biri T. Kuteva'ya (2001) aittir. Adı geçen araştırmacı her iki kategori arasındaki benzerlik ve farklılıkları "Identifying a Gram in Auxiliation Across Languages" başlıklı yazısında ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Söz konusu çalışmada ortaya konan yaklaşım, tarihî Türkçe satır altı Kur'an tercümelerinde

tanıklık edilen farklı şekillerdeki analitik formların izahını da kolaylaştırmaktadır. Bu sebeple çalışmamızın bu bölümünde Kuteva'nın konu ile ilgili izahına (2001, s. 75-113) ve ardından korpusta tanıklık edilen tümcelerin ilgili izahlarla örtüştüğü noktalara değinilecektir.

### **Yaklaşma Kılınış Kategorisinin Temel Özellikleri**

Kuteva, tarihsel gelişimi belgelerle gözlenebilen diller üzerine yapılan araştırmalardan yola çıkarak yaklaşma anlamını işaretleyen gramerleşmiş birimlerin (avertive gram) gramerleşmenin ilk basamağında beş farklı fiil yapılarından geliştiğini ifade etmektedir. Bu farklı beş fiil yapısı şu şekilde kaydedilmektedir: 1. Kopulanın oluşturduğu yapılar 2. "İstek, amaç" anlamı içeren işaretleyicilerin yer aldığı fiil yapıları 3. Yanılmak, günah işlemek, hata etmek, isabet etmemek vb." fiillerinden oluşan fiil yapıları 4. "sahip olmak" fiilinin içinde bulunduğu fiil yapıları 5. "gitmek" fiilinin içinde bulunduğu fiil yapıları.

Gramerleşerek yardımcı fiile dönüşen yapıların henüz gramerleşmediği erken dönemlere ait temel özelliklerden biri fiillerin eyleyicisinin bu dönemde canlılardan oluşmasıdır. Başka bir ifade ile henüz gramerleşmenin ilk seviyesinde olan dolayısıyla da tam olarak yardımcı fiil kategorisinde yerini alamayan bir fiilin eyleyicisi cansız varlık olamaz. Sürecin ilerleyen aşamalarında -ki bu da işaretleyicinin kullanım sıklığı ile alakalıdır- eyleyici alanını işgal eden varlıkların aralığı genişlemekte, başlangıçta eyleyicisi sadece canlılardan ibaret olan yardımcı fiillerin ilerleyen aşamalarda eyleyicisinin cansız varlıkları da içine alacak şekilde genişlediği görülmektedir.

Gramerleşmenin daha ilk basamağında yer alan bir işaretleyicinin yaklaşma kılınışı işlevi ile yorumlanabilmesi için bağlama (kontekst) ihtiyaç duyulmaktadır. Başka bir ifade ile bu süreçte "gerçekleşmek üzere olan ancak gerçekleşmeyen eylem" anlamını tam olarak karşılayacak şekilde henüz gramerleşmeyen birim kullanıldığı tümce içerisinde söz konusu anlamın karşılanmasına yardımcı olacak morfemlere, leksik birimlere ya da morfo-sentaktik yapılara ihtiyaç duymaktadır. İlerleyen aşamalarda ise söz konusu fiil yapılarının bağlamdan bağımsız bir şekilde yaklaşma kılınışını işaretler hâle geldiği görülmektedir. Çünkü söz konusu yardımcı fiil bu aşamada artık yaklaşma yardımcı fiil anlamını tamamen kazanmaktadır.

Yardımcı fiilleşmenin dolayısıyla da gramerleşmenin başında morfo-sentaktik şeklinde özel bir değişimin olmadığı işaretleyicilerin ilerleyen süreçte klitikleşme ya da fonolojik bir kayba uğradığı da görülmektedir.<sup>6</sup> Bu şekilde erken dönemde

<sup>6</sup> Yaklaşma kılınışının gramerleşme seviyesi hususunda Rusça ve Bulgarca'dan verilen örnekler oldukça dikkat çekicidir. Rusça gramerleşme sürecinde yaklaşma kılınışının erken dönemine, Bulgarca da ileri seviyedeki dönemine örnek gösterilebilecek dillerdir. Nitekim Rusçada yaklaşma kılınışını işaretleyen "bylo" (kopula, 3. tekil, geçmiş zaman)+ana fiil (geçmiş zaman) ile kurulan tümcelerde eyleyicilerin çoğunlukla canlı öznelerden oluşması ve bu işaretleyicinin niyet bildiren belirli bir kontekste kullanılması gramerleşmenin henüz başında olduğunun göstergesidir. Ayrıca Rusçada erken dönem gramerleşme sürecinde yaklaşma anlamı için "no" (fakat) bağlacının kullanıldığı görülmektedir. Yaklaşmanın gramerleşme yolunda oldukça ileri bir seviyede olduğuna dair örnekler Modern Bulgarca'da rastlanır. Yapının canlı ve cansız özneler için kullanılıyor olması, konteks dışı yine yaklaşma kılınışını işaretlemesi, "stjaj" şeklindeki yaklaşma işaretleyicisinin Eski Bulgarca'da istek

gramerleşen yaklaşma kılınışı işaretleyicisine sahip dillerden biri de Türkçedir. Nitekim gramerleşmenin ilk aşamasında *yanılmak, günah işlemek, hata etmek, isabet etmemek vb.*” (*sin, err, fail, miss ext.*) (Clauson, 1972, s. 999) anlamlarına sahip olan yaz-fiili süreç içerisinde yaklaşma kılınışını işaretleyen bir tasvir fiiline dönüşmektedir.

Gramerleşme sürecine ilaveten yaklaşma kılınışının üç temel özelliği vurgulanmaktadır: Geçmiş zaman bağlamında (pastness) kullanılması bu kategorinin en temel özelliklerinden biri olarak kabul edilmektedir; bu sebeple yaklaşma kılınışı ile *zaman kategorisi* ile arasında bir bağ kurulmaktadır. Yaklaşma kılınışının bir diğer özelliği eylemin gerçekleşmeye oldukça yakın olduğu (imminence) anlamını içermesidir; bu sebeple yaklaşma kılınışı ile *bakış açısı* kategorisi arasında bir bağ kurulmaktadır. Söz konusu kategorinin üçüncü özelliği gerçekleşmek üzere olan ancak gerçekleşmeyen (was on the verge of V-ing but did not V: counterfactuality) bir eylemi ifade etmesidir; bu yönüyle de yaklaşma kılınışı ve kiplik kategorisi arasında bir bağ kurulmaktadır. Bu bağlamda standart Türkiye Türkçesi ile ilgili gramer çalışmalarında genellikle *yaklaşma* şeklinde adlandırılan kategori evrensel dil biliminde -söz konusu kategorinin gerçekleşmek üzere olan ancak gerçekleşmeyen bir eylemi ifade etmesi sebebiyle- “avertive” olarak adlandırılmaktadır.

Yaklaşma kılınışı ile ilgili farklı görüşlerin ortaya atılmasına sebep olan önemli bir husus söz konusu kategoriye dâhil edilecek fiillerin sadece “arzu edilmeyen, istenmeyen” eylemlere işaret edip etmediği ile ilgilidir. Konu ile ilgili olarak Demirci’nin ve Gökçe’nin iki farklı görüşe sahip olduğu görülmektedir. Kazak Türkçesindeki tasvir fiillerini ele aldığı çalışmasında Demirci (2003, s. 160), *-A cazda-* yapısının “arzu edilmeyen, istenmeyen” eylemlere gelerek yaklaşma kılınışını işaretlediğini savunurken Gökçe (2013, s. 160), DLT’deki “Ol anı uru yazdı.” tümcesine gönderme yaparak bu tür bir yapıda sadece “arzu edilmeyen, istenmeyen” eylemlerin değil aynı zamanda *ur-* (*vurmak*) gibi amaç ve istek yönelimli fiillerin de olabileceğini savunmaktadır. Konu ile ilgili veriler ve bu verilerle ilgili değerlendirmelere ilerleyen sayfalarda değinilecektir. Ancak burada şunu ifade etmek gerekir ki çalışmamızın korpusunu oluşturan satır altı Kur’an tercümelelerinde tanıklık edilen tümceler, Gökçe’nin düşüncelerini destekler mahiyettedir.

### **Yakınlaşıcı Bakış Açısı Kategorisinin Temel Özellikleri ve Yaklaşma Kılınışı ile Arasındaki Farklar**

Yakınlaşıcı bakış açısının ayrıntılı bir şekilde ele alındığı çalışmalarda (Heine, 2002, s. 90; Kuteva, 2001, s. 92-98) bir yandan söz konusu kategorinin özellikleri sıralanmakta diğer yandan aynı kategorinin yaklaşma kılınışı ile arasındaki farklılıkları ortaya konmaktadır. Buna göre yakınlaşıcı bakış açısı, ana fiilin işaret ettiği eylemin, başlangıç sınırından önceki noktaya yakın bir yere konumlandırıldığı zamansal bir aşama (being on the point of V-ing) olarak tanımlanmaktadır. Bu sebeple söz konusu bakış açısının işaretlenmesi için *hemen hemen, neredeyse* gibi belirteçlere başvurulmaktadır.

bildiren *xasteaxa* (*haste*)’den” geldiği düşünülecek olursa ses kaybına uğraması ileri derecede gramerleştiğini göstermektedir (Kuteva, 2001, s. 87-88).



Eylemin olası oluşumundan çok kısa bir süre önceki anı işaretlemesinin yanında *eylemin gerçekleşmediğini belirten herhangi bir olumsuzluk ifadesinin olmaması*, ilgili çalışmalarda yakınlaşıcı bakış açısının bir diğer önemli özelliği olarak ifade edilmektedir. Burada “eylemin gerçekleşmediğini belirten herhangi bir olumsuzluk ifadesinin olmaması (counterfactuality)” ibaresi aslında yaklaşma kılınışı ile yakınlaşıcı bakış açısını semantik bağlamda birbirinden ayıran önemli bir ölçüt olarak kabul edilmektedir.

Yakınlaşıcı kategorisinin tanımında yer alan “eylemin olası oluşumundan çok kısa bir süre önceki anı işaretlemesi” tanımı da meselenin bakış açısı başlığı altında değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Nitekim yakınlaşıcı bakış açısının hem geçmiş zamanın yer aldığı bağlamlarda (past context) hem de geçmiş zamanın dışındaki diğer bağlamlarda (non-past context) kullanılıyor olması onu zaman kategorisinden ziyade bakış açısı kategorisine yaklaştırmaktadır. Dolayısıyla geçmiş zaman ve geniş zaman bağlamlarında kullanılması yakınlaşıcı bakış açısını yaklaşma kılınışından ayıran önemli bir ölçüttür. Zira yaklaşma kılınışı daha önce de ifade edildiği üzere sadece geçmiş zaman bağlamında kullanılmaktadır.

Kuteva, yakından ilişkili olsalar bile yaklaşma ve yakınlaşıcı işaretleyicilerinin iki farklı gramerleşmiş birim olarak kolayca tanınmasını zorlaştıran şeyin geçmiş zaman bağlamında aralarındaki kısmi işlevsel örtüşme olduğunu bildirmektedir (2001, s. 95).<sup>7</sup> Çünkü birleşik fiilin geçmiş zaman morfemi ile çekimlendiği durumlarda yakınlaşıcı bakış açısı işaretleyicisi yaklaşma kılınışına yaklaşmakta; böylelikle de formun yakınlaşıcı bakış açısını mı yoksa yaklaşma kılınışını mı işaretlediği hususunda anlamsal bulanıklık yaşanabilmektedir.

Her iki kategorinin geçmiş zaman bağlamında kullanıldığı durumlarda dikkat edilmesi gereken husus yaklaşma kılınışının *eylem gerçekleşmenin eşiğindeydi, gerçekleşmeye çok yakındı ama gerçekleşmedi* (was on the verge of V-ing but did not V) şeklindeki gerçek-dışılık (counterfactuality) anlam alanını vurguladığı; yakınlaşıcı bakış açısının da *fiilin işaret ettiği eylemin gerçekleşmesine yakınlığı* (imminence) (being on the point of V-ing) şeklindeki bir anlamı vurguladığı gerçeğidir. Başka bir ifade ile yaklaşma kılınışı gerçekleşmek üzere olan ancak sonuç itibarıyla gerçekleşmeyen bir anlam alanını; yakınlaşıcı bakış açısı ise ana fiildeki eylemin ya da durumun yakın bir gelecekte mutlak anlamda gerçekleşeceği şeklindeki bir anlam alanını işaretlemektedir (Gökçe, 2007, s. 98).

<sup>7</sup> Kuteva konunun daha iyi anlaşılması için Güney Afrika çevresinde Bantu halkı tarafından konuşulan Zulu dilinden örnek verir. Buna göre Zulu dilinde yaklaşma kılınışını işaretlemek için kullanılan –cishe morfemi vardır ve bu işaretleyici istek anlamındaki fiilden türemiştir. (1) Nga:**cishe** ngawa (Az kalsın düşüyordum.) Bir diğer örnekte Zulu dilinde yakınlaşıcı bakış açısının yine –cishe morfemi ile işaretlendiği görülmektedir. (2)Wa:-**cishe** wafa, wabuye wabangcono (O iyileştiğinde ölümün eşiğindeydi.). Burada her iki kategoriyi işaretleyen bir morfem olsa da bu, iki kategorinin birbiri ile örtüştüğünü göstermez. Çünkü (2)'deki Zulu örneği, geçmişte kullanılan yakınlık kipiyle vurgulanan şeyin, fiil durumunun yakınlığı, karşı-gerçekçilikten (counterfactuality) ziyade geçmişte yer almanın eşiğinde olması olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.(1) ise tam tersine, gerçekleşmek üzere olan ancak gerçekleşmeyen ve bu nedenle avertive olarak analiz edilmesi gereken bir eylemi ifade eder (Kuteva, 2001, s. 95).



### Tarihî Türkçe Satır Altı Kur'an Tercümelerinde Yaklaşma Kılınışı-Yakınlaşıcı Bakış Açısını İşaretleyen Formlar Üzerine Semantik Bir Değerlendirme

Arapçadan Türkçeye çevrilen satır altı tercümelerde orijinal dilin gramer özellikleri araştırmacıya her iki dili mukayeseli bir şekilde çalışması açısından yol gösterici olmaktadır. Nitekim satır altı Kur'an tercümelerinde yaklaşma kılınışının-yakınlaşıcı bakış açısının Arapçadaki karşılığı *kāde* fiili olduğundan yaklaşma kılınışı/yakınlaşıcı bakış açısını işaretleyen formların tespitinde içinde *kāde* fiilinin yer aldığı tümceler taranmıştır. Yaklaşma kılınışı-yakınlaşıcı bakış açısı işaretleyicisi olarak işlev gören 24 tümcede söz konusu fiilin geçmiş zaman (mâzî) ve geniş-şimdiki zaman (muzârî) çekimlerine rastlanmaktadır.

Kutsal kitapların çevirisinde orijinal dile sadık kalınmaya ve bu doğrultuda eserlerin birebir tercüme edilmeye çalışıldığı göz önünde bulundurulduğunda mâzî *kāde* fiilinin Türkçe çevirisinin –DI kesin geçmiş zaman morfemi ile; muzârî *kāde* fiilinin Türkçe çevirisinin aorist ile işaretlendiği görülmektedir. Bu durumda mâzî *kāde* fiilinin Türkçe karşılığının yaklaşma kılınışı ile mi yoksa yakınlaşıcı bakış açısı ile mi yorumlamak gerektiğini belirtmek gerekmektedir. Zira her iki kategorinin geçmiş zamanda çekimleniyor olması işlevsel olarak karışıklığa neden olabilmektedir.

Tarihî Türkçe satır altı Kur'an tercümelerinde tanıklık edilen analitik formlardan bazılarının hangi kategoriye ait olduğu bahsi geçen ölçütlere bağlı kalınarak kolaylıkla belirlenebilir. Buna göre kesin geçmiş zaman morfemi ile çekimlenen ve *eylem gerçekleşmenin eşiğindeydi, gerçekleşmeye çok yakındı ama gerçekleşmedi* anlamına işaret eden fiillerin yer aldığı formlar yaklaşma kategorisi içerisinde; kesin geçmiş zaman morfemi dışında aorist ile çekimlenen *eylemin gerçekleşmesine yakınlığını (imminence)* işaret eden fiillerin yer aldığı formlar yakınlaşıcı bakış açısı kategorisi içerisinde değerlendirilmelidir. Kesin geçmiş zaman morfemi ile çekimlenen formlarda da yine aynı semantik değerler göz önünde bulundurulmalıdır.

### Tarihî Türkçe Satır Altı Kur'an Tercümelerinde Yaklaşma Kılınışını İşaretleyen Formlar Üzerine Semantik Bir Değerlendirme

Ölçütler göz önünde bulundurulduğunda yaklaşma kılınışını işaretlediği hususunda hakkında kesin yargıya varılabilecek analitik formların ortak özelliği şu şekilde sıralanabilir:

1. Arapça *kāde* fiili ve onun Türkçe karşılığı olan yardımcı fiiller –DI kesin geçmiş zaman morfemi ile çekimlenmektedir.
2. Nitelenen fiiller (öldür-, kış-, emit-, belgürt-, izhar etmek-, azdur- vb.) bitiş-dönüşümlü kılınış değerine sahiptir.
3. Eylemler, *gerçekleşmenin eşiğindeydi (imminence) ama gerçekleşmedi (counterfactuality)* şeklinde iki semantik değeri aynı anda taşımaktadır.
4. Eyleyicileri insandır.
5. *yawuk bol-* (Karahanlı, Harezmi sahasında), *yakın ol-* (Anadolu sahasında) yardımcı fiilleriyle kurulan analitik formlarda söz konusu fiillerin nitelediği ana fiiller aorist, –A istek morfemi ve –mAk fiilden isim türetim morfemi + A datif morfemi (Anadolu sahasında) ile çekimlenebilmektedir.

6. İlgili formların içerisinde yer alan birkaç fiil “arzu edilmeyen, istenmeyen” anlamındaki eylemlere işaret ederken (emit-, kış-); birçok fiil amaç ve istek yönelimli eylemlere (öldür-, azdur-, belgürt-, kopar-, izhar kıl-, meyl eyle-, depele-, sabit eyle-, kopar-) işaret etmektedir. Burada eylemlerin amaç ve istek yönelimli olarak değerlendirilmesindeki nedenlerden biri de kimi fiillere eklenen faktitif morfemidir. Zira “arzu edilmeyen, istenmeyen” eyleme işaret eden –örneğin- *öle yazdı* formu *öldüre yazdı* şekliyle kullanıldığında “arzu edilmeyen, istenmeyen” anlamından ziyade istek amacı taşımaktadır.

7. Bağlam (context), yaklaşma anlamını destekler mahiyettedir: 21, 22, 23, 24, 25, 52, 57, 61, 92, 95, 96, 100, 102, 103, 111, 115, 116. tümcelerde yer alan formların yaklaşma kategorisine yerleştirilmesinde bağlamın rolü büyüktür. Modern dil bilimin “avertive” şeklinde adlandırdığı yaklaşma kılınışında gerçekleşmeye çok yakın bir noktada olan eylemin gerçekleşmemesi esastır. Bu bağlamda 21, 22, 23, 24, 25, 52, 57, 61, 92, 95, 96, 100, 102, 103, 111, 115, 116. tümcelerin tamamında “avertive” anlamının sağlanabilmesi için “*eger fiil+-mA olumsuzluk morfemi+ -sA şart morfemi*” formunun kullanıldığı görülmektedir. İlgili formun kullanılması yardımcı fiillerin yaklaşma kılınışını işaretlemek amacıyla işlev gördüğü hususunda kesin yargıya ulaşılmasında bağlamın önemini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Karahanlı, Harezmi, Anadolu sahalarında kaleme alınan satır altı Kur’an tercümelerinde yaklaşma kılınışının işaretlenmesi için kullanılan formlar ve formların yer aldığı tümceler şunlardır:

**Ana fiil (+) -A gerundium morfemi (+) yaz- tasvir fiili (+)-DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu:**<sup>8</sup>

Karahanlı sahası TIEM 73 ve Rylands nüshaları; 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25 numaralı tümceler.

**Yavuk bol- birleşik fiili (+)-DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) (+) Ana fiil (+) -A gerundium morfemi Analitik Formu**

Harezmi sahası Hekimoğlu Ali Paşa Camii ve Meşhed 1007 nüshaları; 51, 52 numaralı tümceler.

**Yavuk bol- birleşik fiili (+)-DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) (+) Ana fiil (+) aorist Analitik Formu**

Harezmi sahası Hekimoğlu Ali Paşa Camii ve MN 1007 nüshaları 56 numaralı tümce; Hekimoğlu Ali Paşa Camii nüshası 57 numaralı tümce.

**Ana fiil (+) -A gerundium morfemi (+) yavw- (+) -DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu:**

Harezmi sahası MN 1007 nüshası, 61 numaralı tümce.

**Yakın ol- birleşik fiili (+) -DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) (+) (ki(m)) (+) Ana fiil (+) -A istek morfemi (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu:**

<sup>8</sup> Yaz- fiilinin er- yardımcı fiil ile kullanıldığı dolayısıyla da -DI kesin geçmiş zaman morfeminin er-yardımcı fiilinin sonuna geldiği yapılar da dâhil edilmiştir.

Anadolu sahası TIEM 40 ve MİHK nüshaları; 95, 96 (sadece TIEM 40), 100, 102, 103 (sadece MİHK), 104 numaralı tümceler.

**Yakın ol- birleşik fiili (+) –DI geçmiş zaman morfemi (+) şahıs morfemi (+) Fiil (+) -mAk fiilden isim yapım morfemi (+) A datif morfemi Analitik Formu:**

Anadolu sahası MİHK nüshası 92; MGN 93 numaralı tümce.

**Yakın i- (<er-) (+) –DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) (+) Ana fiil (+) -mAk fiilden isim yapım morfemi (+) +A datif morfemi Analitik Formu:**

Anadolu sahası MGN 111 numaralı tümce.

**Az kal- (+) –DI geçmiş zaman morfemi (+) ki (+) Ana fiil (+) -A istek morfemi Analitik Formu**

Anadolu sahası MİHK ve MGN 115, 116 numaralı tümceler.

**Tile- (+) –DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) (+) kim (+) Ana Fiil (+) -A istek morfemi (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu**

Karahanlı sahası Rylands nüshası 119; OA Tefsiri 120 numaralı tümceler.

### **Tarihî Türkçe Satır Altı Kur'an Tercümelerinde Yakınlaşıcı Bakış Açısını İşaretleyen Formlar Üzerine Semantik Bir Değerlendirme**

Yardımcı fiillerin –DI kesin geçmiş zaman ile çekimlendiği tümcelerde yakınlaşıcı bakış açısının yaklaşma kılınışı ile karıştırıldığı ve böylelikle semantik bağlamda bir bulanıklığın yaşandığı hususuna daha önce değinilmiştir. Yardımcı fiillerin aorist ve –A istek morfemleri ile çekimlendiği durumlarda semantik bulanıklık ortadan kalkmakta ve ilgili tümceler kolaylıkla yakınlaşıcı bakış açısı ile yorumlanabilmektedir.

Tüm bu ölçütler göz önünde bulundurulduğunda yakınlaşıcı bakış açısını işaretlemesi hususunda hakkında kesin yargıya varılabilecek aşağıdaki formların ortak özelliği şu şekilde sıralanabilir:

1. Arapça ve onun Türkçe karşılığı olan yardımcı fiiller aorist ile çekimlenmektedir. TIEM 40 nüshasında diğerlerinden farklı olarak *yawuk bol-* birleşik fiilin –A istek kiplik morfemi ile çekimlendiği örnekler de rastlanılmaktadır. Bu tür kullanımlar sebebiyle ilgili formların yaklaşma kılınışı kategorisine yerleştirilmesi mümkün olmamaktadır. Çünkü yaklaşma kılınışının içkin semantik özelliklerinden biri olan “eylem gerçekleşmek üzereydi ama gerçekleşmedi” şeklindeki gerçek-dışılık (counterfactuality) durumu ancak ana fiilin –DI kesin geçmiş zaman morfemi ile çekimlendiği durumlarda geçerli olabilmektedir. Zira bitmişlik anlamı yüklemeyen bir morfem ile çekimlenen bir fiilin bitmek üzere olduğunu ifade etmesi mümkün değildir.
2. Analitik formlar ile *eylemin gerçekleşmesinin oldukça yakın olduğu (imminence)* şeklinde bir anlam alanı işaretlenmektedir.
3. –A *yaz-*, *yawuk bol-* (Karahanlı, Harezmi sahasında), *az kal-*, *yakın ol-* (Anadolu sahasında) yardımcı fiilleriyle kurulan analitik formlarda söz konusu fiillerin nitelediği ana fiiller aorist, –sA şart kiplik morfemi ve –A istek morfemi ile çekimlenebilmektedir.
4. Eyleyicileri cansız varlıkları da kapsayacak şekilde kullanılmaktadır.



4. Temelde bitiş-dönüşümlü kılınış değerine sahip olan kimi fiillerin (tüş-, yarıl-, paralan- vb.) çoğul eyleyici ile (kökler, gözler, taglar vb.) kullanıldığı durumlarda başlangıç-dönüşümlü kılınış değerine dönüştüğü görülmektedir. Ayrıca eyleyicisi çoğul olmadığı halde başlangıç-dönüşümlü kılınış değerine sahip örnek fiillere de (ört-, kol uzat-, gizle- vb.) tanıklık edilmektedir. Formlarda başlangıç-dönüşümlü fiillerin yer alması ilgili tümcelerin yakınlaşıcı bakış açısı ile yorumlanmasını kolaylaştırmaktadır.

#### **Yakınlaşıcı Bakış Açısını İşaretleyen Analitik Formlarda İstek-Şart Kiplik İşaretleyicilerinin Yeri**

Analitik form içerisinde yer alan ve *yawu-*, *yawukla-*, *-A yaz-*, *yawuk bol-*, *az kal-*, *yakın ol-* fiilleri tarafından nitelenen ana fiillerin -A istek ve -sA şart kiplik morfemleri ile işaretlenmiş olması oldukça dikkat çekmektedir. Bu durum Kuteva'nın yakınlaşıcı bakış açısının gramerleşmesi ile ilgili teorisini akla getirmektedir. Zira Kuteva *yakınlaşıcı bakış açısının geçmiş zamanda çekimlenmeyen istek fiil yapısından geldiği* teorisini ortaya koymaktadır ve bununla alakalı tarihî kanıtların olduğuna dikkat çekmektedir: there is a historical evidence that a proximative structure derived from a non-past volitional verb construction (2001, s. 106).

Bu teoriye göre *geçmiş zamanda çekimlenmeyen istek fiil yapısı zinciri* şu şekildedir:

Seviye (stage)	olay çeşidinin şeması (type of event schema)	Bağlamsal yaklaşım (contextual attributes)
0	X kişisi Y maddesini ister	Y somut bir maddeyi içerir
1	X kişisi Y eylemini gerçekleştirmek ister.	Y dinamik duruma işaret eder.
2	X kişisi Y eylemini gerçekleştirmeye yakındır.	X kişinin Y yi yapmak istemediği varsayılır.
3	X nesnesi Y eylemine yakın durumdadır.	X, Y durumuna girmeye yakındır.

Şemadaki zincire göre -kimi dillerde- “istemek” fiili, zaman içerisinde gramerleşerek geldiği son noktada yakınlaşıcı bakış açısını işaretleyen gramer birimine dönüşmektedir. Henüz gramerleşmenin en erken noktası olan sıfır seviyesinde “istemek” fiilinin öznesi insan, nesnesi maddî bir varlıktır. Başka bir ifade ile henüz gramerleşmenin bu aşamasında insan, somut bir varlık istemektedir. Gramerleşmenin birinci seviyesinde “istemek” fiilinin öznesi insan, nesnesi artık bir eylemdir. Bu aşamada insan bir eylemi de gerçekleştirmek istemektedir. İkinci seviyede söz konusu fiilin öznesi yine insandır ancak daha önceki iki seviyede “istemek” semantik değerine sahip sözcük bu seviyede “öznenin gerçekleştirmek istemediği ancak zaman çizgisinde kendisine hayli yaklaşmış bir noktada bulunan eylemlere” işaret etmektedir. Bu durum gramerleşmenin 2. seviyesinde “istemek” fiilinin yaklaşma kılınışını işaret hale geldiğinin bir göstergesi olarak sunulmaktadır. 3. seviyeye gelindiğinde özne, insan dışındaki varlıkları da kapsayacak şekilde kullanılmakta; “istemek” fiili “oldukça yakın olma” görünüşünü işaret eden bir gramer birimine dönüşmektedir.

Kuteva böylelikle yakınlaşıcı bakış açısının gramerleşmiş bir birim olma aşamasını *geçmiş zamanda çekimlenmeyen istek fiillerinin yakınlaşıcı bakış açısını işaretleyen birime doğru evrilen bir gelişimi* olarak tasarlamaktadır: Non-past volition yapısı → ... → proximative.

Kuteva'nın bir diğer teorisi de geçmiş zamanda konumlanan ve istek bildiren fiillerin gramerleşerek yaklaşma kılınışını işaretleyen birime dönüşmesidir: past volition yapısı→...→ avertive. Kuteva bu şekilde yardımcı fiilleşmede görülen gelişmeyi geçmiş istek zinciri "past volitional chain" olarak adlandırır ve yakınlaşıcı bakış açısının gelişimine Modern Bulgarcadan, yaklaşma kılınışına da Eski Bulgarcadan örnek verir (2001, s. 108-109).

Türk dili bir yandan *yanılmak, günah işlemek, hata etmek, isabet etmemek vb.*" (*sin, err, fail, miss ext.*) anlamlarına sahip *yaz-* fiilini süreç içerisinde aorist ve *-A* istek kiplik morfemi ile çekimleyerek yakınlaşıcı bakış açısını işaretler hâle getirirken diğer yandan aynı anlam alanını işaretlemek için farklı analitik formlara başvurmaktadır. Özellikle gerçekleşme noktasına oldukça yaklaştığı hususunda nitelenen ana fiillerin *-sA* şart, *-A* istek kiplik morfemleri ile çekimlendiği örneklerin yer aldığı tümceler böylesi bir çabanın doğal bir sonucudur. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki bahsi geçen tümceler hiçbirinin Arapça karşılığında içinde "istemek" anlamına gelen bir fiil bulunmamaktadır. Dolayısıyla satır altı tercümelerde yakınlaşıcı bakış açısını işaretlemek amacıyla istek ve şart morfemlerinin kullanılması tesadüfi değildir. Bu durum kimi dillerin yakınlaşıcı bakış açısını işaretlemek amacıyla gramerleşmenin sıfır seviyesinde "istemek" anlamına sahip fiilleri tercih ettiği bilgisini akla getirmektedir. Bu bağlamda tarihî Türkçe satır altı Kur'an tercümelerinde tanıklık edilen 39, 45, 58, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75 ve 75 numaralı tümceler aynı zamanda Türk dilinin kendi içerisinde mükemmel bir sistemin varlığına kanıttır. Zira söz konusu tümcelerde bir yandan *yawuk bol-*, *yawukla-* (çoğunlukla *Harezmi sahasında*), *yakın ol-* (*Anadolu sahasında*) gibi fiillerle yakınlaşıcı bakış açısı işaretlenmeye çalışılırken diğer yandan gerçekleşme noktasına bir hayli yaklaştığı ifade edilen fiil, şart ve istek morfemleri ile çekimlenerek yaklaşan eylemin öznenin iradesinin dışında gerçekleşmediği bilgisi vurgulanmaya çalışılmaktadır.

Bu bağlamda Kuteva'nın Bulgarca için oluşturduğu şemanın 3. seviyesine karşılık gelecek bir kullanıma tarihî satır altı Kur'an tercümelerinde de tanıklık edilmektedir:

*X nesnesi Y eylemine yakın durumda:*

**(Kökler) *yawuk bolur kim ayrılrsa öfkedin* (Sağol, 1993, s. 443).**

*X nesnesi: kökler*

*Y eylemi: ayrılmak*

*Yakın durumda: Yakın olur kim Fiil+sA şart kiplik morfemi*

***Yakın olur ıldırım kim kapa gözlerini anlarun* (Topaloğlu, 2018, s. 35; MGN, 3a).**

*X nesnesi: ıldırım*

*Y eylemi: kapamak*

*Yakın durumda: Yakın olur kim Fiil+A istek kiplik morfemi*

Tarihî satır altı Kur'an tercümelerinde, fiilinin yakınlaşıcı bakış açısı ile değerlendirilmesi gerektiğini düşündüğümüz ayetlerden biri şu şekildedir: *Neredeyse gökler parçalanacak, yer yarılacak, dağlar yıkılıp çökecektir!* (Kur'an-ı Kerim 19: 90). Ayetin

tarihî satır altı tercümelemlerindeki karşılıkları yazıldığı çevre ve yüzyıla göre oldukça farklıdır:

*Tileyür kökler kim yarılrsa andın hem yarılır yer, tüşer tağlar sınıp* (Ata, 2013, s. 64).

*Yawuk bolur kökler yarılurlar andın tağı yarılır yir tağı yüzün tüşer tağlar yıkılmak* (Sağol, 1993, s. 227).

*Yakın olur gökler kim yarılalar ol sözden daki yarıla yir daki düşe tağlar düşmeklik* (Topaloğlu, 2018, s. 231).

Söz konusu ayette yakınlaşıcı anlamı Harezmi sahasında yardımcı fiil (yawuk bolur) ve ana fiilin (yarılır) aorist ile çekimlenmesi ile sağlanmakta; Anadolu sahasında yardımcı fiilin (yakın olur) aorist ile ana fiilin (yarıla, düşe) –A istek morfemi ile çekimlenmesi ile sağlanmaktadır. Ancak aynı ayet Rylands nüshasında, içinde *tile-* fiilinin yer aldığı *tile-* (+) aorist (+) kim (+) Fiil (+) –sA kiplik morfemi (+) (şahıs morfemi) analitik formu ile tercüme edilmektedir. Ayetin orijinal metninde yani Arapça karşılığında *iste-* anlamına gelen herhangi bir fiilin bulunmaması aorist ile çekimlenen *tile-* fiilin burada yakınlaşıcı bakış açısını işaretlemek için kullanıldığını düşündürmektedir.

İlgili kullanıma benzer bir diğer örnek “*Kıyamet mutlaka gelecektir. Herkes işlediğinin karşılığını görsün diye, neredeyse onu gizleyecek (geleceğinden hiç söz etmeyecek)tim.*” ayetinin satır altı çevirisinde bulunmaktadır. *Tile-* (+) –DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) (+) kim (+) Fiil (+) –A istek morfemi (+) (şahıs morfemi) ve *tile-* (+) aorist (+) kim (+) Fiil (+) –sA kiplik morfemi (+) (şahıs morfemi) analitik formlarının kullanıldığı tümceler Arapça karşılıklarında *iste-* anlamına gelen bir fiile rastlanılmamaktadır. Bu durum aorist ile çekimlenen *tile-* fiilinin yer aldığı formun yakınlaşıcı bakış açısını işaretlemek amacıyla kullanıldığını düşündürmektedir. Ancak *tile-* fiilinin –DI kesin geçmiş zaman morfem ile çekimlendiği tümcede aynı durum söz konusu değildir. Zira –DI morfemi ilgili forma gerçek-dışılık (counterfactuality) anlamı kazandırmıştır:

*Bütünlükün kıyâmet kelgü erür tiledim kim yaşurayın yanut berilgü için kamuğ et-öz ol kim ‘amel kıılır* (Ata, 2013, s. 65).

*Kim ulu kün kelgüsü turur tiledim örtüglüg tutayın anı yanut bergü tegme bir etöze ne kim kıılmış erse* (Usta, 2011, s. 87).

*Çın uluğ kün keldeçi turur tiler men kim örtüglüg tutsa men yanut berilmek için tegme etöz anı kim kıılmış erse.* (Ünlü, 2018, II, s. 338)

Burada şunu ifade etmek gerekir ki yardımcı fiiller tarafından nitelenen ana fiillerin kolaylıkla yakınlaşıcı bakış açısı kategorisinde değerlendirilebilmesinin ve bu konuda herhangi bir bulanıklığın yaşanmamasının en önemli nedenlerinden biri fiillerin (yawu-, yawukla-) ve yardımcı fiillerin (-A yaz, yawuk bol-, yakın ol-) zaman çizgisi üzerinde geçmiş zamandaki bir noktaya konumlandırılmamasıdır. Örneğin (26) Yaşın *kapa yazar* körgülerini neçe kim yarutsa anlarka. “Çakan şimşek *az kalsın* onların gözlerini *kör ediverecek.*” tümcesinde *kapa yaz-* birleşik fiilinin yakınlaşıcı bakış açısı ile yorumlanmasının tek nedeni –A yaz- tasvir fiilinin aorist ile çekimlenmesidir. Zira –DI kesin geçmiş zaman ile çekimlenmesi durumunda aynı fiilin yaklaşma kılınışı ile yorumlanmaması için hiçbir neden yoktur.



Sonuç olarak Karahanlı, Harezmi, Anadolu sahalarında kaleme alınan satır altı Kur'an tercümelerinde yakınlaşıcı bakış açısının işaretlenmesi için kullanılan formlar ve bu formların yer aldığı tümceler şunlardır:

**Ana Fiil (+) -A gerundium morfemi (+) yaz- tasvir fiili (+) aorist (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu**

Karahanlı sahası TİEM 73 nüshası 26, 27, 28, 29, 30, 31 numaralı tümceler; Geç Karahanlı erken Harezmi MN 293 nüshası 38 numaralı tümce; Harezmi sahası Hekimoğlu Ali Paşa Camii nüshası 46, 47, 48 numaralı tümceler.

**Yawuk bol- birleşik fiili (+) aorist (+) (kim) (+) Ana Fiil (+) aorist (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu**

Harezmi sahası Hekimoğlu Ali Paşa Camii nüshası 59 numaralı tümce.

**Yawuk bol- birleşik fiili (+) aorist (+) kim (+) Ana Fiil (+) -sA şart morfemi Analitik Formu**

Geç Karahanlı erken Harezmi MN 293 nüshası 39 numaralı tümce; Harezmi sahası Hekimoğlu Ali Paşa Camii nüshası 58 numaralı tümce.

**Yawukla- (+) aorist Formu**

Harezmi sahası Meşhed 1007 nüshası 66 numaralı tümce.

**Yawu- (+) aorist (+) şahıs morfemi (+) kim (+) Ana Fiil (+) -sA şart morfemi Analitik Formu**

OA Kur'an tefsiri 45 numaralı tümce.

**Yakın ol- birleşik fiili (+) aorist (+) (şahıs morfemi) (+) ki(m) (+) Ana Fiil (+) -A istek morfemi Analitik Formu**

Anadolu sahası TİEM 40 ve MGN 67; TİEM 40 nüshası 68, 69, 70, 71, 72 numaralı tümceler; MGN 73 numaralı tümce.

**Yakın ol- birleşik fiili (+) aorist (+) (şahıs morfemi) (+) Ana Fiil (+)-mAk fiilden isim yapım morfemi (+) A datif morfemi Analitik Formu**

Anadolu sahası MİHK 77, 78, 79 numaralı tümce; MGN 80, 84; MİHK ve MGN 81, 82, 83 numaralı tümceler.

**Yakın ol- birleşik fiili (+) -A istek kiplik morfemi (+) (kim) (+) Ana Fiil (+) -A istek morfemi Analitik Formu**

Anadolu sahası TİEM 40 nüshası 74, 75 numaralı tümceler.

**Yakın ol- birleşik fiili (+) -DUK partisip morfemi (+) +DAn ablatif morfemi (+) sonra son çekim edatı (+) Ana Fiil (+) -mAk fiilden isim yapım eki (+) (A datif morfemi) Analitik Formu**

Anadolu sahası MİHK 113 ve MGN 114 numaralı tümceler.

**Tile- (+) aorist (+) kim (+) Ana Fiil (+) -sA şart morfemi (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu**

Karahanlı sahası Ryland ve TİEM 73 nüshaları 117, 118 numaralı tümceler.

## Tarihî Türkçe Satır Altı Kur'an Tercümelerinde Anlam Bulanıklığının Yer Aldığı Tümceler

Yazıldıkları çevreye göre *yawuk bol-*, *yakın ol-* şeklinde kullanılan birleşik fiillerin geçmiş zamanda çekimlendiği kimi tuncelerde semantik bağlamda belirsizliğin olduğu gözlemlenmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere; yakından ilişkili olsalar bile yaklaşma ve yakınlaşıcı işaretleyicilerinin iki farklı gramerleşmiş birim olarak kolayca tanınmasını zorlaştıran şey geçmiş zaman bağlamında aralarındaki kısmi işlevsel örtüşmedir. Yani geçmiş zaman morfemi ile çekimlenmesi durumunda yakınlaşıcı bakış açısı işaretleyicisi semantik açıdan yaklaşma kılınışına yaklaşır. Kuteva'ya göre bu tür durumlarda tuncelerin ait oldukları kategoriye belirlemedeki temel ölçüt gerçek-dışılıktır (counterfactuality) (Kuteva, 2001, s. 95).

-A yaz-, *yawuk bol-*, *yakın ol-* yardımcı fiillerinin -DI kesin geçmiş zaman morfemi ile çekimlendiği 21, 22, 23, 24, 25, 52, 57, 61, 92, 95, 96, 100, 102, 103, 111, 115, 116. tuncelerde herhangi bir anlamsal bulanıklık söz konusu değildir. Daha önce de ifade edildiği üzere ilgili tuncelerde böylesi bir bulanıklığın olmamasının temel nedeni gerçek-dışılık anlam alanının oluşmasına neden olacak bir formun varlığıdır (*eger fiil+ mA olumsuzluk morfemi+ -sA şart morfemi formu*). Dolayısıyla bu tuncelerde yer alan formların yaklaşma kılınışı kategorisi içerisinde değerlendirilmesinin en temel nedeni bağlamdır (context).

40, 53, 54, 55, 98, 99, 106, 109 numaralı tuncelerin ortak özelliği ise yardımcı fiilleri -DI kesin geçmiş zaman morfemi ile çekimlenmiş olsa bile tuncelerde yer alan formların yaklaşma kılınışına ait olduğunu belirten herhangi bir bağlamsal işaretleyiciye sahip olmamasıdır. Sonuç olarak anlamsal bulanıklığın bulunduğu ilgili tunceler şunlardır:

***Yawuk bol- birleşik fiili (+) -DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) (+) kim (+) Ana fiil (+) -sA şart morfemi (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu***

Geç dönem Karahanlı Türkçesi erken dönem Harezmi Türkçesi MN 293 nüshası 40 numaralı tunceler.

Harezmi sahası Meşhed 1007 ve Hekimoğlu Ali Paşa Camii nüshası 53, 54 numaralı tunceler.

Hekimoğlu Ali Paşa Camii nüshası 55 numaralı tunceler.

***Yakın ol- birleşik fiili (+) -DI geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) (+) (ki(m)) (+) Fiil (+) -A istek kiplik morfemi (+) (şahıs morfemi) Analitik Formu***

Anadolu sahasında TİEM 40 nüshası 98, 99 numaralı tunceler; MİHK nüshası 106; MGN 109 numaralı tunceler.

### **Yaklaşma Kılınışı ile Yakınlaşıcı Bakış Açısını İşaretleyen Formların Olumsuzluk Morfemi İle Etkileşimi**

Olumsuzluk morfemi eklendiği fiilin kategorisi üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Nitekim olumsuzluk morfemi ile kullanılması durumunda dönüşümlü bir fiil dönüşümsüzleşebilmekte ya da fiilin kiplik değerinde birtakım değişiklikler yaşanabilmektedir. Hatta kimi tasvir fiillerinin olumsuzluk morfemi ile çekimlenmesi

durumunda kılınış kategorisinden ayrılıp kiplik kategorisi içerisinde yerini alabileceği de ifade edilmektedir (Johanson, 2000, s. 72; Bacanlı, 2014, s. 71).

Altaycadaki tasvir fiillerin kılınış özellikleri konusunda ayrıntılı bir çalışma yapan Bacanlı, *-p kal-* ve *-p sal-* fiillerinin aslında kılınış belirleyici bir işleve sahip olduklarını ancak olumsuzluk morfemi ile kullanıldığında bu fiillerin yetersizlik bildiren kiplik işaretleyicilerine dönüştüğünü ifade etmektedir (2014, s. 116). Bu bağlamda daha önceki başlıklarda yaklaşma kılınışını ya da yakınlaşıcı bakış açısını işaretlediği iddia edilen kimi analitik formların olumsuzluk morfemi ile çekimlenmesi hâlinde kategorik değişikliğe uğradığı görülmektedir.

Tarihî satır altı Kur'an tercümelerinde olumsuzluk morfemi ile çekimlenen tümcelerın yaklaşma kılınış-yakınlaşıcı bakış açısı kategorisinden uzaklaşıp şu kategorilere dâhil olduğu gözlemlenmektedir:

1. [-Mental] ya da [-fiziksel] yeterlilik kiplik kategorisi: Nitekim Firavun'un şu tümcesi Musa peygamberin kekeme oluşuna dolayısıyla da fiziksel yetersizliğine gönderme yapmaktadır: *Azu men mü yegrek men azu ol mu ol kim uçuz turur belgürtü yazmas?* (Ünlü, 2018, III, s. 426) "Yoksa ben, şu zavallı, nerede ise maksadını anlatamayacak durumda olan bu adamdan daha hayırlı değil miyim?"<sup>9</sup> Bu sebeple ilgili tümcede yer alan *ana fiil (+) –A gerundium morfemi (+) yaz- tasvir fiili (+) –mas aorist olumsuz* formunun [-fiziksel yeterlilik] işaretleyicisi olarak kullanıldığı söylenebilir. Aynı tümcenin Rylands nüshasındaki karşılığı *azu men yahşi ermez mü men bu erdin ol kim ol hvâr turur yana belgüüg söz ayumas* (Ata, 2013, s. 124) şeklindedir. Burada yeterlilik anlamına işaret eden *u(ma)-* leksik biriminin kullanılması tesadüf değildir.

Satır altı Kur'an tercümelerinde yeterlilik kategorisi içerisinde değerlendirilmesi gereken bir diğer tümce şu şekildedir: *Kaçan tégdi erse êkki tağ arasına bulundu anlarda mundın bir boğun uka yazmaslar sözni.* (Ünlü, 2018, II, s. 305) "İki dağ arasına ulaşınca, bunların önünde, neredeyse hiçbir sözü anlamayan bir halk buldu."<sup>10</sup> Ayetin tefsirinde Zülkarneyn peygamberin ulaştığı yerde halk, farklı bir dil kullanmakta bu sebeple de peygamberin dediğini anlamamaktadır (Zemahşerî, 2018, s. 124). Dolayısıyla tümcede yer alan *ana fiil (+) –A gerundium morfemi (+) yaz- tasvir fiili (+) –mas aorist olumsuz* analitik formunun [-mental yeterlilik] işaretleyicisi olarak kullanıldığı söylenebilir.

2. [-Kök olanaklılık] kategorisi: (37) ve (63). tümcelerde yer alan eylemlerin (sinrû-ve kör-) gerçekleşmemesi eyleyicinin kendi mental ya da fiziksel yetersizliliği ile değil kendi dışındaki şartlarla bire bir alakalıdır. Bu sebeple (37) *boğzında turur anıñ sinrümeyü yazar anı* (Ünlü, 2018, II, s. 175) "Onu yudumlamaya çalışacak fakat neredeyse boğazından geçiremeyecektir." ve (63) *ol vaktın kim çıkardı elğini, köre yawumadı anı* (Sağol, 1993, s. 264) tümcelerinde geçen *Fiil(+)* –*mA olumsuzluk morfemi (+)* –*A gerundium morfemi (+) yaz- tasvir fiili (+) aorist* formu ile *Fiil (+) –A gerundium morfemi (+) yawu- (+) –mA olumsuzluk morfemi (+) –DI kesin geçmiş zaman morfemi* formunun kök olanaklılık işaretleyicisi olarak kullanıldığı söylenebilir. Çünkü 37. tümceye karşılık gelen Kur'an ayetinden bir önceki ayette cehennemdekilere kanlı irinli su

<sup>9</sup> Ayetin diğer nüshalardaki karşılığı 41, 65, 87, 90 ve 91 numaralı tümcelelerdir.

<sup>10</sup> Ayetin diğer nüshalardaki karşılığı 44, 62, 86, 88, 89 numaralı tümcelelerdedir.



içirileceğinden ancak onların bu suyu içemeyeceğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla cehennemliklerin işaret edilen eylemi gerçekleştirememesinin sebebi kendi fiziksel ya da mental yetersizlikleri ile değil kendileri dışındaki şartlarla alakalıdır.<sup>11</sup>

Kök olanaklılık kategorisine dâhil edilebilecek bir diğer örnek tümce şu şekildedir: *Elini çıkarsa görmek bilmezler* (Karabacak, 1992, s. 366) “-karanlıklar, karanlıklar üstüne yığılmıştır, öylesine ki –insan (kâfir), elini çıkarsa neredeyse onu bile göremez.” Ayetin geçtiği bağlama bakıldığında eyleyici kâfirdir ve eyleyici kendi dışında kalan şartlar (karanlık) sebebiyle eylemi (kör-) gerçekleştirememektedir.<sup>12</sup>

3. [-istek] bildiren kategori: Burada örnek teşkil eden tümcelerin ortak özelliği eyleyicilerin eylemleri (uk-, bogazla-) gerçekleştirmeye yanaşmaması, başka bir ifade ile söz konusu eylemleri gerçekleştirmek istememeleridir. Zira *ne ol bu boğunka uka yazmaslar* söznü? (Ünlü 2018, I, s. 203) “*Bu topluma ne oluyor ki, neredeyse hiçbir sözü anlamıyorlar!*”<sup>13</sup> tümcesinde geçen *uk-* fiilinin gerçekleştirilememesinin nedeni eyleyicilerinin mental yetersizliği ya da eyleyicilerinin kendileri dışındaki şartlar değil eyleyicilerin söz konusu eylemleri gerçekleştirmek istememeleridir. Çünkü her iki tümcenin bağlamında kendilerine anlatılmak istenilenlere karşı kayıtsız kalan bir topluluk bulunmaktadır.

Buna benzer bir kullanım *Boğuzladılar anı tağı kılı yazmadılar*. (Ünlü, 2018, I, s. 26) “*İneği boğuzladılar, boğuzladılar ama az kaldı bu emri yerine getiremeyeceklerdi.*”<sup>14</sup> tümcesinde yer almaktadır. Kendilerinden bir ineği boğuzlamaları istenen halk, eylemi gerçekleştirme hususunda isteksizdir. Bu nedenle neredeyse kendilerinden istenen bu eylemi gerçekleştirmeyecektir. Dolayısıyla ilgili tümcede yer alan *kılı yazmadılar* fiili içinde bulunduğu bağlam göz önünde bulundurularak [-istek] kategorisi içerisinde değerlendirilmiştir.

## Sonuç

1. Yaklaşma kılınışı ile yakınlaşıcı bakış açısının yer aldığı 24 tümce Kur’an’da kâde fiili ile karşılanmaktadır. Bu fiil satır altı Kur’an tercümelerinde belli başlı morfeplerle karşılanmak yerine içinde –A yaz-, yawu-, yawukla-, yawuk bol-,

<sup>11</sup> Ayetin diğer nüshalardaki karşılığı 37, 50, 76, 85 numaralı tümcelerde. Ayrıca *tekellüf birle içmez siyrü yazmas anı* tümcesi ile *ıçe anı küçile dağı yakın olmaya kim boğuzından indüre* tümceleri de ilgili ayetin sırasıyla MN 1007, 294-1 ve MGN 156a’daki karşılığıdır.

<sup>12</sup> Ayetin diğer nüshalardaki karşılığı şunlardır:

*Kaçan çıkarsa elğini körmez anı*. (Ünlü, 2018, C.III, s. 14)

*Kaçan kim çıkardı elin yakın degül-idi kim göre-y-idi anı* (Topaloğlu, 2018, s. 259)

*Kaçan elini çıkarsa görmez* (MGN, 218b)

<sup>13</sup> Ayetin diğer nüshalardaki karşılığı şunlardır:

*Ne turur bu erenlerge ukmağka yawumazlar söznü* (Sağol, 1993, s. 78; Ersoy, 2017, s. 140; Üşenmez, 2010, s. 280)

*Ne oldı bu kavme ki sözi fehm eylemek bilmezler?* (Karabacak, 1992, s. 83)

*Ne oldı işbu kavme ki sözi fehm eylemek bilmezler?* (MGN, 52b)

<sup>14</sup> Ayetin diğer nüshalardaki karşılığı şunlardır:

*Boğuzladılar anı, tağı yazmadılar kılı* (Sağol, 1993, s. 9)

*Boğuzladılar anı; tağı kılı yazmadılar kılurlar* (Üşenmez, 2010, s. 216)

*Yakın olmadılar işlemege* (Karabacak, 1992, s. 11)

*Boğuzladılar ol şığırı dağı yakın olmadılar işlemege* (MGN, 6b)

*yakın ol- ve az kal-* birleşik fiillerin yer aldığı türlü analitik formlarla işaretlenmektedir.

2. Yaklaşma kılınışı ile yakınlaşıcı bakış açısını işaretlemek için kullanılan analitik formların yazıldığı çevreye göre tasnifini yapmak mümkündür. Zira söz konusu analitik formlar:
  - a. Karahanlı Türkçesinin hâkim olduğu Rylands ve TIEM 73 nüshalarında sadece *-A yaz-* tasvir fiili ile oluşturulmakta,
  - b. Geç dönem Karahanlı Türkçesi, erken dönem Harezmi Türkçesi dillik özelliklerinin hâkim olduğu MN 293'te *-A yaz-* tasvir fiili (bir örnekte), *yawu-* fiili ve çoğunluğu *yawuk bol-* birleşik fiili ile oluşturulmakta,
  - c. 11.-14. yy arasında yazıldığı ifade edilen OA'da *yawu-* fiili (bir örnekte), *-A yaz-* tasvir fiili ile oluşturulmakta,
  - d. Harezmi Türkçesi dillik özelliklerinin hâkim olduğu Hekimoğlu Ali Paşa Camii ve MN 1007'de *-A yaz-, yawu-, yawukla-* (sadece MN 1007'de), *yawuk bol-* fiilleri ile oluşturulmakta,
  - e. EAT dillik özelliklerin hâkim olduğu TIEM 40, MİHK ve MGN'de (Mustafa Güneş'in mülkiyetinde bulunan el yazması satır altı Kur'an tercümesidir. Bu nüsha ilk defa eldeki makale ile duyurulmaktadır.) *yakın ol-, yakın i- (<er-)>* ve *az kal-* birleşik fiilleri ile oluşturulmaktadır.
  - f. Anadolu sahasında yazılan nüshalar arasında da belirleyici birtakım özellikler dikkati çekmektedir: *Yakın ol-* birleşik fiilinin aorist ile; ana fiillerin de *-A* istek morfemi ile çekimlendiği analitik formlara çoğunlukla TIEM 40 nüshasında tanıklık edilmektedir. İçinde *az kal-* birleşik fiilinin yer aldığı analitik formlara MİHK ve MGN'de tanıklık edilmektedir. Yine MİHK ve MGN'de tanıklık edildiği halde TIEM 40'ta rastlanılmayan bir diğer form *yakın ol- birleşik fiili (+) aorist/kesin geçmiş zaman morfemi (+) (şahıs morfemi) (+) (kim) (+) Fiil (+) -mAk fiilden isim yapım morfemi (+) A datif morfemi* şeklindedir.
3. Korpusta taranan tümcelerde *-A yaz-, yawu-, yawukla-, yawuk bol-, yakın ol- ve az kal-* birleşik fiillerinin sadece *-DI* kesin geçmiş zaman morfemi ile değil aynı zamanda aorist ve istek kiplik morfemi ile çekimlendiğine tanıklık edilmektedir. Ayrıca nitelenen ana fiiller sadece *-A* gerundium morfemi ile değil aynı zamanda aorist, *-A* istek, *-sA* şart kiplik morfemleri ve *-mAk fiilden isim yapım morfemi (+) datif morfemi* ile genişletilmektedir.
4. Bu durum aslında Türk dilinin yaklaşma ve yakınlaşıcı gibi iki ayrı ayrı kategoriye işaretlemek için kendi dillik imkânlarından ne denli ustaca faydalandığının bir kanıtıdır. Zira Türk dili bir yandan *yawuk bol-, yawukla-, yakın ol-* gibi fiillerle yakınlaşıcı bakış açısını işaretlemeye çalışılırken diğer yandan gerçekleşme noktasına bir hayli yaklaştığı ifade edilen fiili şart ve istek morfemleri ile çekimleyerek yaklaşan eylemin öznenin iradesinin dışında gerçekleşmediği bilgisini vermeye çalışmaktadır.

5. -A yaz- tasvir fiili dâhil olmak üzere tüm bu yardımcı fiiller, istek kiplik morfemi ve çoğunlukla aorist ile çekimlenmesi hâlinde yakınlaşıcı bakış açısı kategorisini işaretlemektedir.
6. Yardımcı fiillerin -DI kesin geçmiş zaman morfemi ile çekimlenmesi durumunda ilgili formun dâhil olduğu kategorinin belirlenmesinde, bağlamın (context) önemli bir etkisi bulunmaktadır. Nitekim yaklaşma kılınışı kategorisi içerisinde değerlendirilen tümcelerinde çoğunda *eger fiil+-mA olumsuzluk morfemi+-sA şart morfemi* formu yer almaktadır ve bu form yaklaşma kılınışının en temel özelliklerinden biri olan gerçek-dışılık (counterfactuality) anlam alanının oluşmasına neden olmaktadır.
7. Olumsuzluk morfemi ile işaretlenen ilgili formlar, kategori değiştirerek [-mental-fiziksel yeterlilik], [-kök olanaklılık] ve [-istek] kategorilerine dâhil olmaktadır.

### Extended Abstract

The existence of a large number of analytical forms in historical Turkish interlinear Qur'anic translations that exemplify the categories of approximative and avertive perspectives shows that the literature on the subject is not sufficient. As a matter of fact, many analytical forms that are not mentioned in the literature are witnessed in the Qur'anic translations written in the Qarakhanid, Khwarazm and Anatolian fields, which are included in the corpus. The present study examines the syntactic and semantic features of sentences that exemplify the approximative construction and the avertive perspective in historical interlinear Qur'anic translations.

In order to identify the forms marking Arabic approximation and avertive point of view, sentences containing the verb *māḍī-muzārī* (past and non-past) *kāde* were analyzed. The total number of sentences in the Qur'an in which the verb *kāde* functions as a marker of approach and avertive perspective is 24. The Turkish equivalent of the verb *kāde* in these 24 sentences is marked by various analytic forms, including the compound verbs -A yaz- (in Karakhanid, Khwarazmian and Anatolian), yawu-, yawukla-, yawuk bol- (in Khwarazmian), yakın ol- and az kal- (in Anatolian). Contrary to what is stated in related studies, these verbs can be inflected not only with the -DI past tense morpheme, but also with the aorist and volitional morphemes. Moreover, the main verbs characterized by the compound verbs yawuk bol-, yakın ol- and the descriptive verb -A yaz- can be inflected not only with the gerundium -A in historical interlinear Qur'an translations, but also with the markers aorist, -A nominative, -sA conditional and -mAk verb-noun derivational morpheme + dative morpheme.

This is proof that the Turkish language skillfully takes advantage of its linguistic possibilities to mark two separate categories such as avertive and approximative. The Turkish language tries to mark the proximative aspect with verbs such as yawuk bol-, yawukla-, closer ol-, and on the other hand, it tries to give the information that the accommodating action does not occur outside the subject's will by conjugating the verb, which is expressed to be very close to the point of realization, with conditional and subjunctive morphemes.



When auxiliary verbs are inflected with the definite past tense morpheme -DI, the ambiguity in determining the category to which the relevant form belongs can be resolved with context. It is not a coincidence that the form eger verb+-mA negation morpheme+ -sA conditional morpheme is present in most of the sentences that are evaluated in the category of avertive categories. Because the "eger" and -sA conditional morpheme markers in the relevant form cause the form to form the meaning field of counterfactuality, which is one of the most basic features of the avertive. The relevant forms marked with the negation morpheme change category and become part of the categories [-mental-physical ability], [-root possibility] and [-will].

As a result of the data obtained from the corpus, the analytical forms used to mark the avertive and proximative aspect according to the environment in which they were written: In the Rylands and TIEM 73 copies, which are dominated by Karakhanid Turkish, it is formed only with the auxiliary verb -A yaz-; in MN 293, where the linguistic features of late Karakhanid Turkic and early Khwarazmian Turkic are dominant, -A is formed with the auxiliary verb yaz- (in one example), the verb yawu- and the compound verb yawuk bol-; in the 11th-14th century OA, the verb yawu- (in one instance) is formed with the auxiliary verb -A yaz-; the verbs -A yaz-, yawu-, yawukla- (only in MN 1007), yawuk bol- are used in Hekimoğlu Ali Paşa Mosque and MN 1007, where the linguistic features of Khwarazmian Turkish are dominant; in TIEM 40, MİHK and MGN where EAT linguistic features are dominant it is formed with the compound verbs yakın ol-, yakın i- (<er-) and az kal-.

**Kaynakça**

- Akkaya, B. (2022). *Harezmi Türkçesi satır arası Kur'ân tercümesi grameri* (Yüksek Lisans). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Auwers J. V. D. & Plungian A. (1998). Modality's semantic map. *Linguistic Typology*, 2, 79-124.
- Argunşah, M. & Yüksekaya, G. S. (2014). *Tarihî Türk lehçeleri Karahanlıca Harezmi Kıpçakça dersleri*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Ata, A. (2013). *Karahanlı Türkçesinde ilk Kur'an tercümesi giriş-metin-notlar Dizin* (2. bs.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bacanlı, E. (2014). *Kılınış kategorisi ve Altaycada kılınış belirleyicisi olarak art fiiller*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Clauson S. G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth century Turkish*. Clarendon Press: Oxford.
- Demir, N. (2013), Kip ekleriyle kurulan birleşik fiiller. *Leyla Karahan Armağanı*, Ankara: Akçağ, 389-398.
- Demirci, K. (2003). *Descriptive verbs in Kazakh*, University of Wisconsin-Madison: UMI Press.
- Dilaçar, A. (2016). *Kutadgu Bilig incelemesi* (5. bs.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî (2018). *El-Keşşâf 'An hakâiki ğavâmidü't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl, Keşşâf tefsiri*. 4. Cilt. (M. Sülün, ed.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2014). *Kutadgu Bilig grameri* (2. bs.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ercilasun, A. B. & Akkoyunlu, Z. (2015). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânü Lugâtî't-Türk giriş-metin-çeviri-notlar-dizin* (2. bs.) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ersoy, G. (2017). *İran Asitan-ı Kuds-i Razavî Kütiüphanesi 1007 numaralı satır altı Kur'an çevirisi: I-X. cüzler inceleme-metin-sözlük-dizin* (Yüksek Lisans). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Ghazy, M. E. S. (2001). *Harezmi ve Kıpçak Türkçesinde birleşik fiiller* (Doktora). Erişim tarihi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Gökçe, F. (2007). Eski Türkçe {-GAlIr / -KAlIr} eki üzerine. *Türk Bilig*, 14, 97-115.
- Gökçe, F. (2013). *Gramerleşme teorisi ve Türkçe fiil birleşmeleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Güner, G. (2021). *Karahanlı Türkçesinde fiil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Günşen, A. (2011). Dîvânü Lugati't-Türk'te "yaklaşma" bildiren fiiller. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 6/1 Winter, 235-248.
- Haceminoğlu, N. (2013). *Karahanlı Türkçesi grameri* (4. bs.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Heine, B. (2002). On the role of context in grammaticalization. (Wischer, I., Diewald, G. ed.). *New Reflections on Grammaticalization*, Amsterdam / Philadelphia: John Benjamin Publishing Company, 83-103.
- Johanson, L. (2000). Viewpoint operators in European languages. (Dahl, Östen, ed.). *Tense and aspect in the languages of Europe*, Berlin & New York: Mouton de Gruyter. s 27-187.

- Karabacak, E. (1992). *Manisa İl Halk Kütüphanesindeki satır-arası Kur'an tercümesi giriş-metin* (Doktora). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Karadoğan A. (2009). *Türkiye Türkçesinde kılınış*. Ankara: Divan Kitap.
- Kuş, B. (2018). *Tarihî Türk lehçelerinde tasvir fiilleri* (Doktora). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Kuteva, T. (2001). Identifying a gram in auxiliation across languages. *Auxiliation An Enquiry into the Nature of Grammaticalization*, United States: Oxford University Press, 75-113.
- MGN Mustafa Güneş mülkiyetinde bulunan satır altı Kur'an Çevirisi.
- Sağol, G. (1993). *Harezmi Türkçesi satır arası Kur'an tercümesi giriş-metin-sözlük* (Doktora). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Şimşek, Y. (2019). *Harezmi Türkçesi Kur'an tercümesi (Meşhed nüshası [293 No.], giriş-metin-dizin)*. (C. 1-2). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Topaloğlu, A. (2018). *XIV. yüzyılın ortalarında yapılmış satırarası Kur'an tercümesi (C. 1) metin*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tan, A. (2005). *Kırgız Türkçesinde tasvir fiilleri* (Doktora). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Timurtaş, F. K. (1994). *Eski Türkiye Türkçesi XV. yüzyıl gramer- metin-sözlük*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Tulum, M. M. (1997). *Özbekçede tasvir yardımcı fiilleri* (Doktora). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Usta, H. İ. (2011). *Orta Asya Kur'an tefsiri (Metin-Tıpkibasım)*. Ankara: Poyraz Ofset.
- Ünlü, S. (2018). *Karahanlı Türkçesi ilk Türkçe satır-arası transkribeli Kur'an tercümesi (Tiem 73) - Türkiye Türkçesi mealli karşılaştırmalı Kur'an-ı Kerim (C. I-VI)*. Konya: Selçuk Belediyesi.
- Üşenmez, E. (2010). *Eski Kur'an tercümelerinden Özbekistan nüshası üzerinde dil incelemesi giriş-inceleme-metin-sözlük-ekler dizini* (Doktora). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Yasdıman, N. (2017). *Adım adım Kur'an dili metinler, ayetler ve alıştırmalarla Arapçanın temel kuralları* (23. bs.). İstanbul: Sait Matbaacılık.
- <https://www.kuranmeali.com/AraForm.php>



## Budizm'deki Altı Bilinç Kavramı Üzerine Eski Uygurca Bir Fragman

### An Old Uighur Fragment on the Buddhist Concept of Six Consciousness

Betül ÖZCAN \*

*Mahāyāna ekolünde önemli bir kavramı temsil eden Buddha doğası, insan vücudunda tesadüfen bir araya gelmiş fenomenlerden oluşmaktadır. Budist inancıya göre canlılar bu fenomenlerle yani arzularla doğar ve arzularından kurtulamadıkları sürece doğum-ölüm çemberinde -saṃsāra'da- kalmaya devam eder. Budizm'de insan doğuştan altı duyu organına ya da altı bilinç –göz, kulak, burun, dil, beden ve zihin- sahiptir. Terim Sanskritçede ṣaḍāyatana "altı obje; altı duyu; altı aslı nitelik" ifadesine karşılık gelmektedir. Doğuştan duyu organlarına sahip olan kişi için bu tür nesnelere bir tehdit değildir. Aksine insanı geçici yaşamdaki hakikate eriştirecek ara objelerdir. İnsan ancak düşünceleriyle ve yaptığı eylemlerle kendini ya doğru yola götürür ya da felakete sürükler. Yani kurtuluşa erişmek tamamen şahsi bir meseledir. Bu yüzden kişi boş, süresiz ve yanlıtıcı olan altı arzu nesnesine kendini kaptırmamalıdır. Yazının da konusunu oluşturan Budizm'deki altı bilinç ilkesine göre kişi, duyu organlarına kendini kaptırmadan saṃsāra'dan kurtulup Buddhalığa erişmeyi hedeflemektedir. Budizm'deki altı bilinç kavramı üzerine Eski Uygurca bir fragmana ait olduğu tespit edilen bu metin parçası, bugün Berlin Turfan Koleksiyonu'nda Mainz 299 (o.F.) arşiv numarasıyla korunmaktadır. Bu makalade şimdiye kadar neşri gerçekleştirilmemiş bu fragmanın yazı çevirimi, harf çevirisi, Türkiye Türkçesine aktarımı, açıklamaları, dizin ile sözlüğünün sunulması amaçlanmıştır.*

\* Ar. Gör., Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
betul.yasarbas@erzurum.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-7463-8769  
Erzurum / TÜRKİYE

\* Res. Asst., Erzurum Technical University, Faculty of Letters  
Department of Turkish Language and Literature  
betul.yasarbas@erzurum.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-7463-8769  
Erzurum / TÜRKİYE

#### Anahtar Kelimeler:

Eski Uygurca, altı bilinç, arzu nesnelere, Budizm, metin neşri.

#### Abstract

*Buddha nature, an influential concept in Mahāyāna philosophy, consists of phenomena that have coexisted incidentally in the human body. According to Buddhist belief, all living creatures are born with these phenomena; in other words, with desires, and they constantly remain in the birth-death circle -namely in saṃsāra- unless they overcome these desires. In Buddhism, an entity is born with six sense organs, or six consciousnesses -eye, ear, nose, tongue, body, and mind. The term ṣaḍāyatana in Sanskrit corresponds to 'six objects, six senses, and six essential elements.' Such objects pose no threat to an individual with innate sense organs. Instead, they are intermediary objects leading individuals away from transient existence and towards the ultimate reality. Individuals potentially lead themselves to the right path or undo calamity only through their thoughts and deeds. In other words, self-salvation is entirely an issue of personal choice. Therefore, one should avoid becoming enamored with the six objects of desire that are senseless, transient and deceptive. According to the six principles of consciousness in Buddhism, which is also the primary topic of the article, one*

Başvuru/Submitted: 17/05/2023

Kabul/Accepted: 27/09/2023

aspires to refrain from saṃsāra and attain Buddhahood without being captivated by the sense organs. A text passage, which determinedly belongs to an Old Uighur fragment on the concept of six consciousnesses in Buddhism, is currently preserved in the Berlin Turfan Collection with archive number Mainz 299 (o.F.). This study, therefore, aimed to reveal the transcription, transliteration, translation into Turkish, explanations, index and dictionary of this fragment, all of which have yet to be published.

**Keywords:**

Old Uighur, six consciousnesses, objects of desire, Buddhism, text publication .

**Makale Bilgileri**

**Atıf:** Betül, Ö. (2024). Budizm'deki Altı Bilinç Kavramı Üzerine Eski Uygurca Bir Fragman. *Selçuk Türkiyat*, (63): 65-83.  
Doi: 10.21563/sutad.1298210

**Etik Kurul Kararı:** Etik Kurul Kararından muaftır.

**Katılımcı Rızası:** Katılımı yok.

**Mali Destek:** Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.

**Çıkar Çatışması:** Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.

**Telif Hakları:** Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

**Değerlendirme:** İki dış hakem / Çift taraflı körleme.

**Benzerlik Taraması:** Yapıldı – iThenticate.

**Etik Beyan:** sutad@selcuk.edu.tr, selcukturkiyat@gmail.com

**Lisans:** Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

**Article Information**

**Citation:** Betül, Ö. (2024). Budizm'deki Altı Bilinç Kavramı Üzerine Eski Uygurca Bir Fragman. *Selçuk Türkiyat*, (63): 65-83.  
Doi: 10.21563/sutad.1298210

**Ethics Committee Approval:** It is exempt from the Ethics Committee Approval.

**Informed Consent:** No participants.

**Financial Support:** The study received no financial support from any institution or project.

**Conflict of Interest:** No conflict of interest.

**Copyrights:** The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

**Assessment:** Two external referees / Double blind.

**Similarity Screening:** Checked – iThenticate.

**Ethical Statement:** selcukturkiyat@gmail.com, fatihnumankb@selcuk.edu.tr

**License:** Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

## Giriş

Budizm'in Mahāyāna ekolünde zevk nesnelere temsil eden Sanskritçe *kāmaḡuṇa* terimi, Caynizm'den ve diğer düşünce tarzlarından gelişmiştir. Eski Uygurcada bu arzu nesnelere *altı kaçığ, altı kaçığlar, kaçığ yol, altı kaçığ oronlar, intrilär kaçığlar, eländäçi ärsindäçi atlığ altı kaçığlar* ve *altı törlüğ elänür yultızlar* mefhumlarına karşılık gelmektedir. Bu unsurlar kişinin gönlüne girmesine yardım eden, onları gönle kaçıran altı iç unsurdur (Monier-Williams, 1899, s. 272a; Edgerton, 1953, s. 177a; ayrıca bk. Arat, 1991, s. 320). Doğuştan insan vücudunda bulunan bu tür nesnelere, Budizm'de Arhatlar ve Buddhalar gibi kutsal kişilerin benliklerinde yok olmuştur. Gautama Buddha, Geyik Parkı'nda beş keşişe öğretilerini açıklarken bu arzu nesnelere şö şekilde bahseder:

*“Keşişler beş arzu nesnesi [kāmaḡuṇa] vardır. Nedir bu beş nesne? Gözle görülür, çekici, kabul edilir, hoşā giden, sevilen, istek uyandıran ve ayartıcı şekil; kulakla ayırt edilebilir, çekici, kabul edilir, hoşā giden ... sesler; burunla fark edilebilir ... kokular; dil ile fark edilebilir ... tatlar ve bedenle hissedilebilir, çekici, kabul edilir, hoşā giden, sevilen, istek uyandıran ve ayartıcı temaslar. Bunlar beş arzu nesnesidir. Bu beş arzu nesnesine kapılan, onlardan kopamayan, onların verdiği zararı görmeyen, onlardan kurtulmanın farkında olmadan onları kabul eden [paribhuncati] śramaṇā'lar, ya da Brahman'lar belaya, felakete uğradıklarını, şeytanın eline düştüklerini bilmelidirler.”* (Nakamura, 2012, s. 224-225).

Bu yazının da konusunu oluşturan Budizm'deki *altı bilinç* ilkesi Çin. 起事心 *qǐ shì xīn* (DDB); Skt. *śaḡāyatana* “altı duyu organı” (Monier-Williams, 1899, s. 1109a) + *vijñāna* “bilgi; bilinç” (Monier-Williams, 1899, s. 961b; Edgerton, 1953, s. 485b) kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuştur. Altı bilinçten ilki göz *bilinci*'dir. Bu ifade Skt. *cakṡur* “görmek, şekillendirmek” (Monier-Williams, 1899, s. 381c) + *vijñāna* “bilgi; bilinç” (Monier-Williams, 1899, s. 961b; Edgerton, 1953, s. 485b) ifadelerinin birleşimiyle meydana gelmiştir. “Terim ‘görsel duyu organları tarafından kavramak’ anlamında kullanılmaktadır. Göz, şekil ve madde ile bağlantı kurduğu zaman bilinç ortaya çıkar.” (Tokyürek, 2019, s. 333). İkincisi Skt. *śrotra* “işitme organı, kulak” (Monier-Williams, 1899, s. 1103a) + *vijñāna* “bilgi; bilinç” (Monier-Williams, 1899, s. 961b; Edgerton, 1953, s. 485b) kelimelerinin birleşmesiyle ortaya çıkan *kulak bilinci*'dir. “*Vijñāna*'nın ortaya çıkış sebeplerinden biri de kulaktır. ‘İşitsel duyu organlarıyla kavrama’ anlamındaki terim, Buddha'nın kişisel disiplini gösteren bir ifadedir. Canlılar kulak sayesinde doğruyu ya da yanlış algılar. Ayrıca bir ölünün baş ucunda yüksek sesle konuşulan her söz, ölüm ve yeniden doğuş arasında gerçekleşen bir tür rehberliktir.” (Tokyürek, 2019, s. 333; Gayley, 2007, s. 462). Üçüncüsü Skt. *ghrāṇa* “koku” (Monier-Williams, 1899, s. 379c) + *vijñāna* “bilgi; bilinç” (Monier-Williams, 1899, s. 961b; Edgerton, 1953, s. 485b) ifadelerinden oluşan *burun bilinci*'dir. Terim, Budizm'de erdem ve fedakârlığı temsil etmektedir (bk. Tokyürek, 2019, s. 334). Dördüncüsü *dil bilinci*'dir. Skt. *jihvā* “dil” (Monier-Williams, 1899, s. 422a) + *vijñāna* “bilgi; bilinç” (Monier-Williams, 1899, s. 961b; Edgerton, 1953, s. 485b) ifadelerinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Kişi aslında tatma eylemini Buddha öğretilerinin sindirilmesinde kullanarak ‘Buddhalığā giden kısa yol’ olarak tarif eder. Ayrıca dil



bilinci canlıyı arzuya da yönelterek onu yanlış yola sevk eder (bk. Galley, 2007, 470; Tokyürek, 2019, s. 334). Beşincisi Skt. *kāya* “vücut” (Monier-Williams, 1899, s. 274a; Edgerton, 1953, s. 177b) + *vijñāna* “bilgi; bilinç” (Monier-Williams, 1899, s. 961b; Edgerton, 1953, s. 485b) ifadelerinden oluşan *beden bilinci*’dir. “Her şey deriye dokunma, temas etme sonucunda elde edilir. Bu bilinç ‘beze sarılan ya da boyna takılan *mantra* ve *dhāraṇī* gibi sözlü formüller’ içeren muskaları ifade etmektedir. Vücuda temas eden maddeler kişiyi doğruya da yanlışta da götürür.” (bk. Tokyürek, 2019, s. 334; Gayley, 2007, s. 462). Altıncı bilinç olan *gönül bilinci* ise Skt. *mānas* “zihin, algı, düşünme” (Monier-Williams, 1899, s. 783c) + *vijñāna* “bilgi; bilinç” (Monier-Williams, 1899, s. 961b; Edgerton, 1953, s. 485b) kelimelerinin birleşimiyle oluşmuştur. Her şeyin zihinde oluştuğunu ve canlıyı iyiye ya da kötüye sevk ettiğini ifade eder (Tokyürek, 2019, s. 335).

Metnin temel konusunu oluşturan arzu nesnelere her organ kendi özünü korur ve gerçeğini yansıtır. Yani duyular birbirlerinin yerine kullanılamazlar. “Çünkü bu organlar tek bir *dharma* bedenini temsil etmektedir.” (Baskind ve Bowring, 2016, s. 79).

“Budist inanışa göre insanlar, iç nesnelere doğar ve dış nesnelere etkilenerek farkında olmadan *saṃsāra*’nın döngüsünde bağlı kalmaya devam ederler. Dini inanışın temelinde kişinin kurtuluşa erişip erişememesi, aslen onun düşünce ve eylemlerine bağlıdır. Yani tamamen kurtuluşa erişmek kişinin şahsi meselesidir. Buddha’nın kurtuluşa hazırlananlara verdiği tavsiyelerin başında ‘işaretlerin’ çekiciliğine karşı daha az duyarlı olmaya çalışarak duyu yetilerini kontrol etmeye başlamaları gerektiği gelmektedir. Burada ‘işaret’ teriminden kasıt kişinin, ‘farkındalık’ uygulayarak hoş olana tutunmak ve hoş olmayı reddetmek için kendiliğinden gelen dürtüleri savuşturmaya çalışması kastedilmiştir.” (Duke ve Chiu-Duke, 2014, s. 323; Potter, 1996, s. 59).

Bu çalışmaya konu edilen ve şimdiye kadar neşri gerçekleştirilmemiş Eski Uygurca fragman bugün Berlin Turfan Koleksiyonu içerisinde Mainz 299 (o.F.) arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Mevzubahis fragman dört sayfadan ve toplam 55 satırdan oluşmaktadır. Bu metin parçasının fiziksel özellikleri S.-C Raschmann tarafından hazırlanmıştır (URL-01). Bu çalışmada ilgili fragmanın yazı çevirimi, harf çevirisi, Türkiye Türkçesine aktarımı, metne ilişkin notları, dizini ve sözlüğü hazırlanmıştır. Metnin yazı çevirimi ve harf çevirisinde *Uigurisches Wörterbuch*’ta belirlenen yazı çevirimi ve harf çevirisi yöntemi takip edilmiştir (krş. Röhrborn, 1977-1998, s. 9-10 ve s. 13-14; Röhrborn, 2010, s. XXXIII-XXXV).

Herhangi bir yüzünde sayfa numarası bulunmayan söz konusu fragmanın genelinde hasarlı satırlar tespit edilmiş ve metnin bağlamına uygun olarak restore edilmiştir. Yazının açıklamalar kısmında metinde geçen ikilemelere, Budist ifadelerin izahına ve alıntı sözcüklere yer verilmiştir. Çalışmanın sözlük ve dizin kısmı alfabetik ve bağlamli olarak hazırlanmış, bu bağlama göre sözcüklerin kazandığı yeni anlamlara da metinde yer verilmiştir. Yine sözlük ve dizin kısmında alıntı ifadeler geçtiğinde kelimelerin orijinal biçimlerine de yer verilmiştir.

## 1. Eski Uygurca Metnin Çeviri Yazısı ve Harf Çevirisi

1

Mainz 299 (o. F.)

A1 sayfası

- (01) 1 [namo bud] namo d(a)rm namo saŋ  
//// /// n'mw drm n'mw snk
- (02) 2 ... .. ötkünmiş bol[ur]lar [a]lk[u]  
.../ myş t'ts// 'wytkwnmyş pwl// l'r /lq/
- (03) 3 ... tąg tği ... tği üç törlüg ulug  
... tk tky .../ tky 'wyç twyrlwk 'wlvq
- (04) 4 üzä ... .. bo iş küdüglär birlä  
'wyz 'sy/t ... pw 'yş kwydwkl'r pyrl'
- (05) 5 ... .. [ä]rür ,, altı kaçığ içintä  
... tw// /... /// /rwr ,, 'lty q'cyq 'yçynt'
- (06) 6 [iki y(e)g(i)rmi] ula[g] sapag nomta öñi takı  
//// ///// wl/ s'p'q nwmt 'wynky tqy
- (07) 7 ... .. ärki ,, kekinç inçä ter ,, bo  
/ky... 'rky ,, kykynç 'ynç' tyr ,, pw
- (08) 8 [iki y(e)g(i)rmi ulag] sapag nomta öñi takı sekiz  
//// ///// s'p'q nwmt 'wynky tqy sykyz
- (09) 9 y(e)g(i)rmi bilig bar tep t(a)var ,, süzök ötüg kayu  
ykrmy pylyk p'r typ tv'r ,, swyz wk 'wytwk qyw
- (10) 10 ärki ol sekiz y(e)g(i)rmi bilig tesär ,, kekinç inçä  
'rky 'wl sykyz ykrmy pylyk tys'r ,, kykynç 'ynç'
- (11) 11 tep ter ,, taştın s[ı]nar ,, öñtün yınaktın  
typ tyr ,, t'ştyñ s/nkr ,, 'wynk twñ yynk'qtyn
- (12) 12 b[ä]dütmäk adaksı[z] törö içintä sınar  
p/dwtm'k "d'qsy/ twyrw 'yçynt' synkr
- (13) 13 [altı] biliglär [köz kulgak t]il ätöz köñül [b]urun  
//// pylykl'r //// ///// /yl 'twyz kwnkwł /wrwn
- (14) 14 [k]öz bilig k[ulgak bil]ig burun bi[lig] til  
/wyz pylyk q///// /yk pwrwn py/// tyl
- (15) 15 b[ilig] ätöz b[ilig k]öñül bi[lig] bo ärür  
p//// 'twyz p//// /wnkwł py/// pw 'rwr

B1 sayfası

- (16) 1 ... yertinçü yer suv barça täprädi  
...q yyrtynçw yyr swv p'rç' t'pr'dy
- (17) 2 kamşadı taloy ügüz suvi yavrıttı ,,  
qmşdy tlwy 'wykwz swvy y'vrytty ,,

- (18) 3 kömân tag täprädi ırgaltı üstün  
kwm'n tğ t'prdy 'yrq'lty 'wystwn
- (19) 4 kök [y]ettäçi ulug tigi çoğı boltı  
kwyk /ytt'çy 'wlwq tyky çwqy pwlty
- (20) 5 üñüri luular ol öñi kudı yña[k]  
wıynkwry lwwl'r 'wl 'wynky qwdy yynk'/
- (21) 6 ... [as]urlar ötrü şambi asur ulug  
... //wr lr 'wytrw ş'mby 'swr 'wlwq
- (22) 7 içintä olurdı ,, asurlar tägint[i] küç-  
'yçynt' 'wlwrđy ,, 'swr lr tk ynt/ kwyç
- (23) 8 intä yıl tümän tüşti tep ... ..  
ynt' yyl twm'n twyşty typ ...nklw
- (24) 9 bolur ,, ol t[ö]rt asur til birlä  
pwlwr ,, 'wl t//rt 'swr tyl pyrl'
- (25) 10 sansız törlüg asurlar kaltı elig-  
s'nsyz twyrlwuk 'swr lr q'lty 'ylyk
- (26) 11 lärintin ... [ı]dok ... nägü bolur-  
lryntyn ... /dwq ... n'kw pwlwr
- (27) 12 lar tak[ı] ... ..  
lr tq/ .../ ... /// //...
- (28) 13 tilin ... ..  
tylyn ... ../// ...
- A2 sayfası
- (29) 1 sekiz y(e)g(i)rm[i] bilig üç kata ...  
sykyz ykrmy pylyk 'wyç qt' ...
- (30) 2 sekiz y(e)g(i)rmi bilig ,, bo täğınçs[iz] b[ö]löki bir  
sykyz ykrmy pylyk ,, pw t'kynçs// p//lwky pyr
- (31) 3 ikintişkä yaraşmış ... män bo ärür ,,  
'ykyntyşk' yr'smyş /// /// m'n pw 'rwr ,,
- (32) 4 sezik ötür ,, yaraşmış ... ärki kekinç  
syz yk 'wytwr ,, yr'smyş ../ 'rky kykynç
- (33) 5 inçä ter ,, äñilki ke[kin]ç kulgak [işlä]-  
'ynç' tyr ,, 'nkylky ky///ç qwlq'q /////
- (34) 6 mäs ,, ikinti kulgak işin [bur]un [işlämäs]  
m'z ,, ykynty qylq'q yşyn ///wn /////
- (35) 7 burun işin til işlämäs ,, [t]il işin  
pwrwn yşyn tyl 'yşl'm'z ,, /yl yşyn
- (36) 8 ätöz işlämäs ,, ätöz işin kö[nü]l işlämäs ,,  
'twyz 'yşl'm'z ,, 'twyz yşyn kw/////l 'yşl'm'z ,,
- (37) 9 köñül işin armak törlüg taştınkı törö-



- kwnkwl 'şsyn 'rm'q twyrlwk tştyngy twyrw  
 (38) 10 lâr işlâmâz ,, ânilki k[önü]li üzâ ök eşidsâr  
 l'r 'yşl'm'z ,, 'nkylky k/////ly 'wyz ' 'wyk 'yşyds'r  
 (39) 11 bolmaz ,, ikinti kulgak [üz]ä öñ körsâr [bol]-  
 pwlm'z ,, 'ykynty qwlq'q //// 'wynk kwyr's'r ///  
 (40) 12 maz ,, üçünç burun [üzä] [kul]gak tatsa[r]  
 m'z ,, 'wyçwnç pwrwn ///// ///q'q t'ts'/  
 (41) 13 bolmaz ,, [tö]rtünç til [üzä] ... .. bol-  
 pwlm'z ,, ///rtwnç tyl ///// ...s'r pwl  
 (42) 14 maz ,, beşinç ätöz ü[zä] sakınç bolmaz  
 m'z ,, pyşynç t'wyz 'wy// s'qynç pwlm'z

## B2 sayfası

- (43) 1 birâr bölök asurlar yaña gandarolar  
 pyr'r pwylwk 'swr l'r ynk' q'nd'ro l'r  
 (44) 2 bütüp yelpik birâr bölök asurlar başla[g]-  
 pwytwp yylpyk pyr'r pwylwk 'swr l'r p's'l'/  
 (45) 3 inta munta üntürdilâr ,, birâr bölök  
 ynt' mwnt' wyntwrdy l'r ,, pyr'r pwylwk  
 (46) 4 asurlar ârkâç ätöz kılıp âşgin ätöz  
 'swr l'r 'rkç 'twyz qylyp 'yşkyn 'twyz  
 (47) 5 üntürdilâr ,, birâr bölök asurlar aţz-  
 'wyntwrdy l'r ,, pyr'r pwylwk 'swr l'r 'dyz  
 (48) 5 inta taya taplar kıl[ur]lar ,, b[irâr]  
 ynt' ty' t'pl'r qyl//l'r ,, p////  
 (49) 6 bölök asurlar it ätöz üntürdilâr ,,  
 pwylwk 'swr l'r 'yt 'twyz 'wyntwrdy l'r ,,  
 (50) 7 birâr bölök asurlar kök kara sarıg  
 pyr'r pwylwk 'swr l'r kwyk q'r s'ryq  
 (51) 8 kızıl yaşıl täğşürdilâr birâr bölök asur-  
 qyz yl yşyl t'kşwrdy l'r pyr'r pwylwk 'swr  
 (52) 9 lar ätüklärintä kut... .. üntürdi-  
 l'r 'twk l'rynt' qwt... ..t' wyntwrdy  
 (53) 10 [lâr] birâr bölök [asurlar] ...şalarıntın  
 /// pyr'r pwylwk //// /// ş'l'ryntyntn  
 (54) 11 ... .. tört ... .. birâr  
 ... .. twyrt ... .. pyr'r  
 (55) 12 [bölök asurlar] ... yalın  
 ///// //// /// ... y'ln

## 2. Eski Uyğurca Metnin Türkiye Türkçesine Aktarımı

Mainz 299 (o.F.) A1 sayfası

(01) [Buddha'ya saygı], öğretiyeye saygı, cemaate saygı. (02) ... .. anlamış ol[ur]lar. [B]ütü[n] (03) ... benzer (olana) kadar ... kadar üç tür yücelik (04) ile ... .. bu davranışlar ile (05) ... .. -[d]ır. Altı duyu organı içinde (06) [on iki] sıradan öğretisinden başka da (07) ... .. galiba? Cevab(ı) şöyle verir: Bu (08) [on iki] sıradan öğretisinden başka da on (09) sekiz bilgi var, der. Mülk, temiz arzu hangisidir? (10) On sekiz bilgi (nedir) denirse, cevap(ı) şu şekilde (11) verir: Dış t[a]raf(ı), doğu tarafından (12) büyütme sonsu[z] öğreti içinde (kalan) taraf (13) [altı] bilgi(den oluşan) [göz, kulak, d]il, vücut, gönül, [b]urun (ve) (14) [g]öz bilgisi, k[ulak bil]gisi, burun bi[l]gisi, dil (15) b[il]gisi, vücut b[il]gisi (ve) g[önül bi]lgisi]dir.

Mainz 299 (o. F.) (B1 sayfası)

(16) ... dünya2 bütünyle sarsıldı2. (17) Okyanus2 suyu azaldı. (18) Büyülü dağ sarsıldı2. Üstteki (19) göğ(e) [ul]aşacak (kadar) büyük (bir) gürültü2 koptu. (20) Mağarayı ejderhalar(dan) başka kuze[y]den (gelen) (21) ... [şe]ytanlar (~Skt. *asura*) daha sonra Pamir('deki) (~Skt. *sambhī*) şeytan(lar) (~Skt. *asura*) büyük (bir şehrin) (22) içinde yaşamaya başladı. Şeytanlar (~Skt. *asura*) aracılığıyla ulaşt[ı]. (23) On bin yıl geçti, diyerek ... (24) olur. O d[ö]rt şeytan (~Skt. *asura*) dil ile (25) sayısız türlü şeytanlar (~Skt. *asura*) öyle ki ülkelerinden (26) ... [ku]tsal ... nasıl olurlar? (27) V[e] ... .. .. (28) diliyle ... .. ..

Mainz 299 (o. F.) (A2 sayfası)

(29) o[n] sekiz bilgi(yi) üç kez ... (30) on sekiz bilgi(yi), bu (Buddha'yla buluşma) fırsatı olm[ayan] b[ö]lümü birbirlerine (31) uymuş ... budur. (32) Şüphe ortadan kalkar. Uygun olan ... galiba? Cevab(ı) (33) şu şekilde verir: Birinci ce[va]p: Kulak [işlevini yerine getir]mez. (34) İkincisi: Kulağın işlevini [bur]un [yerine getirm]ez. (35) Bur(n)un işlevini dil yapmaz. [D]ilin işlevini (36) vücut yapmaz. Vücut(un) işlevini gön[ül] yapmaz. (37) Gön[ül]ün işlevini türlü hile(lerle) (bilincin) dışındaki olgular(ı) (38) yapmaz. Birincisi: G[önül]le de işitilmez. (39) İkincisi: Kulak [il]e nesne gör[ül]mez. (40) Üçüncüsü: Burun [ve] [kul]ak(la bir şey) tad[ı]lmaz. (41) [Dö]rdüncüsü: Dil [ile] ... .. olmaz. (42) Beşincisi: Vücut i[le] düşünülmez.

Mainz 299 (o. F.) (B2 sayfası)

(43) her bir bölüm(de) şeytanlar (~Skt. *asura*), fil(ler) (ve) semavî müzisyenler (~Skt. *gandharva*) (44) gelişip büyüyen her bir bölüm(de) şeytanlar (~Skt. *asura*) başla[n]gıçta (45) burada ortaya çıktılar. Her bir bölüm(de) (46) şeytanlar (~Skt. *asura*) teke vücut(una) bürünüp yarış atı vücudu(nu) (47) çıkarttılar. Her bir bölüm(de) şeytanlar (~Skt. *asura*) toprakta (48) kaymayı arzu eder. H[er] bir (49) bölüm(de) şeytanlar (~Skt. *asura*) köpek beden(ini) çıkarttılar. (50) Her bir bölüm(de) şeytanlar (~Skt. *asura*) mavi, siyah, sarı, (51) kırmızı (ve) yeşil (renge) dönüştüler. Her bir bölüm(de) şeytanlar (~Skt. *asura*) (52) çizmelerinde ... .. çıkartt[ı]lar. (53) Her bir bölüm(de) [şeytanlar] (~Skt. *asura*) ... (54) ... .. dört ... .. her bir (55) [bölüm(de) şeytanlar] (~Skt. *asura*) ... parılı

### 3. Eski Uygurca Metne İlişkin Açıklamalar

(01) [namo bud] namo d(a)rm namo saṅ: Budist dinî metinlerin giriş kısmında kalıp bir ifade olarak geçen bu söz "Buddha'ya saygı, öğretiyeye saygı, cemaate saygı"

anlamına gelmektedir (Wilkens, 2001, s. 170<sup>0003-0005</sup>). EUyg. bu ifade Çin. 三尊 *sān zūn* “üç onurlu” Skt. *triratna*; Tib. *dkon mchog gsum* “üç cevher” terimini karşılar (DDB; Hirakawa, 1997, s. 25a; Soothill ve Hodous, 1937, s. 64; JEBD, 1979, s. 261a/288; Monier-Williams, 1899, s. 460a; Edgerton, 1953, s. 258b). Bu üç *cevher* sırasıyla şöyledir: Çin. 佛 *fó* “Buddha” ve Skt. *buddha* “uyanmış” (DDB; JEBD, 1979, s. 120b/132; Hirakawa, 1997, s. 115a; Monier-Williams, 1899, s. 733b; Edgerton, 1953, s. 400b); Çin. 法 *fǎ* “Dharma” ve Skt. *dharma* “Budist öğretisi” (DDB; JEBD, 1979, s. 107a/118; Hirakawa, 1997, s. 713a; Monier-Williams, 1899, s. 510c; Edgerton, 1953, s. 277a); Çin. 僧 *sēng* “Samgha” ve Skt. *saṃgha* “topluluk, cemaat” (DDB; JEBD, 1979, s. 305a/338; Hirakawa, 1997, s. 148a; Monier-Williams, 1899, s. 1129c). Ayrıca bu kalıp ifade üzerinde Reşit Rahmeti Arat da durmuş ve sözcüğün İslam kültür çevrelerinde besmeleye denk geldiğine işaret etmiştir (krş. Ayazlı, 2009, s. 230).

**(01) namo:** EUyg. *namo* sözü Toharcanın A diyalektinde *namo* (Poucha, 1955, s. 141); Soğdcada *nm`w* (Gharib, 1995, s. 240a) şekillerinde tanıklanırken bu söz esasında Skt. *namas* “saygı” (Wilkens, 2021, s. 485a; Monier-Williams, 1899, s. 528a) ifadesine dayanmaktadır.

**(01) [bud]:** EUyg. bu söz Soğdca *pwt-* (Gharib, 1995, s. 331b) şeklinde görülmektedir. İfade esasında Skt. *buddha* “Buddha” (Wilkens, 2021, s. 206b; Monier-Williams, 1899, s. 733b; Edgerton, 1953, s. 400b) sözüne dayanır.

**(01) saṅ:** EUyg. bu söz Soğdca *snk'* (Gharib, 1995, s. 357b); Toharcanın A diyalektinde *saṅh* (Poucha, 1955, s. 358), Toharcanın B diyalektinde *sānk* (Adams, 2013, s. 744) şeklinde tanıklanmıştır. Bu söz esasında Skt. *saṃgha* “topluluk, cemaat” (Wilkens, 2021, s. 583a; Monier-Williams, 1899, s. 1129c) ifadesine dayanır.

**(04) iş küdüg+lär:** Bu ikileme “iş, güç” anlamlarındadır; krş. Şen, 2002, s. 129 ve Ölmez, 2017, s. 269; Karaman, 2022, s. 234.

**(05) altı kaçığ:** Bu ifade Çin. 六入 *liù rù* “altı destek” (DDB; JEBD, 1979, s. 265; Hirakawa, 1997, s. 166a); Skt. *ṣaḍāyatana* (Wilkens, 2021, s. 36b; Monier-Williams, 1899, s. 1109a) “altı giriş, yer, anlayış, duyuların evi, altı organ, altı obje, altı aslî nitelik, altı kılıç ya da altı ok” anlamlarında kullanılmaktadır (krş. Tokyürek, 2018, s. 712). Bu terim metinde ‘altı duyu organı’ şeklinde geçmektedir. Bu altı duyu organları şu şekildedir: göz, kulak, dil, vücut, gönül ve burun.

**(06) [iki y(e)g(i)rmi] ula[g] sapag nom+ta:** Bu ifadedeki tamamlamalar için krş. Kaya, 2021, s. 583<sup>15643-15644</sup>. Bu ifade için ayrıca krş. 08. satır.

**(08) [ulag] sapag:** Bu ikileme “silsile<sub>2</sub>, bağ<sub>2</sub>, dizil<sub>2</sub>; devam etmez, sürmez, eklenmez” anlamlarındadır; krş. Şen, 2002, s. 316 ve Ölmez, 2017, s. 297; Karaman, 2022, s. 778. Bu ifade için ayrıca krş. 06. satır.

**(13) [altı] biliglär:** Bu ifade Çin. 起事心 *qǐ shì xīn* (DDB); Skt. *ṣaḍāyatana* “altı duyu organı” (Monier-Williams, 1899, s. 1109a) + *viññāna* “bilgi” (Monier-Williams, 1899, s. 961b; Edgerton, 1953, s. 485b) Bu altı bilinç sırasıyla şu şekildedir: *caksur-viññāna* “göz bilgisi”, *śrotra-viññāna* “kulak bilgisi”, *ghrāna-viññāna* “burun bilgisi”, *jihvā-viññāna* “dil bilgisi”, *kāya-viññāna* “vücut bilgisi” ve *mano-viññāna* “gönül bilinci”. *Viññāna* canlıları



doğruya ya da yanlışa sevk eden bir terimdir (Tokyürek, 2019, s. 333; Tokyürek, 2018, s. 653).

**(16-17) täprä-di kamşa-dı:** Bu ikileme “sarsılıp sallanmak<sub>2</sub>, yerinden oynamak<sub>2</sub>” anlamlarındadır; krş. Şen, 2002, s. 274 ve Ölmez, 2017, s. 290; Karaman, 2022, s. 419.

**(18) täprä-di ırgal-tı:** Bu ikileme “sarsılmak<sub>2</sub>, sallanmak<sub>2</sub>; kımlıdatılmak<sub>2</sub>” anlamlarındadır; krş. Şen, 2002, s. 274; Ölmez, 2017, s. 289.

**(19) tigi çoğı:** Bu ikileme “gürültü, patırtı<sub>2</sub>” anlamlarındadır, krş. Şen, 2002, s. 281 Ölmez, 2017, s. 291; Karaman, 2022, s. 431.

**(20) luu+lar:** Bu ifade Çin. 龍 *lóng* “ejderha; yılan” (DDB) sözüne dayanır ve; Skt. *nāga* “yılan” (Wilkins, 2021, s. 457a; Monier-Williams, 1899, s. 533a) karşılığındadır.

**(21) [as]ur+lar:** Bu ifade Toharcanın A diyalektinde *asur* “şeytan” (Poucha, 1955, s. 13), Toharcanın B diyalektinde *asüre* “şeytan” (Adams, 2013, s. 35); Soğdcada ‘s’wr (Gharib, 1995, s. 10b) şeklinde tanıklanmıştır. Esasında Skt. *asura* “iblis, şeytan; tanrıların aşağı bir kategorisi olan devlerin bir sınıfının adı” (Wilkins, 2021, s. 74b; UW, Röhrborn, 2015, s. 306; Monier-Williams, 1899, s. 121a) ifadesine dayanır. Bu ifadenin tamamlanmasında krş. 21, 22, vd. satırlar.

**(21) şambi:** Bu ifadenin hangi dil aracılığıyla Uygurcaya geçtiği bilinmemekle birlikte Skt. *śambhī* “Pamir’de bir şehir adı” (Wilkins, 2021, s. 643a) sözüne dayanır. EUyg. bu ifade için 1664-1665. satırlara ayrıca bk. *yänä d(a)rmasititi uluşug ä[rtp] şambi kântkä täğdi* (Dietz vd., 2015, s. 184).

**(22-23) asurlar täğint[i] küçintä yıl tümän tüşti tep ... ..:** Bu EUyg. ifade esasında Türkçeye “Şeytanlar (~Skt. *asura*) aracılığıyla ulaşt[ı]. On bin yıl geçti, diyerek ...” şeklinde çevrilmiş olsa da bu ifade için yapılacak bir başka çeviri yorumu da şu şekildedir: “Kötü canlılar on bin yıllık süre zarfında ulaştı, diyerek ...”.

**(31) bir ikintişkä yaraşmış ... män bo ärür:** EUyg. bu ifadede geçen *män* kelimesi kendisinden sonraki kelimeye değil de önceki kelimeye dâhil edildiği için Türkçe çeviriye eklenmemiştir.

**(38-42) äñilki k[önü]li üzä ök eşidsär bolmaz ,, ikinti kulgak [üz]ä öñ körsär [bol]maz ,, üçünç burun [üzä] [kul]gak tatsa[r] bolmaz ,, [tö]rtünç til [üzä] ... .. bolmaz ,, beşinç ätöz ü[zä] sakınç bolmaz:** EUyg. metin bu noktada küçük bir hasara sahiptir. Metin bütünlüğüne bakıldığında vücutla ilişkisi olan *bürt-* “dokunmak, temas etmek” fiilinin yer almadığı görülmektedir. Öyleyse bu ifadenin Türkçeye çevirisi şu şekilde olmalıdır: “Birincisi: G[önül]le de işitilmez. İkincisi: Kulak [il]e nesne gör[ül]mez. Üçüncüsü: Burun [ve] [kul]ak(la bir şey) tadı[l]maz. [Dö]rdüncüsü: Dil [ile dokunmak] olmaz. Beşincisi: Vücut i[le] düşünülmez.” Ayrıca krş. 38, 39, vd. satırlar.

**(39-40) ikinti kulgak [üz]ä öñ körsär [bol]maz:** EUyg. bu ifadede *öñ* kelimesi “biçim, şekil; renk” anlamlarında olmasına rağmen Türkçeye bağlamdan ötürü “nesne” olarak çevrilmesinin daha doğru olacağı düşünülmüştür.

**(43) gandarv+lar:** EUyg. bu kelime Toharcanın A diyalektinde *\*kantarw* ~ *gandharv* (Poucha, 1955, s. 51 ve 99); Soğdcada *knt’rβ* (Gharib, 1995, s. 191a) şekillerinde

tanıklanırken bu söz esasında Skt. *gandharva* “bir semavi müzisyen” (Monier-Williams, 1899, s. 346b; Edgerton, 1953, s. 209b) ifadesine dayanır.

(43-44) **bütüp yelpik**: Fragmanda bu ifadenin kesin bir şekilde okunamaması kelimeye ihtiyatlı yaklaşmak gerektiği ihtiyacını hissettirmiştir. Ancak metnin bağlamına bakıldığı zaman yaratıklardan bahsedilmesi *bütüp yelpik* “gelişip büyüyen şeytanlar” şeklindeki ifadenin de okunabilecek olduğunu göstermiştir.

(53) **birär bölök [asurlar]**: Bu ifadenin restorasyonu için krş. 43, 44 vd. satırlar.

(54-55) **birär [bölök asurlar]**: Bu ifadenin restorasyonu için krş. 43, 44 vd. satırlar.

#### 4. Dizin ve Sözlük

##### A

**adaksı[z]** “sonsuz” *a. törö içintä* 12

**[a]lk[u]** “bütün” *[a]*. 02

**altı, [altı]** “altı” *[a]*. *biliglär* 13; *a. kaçığ* 05

**armak** “aldatma, hile” *a. törlüg* 37

**asur, [as]ur, [asur]** < Toh. A/B *asur* ~ *asüre*; Soğd. *šwr* < Skt. *asura* “iblis, şeytan” *a.*

21, 24; *a.+lar* 22, 25, 43, 44, 46, 47, 49, 50, 51; *[a].+lar* 21; *[a].+[lar]* 53, 55

**aıtız** “arazi, toprak parçası” *birär bölök asurlar a.+ınta* 47

##### B

**bar** “var, mevcut” *bilig b.* 09

**barça** “hepsi, tamamı” *b. täprädi* 16

**başla[lg]** “başlangıç” *b.+ınta munta üntürdilər* 44

**b[ä]dütümäk** “büyütme” *b.* 12

**beşinç** “beşinci” *b.* 42

**bilig, [billig], bi[lig], b[ilig]** “bilgi” *[altı] b.+lär* 13; *burun b.* 14; *ätöz b.* 15; *[k]önül b.* 15; *[k]öz b.* 14; *k[ulgak] [b]*. 14; *sekiz y(e)g(i)rmi b.* 09, 10, 29, 30; *til b.* 15

**bir** “bir” *b. ikintiškä* “birbiriyle” 30

**birär, b[irär]** “birer” *b. bölök asurlar* 43, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 53, 54

**birlä** “ile” *iş küdüglär b.* 04; *til b.* 24

**bo** “bu” *b. ärür* 15, 31; *b. iş küdüglär* 04, 07; *b. täginçs[iz]* 30

**bol-, [bol]-** “olmak” *b.-maz* 39, 41, 41, 42; *[b].-maz* 39; *b.-tı* 19; *b.-ur* 24; *b.-urlar* 26; *b.-[ur]lar* 02

**bölök, [bölök], b[ölök]** “bölüm” *birär b. asurlar* 43, 44, 45, 47, 49, 50, 51, 53; *[b]*. 55; *b.+i* 30

**[bud]** < Soğd. *pwt-*, *buddha* < Skt. *budha* “Buddha” *[namo] [b]*. 01

**burun, [b]urun, [bur]un** “burun” *[b]*. 13; *b. bi[lig]* 14; *b. işin* 35; *[b]*. *[işlämüz]* 34; *b. [üzä]* 40

**büt-** “tamamlamak; (metinde) gelişip büyümek” *b.-üp* 44

##### Ç

**çogı** “gürültü” *tigi ç.* “gürültü<sub>2</sub>” 19

##### D

**d(a)rm** < Soğd. *δrm(h)*; Toh. A. *dharm* < Skt. *dharmā* “Budist öğretisi” *namo d. 01*

**Ä**

**änilki** “birincisi” *ä. 33, 38*

**är-, [ä]r-** “-dır bildirme eki” [*ä*].-ür 05; *bo ä.-ür 15, 31*

**ärkäch** “teke, erkek keçi” *ä. ätöz kılıp 46*

**ärki** “galiba” *ä. 07, 10, 32*

**äşgin** “yürüyüş; (metinde) yarış atı” *ä. 46*

**ätöz** “vücut, beden” *ä. 13, 46; ä. b[ilig] 15; ä. işin 36; ä. işlämüz 36; ä. ü[zä] 42; ä. kılıp 46; it ä. 49*

**ätük** “çizme, ayakkabı” *ä.+lärintä 52*

**E**

**el** “ülke; insanlar” *kaltı e.+iglärintin 25*

**eşid-** “işitmek” *e.-sär 38*

**G**

**gandarv** < Toh. A. *\*kantarw ~ gandharv*; Soğd. *knt'rb* < Skt. *gandharva* “bir semavi müzisyen” *asurlar yaṇa g.+[lar] 43*

**I**

**[ı]dok** “kutsal, mukaddes” [*ı*]. 26

**ırgal-** “sallanmak” *täprädi ı.-tı “sallanmakz” 18*

**ıt** “köpek” *ı. ätöz 49*

**İ**

**içintä** “içinde” *altı kaçığ i. 05; i. olurdı 22; törö i. 12*

**[iki]** “iki” [*i*]. [*y(e)g(i)rmi*] 06, 08

**ikinti** “ikinci” *i. 34, 39*

**ikintişkä** “birbirine” *bir i. “birbirleriyle” 31*

**inçä** “bu şekilde, şöyle” *i. ter 07, 10, 33*

**iş** “iş, görev” *burun i. +in 35; ätöz i.+in 36; i. küdüglär 04; köñül i.+şin 37; kulgak i.+in 34; [t]il i.+in 35*

**işlä-, [işlä]-** “yapmak; yerine getirmek” [*bur*]un [*i*].-[*mäz*] 34; *ätöz i.-mäz 36; kö[ñül] i.-mäz 36; kulgak [i].-mäz 33; til i.-mäz 35; törölär i.-mäz 38*

**K**

**kaçığ** “duyu organı” *altı k. içintä 05*

**kaltı** “yani, şöyle ki” *k. eliglärintin 25*

**kamşa-** “sarsılmak, titremek” *täprädi k.-dı “sarsılmakz” 17*

**kara** “siyah” *kök k. 50*

**kata** “kez, defa” *üç k. 29*

**kayu** “hangi, hangisi” *k. ärki ol 09*

**kekinç, ke[kin]ç** “cevap” *änilki k. 33; k. inçä ter 07, 10, 32*



- 48 **kıl-** “yapmak, gerçekleştirmek; meydana getirmek” *ätöz k.-ıp* 46; *taplar k.-[ur]lar*
- kızıl** “kırmızı” *k. yaşıl* 51
- kök** “gökyüzü; mavi” *k. kara* 50; *üstün k.* 19
- kömän** “büyü görünüşü” *k. tag täprädi* 18
- könül, [k]önül, kö[ñül], k[önü]l** “gönül” *[k]. bilig* 15; *k. [b]urun* 13; *k.+i üzä* 38; *k. işin* 37; *k. işlämäz* 36
- kör-** “görmek” *k.-sär* 39
- [k]öz, [köz]** “göz” *[b]urun [k].* 14; *[k]. [kulgak]* 13
- kudı** “kuzey” *k. yına[k]* “kuzey” 20
- kulgak, k[ulgak], [kulgak], [kul]gak** “kulak” *k. [bil]ig* 14; *k. işin* 34; *k. [işlä]mäz* 33; *[k]. tatsa[r]* bolmaz 40; *[k]. [t]il* 13; *k. [üz]ä* 39
- küçintä** “aracılığıyla, vasıtasıyla” *k.* 22
- küdüg** “iş, faaliyet” *iş k.+lär “iş<sub>2</sub>”* 04
- L**
- luu** < Çin. 龍 *lóng* “ejderha” (~ Skt. *nāga*) *ünjüri l.+lar* 20
- M**
- män** “ben” *m. bo ärür* 31
- munta** “burada” *m. üntürdilär* 45
- N**
- namo, [namo]** < Toh. A. *namo*; Soğd. *nmw* < Skt. *namas* “saygı” *[n]. bud* 01; *n. d(a)rm* 01; *n. sañ* 01
- nägü** “nasıl” *n. bolurlar* 26
- nom** < Soğd. *nwm* < Grek. *nomos* “öğreti, dinî kaide” (~ Skt. *dharma*) *ula[g] sapag* *n.+ta* 06, 08
- O**
- ol** “o, işaret sıfatı; -dır bildirme eki” *ärki o.* 10; *o. öñi kudı yına[k]* 20; *o. t[ö]rt asur* 24
- olur-** “yaşamak” *içintä o.-dı* 22
- Ö**
- ök** “pekiştirme edatı” *ö.* 38
- öñ** “biçim, şekil; (metinde) nesne” *ö. körsär* 39
- öñi** “+dAn başka” *ö. takı* 06, 08, 20
- öñtün** “doğu, doğuda” *ö. yınaktın* 11
- öt-** “geçmek” *sezik ö.-ür* 32
- ötkün-** “anlamak” *ö.-miş bol[ur]lar* 20
- ötrü** “(daha) sonra” *[as]urlar ö.* 21
- ötüg** “dilek, arzu” *süzök ö.* 09
- S**
- sakınç** “düşünce” *ätöz ü[zä] s. bolmaz* 42

**sansız** “sayısız” s. *törlüg asurlar* 25

**sañ** < Soğd. *snk'*; Toh. A/B *sañgh* ~ *sāñk* < Skt. *sañgha* “topluluk, cemaat” *namo* s.

01

**sapag** “sıra, dizi” *ulag* s. *nomta* 06, 08

**sarıg** “sarı” *kök kara* s. 50

**sekiz** “sekiz” s. *y(e)g(i)rmi bilig* 08, 10, 29, 30

**sezik** “şüphe” s. *ötür* 32

**sınar, s[ı]nar** “taraf, yön” *taştın* s. 11; *törö içintä* s. 12

**suv** “su” *taloy ügüz* s.+1 17; *yertinçü yer* s. 16

**süzök** “temiz” s. *ötüg* 09

Ş

**şambi** << Skt. *śambhī* “Pamir’de bir şehir adı” *ş. asur* 21

T

**tag** “dağ” t. *täprädi ırgaltı* 18

**takı, tak[ı]** “ve, +dA” t. 27; *öñi* t. 06, 08

**taloy** “deniz” t. *ügüz suvı* “okyanus<sub>2</sub> suyu” 17

**tap** “istek, arzu” t.+lar *kıl[ur]lar* 48

**taştın** “dış; dışarıda” t. *yınaktın* 11

**taştınkı** “dışarıdaki” t. *törölär işlämäs* 37

**tat-** “tatmak, tadına bakmak” [*kul*]gak t.-sa[r] *bolmaz* 40

**t(a)var** “mal, zenginlik” t. 09

**tay-** “kaymak, kayıp gitmek” *aızınta* t.-a 48

**täg** “gibi” t. 03

**tägi** “kadar” t. 03, 03

**tägin-** “erişmek, ulaşmak” *asurlar* t.-[i] 22

**täginç[siz]** “(Buddha’yla buluşma) fırsatı olmayan” *bo* t. *b[ö]löki* 30

**tägsür-** “dönüşmek, dönüştürmek” *kızıl yaşıl* t.-dilär 51

**täprä-** “titremek, sarsılmak” *ırgaltı* t.-di “sarsılmak<sub>2</sub>” 18; *kamşadı* t.-di “sarsılmak<sub>2</sub>”

16

**te-** “demek, söylemek” t.-p 7, 9, 11, 11, 23, 33; t.-sär 10

**tigi** “gürültü, gümbürtü, ses” t. *çoğı* “gürültü” 19

**tıl, [t]il** “dil” *burun işin* t. *işlämäs* 35; *kulgak* [t]. *ätöz* 13; t. *b[ilig]* 14; t. *birlä* 24; t. *işin* *ätöz işlämäs* 35; t.+in 28; t. [üzä] 41

**törlüg** “türlü” *armak* t. 37; *sansız* t. *asurlar* 25; *üç* t. *ulug* 03

**törö** “öğreti” *adaksız[z]* t. *içintä* 12; *taştınkı* t.+lär “(bilincin) dışındaki fenomen” 37

**tört, t[ö]rt** “dört” t. 54; t. *asur* 24

**[tö]rtünç** “dördüncü” [t]. 41

**tümän** “sayısız, on bin” *yıl* t. 23

**tüş-** “düşmek; (metinde) geçmek” *yıl tümän* t.-ti 23

U

**ula[g], [ulag]** “sıra, dizi” u. *sapag* *nomta* 06; [u]. *sapag* *nomta* 08

**ulug** “büyük, yüce; yücelik” *asur u. 21; u. tigi çoğı boltı 19; üç törlüg u. 03*

**Ü**

**üç** “üç” *ü. kata 29; ü. törlüg ulug 03*

**üçünç** “üçüncü” *ü. 40*

**ügüz** “nehir” *taloy ü. suvı “okyanus2 suyu” 17*

**ünjür** “mağara” *ü.+i luular 20*

**üntür-** “ortaya çıkmak; çıkartmak” *başla[g]ınta munta ü.-dilär 45; ätöz ü.-dilär 47, 49; ü.-di[lär] 52*

**üstün** “üstte, yukarıda” *ü. kök [y]ettäçi 18*

**üzä, ü[zä], [üzä], [üz]ä** “ile; ve” *burun [ü]. 40; äñilki k[örjü]li ü. 38; ätöz ü. 42; kulgak [ü]. 39; til. [ü]. 41; üç törlüg ulug ü. 04*

**Y**

**yalın** “parlaklık, parıltı” *y. 55*

**yaña** “fil” *asurlar y. gandarolar 43*

**yaraş-** “uymak, uygun olmak” *y.-mış 32; bir ikintişkä y.-mış 31*

**yaşıl** “yeşil” *sarıg kızıl y. 51*

**yavrit-** “zayıflatmak; (metinde) azalmak” *taloy ügüz suvı y.-tı 17*

**yelpik** “şeytan” *y. 44*

**[y]et-** “erişmek, ulaşmak” *üstün kök [y].-täçi 19*

**y(e)g(i)rmi, y(e)g(i)rm[i], [y(e)g(i)rmi]** “yirmi” *[iki] [y]. 06, 08; sekiz y. bilig 09, 10, 29, 30*

**yer** “yeryüzü, dünya” *yertinçü y. suv “dünya2” 16*

**yertinçü** “yeryüzü, dünya” *y. yer suv “dünya2” 16*

**yıl** “yıl, sene” *y. tümän 23*

**yınak, yınak[k]** “yön, taraf” *kudı y. 20; öñtün y.+tın 11*

**Sonuç**

Buddha doğası hakkında çeşitli tartışmalar öne sürülmüştür. Söz konusu tartışmaların temasını insan bedeninde doğuştan var olduğu tespit edilen zevk nesneleri oluşturur. Nesnelere kendilerine ait bir doğası olmadığı gibi bilinçli olarak da vücutta yer almazlar. Onlar vücutta tesadüfen bulunurlar; aniden doğarlar ve ölürlere. Bu çalışmanın konusunu Eski Uygurcadaki *altı kaçış* olarak bilinen “altı obje; altı duyu organı” ifadesi oluşturur. Arzu nesnelere temsil eden ve organlara bağlı kalan kişi, doğum-ölüm çemberinde dolaşmaya devam eder ve mutlak gerçeğe ulaşamaz. Bugün Berlin Turfan Koleksiyonu içerisinde Mainz 299 (o.F.) arşiv numarasıyla kayıtlı olan fragmanın yazı çevirimi, harf çevirisi, Türkiye Türkçesine aktarımı, metne ilişkin notları, dizini ve sözlüğü hazırlanmıştır. Çalışmanın sonuçları şu şekilde özetlenebilir: 1) Daha önce neşri gerçekleştirilmemiş bu fragman 55 satır hacminde olup Eski Uygurca bu dilsel veri, alan araştırmacılarının istifadesine sunulmuştur. 2) Metin genel olarak hasarlıdır. Kısmen bağlama göre restore edilmiş olsa da bütünlüklü olduğu söylenemez. 3) Çalışma sonucunda sözlükte toplam 133 madde başı tespit edilmiş; bunlardan 110’unu (% 83,45) isim kök ve gövdesi, 23’ünü (%

17,29) fiil kök ve gövdesinden oluşan sözcükler oluşturmuştur. 4) Metnin söz varlığında toplam 10 alıntı sözcük belirlenmiştir. Bunlardan 7'si Sanskritçe (% 70), 1'i Çince (% 10) ve 2'si Soğdca (% 20) kökenli kelimelerdir. Alıntı kelimelerin metnin geneline oranı ise % 7,51'dir. 5) Metinde tespit edilen 5 (% 83,33) Sanskritçe sözcük Toharca veya Soğdca üzerinden, 1 (% 16,66) Sanskritçe sözcük ise Soğdca üzerinden Eski Uygurcaya geçmiştir.

Ayrıca metinde ara dili tespit edilemeyen 1 Sanskritçe sözcük belirlenmiştir. Bu çalışmayla Buddha doğasında doğuştan var olan *altı bilinç* hakkındaki bir fragman Türk dili araştırmalarına kazandırılmıştır.

### Extended Abstract

The Sanskrit term *kāmaguṇa* represents objects of desire in the Mahāyāna Ecole of Buddhism. In Old Uyghur language, the objects of desires correspond to the concepts of six sense/s—*altı kaçıq*, *altı kaçıqlar*, *kaçıq yol*, *altı kaçıq oronlar*, *intrilär kaçıqlar*, *eländüçi ärksindäçi atlıq altı kaçıqlar*, and *altı törlüg elänür yiltızlar*. These concepts are innately present in the human body, and according to Buddhism, they have disappeared in the selfness of the holy people, such as Arhats and Buddhas.

The Buddha nature, which alludes to a significant concept in the Mahāyāna Ecole, consists of phenomena that fall together coincidentally in the human body. According to Buddhism, living creatures are born with phenomena and persist to manifest in *saṃsāra* unless they can get rid of them. Individuals retain these objects of desire, also known as phenomena, from birth. These are the senses faculties (consciousness) of eye, ear, nose, tongue, body, and mind. Eye consciousness is the blend of the expressions Skt. *caṅsur* "to see; to form" and *vijñāna* "knowledge; consciousness." This term, which refers to the 'comprehension by visual sense organs,' manifests itself when relating to a shape and matter. Ear consciousness is a mixture of the words Skt. *śrotra* "hearing organ; ear" and *vijñāna* "knowledge; consciousness." This term, meaning 'to grasp with aural sense organs,' emphasizes the self-discipline of Buddha. Nose consciousness is a combination of the expressions Skt. *ghrāṇa* "smell" and *vijñāna* "knowledge; consciousness." This term denotes virtue (*dharma*) and sacrifice in Buddhism. Language awareness is the blend of the words Skt. *jihvā* "language" and *vijñāna* "knowledge; consciousness." This consciousness is known as the 'short path to Buddhahood'. It also refers to an indication that may reclaim the living being to the right or wrong paths. Body awareness is the mixture of the phrases Skt. *kāya* "body" and *vijñāna* "knowledge; consciousness." It refers to 'verbal formulas such as *mantra* and *dhāraṇī* that are wrapped in fabric or worn around the neck.' Mind consciousness is the hybrid of the words Skt. *mānas* "mind, perception, thinking" and *vijñāna* "knowledge; consciousness." All these words are mediating objects that will enable living creatures to reach the truth.

This study analyzed a fragment, some sections of which were well-preserved while others were severely damaged. Following the identification process of the damaged lines throughout the text fragment, the study attempted to restore them by the context of the remaining text. The study identified 133 'entries' during the analysis, of which 123 and 10 were Turkish and adapted words, respectively.



This text fragment, currently registered in the Berlin Turfan Collection with the archive number Mainz 299 (o.F.), has not yet been published. The mentioned text fragment consists of four pages and 55 lines. This study focused on the transcription, transliteration, translation into Turkic Turkish, notes on the text, index, and dictionary of the relevant text fragment. The dictionary and index section of the study was prepared alphabetically and in context, and the new meanings of the words according to this context were also included in the text. Additionally, the study provided the original forms of the words when cited words appear in the dictionary and index section.

### İşaretler ve Kısaltmalar

...	ifadenin fragmanda okunamadığını gösterir
...2	ikilemelere işaret eder
<	bir sözcüğün köken bilgisine veya alıntılındığı dile işaret eder
<<	ara biçimi tespit edilemeyen alıntı sözcüklere işaret eder
*	sözcüğün kökeninden emin olunmadığı durumlarda gösterilir
+	bir sözcüğün isim olduğunu veya aldığı ekle isimleştiğini belirtir
-	bir sözcüğün fiil olduğunu veya aldığı ekle fiilleştiğini belirtir
()	kelimeleri tamamlamada kullanılır
[ ]	alıntıda eksik yazıldığı düşünülen ve tamamlanan kısımları gösterir
bk.	bakınız
Çin.	Çince
DDB	Digital Dictionary of Buddhism
EUyg.	Eski Uygurca
Grek.	Grekçe
JEED	Japanese-English Buddhist Dictionary
krş.	karşılaştırınız
o. F.	ohne Fundsigle [= Fragmanın bulunduğu yeri gösterir, işaret mevcut değil]
s.	sayfa sayısı
Skt.	Sanskritçe
Soğd.	Soğdca
Tib.	Tibetçe
Toh. A	Toharcanın A diyalekti
Toh. B	Toharcanın B diyalekti
UW	Uigurisches Wörterbuch
vd.	ve diğerleri

**Kaynakça**

- Adams, D. Q. (2013). *A Dictionary of Tocharian B. Revised and greatly enlarged. Vol. 1-2.* Amsterdam, New York: Rodopi.
- Arat, R. R. (1991). *Eski Türk şiiri.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Ayazlı, Ö. (2012). *Altun yaruk sudur VI. Kitap. (Karşılaştırmalı metin yayını).* Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Baskind J. ve Bowring R. (2016). *The Myōtei dialogues: A Japanese Christian critique of native traditions.* Leiden, Boston: Brill.
- Dietz, S., Ölmez, M. ve Röhrborn, K. (2015). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie V. Nach der Handschrift von Paris und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie von Gabain ediert, übersetzt und kommentiert.* Wiesbaden: Harrassowitz.
- Edgerton, F. (1953). *Buddhist hybrid Sanskrit grammar and dictionary.* New Haven: Yale University Press.
- Gayley, H. (2007). Sateriology of the senses in Tibetan Buddhism. *Numen* 54, 459-499.
- Gharib, B. (1995). *Sogdian dictionary: Sogdian-Persian-English.* Tehran: Farhang.
- Hirakawa, A. (1997). *A Buddhist Chinese-Sanskrit dictionary.* Tōkyō: Reiyūkai.
- JEBD = *Japanese-English Buddhist dictionary.* (1979). Tōkyō: Daitō Shuppansha.
- Karaman, A. (2022). *Eski Türkçede ikilemeler.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Kaya, C. (2021). *Uygurca altun yaruk: Giriş, metin ve dizin.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English dictionary.* Oxford: Oxford University Press.
- Nakamura, H. (2012). *Gotama Budha. En güvenilir metinler üzerinden yazılmış bir biyografi.* (Çev. Zeynep Seyhan). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Ölmez, M. (2017). Eski Uygurca ikilemeler üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 65(2), 243-311.
- Potter, K. H. (1996). *Encyclopedia of Indian philosophies, volume VII. (Abhidharma Buddhism to 150 A.D.)* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Poucha, P. (1955). *Institutiones linguae Tocharicae. Pars I: Thesaurus linguae Tocharicae dialecti A.* Praha: Státní Pedagogické Nakladatelství.
- Röhrborn, K. (1977-1998). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien 1-6.* Wiesbaden: Steiner.
- Röhrborn, K. (2010). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. Neubearbeitung. I. Verben. Vol. 1: ab- - äzüglä-.* Wiesbaden: Steiner.
- Röhrborn, K. (2015). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. Neubearbeitung. II. Nomina-Pronomina-Partikel. Band 1: a-asvik.* Stuttgart: Steiner.
- Soothill, W. E. ve Hodous, L. (1937). *A dictionary of Chinese Buddhist terms: with Sanskrit and English equivalents and a Sanskrit-Pali index.* London: Kegan Pauy, Trench, Trubner & Co.
- Şen, S. (2002). *Eski Uygur Türkçesinde ikilemeler.* (Yüksek lisans tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.

- Tokyürek, H. (2018). *Altun yaruk sudur IV. Tegzinç (Karşılaştırmalı metin yayını)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Tokyürek, H. (2019). *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm terimleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Wilkens, J. (2001). *Die drei Körper des Buddha (Trikāya). Das dritte Kapitel der uigurischen Fassung des Goldglanz-Sūtras (Altun Yaruk Sudur). Eingeleitet, nach den Handschriften aus Berlin und St. Petersburg herausgegeben, übersetzt und kommentiert. Mit 22 Abbildungen auf IX Tafeln*, Brepols. (BBAW. Akademienvorhaben Turfanforschung. BT XXI), Turnhout 2001.
- Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen (Altuigurisch-Deutsch-Türkisch): Eski Uygurcanın El Sözlüğü (Eski Uygurca-Almanca-Türkçe)*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Zhaoguang, G. (2014). *An intellectual history of China, volume one. Knowledge, thought and belief before the seventh century CE.* (Çev. Michael S. Duke ve Josephine Chiu-Duke). Leiden, Boston: Brill.

### Elektronik Kaynaklar

- DDB = "Digital dictionary of Buddhism". www. buddhism-dict.net (04.05.2023).
- Mainz 299 (o.F.): A1 sayfası: sayfası:  
[http://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0299\\_seite2\\_detail2.jpg](http://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0299_seite2_detail2.jpg) A2  
 sayfası: [http://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0299\\_seite1\\_detail1.jpg](http://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0299_seite1_detail1.jpg)  
 B1 sayfası: [http://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0299\\_seite1\\_detail2.jpg](http://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0299_seite1_detail2.jpg)  
 B2 sayfası: [http://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0299\\_seite2\\_detail1.jpg](http://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0299_seite2_detail1.jpg)  
 [Erişim tarihi: 04.05.2023]
- URL-01: [https://orient-mss.kohd.adw-goe.de/receive/KOHDOldUygurMSBook\\_manuscript\\_00000621](https://orient-mss.kohd.adw-goe.de/receive/KOHDOldUygurMSBook_manuscript_00000621) [Erişim tarihi: 04.05.2023]

## Klasik Türk Edebiyatında Bir Tür Olarak Şükürnâme Şükürnâme as a Genre in Classical Turkish Literature

Ahmet KAVAKLIYAZI \* Öz

Klasik edebiyat eserlerinin türlerine dair bugüne kadar yapılan çalışmalarda tespit ve tasnif noktasında önemli mesafeler katedilmiştir. Her ne kadar "tür"ün kavramsal çerçevesi hâlen tartışmalı olsa da literatüre eklenen eserler sayesinde yeni tür tespitlerinin yapılabilmesi söz konusudur. Şükürnâme ve şükriyye adlı eserlerin de bu bağlamda ele alınması mümkündür. Zira bu başlıktaki eserleri inceleyen çalışmalarda tür tespitlerinin birbirinden farklı olduğu görülür. Dolayısıyla söz konusu eserlerin şekil ve muhteva bakımından incelenmesi ve buradan hareketle şükürnâme adında müstakil bir edebî türün olup olmadığı belirlenmesi gerekmektedir. Çalışmada bu maksatla ilk önce tür kavramının çerçevesi ve türleri toplu hâlde konu edinen belli başlı yayınlar üzerinde durulmuş, sonra ilgili olduğu diğer türlerle bağlantıları incelenerek "şükürnâme"nin tespiti yapılmıştır. Daha sonra da şükürnâme/şükriyye başlıklı eserler, yazmalardan da yararlanılarak tür özellikleri açısından incelenmiştir. Neticede şükürnâmenin edebî bir tür olarak, Cenab-ı Hakk'a şükretmenin gerekliliği konusunda yazılmış; yer yer tahmid, münacat ve nasihat içerikli söyleyişlerin de bulunduğu eserleri ifade ettiği görülmüştür.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
akavakliyazi@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-7932-4272  
Konya / TÜRKİYE

### Anahtar Kelimeler:

Klasik Türk edebiyatı, metin, edebî tür, şükürnâme, şükriyye.

### Abstract

\* Assist. Prof. Dr., Selçuk University  
Faculty of Letters, Department of  
Turkish Language and Literature  
akavakliyazi@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-7932-4272  
Konya / TÜRKİYE

Significant progress has been made in the identification and classification of the genres of classical literature works. Although the conceptual framework of "genre" remains a subject of debate, identification of new genres is possible through the addition of new works to the literature. Works titled şükürnâme (book of thanksgiving) and şükriyye (thanksgiving) can also be examined in this context. Studies that explore works under these headings reveal identifications of various genres. Therefore, it is necessary to examine these works in terms of both form and content, and based on this, determine whether şükürnâme constitutes a distinct literary genre. For this purpose, the study first addresses the conceptual framework of genre and key publications that discuss genres collectively, then attempts to identify şükürnâme as a genre by investigating its connections with related genres. Subsequently, works titled şükürnâme/şükriyye are analysed in terms of their genre characteristics, with reference to manuscripts. As a result, it is concluded that şükürnâme as a literary genre refers to works written on the necessity of giving thanks to the Almighty God, containing elements such as tahmid (praise), münacat (supplication), and nasihat (advice).

Başvuru/Submitted: 27/09/2023

Kabul/Accepted: 20/11/2024

### Keywords:

Classical Turkish literature, text, literary genre, şükürnâme, şükriyye.



**Makale Bilgileri**

**Atıf:** Kavaklıyazı, A. (2024). Klasik Türk Edebiyatında Bir Tür Olarak Şükürnâme. *Selçuk Türkiyat*, (63): 85-109.  
Doi: 10.21563/sutad.1367041

**Etik Kurul Kararı:** Etik Kurul Kararından muaftır.  
**Katılımcı Rızası:** Katılımı yok.  
**Mali Destek:** Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.  
**Çıkar Çatışması:** Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
**Telif Hakları:** Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.  
**Değerlendirme:** İki dış hakem / Çift taraflı körleme.  
**Benzerlik Taraması:** Yapıldı – iThenticate.  
**Etik Beyan:** sutad@selcuk.edu.tr, selcukturkiyat@gmail.com  
**Lisans:** Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

**Article Information**

**Citation:** Kavaklıyazı, A. (2024). Klasik Türk Edebiyatında Bir Tür Olarak Şükürnâme. *Selçuk Türkiyat*, (63): 85-109.  
Doi: 10.21563/sutad.1367041

**Ethics Committee Approval:** It is exempt from the Ethics Committee Approval.  
**Informed Consent:** No participants.  
**Financial Support:** The study received no financial support from any institution or project.  
**Conflict of Interest:** No conflict of interest.  
**Copyrights:** The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.  
**Assessment:** Two external referees / Double blind.  
**Similarity Screening:** Checked – iThenticate.  
**Ethical Statement:** selcukturkiyat@gmail.com, fatihnumankb@selcuk.edu.tr  
**License:** Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

## Giriş

Türk edebiyatının uzunca bir dönemini kapsayan klasik edebiyat devresinde şair ve nasirlerin duygu ve düşüncelerinin aktarımına aracı olan pek çok edebî türün varlığından söz edilebilir. Bu edebiyat bir taraftan kendine model olarak aldığı Arap ve Fars edebiyatlarından gelen türleri benimserken diğer taraftan da bunları çeşitlendirerek yeni türler ortaya koymuştur. Türlerin ortaya çıkışı ve gelişimi bireyin ve toplumun ihtiyaçları, ilgileri, beğenileri ve geleneksel kabulleri neticesinde şekillenmiştir. Gerek birey gerekse de toplum hayatının çeşitli yönlerine temas eden başta din ve inanışlar olmak üzere savaşlar ve fetihler, mevsimler, bayramlar, eğlenceler, doğum ve vefatlar, seyahat, tarih gibi konuları esas alan pek çok tür bulunmaktadır.

Klasik Türk edebiyatı metinlerinin tür özelliklerine göre tespit ve tasniflerinin yapılması bugüne kadar pek çok çalışmaya konu olmuştur. Ancak bu noktada ilk önce “tür” kavramının ne olduğu, sınırlarının nasıl çizileceği, tür tasniflerinin neye göre yapılacağı, tür-biçim ilişkisi gibi hususlar tartışılmıştır. Bu sebeple edebî türlerin belirlenmesinde ve türlere göre metinlerin tasnif edilmesinde birtakım zorluklarla karşılaşmıştır. Zira kimi metinlerin belirlenen tasnif kriterlerine uymaması ya da tek bir türe dâhil edilememesi gibi sorunlar baş göstermiştir.

“Tür” kelimesi edebî metinler bağlamında kullanıldığı zaman ister istemez akla ilk olarak “konu” gelmektedir. Metinlerin belli kriterlere göre tasnifinde konu önemli bir ölçüttür. Ancak türün tam olarak neyi ifade ettiğinin belirlenmesinde başka hususlar da önem arz etmiş ve farklı tanımlar yapılmıştır. Örneğin “*Bir yazının konu seçimi, anlatım biçimi, yazılış amacı ve üslûbu yönünden bağlı olduğu kurallar*” (Ağca, 2006, s. 151) şeklindeki tanım bunlardan biridir. Bu noktada Fatih Altuğ’un “...türler, yalnızca belirli metin çeşitlerini ima etmezler; metinleri üretmenin, dolaşıma sokmanın ve alımlamanın çoğul süreçlerini de ima ederler.” (2009, s. 35) cümlesiyle ortaya koyduğu tanımın yanı sıra “...tür toplumsal ve edebî yapının, fâille, bir metnin etrafında bir araya getirildiği tarihsel anda, metni üretme, alımlama ya da dolaşıma sokma faaliyetlerinin büründüğü biçimler olarak düşünülebilir.” (2009, s. 36) biçimindeki kapsayıcı yaklaşımı tür kavramının çerçevesinin çizilebilmesi bakımından önemlidir.<sup>1</sup>

Klasik Türk edebiyatında türlerin toplu bir hâlde ele alınarak tespit ve tasnif edilmesine dair belli başlı çalışmalar arasında ilk olarak Agâh Sırrı Levend’in *Türk Edebiyatı Tarihi*’nin zikredilmesi gerekir. Levend (2014, s. 99-176) burada eserleri konularına göre iki grupta incelemiştir. Metin Akkuş’un (2014) *Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebi Türler ve Tarzlar* adlı kitabı ise konunun müstakil olarak ele

<sup>1</sup> Türlerin belirlenmesinde hangi kriterlerin esas alınacağına dair farklı görüşler bulunmakla birlikte özellikle klasik edebiyatla doğrudan ilgili olması bakımından burada birkaçına yer verilebilir. Örneğin Mine Mengi (2010, s. 296) türlerin sınıflandırılmasında ilk olarak konu; daha sonra da amaç, hedef kitle ve bunlara göre belirlenen anlatım biçimi ile muhtevanın dikkate alınması gerektiğini ifade eder. Rıdvan Canım (2012, s. 14) eski edebî metinlerin türlerinin belirlenmesinde “tema”ya daha çok önem atfeder. H. Dilek Batıslam ise (2016, s. 23) türlerin, eldeki metin örnekleriyle beraber divan şairlerinin kendi görüş ve düşüncelerinden yararlanılarak tanımlanması hâlinde daha sağlıklı sonuçlara ulaşılabileceğini dile getirir.

alındığı ilk çalışma sayılabilir. Bu çalışmanın giriş kısmında edebî tür sorununun Batılı kuramlara göre ele alınışına değinilmiş, türlerin Türk edebiyatında gruplandırılması konusu üzerinde durulmuştur. Daha sonra alfabetik olarak listelenen 67 tür açıklanarak örneklendirilmiştir. İlki 2005 yılında gerçekleştirilen ve “Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları” üst başlığını taşıyan çalıştay dizisinin edebî türlere odaklanan dördüncüsü bu konuya dair önemli çalışmalarındandır. *Nazımdan Nesire Edebî Türler* başlığıyla yayımlanan çalışmada (Aynur, Çakır, Koncu, Kuru, & Özyıldırım, 2009) tür konusu üzerinde detaylı bir şekilde duran 9 makale yer almaktadır. Türlerle ilgili bir diğer çalışma da Mehmet Aça, Haluk Gökalp ve İsa Kocakaplan’ın (2012) birlikte hazırladıkları *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi* adlı kitaptır. Bu çalışmada Haluk Gökalp tarafından yazılan bölümde klasik edebiyat türleri 74 maddede incelenmiştir. Rıdvan Canım’ın (2012) *Divan Edebiyatında Türler* kitabının da burada özellikle anılması gerekir. Bu çalışma da Metin Akkuş’un çalışması tarzında hazırlanmıştır. Giriş bölümünde türlerle ilgili genel sorunlara dikkat çekilen kitapta 64 maddeye yer verilmiştir. Abdurrahman Güzel (2015), *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı* adlı çalışmasında dinî-tasavvufî nazım türlerini beş başlık altında ve 74 maddede incelemiştir.<sup>2</sup> Bunların dışında tek tek türlerin incelendiği makale düzeyinde de pek çok çalışma bulunmaktadır. Her bir türün ayrı ayrı çalışma konusu yapılması, klasik edebiyatın tür çeşitliliğini ortaya koymak ve türlere dair daha sağlıklı tasnifler yapabilmek için elzemdir.

Şükürnâme ve şükriyye isimli eserler de yeni bir tür kapsamında incelenebilecek niteliktedir. Bu amaçla ilk olarak “şükürnâme”nin bir tür olarak kaynaklarda ve mevcut çalışmalarda ne şekilde ele alındığı ve hangi türlerle ilişkilendirildiği üzerinde durulacak, sonrasında “şükürnâme” ve “şükriyye” adlarını taşıyan eserler yazma nüshalardan da yararlanılarak tespit edilecektir. Bu eserlerin yazılma sebepleri, tür özellikleri bakımından benzerlik ve farklılıkları üzerinde durulacak; neticede literatürdeki bilgilerle eserlerden elde edilen bilgiler karşılaştırılarak söz konusu türe dair çıkarımlarda bulunulmaya çalışılacaktır.

### Bir Tür Olarak Şükürnâme ve Diğer Türlerle Bağlantısı

Bugüne kadar yapılan çeşitli yayın ve araştırmalarda şükürnâmeden bir tür olarak daha ziyade mektup kapsamında söz edilmiştir. Bunun yanında teşekkürnâme adlı bir türün varlığı ve şükürnâmeyle olan ilişkisi kendini gösterir. Bazı çalışmalarda ise şükürnâme tanımlarının yapıldığı ve bu türün muhteva itibarıyla münacat, tahmid ve nasihatnâme/pendnâmelerle ilişkilendirildiği görülür. Dolayısıyla “şükürnâme”nin tür özelliklerinin incelenebilmesi ve ilişkili olduğu türlerle bağlantısının ortaya konulabilmesi için bu hususlar üzerinde ayrı ayrı durulacak ve her biriyle ilgili örnekler sunulacaktır.

<sup>2</sup> Bunlardan başka Mustafa İsen tarafından yazılan “Türler” başlıklı bir bölüm içerdiği için *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı* (İsen, Macit, Horata, Kılıç, & Aksoyak, 2003, s. 245-265) ve yine Neslihan Koç Keskin tarafından hazırlanan “Eski Türk Edebiyatında Türler” başlıklı bölümüyle tür sınıflamasına yer veren *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatına Giriş* (Mermer vd., 2024, s. 269-447) adlı kolektif çalışmalar ile tasnif içermemesine rağmen çeşitli türlere dair incelemelere yer verdiği için H. Dilek Batislam’ın (2016) *Divan Edebiyatı Bahçesinden [Örneklerle Türler]* adlı çalışması da bu kapsama alınabilir.



### Bir mektup şekli olarak şükürnâme

“Şükürnâme” adının ilk zikredildiği kaynaklarda ve çalışmalarda bu türün mektupla ilişkilendirilmesi söz konusudur. Mektuplar muhtevalarına göre kategorilere ayrılırken bunlardan birinin de şükürnâmeler olduğu belirtilir. Dolayısıyla “şükürnâme” bir nesir çeşidi olarak karşımıza çıkar.

Şükürnâme-mektup ilgisinin ilk olarak “teşekkürnâme”ler üzerinden kurulduğu görülür. Söz gelimi *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*’nde [TDEA] işlediği konulara göre mektupların ayrıldığı çeşitlerden birinin de “teşekkürnâme” olduğu (1986, s. 232), nesir olarak yazılanların yanında manzum mektupların da bulunduğu; nesir hâlinde yazılanların “*hususî (özel), iş, resmî, siyasi ve seyahat mektupları*” gibi çeşitlere ayrıldığı, bunlar içerisinde de önemli bir yeri bulunan ve mektup denilince akla ilk gelen özel mektupların “*birinden yardım, iyilik, anlayış görülmesi hâlinde yazılanlar(ın)a*” teşekkür mektubu dendiği (1986, s. 233) belirtilmiştir.

TDEA’da “şükürnâme” adı geçmemektedir, ancak ileride de değinileceği üzere bazı çalışmalarda teşekkür mektuplarının bu adla anılması söz konusudur. Dolayısıyla isimler arasında böyle bir geçişkenliğin bulunduğunu görmek ve “teşekkürnâme”yi şükürnâmeden ayırt edebilmek için yukarıdaki açıklamaların dikkate alınması gerekmektedir.

Teşekkür mektuplarına “şükürnâme” adının verilmesi, Mesîhî’nin (öl. 1512) yüz mektuptan oluşan *Gül-i Sad-Berg* adlı mensur eserinde de görülür. Eser üzerine İ. Çetin Derdiyok’un (1994, s. 83-85) hazırladığı doktora tezinde “şükürnâme” bir mektup şekli olarak ele alınır ve “*Şükürnâmeler, görülen iyi bir davranış ve gönderilen hediyelere minnet duygusunun ifadesi olarak yazılmış mektuplardır. Şükürnâmeler, bu yönleriyle günümüzde oldukça sık kullanılan teşekkür mektuplarına benzerler.*” şeklinde bir tanıma yer verilir. *Gül-i Sad-Berg* içerisindeki dört mektubun “şükürnâme” özelliği gösterdiği ve bunların gönderilen çiçek ve meyvelere teşekkür amacıyla yazıldığı belirtilir. Daha sonra bunlardan hareketle “şükürnâme”nin özellikleri maddeler hâlinde tespit edilir. Esasen bu özelliklerin tam olarak “teşekkürnâme” türünü ifade ettiği görülmektedir.

Atatürk Kültür Merkezi tarafından neşri yapılan *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*’nde de “mektub”un muhtevalarına göre çeşitlere ayrıldığı, bunlardan birinin de “şükürnâme (teşekkür mektubu)” olduğu belirtilmiştir (Çakır, 2004, s. 329-330). Benzer bir şekilde Ömer İnce’nin “Toplumsal Hayatın Münşeat Geleneğindeki İzleri” başlıklı makalesinde de mektupların farklı sebeplerle yazıldığı, “*...bir iyiliğe veya aldığı bir hediyeye karşılık şükran duygularını ifade eden mektuplara şükürnâme*” dendiği ifade edilmiştir (2009, s. 649).

Bu açıklamalara bakıldığında bir mektup şekli olarak değerlendirilen “şükürnâme”nin aslında “teşekkürnâme” ile aynı türü ifade ettiği, dolayısıyla bu adla belirtilmesinin daha uygun olduğu aşikârdır. Bu durumda mektup kapsamında ele alınıp incelenen şükürnâme/teşekkürnâme türüyle kaside biçiminde yazılan teşekkürnâmelerin birbirinin aynısı olup olmadığı sorusu akla gelir.



### Şükürnâme ile teşekkürnâme türlerinin ayrımı

Her ne kadar biri diğerinin yerine kullanılmış olsa da şükürnâme ile teşekkürnâmenin birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir. İbrahim Halil Tuğluk (2015), teşekkürnâmeyi müstakil bir tür olarak çalışma konusu edinmiş ve divanlarda yer alan teşekkürnâmeleri tespit ederek bunları şekil ve muhteva bakımından incelemiştir.

Tuğluk'un (2015) söz konusu çalışmasında farklı divanlarda bulunan 48 teşekkürnâme ele alınmıştır. Bu çalışmaya göre, incelenen şiirlerin yazılma sebepleri arasında teşekkür düşüncesi önemli bir yere sahiptir. Ancak 18. yüzyıla kadar -her ne kadar bu içeriğe sahip olsa da- "teşekkürnâme" başlığıyla şiir yazmanın bir gelenek olmadığı, teşekkür maksatlı yazılan ve bu adı taşıyan şiirlere daha çok 18 ve 19. yüzyıl divanlarında rastlandığı, teşekkürnâme kavramının ilgili şiirlerin başlığında ya da içerisinde geçtiği belirtilmektedir (Tuğluk, 2015, s. 90-91). Yine teşekkürnâmelerin özellikle kaside nazım şekli ile yazıldığı, bunun yanında kıt'a, terakib-i bend, terci-i bend, mesnevi ve rubai gibi şekillerle yazılanlarının da bulunduğu; bu şiirlerde daha çok aruzun uzun kalıplarının kullanıldığı, yapı olarak da genellikle methiye ve dua bölümlerinden oluştuğu belirtilmiştir (2015, s. 96, 99).

Tuğluk'un (2015) tespitlerine göre teşekkürnâmeler "*şahsî ve edebî ilişkiler, kitlesel olaylar, gündelik hayatta cereyan eden bazı hadiseler vb.*" dolayısıyla; örneğin bir hediye alma, bir esere takriz yazılması, sosyal problemlerin çözümü, bir paşanın ev ziyareti, bir bina inşası vb. üzerine duyulan memnuniyeti dile getirmek için kaleme alınmıştır (2015, s. 97-98).

Söz konusu çalışmayla tür özellikleri ortaya konan teşekkürnâmeler, mektup kapsamında yukarıda değinilen şükürnâme/teşekkürnâme ile benzer özelliklere sahiptir. Bu ikisi arasındaki tek fark, birinin manzum diğerinin mensur oluşudur. Bunun dışında muhteva bakımından farklılık bulunmamaktadır. Dolayısıyla bir mektup şekli olan şükürnâme/teşekkürnâme ile Tuğluk'un tespitini yaptığı ve daha çok manzum kaleme alınan teşekkürnâmeler aynı kapsamda değerlendirilmelidir. Bu hususa Mehmet Yunus Yazıcı'nın, Süleyman Celaledin'e (öl. 1890) ait *Şükriyye* adlı eseri konu edinen makalesinde de temas edilmiştir. Yazıcı, söz konusu eserin dönemin padişahına teşekkür maksadıyla yazıldığı için Nâbî'nin teşekkürnâmesine<sup>3</sup> benzediğini, bu nedenle bu iki eserin birer "manzum mektup" sayılabileceğini söyler (2023, s. 149).

Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Manzum 541 numarada kayıtlı mecmua üzerine yüksek lisans tezi hazırlayan Dilanur Demir (2022) bu iki türün ayrımına dair bir tespitte bulunmuştur. Şükürnâmeleri iki grupta inceleyen Demir; birinci gruba tasavvufi eda ile tevhit ve münacat türlerine benzer biçimde Cenab-ı Hak adına, manzum veya mensur biçimde yazılan şükürnâmeleri; ikinci gruba ise bir iyilik karşılığında devlet büyükleri için kaleme alınarak ilgili makama sunulan mektup

<sup>3</sup> Nâbî bu teşekkürnâmesini, Osmanlı padişahı III. Ahmed'in Silahdar Ali Ağa vasıtasıyla kendisi için gönderdiği altınlardan ötürü yazmış olup söz konusu manzume 76 beyitlik bir mesnevidir (Bilkan, 1997, s. 373-380).

şeklindeki şükürnâmeleri almıştır (2022, s. 51). Demir'in tespit ettiği ilk gruptaki şükürnâmeler, bu çalışmanın da esas konusunu teşkil eden şükürnâmelerdir. İkinci gruptakiler ise yukarıda değinildiği üzere mektup şeklinde veya manzum olarak yazılan teşekkürnâmeleri ifade etmektedir. Şükür ve teşekkür kelimelerinin dildeki kullanımları da isimlendirmenin bu şekilde olmasını gerektirir. Türk dili kendi gelişimi içinde "şükür"den "teşekkür"ü türetmiş ve bu iki kelimenin muhatapları farklı olmuştur. Dilimizde Allah'a karşı duyulan minnet "şükür", insanlara karşı duyulan minnet ise "teşekkür" kelimeleri ile ifade edilir (Çağrı, 2010, s. 259-260).

### Şükürnâme türünün tespiti ve tanımları hakkında

Tespit edilebildiği kadarıyla şükürnâme türünün varlığına ilk dikkat çeken Âmil Çelebioğlu'dur. "Kültür ve Edebiyatımızda Allah (C.C.)" başlıklı makalesinde Çelebioğlu, "Bir de tevhîdle daha doğrusu münâcatla da alâkası olan şükriyye veya şükürnâme denilen manzumeler vardır ki Cenab-ı Hak'a şükür mahiyetinde olup aynı zamanda tahmîde de benzerler. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Şükürnâme'si nev'inin güzel bir örneğidir." (1998, s. 100) cümleleriyle bu türün çerçevesini çizmiş ve örneğini göstermiştir. Onun bu tanımlamasına göre söz konusu tür, "şükriyye veya şükürnâme" olarak adlandırılan manzumeleri ifade etmekte olup Cenab-ı Hak'la ilgili edebî türler arasında yer alır. Münacat, tevhid ve tahmid gibi türlerle de doğrudan bağlantılıdır.

Yakın zamanda kaleme alınmış akademik çalışmalarda da şükürnâmenin bazı tanımları yapılmıştır. Örneğin Doğan Kaya (2017), "Sıdkî Baba'nın Şiirlerinde Şekiller ve Türler" başlıklı makalesinde şöyle bir tanıma yer verir: "İnanç, düşünce ve kabuller çerçevesinde Allah'a şükri dile getiren şiirlerdir. İçinde sık sık 'şükür', 'elhamdülillah' gibi sözler yer almaktadır. Edebiyatımızda hem aruz hem de hece ölçüsüyle örnekler sergilenmiştir." Türe özgü sözlerin belirtildiği, aruzun yanı sıra hece ölçüsüyle de şükürnâme yazıldığına dikkat çekilen bu tanım, kalıp ifadelerin vurgulanması ve söz konusu türe halk şiiriyle, daha doğrusu tekke edebiyatıyla yakınlık atfetmesi bakımından önemlidir.

Süleyman Celâleddin'in Şükriyye isimli eserini konu edinen çalışmasında M. Yunus Yazıcı, "Şükürnâme ve Şükriyye İsimli Manzumeler ve Türleri" başlığı altında Çelebioğlu'nun şükürnâme türü hakkında yazdıklarına yer vererek onun örnek gösterdiği Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya ait Şükürnâme'nin daha çok bir münacata benzediğini söyler (2023, s. 144). Ayrıca şükürnâme adıyla farklı kişilere atfedilen ve kuvvetle muhtemel Niyâzî-i Mısırî'ye ait olan manzumenin ise nasihatnâme/pendnâme türüne yakın olduğunu belirtir (2023, s. 145). Bu durumda şükürnâmenin münacat, tahmid ve nasihatnâme/pendnâme türlerinden farklı bir tür olup olmadığı, farklı ise onlardan ne derece ayrıştığı sorusu gündeme gelir.

### Şükürnâmenin münacat, tahmid ve nasihatnâme/pendnâme türleriyle ilişkisi

Klasik edebiyatta türleri birbirinden kesin sınırlarla ayırmanın her zaman mümkün olmadığı bilinmektedir. Özellikle dinî muhtevalı türlerde iç içe geçme durumu söz konusu olduğu için bir eserde birden fazla türün özellikleri görülebilir. Âmil Çelebioğlu'nun (1998, s. 100), daha önce sözü edildiği üzere, şükürnâmeleri "münacat"la ilişkilendirerek "tahmid"e benzer kabul edişini bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Şükürnâmelerin münacat, tahmid ve nasihatnâme/pendnâme

türleriyle olan benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyabilmek için bu türlerin belli başlı özelliklerinin belirtilmesinde yarar vardır.

Münacat, Cenab-ı Hakk'a yalvarma, yakarma, O'ndan af dileme ve dua içeren metinlerin adıdır. Münacatlar daha çok manzumdur, ancak mensur olanları da vardır. Mensur münacatlara "tazarruat" denir. Klasik şiir geleneğinde münacatlar çoğunlukla divan ve mesnevilerin başında yer alır (Akkuş, 2014, s. 173-174). Divanlar tertip edilirken genellikle tevhid, münacat, na't vd. sıralaması takip edilir. Münacatlarda "İlâhî, Hudâyâ, Yâ Rab, Yâ Rabbî" gibi hitaplarla af vesilesi kılınan kişi, varlık ve durumlar için "be-hakk-ı..., hakkı, hakkı için, için" gibi kalıplaşmış ifade biçimlerine sıklıkla başvurulur (Aça vd., 2012, s. 392, 394). Münacat ile şükürnâmenin manzum ya da mensur kaleme alınabilme, Cenâb-ı Hak konulu olma vb. bakımından benzerlik taşıdığı söylenebilir. Ancak tema noktasında iki türün birbirinden farklılaşması söz konusudur. Münacatlarda "yalvarma, yakarma, af dileme" ön plandayken şükürnâmelerin temelinde Cenâb-ı Hakk'ın verdiği nimetlere "şükretme" düşüncesi vardır.

Tahmid, "elhamdülillah demek, bütün hamdin, övgünün yalnız Allah'a ait olduğunu söylemek" (Akay, 2005, s. 454) şeklinde tanımlanmaktadır. Çokluk anlamı içeren tahmid kavramı, Cenab-ı Hakk'a tekrar tekrar hamd etmeyi ifade eder (Topaloğlu, 1997, s. 443). Türlerle ilişkin kaynak ve çalışmalarda tahmide dair bilgilere rastlamak pek mümkün değildir. Yalnızca Haluk Gökalp'ın manzum tevhidleri konu edinen çalışmasında tahmid türü hakkında önemli bilgi ve tespitler sunulmuştur.<sup>4</sup> Bu çalışmada yer verilen tespitlere göre, tahmidlere mesnevilerin giriş bölümlerinde, divanların dibace ve başlangıç kısımları ile gazeliyat, hatime veya tarih kıt'aları gibi diğer bölümlerinde rastlanır. Mesnevilerde ve divanlarda tahmidler özellikle "tevhid, münacat, na't" gibi türlerle birlikte yer alır. Bu dinî içerikli türlerin yanı sıra medhiyelerde de tahmid bulunabilir. Tahmid, Divan şairlerinin Cenab-ı Hakk'a yüceliğinden ve verdiği nimetlerden ötürü hamd ederek şükran duygularını dile getirdikleri, "şükriyât, hamdiye" gibi adlarla da anılan bir türdür. Tevhidle birlikte gelişen ve Allah'a çeşitli şükretme esasına dayanan tahmidin edebî bir tür olarak kabul edilebilecek kadar örneği mevcuttur (Gökalp, 2015, s. 197-209).

Gökalp'ın bu tespitlerine göre tahmid ile şükürnâmenin birbirine çok yakın ve benzer türler olduğu görülüyor. Ancak yine de tahmidin temelindeki "hamd" ile şükürnâmenin dayandığı "şükür" kavramı arasındaki farklardan ötürü iki türü birbirinden ayrı düşünmek gerekir. Bu ayrım, şükürnâme türünün tahmiden farkını ortaya koyabilmek için önemlidir.

Hamd, "övme, yüceltme, teşekkür ve şükran duygularını bildirmek" (Akay, 2005, s. 173) manalarına gelir. Her ne kadar sözlüklerde bazı genel anlamlar verilmişse de Kur'ân-ı Kerim'de ve pek çok hadiste Allah'a nispet edilmesi, yalnızca Yaratan'a yönelik bir

<sup>4</sup> Tevhidle bağlantılı bir tür olması dolayısıyla İsa Akpınar'ın *Klasik Türk Şiirin Tevhid* başlıklı doktora tezinde de tahmidler üzerinde durulmuş, tevhid-tahmid-münacat üçlüsünün yakınlığı bir başlık altında ele alınmış ve tevhidle tahmidin muhteva bakımından birbirine benzemesine rağmen ilkinde övme, ikincisinde ise şükür duygusunun merkezde yer alması sebebiyle farklı türler olduğuna dikkat çekilmiştir (2017, s. 8-9).



şükür ve niteleme kavramı olarak kullanıldığını gösterir (Topaloğlu, 1997, s. 443-444). Şükür ise “görülen bir iyiliğe karşılık hoşnutluk ve minnettarlık ifade etme, nimet ve iyiliğin sahibini tanıma ve ona karşı minnet duyma” (Akay, 2005, s. 447) manalarına gelir. Ayrıca “bağışta bulunan ve nimet veren Allah’ın ihsan eylediği nimet ve iyiliklerin kıymetini bilip bunlardan başkalarını da faydalandırma ve nimet vereni övme” (Mütercim Âsım Efendi, 2013, s. 2071) şeklinde de tanımlanmıştır. Bu tanımda öncekinden farklı olarak sahip olunan nimeti başkalarının istifadesine sunma hususunun bulunması söz konusudur.

Şükür ve hamd kavramları birbirine yakın görünse de anlamca nüans vardır. Bu ayrıma *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*'nde de değinilmiştir. “Hamd” maddesinde mütercim Fîrûzâbâdî'nin *Basâ'ir* adlı eserinden naklettiği üzere bu kavram, şükürden daha genel ve kapsamlıdır. Hamd yalnızca cömertlik [cûd ve sehâ], şükür ise nimet ve ihsan karşılığında olur. Her şükür hamddir, ancak her hamd şükür değildir (Mütercim Âsım Efendi, 2013, s. 1410). Arap dilcilerinin çoğunluğuna göre de şükür, kendisine yapılan iyiliğin farkında olup iyilik sahibine övgüyle karşılık vermek ve bundan diğer insanları da haberdar etmektir. Hamd ise kendisine bir iyilik yapılsın veya yapılmasın iyilik sahibinin mutlak surette cömert oluşunu dile getirmektir (Topaloğlu, 1997, s. 442). Şükür ve hamd arasındaki farklılıklar böylece ortaya konduktan sonra şükürnâmenin de tahmiden ayrı bir tür olduğu saptanmış olur. Dolayısıyla tahmid ve şükürnâme her ne kadar birbirine çok benzeyen türler olsa da içerik ve tarz itibarıyla farklılık göstermektedir.<sup>5</sup>

Nasihât-nâme/pendnâme, adından da anlaşılacağı üzere öğüt ve ders içerikli, öğretici yönü bulunan eserlere denir. Müstakil olarak telif edilen manzum nasihatnâmeler çoğunlukla mesnevi şeklinde; bunun dışındakilerse kaside, kıt'a ve musammat gibi nazım şekilleriyle yazılır (Akkuş, 2014, s. 191). Nasihatnâmelerin genel olarak “belirli bir dünya görüşünün kazandırılması veya hâkim kılınması ve dolayısıyla belirli bir insan tipinin oluşturulması” (Canım, 2012, s. 184) amacıyla kaleme alındığı söylenebilir. Bu amacı gerçekleştirmek için nasihatnâmelerde ayet ve hadis iktibaslarından, atasözlerinden, hikmetli söyleyişlerden, ders vermeye yönelik ibretli hikâyelerden sıkça yararlandığı görülür. Nasihat içerikli söyleyişler pek çok türün içerisinde yer alan bir yapıda olsa da baskın olan öğüt verme ve öğreticilik vasıflarıyla nasihatnâmeler şükürnâmelerden ayrı düşünülmalıdır.

<sup>5</sup> Bazı akademik çalışmalarda tahmid ve şükürnâme birer “edebî tarz” olarak kabul edilmiştir. Örneğin Fuzûlî'nin *Leylî vü Mecnûn* mesnevisindeki tür, tarz ve anlatım biçimlerini konu edinen makalesinde Timuçin Aykanat, bu iki türü birlikte bir edebî tarz olarak vermiş; tahmidin tevhid türü bağlamında bir sunuş biçimi vazifesi üstlendiğini, şükürnâmelerin de bu tarzda yazılan metinlerin adı olduğunu belirtmiştir (2012, s. 153). Cem Sultan'ın *Cemşîd ü Hurşîd* mesnevisini edebî tarzlar açısından inceleyen makalesinde Sedat Kardeş da “Şükürnâme/Şükürnâme” başlığına yer vermiş, klasik edebiyatta şükür içerikli metinlerin bu adla anıldığını ifade etmiştir (2013, s. 1907). Ancak her iki çalışmada da başka bir eserin/türün içerisinde bir vesileyle söylenmiş şükür içerikli metinler söz konusudur. Bu metinlerin mesneviler bünyesinde ana konunun işlenişini belli bir yönden tamamlama işlevi gördüğü açıktır. “Şükür” kavramının kullanım genişliği düşünüldüğünde farklı eserler içerisinde şükür içerikli böyle söyleyişlerin bulunması gayet tabiidir. Dolayısıyla bu nitelikteki söyleyişler bir tür olarak değerlendirilen ve müstakil metinlerden oluşan şükürnâmelerden farklılık arz etmektedir.



Türler arasında daha ayrıntılı karşılaştırmaların yapılabilmesi “şükürnâme” ve “şükriyye” adını taşıyan eserlerin şekil ve muhteva özelliklerinin tespit edilmesiyle mümkün olacaktır. Dolayısıyla burada yapılan, teorik bilgiler çerçevesinde genel bir kıyaslamadan ibarettir. “Şükürnâme”, münacat ve nasihatnâme/pendnâme gibi çerçevesi belli, yaygın bir tür görüntüsü çizmeyebilir. Ancak “şükür” kavramının belli biçimlerde dile getirilmesine yönelik bir türleşme temayülünün bulunduğu hususu da göz ardı edilemez. Eserlerin tanıtım ve incelenmesine geçmeden önce, buraya kadar genel özellikleri ve bağlantılı olduğu türlerle ilgisi ortaya konan *şükürnâme*, Cenab-ı Hakk’ın verdiği nimetlerden ve bu nimetlere şükretmenin gerekliliğinden bahseden; yer yer tahmid, münacat ve nasihat içerikli söyleyişlerle desteklenmiş metinleri ifade eden bir tür olarak tanımlanabilir.

### Şükürnâme ve Şükriyye İsimli Eserler

Klasik Türk edebiyatında sonuna “-nâme” ve “-iyye” ilave edilen kelimelerin genellikle tür ifadesi olarak tercih edilmesi yönünde bir eğilim bulunduğu bilinmektedir (Aça vd., 2012, s. 292). Dolayısıyla şükürnâme ve şükriyye isimli eserlerin bir türün örnekleri olabileceği düşüncesiyle incelenmesi gerekir. Bu maksatla tespit edilen eserlerle ilgili olarak kaynaklardaki bilgiler ve mevcut yayınlar gözden geçirilecek, sonra yazmalardan ve metinlerden hareketle tür özelliklerine dair tespitlerde bulunulmaya çalışılacaktır. Söz konusu eserler şunlardır:

#### I. Niyâzî-i Mısırî'nin Şükürnâme'si

Yazma eser kütüphanelerinde *Şükürnâme* adıyla en çok nüshası bulunan ve üzerinde en fazla çalışma yapılan eserdir. Her ne kadar başlıkta Niyâzî-i Mısırî'ye ait olarak verilmişse de hem yazma nüshalardaki kayıtlarda hem de konuyla ilgili yayınlarda eser farklı müelliflere de atfedilmiştir. Buna rağmen eldeki bilgilere göre kuvvetle muhtemel Niyâzî-i Mısırî'ye ait olduğu yönünde genel bir kanaat bulunmaktadır.

#### Eseri konu edinen çalışmalar

*Şükürnâme*'den bahseden yayınlarda müellif olarak farklı isimler zikredilir. Önder Göçgün, Erzurum Kütüphanesinde bulunan Türkçe yazmaları incelediği makalesinde 23982/2 numarada<sup>6</sup> kayıtlı bulunan eserin Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya ait olduğunu söyler (1986, s. 141). Âmil Çelebioğlu (1999) ise *Türk Edebiyatında Mesnevi* adlı kitabında Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi 11955 numarada kayıtlı bulunan yazmayı işaret ederek eseri Ahi Evran'a atfeder.<sup>7</sup>

Doğrudan veya dolaylı olarak bu eserin metin neşrini konu edinen bazı çalışmalarda da hem Niyâzî-i Mısırî'ye hem de farklı isimlere atıflar bulunur. İlk olarak Mustafa Tatcı (2011), Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları 1385/2 numarada kayıtlı Mısırî mahlaslı manzumeyi, öncesindeki kayıttan hareketle ve basılı divanlarda

<sup>6</sup> Bu yazmanın güncel katalogdaki numarası değişmiş olup nüshaya Erzurum Kütüphanesi/Erzurum Yazmalar Koleksiyonu 324/2 numara ile erişim sağlamak mümkündür.

<sup>7</sup> “Ahi Evran’ın Şükürnâme’si halk edebiyatındaki destan şeklinde (...), XV. yüzyılın ilk yarısında veya daha önce yazılmış manzum eserlerdendir.” (Çelebioğlu, 1999, s. 24).

bulunmaması sebebiyle Niyâzî-i Mısırî'ye atfederek *Türk Edebiyatı* dergisinde yayımlamıştır.

Kenan Erdoğan (2012), Niyâzî-i Mısırî adına kayıtlı dört manzumeyi incelediği makalesinde *Şükürnâme'*ye de yer verir. Erdoğan, *Dîvân'*ı neşrederken kullandığı SK Mihrişah Sultan 384/1 ve MK Adnan Ötüken İHK 1829 numaralı nüshalar ile Mustafa Tatcı'nın neşirde kullandığı Osman Ergin 1385/2 numaralı nüshadan yararlanarak metni kurar. Bu manzumenin *Dîvân'*dakilerle olan benzerliği dolayısıyla büyük ihtimalle Mısırî'ye ait olduğunu; ancak mahlastaşlık meselesinden ötürü ve ihtiyaten başka bir şaire de ait olabileceğinin göz önünde tutulması gerektiğini ifade eder (2012, s. 46).

Sadettin Eğri (2016), şahsî kütüphanesinde bulunan ve H 1318/1900 yılında istinsah edilen yazma nüshayı esas alarak eseri *Kitâb-ı Hakâyık* adıyla ve Muhammed el-Garîb'e (öl. 1881) atfederek neşretmiştir. Serhan Alhan İspirli (2016) de Millî Kütüphanedeki 06 Mil Yz A 4736 numaralı yazmaya dayanarak *Dâstân-ı Nasîhat* adıyla ve müellifi bilinmeyen bir eser olarak neşretmiştir. Timuçin Aykanat (2017) ise Millî Kütüphanede bulunan 06 Mil Yz A 1819 numaralı yazmaya dayanan çalışmasını "Pend-nâme-i Za'îfî" başlığıyla neşretmiştir.

Ahmet Kayasandık (2022) *Hakk'a Şükür Kitabı* ismiyle eseri konu edinen bir kitap yayımlamıştır. Bu çalışmada eserin Millî Kütüphanede bulunan 06 Mil Yz A 3743 numaralı yazması esas alınmış ve tenkitli metin kurulurken başka 9 nüshadan daha yararlanılmıştır. Ayrıca eserin dil özellikleri üzerinde de durulmuştur. Kayasandık da nüshaların birbiriyle kıyaslanması neticesinde eserin müellifinin kuvvetle muhtemel Niyâzî-i Mısırî olduğu görüşündedir (2022, s. 2).

Hasan Doğan'ın (2022) üzerine doktora tezi hazırladığı Atatürk Kitaplığı Bel Yz K0633 numaralı mecmua, *Şükürnâme'*yi de ihtiva ettiği için çalışmada bu eserin metni de neşredilmiştir. Doğan, çalıştığı mecmuada bu manzumenin mahlas taşımaması ve yayınlarda farklı kişilere atıfların bulunması (Tatcı ve Erdoğan'ın çalışmalarında Niyâzî-i Mısırî'ye, Aykanat'ın çalışmasında ise Za'îfî'ye) sebebiyle manzumenin gerçekte hangi şaire ait olduğuna dair kesin bir yargıda bulunmanın mevcut durumda zor olduğunu ifade etmektedir (2022, s. 34-35). *Şükürnâme'*nin metnine yer veren bir diğer tez çalışması da Dilanur Demir'e (2022) aittir. Tez konusunu oluşturan Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Manzum 541 numarada kayıtlı mecmua içerisinde *Şükürnâme* de yer almaktadır.

*Şükürnâme* üzerine bir de dil çalışması yapılmıştır. Perihan Ölker ve Gökhan Ölker (2023) tarafından hazırlanan çalışmada eserin 10 nüshası tanıtılmış ve en eskisi 1656, en yenisi 1810 yılına ait 4 nüsha üzerinden, bu nüshaların istinsah edildikleri dönemin ağız özelliklerinin yazı diline nasıl yansıdığına dair tespitlerde bulunulmuştur.

#### Yazma nüshalardaki kayıtlar

*Şükürnâme* hakkında şimdiye kadar yapılan çalışmaların çokluğu ve bu manzumenin farklı isimlere atfedilmesinin başta gelen sebebi, eserin yazma nüshalarının fazlalığıdır. Zira mevcut çalışmalardan hareketle ve taramalar neticesinde

eserin 39 nüshası tespit edilmiştir.<sup>8</sup> Bu nüshalardaki kayıtlara bakıldığında hem eserin müellifine hem de türüne dair farklı bilgiler edinilebilir. Eserin kime ait olduğu konusuna yazmalar cihetinden bakıldığında eser öncesinde düşülen notlardan, başlıklarda ve eser sonunda bulunan kayıtlardan birtakım çıkarımlarda bulunmanın mümkün olduğu görülür. Bu tespitler maddeler hâlinde şöyle sıralanabilir:

a) Mustafa Tatcı'nın (2011) neşrini yaptığı Atatürk Kitaplığı OE 1385/2 nolu yazmanın başında bulunan ve söz konusu manzumenin Niyâzî-i Mısırî'ye ait olduğunu belirten kaydın<sup>9</sup> hemen hemen aynısı Millî Kütüphane 06 Hk 1829 numaralı yazmada (41a) da bulunmaktadır. OE 1385/2 numaralı nüshada eserin son dörtlüğünde “*Bu Mısırî'nin sözi çokdur/Tutanlar Hakk'a mülhakdur...*” şeklinde “Mısırî” mahlası geçmektedir.

b) *Şükürnâme*'nin de yer aldığı Süleymaniye Kütüphanesi Mihrişah Sultan 384/1 ve Millî Kütüphane 06 Hk 1829 numaralı nüshalar Niyâzî-i Mısırî adına kayıtlı divan nüshalarıdır.

c) SK Arslan Kaynardağ 86/5, Bölge Yazma Eserler 8732/2, MK 06 Mil Yz A 3965/3, Nuruosmaniye 4956/7, SK Yazma Bağışlar 2425 numaralı nüshalarda eserin son dörtlüğünde “*Süleymânun münâcâtı(n)/Kabûl idici hâcâtı(n)...*” şeklinde “Süleymân”

<sup>8</sup> Konuyla ilgili bundan sonra yapılacak çalışmalara katkı sağlaması düşüncesiyle tespit edilen nüshaların bulunduğu kütüphane, koleksiyon ve demirbaş numarası ile eserin hangi sayfalar arasında bulunduğu burada toplu olarak listelenmiştir: 1) Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt B1545/4, 130a-135b. 2) Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, SÜİF 179/6, 125b-131b. 3) ---, Bölge Yazma Eserler 7890/4, 133b-136b. 4) ---, Bölge Yazma Eserler 2180/2, 45a-50b. 5) ---, Bölge Yazma Eserler 2895/2, 92a-100a. 6) ---, Bölge Yazma Eserler 3159/3, 32b-34a. 7) ---, Bölge Yazma Eserler 6694, 22b-30a. 8) ---, Bölge Yazma Eserler 8732/2, 28b-33b. 9) Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami 3499/1, 1b-6b. 10) Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa Yazma 3163/1, 1b-7b. 11) Erzurum Kütüphanesi, Erzurum Yazmalar 324/2, 32b-34a. 12) Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş 199/3, 12b-18b. 13) İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmalar 1385/2, 3b-6a. 14) ---, Belediye Yazmalar K0224/5, 87b-93b. 15) ---, Belediye Yazmalar K0633, 23a-30a. 16) ---, Belediye Yazmalar K0862, 56b-61b. 17) Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi, 11955, 1b-10a. 18) Manisa Kütüphanesi, Manisa İHK 2932/14, 166b-169b. 19) Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Manzum 541, 37b-42b. 20) Millî Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İHK 06 Hk 1829, 41a-41b. 21) ---, Ankara Adnan Ötüken İHK 06 Hk 4883/3, 61b-63b. 22) ---, Millî Kütüphane Yazmalar 06 Mil Yz A 1819, 1b-5a. 23) ---, Millî Kütüphane Yazmalar 06 Mil Yz A 2139/1, 1b-7a. 24) ---, Millî Kütüphane Yazmalar 06 Mil Yz A 3007/2, 25b-27b. 25) ---, Millî Kütüphane Yazmalar 06 Mil Yz A 3743, 1a-8a. 26) ---, Millî Kütüphane Yazmalar 06 Mil Yz A 3965/3, 70b-76a. 27) ---, Millî Kütüphane Yazmalar 06 Mil Yz A 4736/4, 1b-6b. 28) ---, Millî Kütüphane Yazmalar 06 Mil Yz A 6339/4, 134a-140b. 29) ---, Millî Kütüphane Yazmalar 06 Mil Yz A 7405/4, 89b-96a. 30) ---, Millî Kütüphane Yazmalar 06 Mil Yz A 8200, 1b-7b. 31) Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 4956/7, 75b-83b. 32) Sadettin Eğri şahsi nüsha. 33) Süleymaniye Kütüphanesi, Arslan Kaynardağ 86/5, 80b-86a. 34) ---, İzmir 821/6, 85a-90a. 35) ---, Mihrişah Sultan 384/1, 98a-103a. 36) ---, Şehid Ali Paşa 1077/1, 38b-42a. 37) ---, Yazma Bağışlar 2425, 1b-10a. 38) ---, Yazma Bağışlar 7694, 1a-8a. 39) Şevket Rado Kitaplığı, Suna ve İnan Kırca Vakfı Yazmalar Koleksiyonu SR-000212/07, 87a-91a.

<sup>9</sup> Söz konusu kayıt şöyledir: “*Kutbü'l-ârifin sultânü'l-âşîkîn merhûm ve mağfûrun leh hazret-i şeyhü'ş-şüyüh Mısırî Mehmed Efendi erbâb-ı sülûki irşâd için nasîhat yüzünden terbiyye buyurdıkları elfâz-ı dürer-bârlaridur ki tahrîr olındı Allâhu te'âlâ mucibiyle 'amel eylemekle cümlemüze muvaffak eyleye âmîn.*” (Niyâzî-i Mısırî, t.y., s. 3b)



ismine rastlanır. Hatta SK Yazma Bağışlar 2425 numaralı nüshanın sonundaki kayıta eserin Kanuni Sultan Süleyman'a ait olduğu belirtilir.<sup>10</sup>

d) MK 06 Mil Yz A 2139/1 numaralı nüshanın son dörtlüğünde aynı şekilde "Hamza" ismi geçmekte, zahriye kısmında ise eserin Sâdıkî'ye ait olduğunu belirten, sonradan yazılmış bir not bulunmaktadır.

e) SK İzmir 821/6 numaralı nüshadaki başlıkta "İsmâ'il" adı geçmekte, eserin sonundaki dörtlükte de "İsmâ'ilün münâcâtın/Kabûl idici hâcâtın..." şeklinde aynı isim yer almaktadır.

f) Millet Kütüphanesi AEMnz 541 numaralı nüshanın başlığında "Fâ'ik Efendi" ismi kayıtlıdır. Eserin son dörtlüğünde de "Benim fi'lim ana lâyük/Degil bilürsin ey Fâ'ik..." şeklinde bu isme tesadüf edilir.

g) MK 06 Mil Yz A 1819 numaralı nüsha Za'îfî adına kayıtlıdır. Bu mahlas, Şükürnâme manzumesinden sonra yazılan bir manzumede geçmektedir.

h) MK 06 Mil Yz A 3743 ve SK Yazma Bağışlar 7964 numaralı nüshalarda Şükürnâme'den sonra Niyâzî-i Mısırî'ye ait 4 dörtlük bulunmaktadır.<sup>11</sup>

Bu kayıtlardan anlaşılacağı üzere eserin aidiyeti konusunda yazmalarda da karışıklık bulunmaktadır. Burada özellikle Mısırî ve Kanûnî'ye yapılan atıflar, müellife dair doğrudan bilgi aktarımında bulunduğu için dikkat çekicidir. İkinci maddede belirtildiği üzere bu manzumenin Niyâzî-i Mısırî'nin divan nüshalarında bulunması, ona ait olduğu düşüncesini güçlendiren önemli bir ipucudur. Bunun dışındaki kayıtların müstensihlerce ilave edilmiş olması mümkündür. Şöyle ki dinî içerikli ve öğretici bir eserin yazımını tamamlayan müstensih, manevi bir karşılık (mağfiret/dua) beklentisiyle kendi ismini eserin sonuna eklemiş olabilir. Bahsi geçen isimlerin eser bitiminde aynı kalıp ifadenin içinde yer alması bu düşüncüyü destekler. Ancak "İsmâ'il" ve "Fâ'ik Efendi" gibi adların hem eser bitiminde hem de başlıkta geçmesi, müstensihlin eseri sahiplenme şeklinde bir dahlinin olabileceğini akla getirmektedir.

Yazmalardaki kayıtlar müellif hakkında olduğu kadar türe dair bilgiler de sunmaktadır. Nüshalara bakıldığında çoğunlukla "Kitâb-ı Şükürnâme/Şükürnâme" gibi başlıkların tercih edildiği görülür. Ayrıca "Kitâb-ı Hakk'a Şükür/Hakâyık-ı Şükürnâme/Nazm-ı Şükürnâme/Risâle-i Şükürnâme/Risâle-i Şükriyye/Kitâb-ı Hamd-ı Şükriyye/Dâstân-ı Şükür-nâme/Destân/Pendnâme" gibi başlıklara tesadüf edilir. Bunlar arasında şükürnâme kavramıyla aynı manayı ifade etmesi bakımından "Şükriyye", söz konusu türü halk edebiyatına yaklaştırması bakımından "Dâstân/Destân" ve tür tespiti bakımından "Pendnâme" başlıklarının kullanılması dikkat çekicidir.

### Şekil ve muhteva özellikleri

Şükürnâme'nin şekil özelliklerine bakıldığında ilk olarak nazım birimi hususu dikkat çeker. Zira bu manzume, aşağıda verilen örnekten de anlaşılacağı üzere, 4

<sup>10</sup> Söz konusu kayıt şöyledir: "Bu zikrolunan Şükür-nâme'i kim te'lif itdi deyü su'âl olunursa merhûm ve mağfûr Sultân Süleymân rahmetu'llâhi 'aleyh hazretlerinün te'lif itdügi Şükür-nâme budur." (Kânûnî Sultan Süleyman, t.y., s. 10a)

<sup>11</sup> İlk dörtlük "Gel ey gaflet diyârında/Esir olup kalan insân..." mısralarıyla başlamakta olup bu şiir küçük nüsha farklarıyla Mısırî'nin divanında bulunmaktadır (Erdoğan, 2019, s. 278-279).



mefâ'îlün kalıbıyla yazılmış musammat bir kaside olarak düşünülebileceği gibi 2 mefâ'îlün kalıbıyla yazılmış bir koşma olarak da düşünülebilir. Manzumenin başı ve sonu<sup>12</sup> şöyledir:

**Başı:**

Hak'a şükr idelüm her bâr  
Kim oldur hâlık-ı insân  
Hem oldur fâ'il-i muhtâr  
Anın emrindedir ekvân

**Sonu:**

Benim fi'lim sana lâyık  
Degildür bilürem bayık  
Velî oldur sana lâyık  
İdesin 'afv-ıla gufrân

*Şükürnâme* neşirlerinde çoğunlukla dörtlük nazım birimi tercih edilmiştir. Tatçı neşrinde 31, Kayasandık neşrinde 79, Ölker'lerin neşrinde ise 76 dörtlük bulunmaktadır. Nazım birimi/şekli olarak böyle bir ikiliğin bulunması klasik edebiyatın tekke ve âşık edebiyatlarıyla olan geçişkenliğini ve yakınlığını akla getirmektedir.

Eserin geneline konu açısından bakıldığında ilk olarak Cenâb-ı Hakk'a şükretmenin gereği üzerinde durulduğu ve ardından nasihat üslubunun eserin sonuna kadar devam ettiği görülür. Son kısımdaki bazı dörtlükler ise münacat ve dua içeriklidir.

*Şükürnâme* üzerine yapılan çalışmalarda eserin türüyle de ilgili bazı tespitlerde bulunulmuştur. Âmil Çelebioğlu halk edebiyatındaki destan şeklinde yazıldığını belirtmiştir (1999, s. 24). Önder Göçgün eserin muhtevasına dair "*İbrahim Hakkı, - görüldüğü üzere- bu eserinde; hem Allah'a verdiği her türlü nimetlerinden dolayı şükretmekte ve hem de insanlara birçok nasihatlerde bulunarak, nasıl olmaları ve hareket etmeleri gerektiği hususunda yol göstermektedir.*" şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur (1986, s. 142). Mustafa Tatçı (2011) bu manzumeyi neşrederken "ilâhî" başlığını kullanmıştır. Serhan Alhan İspirli, âşık şiiri kapsamındaki türlerden biri olan "nasihat destanı" olduğu düşüncesindedir (2016, s. 45). Timuçin Aykanat nazım türünün pendnâme, nazım şeklinin koşma olduğunu belirtmiştir (2017, s. 101). Ahmet Kayasandık da manzumeyi pendnâme olarak ele almıştır (2022, s. 1-2). Perihan Ölker ve Gökhan Ölker ise *Şükürnâme*'nin koşma tipi nazım biçimiyle kafiyelendiğini, tür açısından tekke edebiyatı çerçevesinde ilahi ve hikmet özellikleri taşıyan bir manzume olarak gördüklerini; ancak eserin manzum ilmihal olarak değerlendirilebilecek bir muhtevaya da sahip olduğunu belirtmektedirler (2023, s. 1441).

Bu değerlendirmelere göre eserin pendnâme türünde olduğu düşüncesi ağır basmaktadır. Ancak yazma nüshalardaki kayıtlarda müstensihlerin özellikle "*şükürnâme*" adını tercih etmeleri dikkate değerdir. Manzume içerisinde herhangi bir adlandırmaya tesadüf edilmese de ilk mısra "*Hak'a şükr idelim her bâr*" şeklinde başladığı için bu ad verilmiş olabilir.<sup>13</sup> Bundan daha önemlisi müstensihlerin isim

<sup>12</sup> Neşirlerde ve yazmalarda manzume çoğunlukla yukarıdaki dörtlükle sona erer. Bundan sonra yazılan dörtlükler başkalarınca ilave edilmiş olmalıdır.

<sup>13</sup> Edebî gelenekte eserlerin bu şekilde adlandırılmasının örnekleri mevcuttur. Söz gelimi Birgivî Mehmed Efendi'nin (öl. 1573) *Vasiyetnâme*'si, her ne kadar eser içeriğinde böyle bir adlandırma yer

verirken muhtevayı dikkate almış olmalarıdır. Eserin büyük bir kısmında nasihat üslubu kullanılmış olsa da hâkim düşünce “şükür”dür. Bu nedenle müellifin nasihat tarzını tercih etmesi “şükür” kavramının bir gereği olarak eserde kendini göstermiştir.<sup>14</sup> Netice olarak *Şükürnâme* içerisinde nasihatlerin bulunması, onun pendnâme türünde olduğunu söylemek için yeterli değildir. Dolayısıyla eseri, kendi adıyla anılan türün bir örneği olarak kabul etmek gerekir.<sup>15</sup>

## II. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Şükürnâme'si*

Bu manzume, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın yayımlanmış olan *Dîvân'*ında musammatlar kategorisinde “Münâcât ve Şükr-nâme” başlığıyla yer almaktadır (Külekçi & Karabey, 1997, s. 104-106). Böyle bir başlığın tercih edilmesi bu iki tür arasındaki yakınlığın bir göstergesi olarak düşünülebilir.<sup>16</sup> Yirmi bendden/dörtlükten oluşan manzume, aruzun *mefâ'ülün mefâ'ülün fâ'ülün* kalıbıyla yazılmıştır. Manzumede baştan sona kadar Cenab-ı Hakk'ın verdiği nimetler ve bu nimetlere şükretmenin gereğinden bahsedilmektedir. Yirmi dörtlüğün hepsinin ilk dizesi “İlâhî” nidasıyla başlamakta ve “Sana bin hamd ü şükr olsun İlâhî” dizesi her dörtlüğün sonunda yinelenmektedir. Bu özellikleriyle İbrahim Hakkı'nın manzumesi, şükürnâme türünün tipik bir örneği olarak kabul edilebilir. Söz konusu manzumenin başı ve sonu şöyledir:

### Başı:

İlâhî nûr edip mihrinle mâhu

Bize gösterdin eşyâyı kemâhî

Ni'am bahrinde gark idik çü mâhî

Sana bin hamd ü şükr olsun İlâhî

### Sonu:

İlâhî dil seni cân içre bulsun

Şühûd-ı vahdetin hamrıyla tolsun

Sana her demde Hakkî şâkir olsun

Sana bin hamd ü şükr olsun İlâhî

## III. Süleyman Celâleddin'in *Şükriyye'si*

Eserin tanıtımı ve metin neşri M. Yunus Yazıcı (2023) tarafından yapılmıştır. Yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY 5665 numarada

almasa da, ilk sayfasında geçen “vasıyyet” kelimesinden dolayı bu isimle anılmıştır (Arslan, 2012, s. 556).

<sup>14</sup> Eserin başlarında “*Hevâda gezmeğil her dem/Kulağın tut bize bir dem/Sana bir bir beyân idem/Ne dir gör âyet-i Kur'ân*” (Ölker & Ölker, 2023, s. 1446) dörtlüğüyle nasihat içerikli söyleyişlere geçişin sağlanması da bu düşünceyi destekler niteliktedir.

<sup>15</sup> Çalışmanın giriş kısmında tür meselesinin tartışmalı olduğuna ve türlerin tasnifinde ayırt edici kriter olarak “konu”nun ön plana çıktığına değinilmişti. Bu noktada Şeyma Benli'nin (2021, s. 38-42) *Klasik Türk Edebiyatında Münazara* adlı çalışmasında münazaranın bir tür mü yoksa tarz mı olduğunu belirlemeye yönelik yaklaşımı, Mısır'ın *Şükürnâme'si*nin tür tespitinde örnek teşkil edebilir. Rıdvan Canım'ın eski edebî metinlerin “ontolojik” olarak sorgulanmaktan çok “tematik” olarak ele alınması gerektiği (2012, s. 14) düşüncesini benimseyen Benli, tür tanımlamalarında konudan ziyade temanın esas alınmasının daha isabetli olacağı görüşündedir (2021, s. 42). Bu yaklaşımdan hareketle bir bütün olarak *Şükürnâme'*ye odaklanıldığında bu temanın “şükür” olduğu açıkça görülmektedir.

<sup>16</sup> Yazmalarda sadece “*Şükürnâme*” başlığının kullanıldığına da tesadüf edilir. Örneğin MK 06 Mil Yz A 6315 (İbrâhîm Hakkî Erzurûmî, t.y., s. 116a) ve İBB Atatürk Kitaplığı OE Yz 563/7'de (İbrahim Hakkî Erzurumi, t.y.-a, s. 115a) “*Şükürnâme-i İbrâhîm Hakkî*”, OE Yz 420/5'te (İbrahim Hakkî Erzurumi, t.y.-b, s. 17b) ise “*Hâzilihi Şükürnâme-i Hakkî (...)*” başlığı yer almaktadır. Her üç yazmada da manzumenin bitiminde “*Her kim bu Şükürnâme'yi her gün okumağa muvaffak olur ol kimsenin devleti izdiyâd olup dâ'im kalur.*” şeklindeki kayıta da bu adlandırmaya rastlanılır.

kayıtlıdır. Bu yazma içerisinde başka eser bulunmamaktadır. Kaside nazım şekliyle ve aruzun 4 *mefâ'ilün* kalıbıyla kaleme alınan eser, elli bir beyitten oluşmaktadır (2023, s. 146). Yazıcı, muhtevastan hareketle eserin Şükürnâme/Şükriyye başlıklı diğçer manzumelerden farklı olduğunu ve teşekkürnâmelere benzediğini; dolayısıyla teşekkür mektubu olarak kabul edilebileceğini belirtmiştir (2023, s. 149).

Söz konusu eser, bu küçük hacimli hâliyle bir manzume hüviyetindedir. Her ne kadar *Şükriyye* adını taşıyor olsa da çalışmanın konusunu oluşturan şükürnâmelerden farklı bir muhtevadadır ve İbrahim Halil Tuğluk'un (2015) tespitini yaptığı teşekkürnâme türü kasidelerin tipik bir örneğidir.

#### IV. Sıdkî Baba'nın Şükürnâmeleri

Alevî-Bektaşî kültürünün temsilcilerinden biri olan Sıdkî Baba'nın (öl. 1928) şiirlerindeki türleri inceleyen çalışmasında Doğan Kaya (2017), âşık tarzı şiirler yazan şairin divanındaki -biri aruz beşi hece ölçüsüyle- altı şiirin şükürnâme türünde olduğunu belirtmiştir. Söz konusu şiirlere bakıldığında üçünün Cenâb-ı Hakk'a şükür sadedinde yazılmış tipik birer şükürnâme olduğu hemen göze çarpmaktadır. Bu şiirlerin ilki yedi dörtlükten oluşur ve dörtlüklerin son mısrası aynen tekrar edilir:

##### Başı:

Lâ-mekân elinden kân'a getirdin  
Yâ Rabbenâ şükür elhamdülillâh  
Hayât verdin bu cihâna getirdin  
Yâ Rabbenâ şükür elhamdülillâh

##### Sonu:

Cemâleddin Hünkâr dil-i şâdıma  
İrşâd ile Sıdkî dedi adıma  
Hâsılı yetirdin her murâdıma  
Yâ Rabbenâ şükür elhamdülillâh  
(Altınok, 2013, s. 74-75)

İkinci şiir de beş dörtlükten oluşur. Önceki şiirde olduğu gibi bu şiirde de "şükür" sözü dörtlüklerin son mısralarında yinelenir:

##### Başı:

Bir zamân efsâne yeldik cihânda  
Şimdi bir sultâna eriştik şükür  
Fehmettik eşyâyı seb'a'l-mesânda  
Nokta-i bürhâna eriştik şükür

##### Sonu:

Sıdkî der dembedem zikrullâhımız  
Câna hayât verir Feyzullâhımız  
Ser-tâc-ı Muhammed eyvallâhımız  
Sırr-ı lâ-mekâna eriştik şükür  
(Altınok, 2013, s. 327-328)

Üçüncü şiir aruz ölçüsüyle yazılmış olup 13 beyittir. Bu şiirde ise "elhamdülillâh" sözü redif olarak kullanılır:

##### Başı:

Vâsıl-ı dîdâr-ı Mevlâ oldum  
elhamdülillâh  
Nâ'il-i esrâr-ı ulyâ oldum  
elhamdülillâh

##### Sonu:

Seyredüp her bir makâmı on sekiz bin  
âlemi  
Kâ'id-i arş-i mu'allâ oldum  
elhamdülillâh (Altınok, 2013, s. 557-558)



Diğer şiirlerin konuları daha özel bir çerçevededir. Bunlar, yukarıdaki şiirler gibi genel anlamda şükür duygusunu işlemekten daha çok maddi veya manevi sevindirici çeşitli durumlar üzerine yazılmıştır.<sup>17</sup>

### V. Mahmûd bin Fahreddîn'in Şükürnâme'si

Eser ilk olarak Memduh Ağzitemiz (2018) tarafından bir makaleyle tanıtılmıştır. Bu çalışmada eserin biri yurt dışında olmak üzere toplamda 10 nüshasının bulunduğu, Sivas nüshasının Şükürnâme'nin dinî meselelerden bahseden birinci bölümü olduğu; öteki nüshaların birbirinden bağımsız konular içerdiği belirtilmiştir (2018, s. 114-115). Ağzitemiz, daha sonra eser üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Bu tez çalışmasında, dil incelemesiyle birlikte eserin Sivas Ziya Bey Kütüphanesi Yz 103 numaralı nüsha esas alınarak metnine de yer verilmiştir. Çalışmada eserin müellifiyle ilgili olarak yalnızca isminin bilindiği, kaynaklarda bu isme dair herhangi bir bilgiye ulaşılmadığı; eserin Arapçadan Türkçeye tercüme bir ilmihal kitabı niteliği taşıdığı ve adının da Şükürnâme olduğu ifade edilmiştir (2019, s. 12).

Mensur olarak kaleme alınan eserin toplamda 12 nüshası bulunmaktadır.<sup>18</sup> Bu nüshalar incelendiğinde eserin yedi fasıl üzere tertip edildiği ve birtakım farklılıklara rağmen nüshaların aynı konuları ihtiva ettiği görülmüştür. Müellif, eserin başında kendi adını vermekte, eseri yazma gerekçesinden ve esere hangi ismi koyduğundan söz etmektedir:

(...) bu fakîr-i hakîr **Mahmûd bin eş-Şeyh Fahreddîn** (...) vâhid-i ehad Allâhu's-Samed pâdişâhum kemâl-i kereminden ben bî-çâre mücrim kulına oğlancıklar virdi hâfız-ı kelâm kıldı anlarun-çün bir muhtasâr kitâb te'lîf idivirdüm ki evvel gönüllerine Allâh ve resûlullâh muhabbet[i] girsün için ve itikâdları evvel emirden muhkem olsun için anda bir nice mesâ'il yazdumdı *el-hâletü hâzihi* ol Kerîm pâdişâha şükürler olsun ki birkaç kızcuğazlarum dahı kitâba lâyık eyledi Kur'ân bildürdi lâ-cerem 'azm itdüm ki ol kitâb[1] Türkîye dönderem 'Arab[î]den kâsır olanda ol sâ'ili genez kıluram tâ ki her nesneden öndin itikâd ve ferâyiz bileler anun mücibince 'amel kılalar mü'min kardaşlar oğlancıkları dahı dîn bâbında bu vâcibleri bileler mü'ellifine du'â ideler *vallâhu karîbün mücîb* kitâbun adın **Şükür-nâme** kodum (...) (Mahmûd b. Şeyh Fahreddin, t.y., s. 2b-3a)

<sup>17</sup> Bu şiirlerin numaraları şöyledir: 59 (s. 75-76), 60 (s. 76-78), 61 (s. 79). Benzer muhtevaya sahip olan 345 numaralı şiir de (Altınok, 2013, s. 328-329) bu gruba dâhil edilebilir.

<sup>18</sup> Bu nüshalar şöyle sıralanabilir: **1)** Biblioteka Uniwersytetu Wrocławskiego, Nr. M.1523, 41a-70b (Yakar, 2009, s. 266). **2)** İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi Yazma Koleksiyonu TAEKY47/2, 37b-84a. **3)** Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi 15 Hk 80/1 (a), 3b-23a. **4)** ---, Burdur İl Halk Kütüphanesi 15 Hk 1032, 66a-77a. **5)** ---, Bölge Yazma Eserler 7771/3, 77b-96a. **6)** ---, Bölge Yazma Eserler 8310, 1b-36b. **7)** Millî Kütüphane, Bolu İl Halk Kütüphanesi 06 Mil Yz A 11163 [Eski no: 14 Hk 106], 1b-39b. **8)** ---, Millî Kütüphane Yazmalar 06 Mil Yz FB 147/2, 173b-199b. **9)** ---, Millî Kütüphane Yazmalar 06 Mil Yz FB 363/4, 98b-134b. **10)** Sivas Ziya Bey Kütüphanesi, Sivas Yazma 103/2, 1b-20a. **11)** Süleymaniye Kütüphanesi, Tercüman 00127/003, 5b-27b. **12)** ---, Yazma Başışlar 03737/002, 51b-74a. Bunlar içerisinde istinsah tarihi bilinen en eski nüsha, 1077/1666 tarihli SK Tercüman 127/3 numaralı nüshadır.



Bu açıklamalara göre Mahmûd b. Şeyh Fahreddîn, Cenab-ı Hakk'ın kendisine erkek evlatlar vermesi ve bu evlatların da büyüyünce hafızlıklarını ikmâl etmelerinden dolayı onların gönüllerine Allah ve peygamber sevgisini yerleştirmek, itikatlarını sağlamlaştırmak gayesiyle pek çok konuyu ihtiva eden bir kitap yazar. Daha sonra kız evlatlara sahip olması ve onların da Kur'ân'ı öğrenmelerinden ötürü yazdığı bu kitabı Türkçeye tercüme etmeye karar verir. Yani müellifin sözlerinden daha önce Arapça yazdığı kitabı sonradan kendisinin Türkçeye çevirdiği anlaşılıyor. Nitekim devamında Arapça bilmeyenlere kolaylık olsun diye bunu yaptığını, başka kimselerin çocuklarının da birtakım dinî konularda istifade etmelerini amaçladığını belirtmektedir.

Mahmûd b. Fahreddîn'in *Şükürnâme'si*, ele alınan konular ve anlatım tarzı dikkate alındığında ilmihâl türünde bir eser olarak kendini göstermektedir. Eser adındaki "şükürnâme" sözü, müellifin eseri yazma sebebiyle ilgili bir husustur.<sup>19</sup> Dolayısıyla çalışmaya konu olan şükürnâmelerle ilişkilendirmek pek mümkün değildir.

#### VI. Zileli Muharrem Efendi'nin *Risâle-i Şükriyye'si*

Osmanlı dönemi fıkıh âlimlerinden Zileli Muharrem Efendi'ye (öl. 1601'den sonra)<sup>20</sup> ait bu eserin yazma nüshalarından biri Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi 60 Zile 153/1 numarada kayıtlıdır. Nüshanın 1a-21a sayfaları arasında bulunan eserin devamında aynı müellifin kaleminden çıkan dört eser daha bulunmaktadır. Nüshanın baş taraftan bir sayfası eksiktir. Müellif, mevcut numaralandırmaya göre 1a sayfasında eserinin adını ve ele aldığı konuları şöyle açıklar:

(...) hem bu kitâbı okuyanlar ilâ yevmi'l-kıyâme bu hakîri bir Fâtihayla yâd kabrinde rûh-ı revânın âbâd itmek recâsına *müste'inen billâh mütevekkil 'ale'llâh şürû'* olundu bu kitâba **Risâle-i Şükriyye** diyü ad virdüm iki bâbda bile şükürün vücûbın beyân itdügü için bu kitâbı iki bâb kılup evvelki bâbı dahı üç fasıl eyledük evvelki faslı sûre-i Fâtihanun tefsîri ve esâsı beyânındadır ikinci faslı ihtilâf-ı kurrâ beyânındadır üçüncü fasıl bu sûre-i şerîfenün fezâyili ve menâfi'i beyânındadır ikinci bâb vitr namâzınun üç rek'at olmasınun ve okumağa kunût ta'yîn olunmasınun ve kunûtun ma'nâsınun ve fezâyilinün beyânındadır (Ebu'l-Leys Muharrem, 1021, s. 1a).

Eserin bitiş bölümünde yer alan manzumede ise müellif kendi ismini, memleketini ve eserinin yazılış tarihini bildirmektedir. Bu mısraların akabinde (21a sayfasında) ferağ kaydı yer almaktadır:

Hamdü li'llâh bu kitâb oldı temâm  
Ol resûl-i ekreme yüz bin selâm  
Hem mü'ellifidür **Ebu'l-Leysi'z-Zîlî**  
Rahmetu'llâhi 'aleyh yevme'l-kıyâm

Bin üçüncü yılda idi te'lîfi  
Hem cemâziye'l-evvel idi ihtitâm  
Du'âyı için eylemiştir bunu  
Fâtihâ'î dirîğ itmen ey kirâm

<sup>19</sup> Haluk Gökalp, bazı tahmidlerde "hamd" konusunun şiirin yazılışındaki niyetten öteye gitmediğini belirtmektedir (2015, s. 197). Mahmûd b. Şeyh Fahreddîn'in eserinde de benzer bir durum söz konusu olup "şükür" kavramı yalnızca eserin başlığı ve yazılış sebebiyle sınırlı kalmıştır.

<sup>20</sup> Müellifin biyografisi için DİA'daki "Zileli Muharrem Efendi" maddesine (Telkenaroğlu, 2019) bakılabilir.

Kad vaka'a'l-ferâğu 'an tesvîdi hâze'l-evrâk 'alâ yedi'l-hakîr el-Hâc Dâvûd 'an sâkini Zile hamahallâhu ani'l-mekri ve'l-hîleti sene **ihdâ ve 'ısrîn ve elf** (Ebu'l-Leys Muharrem, 1021, s. 21a).

Bu bilgilere göre *Risâle-i Şükriyye*, Zileli Ebulleys Muharrem Efendi tarafından H 1003 yılı Cemaziye'l-evvel ayının sonlarında, yani 1595 yılı Şubat'ında yazılmıştır. Söz konusu nüsha, Zile sakinlerinden el-Hâc [Hacı] Dâvûd tarafından H 1021/1612 yılında istinsah edilmiştir. Mensur olarak kaleme alınan eserde ele alınan konular dinî muhtevalı olup didaktik bir anlatım tarzı hâkimdir. Dolayısıyla tür olarak daha çok ilmihâl tarzı bir eser görünümündedir. Eserin metni bir incelemeyle birlikte Muhammet Kuzubaş (2021) tarafından yayımlanmıştır.

### VII. Müellifi Bilinmeyen Şükürnâme

Eser, Millî Kütüphanede 06 Mil Yz A 11181 numarada<sup>21</sup> kayıtlı bulunan bir yazmanın 39a-51a sayfaları arasında *Şükürnâme Budur* başlığıyla yer almaktadır. Müellife dair herhangi bir kayıt yoktur. Dörtlükler hâlinde ve *mefâ'ilün mefâ'ilün* kalıbıyla yazılmıştır. Aruz kusurlarına çokça tesadüf edilir. Eserin başlangıcında Cenab-ı Hak'a şükretmenin gereğinden bahsedilir ve on birinci dörtlükten itibaren okuyucuya çeşitli nasihatlerde bulunulur.

Müellifi bilinmeyen *Şükürnâme*'de nazım birimi, vezin ve konunun işleniş bakımından Niyâzî-i Mısrî'ye atfedilen *Şükürnâme* örnek alınmış gibidir. Ayrıca yazmanın 51a sayfasında, eserin bittiğini belirten bir işaret yer almaksızın, "Gel ey gurbet diyârında/Garîb olup kalan insân (...)" mısralarıyla başlayan ve *Niyâzî-i Mısrî Divânı*'nda da bulunan (Erdoğan, 2019, s. 278-279) başka bir manzumeye geçilmesi benzerlik noktasında dikkat çeken bir diğer husustur. Zira iki manzume sanki tek bir esermiş gibi art arda yazılmıştır.

Millî Kütüphanedeki 06 Mil Yz A 11181 numaralı 138 yapraklık yazmanın içerisinde birden fazla eser yer almakta olup bunların ilkinin sonunda (17a sayfasında) 1135/1723 tarihine tesadüf edilir. *Şükürnâme*'nin bittiği kısımdan sonra (53a'da) ise "Temmet 1196" kaydı bulunmaktadır. Buna göre eserin nüshaya 1196/1782 yılında yazıldığı anlaşılmaktadır. *Şükürnâme*'nin ilk ve son dörtlükleri<sup>22</sup> şöyledir (*Şükür-nâme*, t.y., s. 39a, 51a):

#### Başı:

Haka hamd it olup şükrân

Uyanup di seher Allâh

Nasîb itdi sana îmân

Eyitdi tâ seher Allâh

#### Sonu:

Hâlisi bizi yoldan

Mâsivâyı koma dilden

O aşkın yönesinden

İdüp halîmullâh

<sup>21</sup> Yazmanın eski arşiv numarası 14 Hk 128 olup Bolu İl Halk Kütüphanesi koleksiyonuna aittir.

<sup>22</sup> Son dörtlük anlam yönünden sorunlu görünmektedir, dolayısıyla metinde yazım hatalarının bulunması muhtemeldir.

## Sonuç

Klasik Türk edebiyatında ayrı bir tür oluşturabileceği düşünülen eserlerin müstakil bir biçimde araştırılması bu edebiyatın tür zenginliğinin ortaya konulması açısından önemlidir. Şükürnâme veya şükriyye adını taşıyan eserler de yeni bir türün örnekleri olarak incelenebilecek niteliğe sahiptir.

Klasik edebiyat türlerinin belirlenmesi ve birbirinden ayırt edilmesi noktasında karşılaşılan güçlükler şükürnâmeler konusunda da ortaya çıkmaktadır. Şükürnâmenin diğer bazı türlerle benzer oluşundan başka, farklı türdeki bir kısım eserler için de kullanılmasından kaynaklı geçişkenliğin bulunması söz konusudur. Şükürnâme kavramının kullanımı hususunda ilk olarak, teşekkür mektuplarının bu adla anılması dikkat çeker. Ancak devlet büyüklerine teşekkür mahiyetinde yazılan bu mektupları, aynı maksatla yazılan ve teşekkürnâme olarak tespiti yapılan türün kapsamında ele almak, hem muhteva hem de eserin muhatabı göz önüne alındığında daha doğrudur.

Şükürnâme, Cenab-ı Hakk'ı konu edinmesi yönüyle teşekkürnâmelerden ayırt edildiğinde özellikle münacat ve tahmid ile çok benzer bir görünüm arz eder. Ayrıca incelenen eserlere bakıldığında zaman zaman nasihatnâme türüyle içe geçmiş bir yapıda olduğu görülür. Türler arasındaki bu yakınlık ve benzerlik, çoğunlukla dinî muhtevalı eserlerde rastlanılan geçişkenlikle izah edilebilir. Zira müellif eserini yazarken belli bir sıra dâhilinde bu türlerin söyleyiş özelliklerinden bir arada istifade edebilir.

Şükürnâmenin muhteva benzerliği noktasında en yakın olduğu tür tahmiddir. Bu sebeple şükürnâme ve tahmid hemen hemen aynı özelliklere sahipmiş gibi görünebilir. Buna rağmen birinin diğerini tamamen karşıladığını söylemek mümkün değildir. Zira en başta şükürnâmelerde “şükür” kavramına, tahmidlerde ise “hamd” kavramına odaklanılması noktasında farklılık görülür. Bu ayrım, her iki türün örneklerinde söz konusu kelimelerin kullanılma sıklığından dahi anlaşılabilir. Ayrıca tahmidlerin -her ne kadar müstakil örnekleri olsa da- çoğunlukla tevhid, münacat, na't gibi dinî içerikli türlerle birlikte bulunduğu ve genellikle küçük hacimli olduğu; buna karşılık şükürnâmelerin müstakil manzumeler şeklinde yazıldığı ve daha hacimli olduğu görülür.

Şükürnâmenin yakın olduğu bir diğer tür de nasihatnâmedir. Muhteva özellikleri bakımından iki tür arasında belirgin bir fark olsa da incelenen eserler dikkate alındığında şükürnâme adını taşıyan eserlerde nasihat üslubundan çokça yararlanılması söz konusudur. Ancak bu anlatım tarzının dinî içerikli pek çok türde yer aldığını da göz ardı etmemek gerekir.

Klasik edebiyatta türlerin adlandırılmasındaki temayülden hareketle şükürnâme ve şükriyye isimli eserlerin müstakil bir edebî türün örnekleri olabileceği düşüncesiyle incelenmek üzere yedi eser tespit edilebilmiştir. Her ne kadar “eser” olarak nitelenmişse de bunlar bağımsız birer eser hacminde değildir. Kimisi ancak bir manzume denebilecek büyüklüktedir.

Şükürnâme adını taşıyan eserler arasında en çok yazma nüshası bulunanı ve üzerinde en çok akademik çalışma yapılanı Niyâzî-i Mısrî'ye atfedilen manzumedir.



Şimdiye kadar başka müelliflere de atfedilerek neşredilen eserin Mısır'ya aidiyeti kuvvetle muhtemeldir. Bu manzumenin tespit edilebilen 39 nüshasının bulunması, çok sevilip okunduğunun bir işaretidir. Dolayısıyla şükürnâme denilince ilk olarak akla bu eserin geldiği söylenilebilir. Belirlenen eserler arasında yer alan ve müellifi bilinmeyen şükürnâme, şekil itibarıyla ve konunun işlenişi bakımından Mısır'ya atfedilen şükürnâmeyi örnek almış gibidir. Ancak vezin bakımından bazı kusurları barındırmaktadır.

Şükürnâme veya şükriyye adını taşıyan birkaç eserin bu çalışmanın konusunu teşkil eden şükürnâme türünden farklı bir şekil ve içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Örneğin Süleymân Celâleddin'e ait *Şükriyye* manzumesi, teşekkürnâme türüne dâhil edilebilecek niteliktedir. Mahmûd b. Şeyh Fahreddîn ile Zileli Muharrem Efendi'nin mensur olarak yazdıkları *Şükürnâme*'ler ise ilmihal özelliği göstermektedir. İlkinde müellifin amelî şükürün bir gereği olarak kitap yazmak istemesi, ikincisinde ise genel olarak şükürün gereklerinin anlatılması bu adlandırmada etken husus olarak düşünülebilir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Dîvân*'ında yer alan *Şükürnâme* manzumesi bu türün en karakteristik örneği olarak kabul edilebilir. Her ne kadar âşık/tekke tarzında da olsa Sıdkî Baba'nın manzumeleri de bu türün tipik örnekleri arasındadır. Bu durum klasik edebiyat ile âşık tarzı edebiyatın, özellikle tekke edebiyatının ortak noktalarının olduğu hususunu öne çıkarır. Mısır'ya atfedilen manzumenin bazı yazmalarda "destân" olarak başlıklandırılması da bunu destekleyen bir husus olarak düşünülebilir.

Netice olarak Cenâb-ı Hakk'ın verdiği nimetlere şükretmek gerektiğini yer yer tahmid, münacat ve nasihat içerikli söyleyişlerle de destekleyerek anlatan metinleri ifade eden bir tür olarak şükürnâme, bağlantılı olduğu türlerden kesin sınırlarla ayrılmasa da yazmalardaki kayıtlara dayanılarak ortaya konan tespitlerden hareketle bu eserleri telif edenler, müstensihler ve okuyucular nezdinde ayrı bir tür gibi kabul edildiğini söylemek rahatlıkla mümkündür.

#### Extended Abstract

With the publication of new texts in Classical Turkish literature, the identification of literary genres has been increasingly expanded. Works titled şükürnâme (book of thanksgiving) and şükriyye (Thanksgiving) can be examined as examples of a distinct literary genre. In this study, previous research on şükürnâme has been reviewed, and the characteristics of the genre have been explored through an examination of both the form and content of these works.

Şükürnâme has been associated with genres such as "letter, münacat (supplication), tahmid (praise), and nasihatnâme (book of advice)" in previous studies. Letters written as a form of thanksgiving for a good deed or help have also been called şükürnâme. However, these letters should be considered within the same scope as teşekkürnâme (book of thanks), which are also written in the form of qasîde (odes) for the purpose of expressing gratitude. This is because the word "şükür" (thanksgiving) generally refers to gratitude towards Allah, while "teşekkür" (thanks) expresses gratitude towards human beings.

In Classical literature, genres are not always strictly separated by clear boundaries. This is especially true for religious-themed genres, where overlapping and intertwining is common. Therefore, elements of the münacat (supplication) , tahmid (praise), and nasihatnâme (book of advice) genres can be observed in works of şükürnâme. Among these, tahmid is the genre most closely related to şükürnâme. However, tahmid is usually found in conjunction with other religious genres and tends to be shorter in length. In contrast, şükürnâme works are written independently and are typically more substantial in volume. Additionally, şükürnâme works frequently employ a style of advice (nasihat), but this does not necessarily mean they should be classified as nasihatnâme.

As a result of a survey conducted for the purpose of genre examination, seven works titled şükürnâme and şükriyye have been identified. However, these are not lengthy works, and some are only as long as a single poem. Among them, the most widely available manuscript and the most academically studied is the *Şükürnâme* attributed to Niyâzî-i Mîsrî. In this study, the manuscript copies of this work have been analysed, and the genre characteristics have been identified with reference to the notes found in the manuscripts. Another work is a *Şükürnâme* poem by Erzurumlu İbrahim Hakkı, consisting of twenty-four couplets. Although written in the style of folk/tarikat literature, the poems of Sıdkî Baba, an Alevi-Bektashi poet, are also considered typical examples of the *Şükürnâme* genre. Additionally, although the author is unknown, a *Şükürnâme* manuscript found in the National Library, also exhibits the characteristics of this genre. Some works titled şükürnâme or şükriyye, however, cannot be included in the şükürnâme genre in terms of content. For example, Süleymân Celâleddîn's *Şükriyye* is more of a teşekkürnâme, and the *Şükürnâme* works written in prose by Mahmûd bin Fahreddîn and Zileli Muharrem Efendi show characteristics of ilmihal (manual of religious knowledge).

While şükürnâme works may not appear as a widely recognized, well-defined genre like münacat or nasihatnâme, it should not be overlooked that there is a tendency towards the formation of a distinct genre related to the expression of the concept of "thanksgiving" in particular forms. Although these works may not be clearly separated from the genres they are related to, it can easily be stated that those who composed, copied, and read these works regarded şükürnâme as a separate genre. In conclusion, şükürnâme can be defined as a genre that refers to works discussing the blessings given by the Almighty and the necessity of giving thanks, often supported by expressions of praise, supplication, and advice.

**Kaynakça**

- Aça, M., Gökalp, H., & Kocakaplan, İ. (2012). *Başlangıçtan günümüze Türk edebiyatında tür ve şekil bilgisi*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Ağca, H. (2006). Türk dünyası edebiyat kavramları ve terimleri sözlüğü. *İçinde Tür* (C. 6, s. 150-153). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Ağzitemiz, M. (2018). Mahmud Bin Şeyh Fahreddin'in Şükür-Nâme adlı eseri. *International Journal of Language Academy*, 6(5), 113-121. <http://dx.doi.org/10.18033/ijla.4003>
- Ağzitemiz, M. (2019). *Şükür-Nâme (İnceleme-tanskripsiyonlu metin-Türkiye Türkçesine aktarım-dizin-ekler dizini)* (Yüksek Lisans). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Akay, H. (2005). *İslâmî terimler sözlüğü*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Akkuş, M. (2014). *Klâsik Türk şiirinin anlam dünyası edebî türler ve tarzlar*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Akpınar, İ. (2017). *Klasik Türk şiirinde tevâhid (Başlangıçtan XVI. asrın sonuna kadar)* (Doktora). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Alhan İspirli, S. (2016). Müellifi bilinmeyen bir eser: Dâstân-ı Nasîhat. *ASOS JOURNAL The Journal of Academic Social Science*, 4(32), 44-61. <http://dx.doi.org/10.16992/ASOS.1417>
- Altınok, B. Y. (2013). *Sıdkî Baba Dîvânı*. Sistem Ofset.
- Altuğ, F. (2009). Başka türlü bir yaklaşım mümkün mü. *İçinde Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları 4 Nazımdan Nesire Edebî Türler 25 Nisan 2008 Bildiriler* (s. 32-45). İstanbul: Turkuaz Yayınları.
- Arslan, A. T. (2012). Vasiyetnâme. *İçinde TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 42, s. 556-558). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aykanat, T. (2012). Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn mesnevîsinden hareketle edebî metnin üç kilit noktası üzerine: Tür, tarz ve teknik. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5(7), 137-162. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS239>
- Aykanat, T. (2017). Pendnâme-i Za'îfî. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (60), 95-112. <https://doi.org/10.14222/Turkiyat3767>
- Aynur, H., Çakır, M., Koncu, H., Kuru, S. S., & Özyıldırım, A. E. (2009). *Eski Türk edebiyatı çalışmaları 4 nazımdan nesire edebî türler 25 Nisan 2008 bildiriler*. İstanbul: Turkuaz Yayınları.
- Batıslam, H. D. (2016). *Divan edebiyatı bahçesinden [Örneklerle türler]*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Benli, Ş. (2021). *Klasik Türk edebiyatında münazara: Sümerlerden Osmanlılara bitmeyen tartışmaların hikâyesi*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- Bilkan, A. F. (1997). *Nâbî Dîvânı I*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Canım, R. (2012). *Divan edebiyatında türler*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Çağrı, M. (2010). Şükür. *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 39, s. 259-261). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çakır, Ö. (2004). Mektup. *İçinde Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü* (C. 4, s. 328-331). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.



- Çelebioğlu, Â. (1998). *Eski Türk edebiyatı araştırmaları*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Çelebioğlu, Â. (1999). *Türk edebiyatında mesnevi (XV. yy'a kadar)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Demir, D. (2022). *Dinî ve ahlâkî içerikli bir manzum hikâye mecmuası (Transkripsiyon-inceleme-metin-sözlük)* (Yüksek Lisans). Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul.
- Derdiyok, İ. Ç. (1994). *XV. yüzyıl şairlerinden Mesîhî'nin Gül-i Sad-Berg'i* (Doktora). Çukurova Üniversitesi, Adana.
- Doğan, H. (2022). *Atatürk Kitaplığı Bel Yz K0633 numarada kayıtlı mecmua (İnceleme – tahlil – MESTAP'a göre tasnif – metin)* (Doktora). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.
- Ebu'l-Leys Muharrem. (1021). *Risâle-i Şükriyye*. Millî Kütüphane (Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi 60 Zile 153/1, 1b-21a).
- Eğri, S. (2016). Nusayri inancının pîri Muhammed El-Garîb ve Kitâb-ı Hakâyık. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(31), 271-289. <https://doi.org/10.21550/sosbilder.291171>
- Erdoğan, K. (2012). Niyâzî-i Mısrî adına kayıtlı bazı manzûmeler. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(1), 18-49.
- Erdoğan, K. (2019). *Niyâzî-i Mısrî hayatı, edebî kişiliği, eserleri ve Dîvânı* (Tenkitli metin). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Göçgün, Ö. (1986). Erzurum Kütüphanesindeki Türkçe-yazma eserler üzerinde araştırmalar. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, (1), 93-233.
- Gökalp, H. (2015). *Türk edebiyatında manzum tevhidler*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Güzel, A. (2015). *Dinî-tasavvufî Türk edebiyatı el kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İbrahim Hakkı Erzurumi. (t.y.-a). *Şükürname*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı (Osman Ergin Yazmaları 563/07, 115a-116a).
- İbrahim Hakkı Erzurumi. (t.y.-b). *Şükürname*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı (Osman Ergin Yazmaları 420/05, 17b-18b).
- İbrâhîm Hakkî Erzurûmî. (t.y.). *Şükür-nâme*. Milli Kütüphane (Milli Kütüphane Yazmalar 06 Mil Yz A 6315/7, 116a-117a).
- İnce, Ö. (2009). Toplumsal hayatın münşeat geleneğindeki izleri. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4(2), 634-653. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.641>
- İsen, M., Macit, M., Horata, O., Kılıç, F., & Aksoyak, İ. H. (2003). *Eski Türk edebiyatı el kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kânûnî Sultan Süleyman. (t.y.). *Şükürnâme*. Süleymaniye Kütüphanesi (Yazma Bağışlar 02425, 1b-10a).
- Kardaş, S. (2013). Cem Sultan'ın Cemşîd ü Hurşîd mesnevisinin edebi tarzlar açısından değerlendirmesi. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(1), 1899-1909. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.4532>
- Kaya, D. (2017). Sıdkî Baba'nın şiirlerinde şekiller ve türler. İçinde (N. Çıblak Coşkun & M. B. Değer, ed.). *Yeniceli Âşık Sıdkî Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat*

- Sempozyumu Bildirileri 13-14-15 Ekim 2026 Mersin* (s. 103-125). Mersin: Mersin Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Kayasandık. (2022). *Hakk'a Şükür Kitabı (İnceleme – Metin -dizinler – Tıpkıbasım)*. Kayseri: İksad Yayınevi.
- Kuzubaş, M. (2021). Zileli Muharrem Efendi ve Risâle-i Şükriye adlı eseri. *Journal of Social, Humanities And Administrative Sciences (JOSHAS)*, 7(47), 2619-2630. <http://dx.doi.org/10.31589/JOSHAS.819>
- Külekcı, N., & Karabey, T. (1997). *Dîvân Erzurumlu İbrahim Hakkı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Levend, A. S. (2014). *Türk edebiyatı tarihi I. cilt giriş*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Mahmûd b. Şeyh Fahreddin. (t.y.). *Şükürnâme*. Sivas Ziya Bey Kütüphanesi (Sivas Yazma 103/2, 1b-20a).
- Mengi, M. (2010). *Divan şiiri yazıları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mermer, A., Deniz, S., Bayram, Y., Koç Keskin, N., Eflatun, M., & Alıcı, L. (2024). *Üniversiteler için eski Türk edebiyatına giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mütercim Âsım Efendi. (2013). *El-Okÿânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît / Kâmûsu'l-Muhît tercümesi 2. Cilt* (M. Koç & E. Tanrıverdi, haz.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Niyâzî-i Mısırî. (t.y.). *Nasihâtname*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı (Osman Ergin Yazmaları 1385/2, 3b-6a).
- Ölker, P., & Ölker, G. (2023). Klasik Osmanlı Türkçesi döneminde sözlü icranın yazıya etkisi: Şükür-Nâme. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 7(2), 1433-1472. <https://doi.org/10.34083/akaded.1325086>
- Şükür-nâme*. (t.y.). Millî Kütüphane (Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 11181, 39a-51a).
- Tatçı, M. (2011). Niyâzî-i Mısırî'nin bilinmeyen bir ilâhîsi. *Türk Edebiyatı*, (447), 54-56.
- Telkenaroğlu, M. R. (2019). Zileli Muharrem Efendi. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi: C. EK-2* (s. 693-694). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Topaloğlu, B. (1997). Hamd. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 15, s. 442-445). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tuğluk, İ. H. (2015). Arz-ı ihtirâm: Teşekkür-nâme klâsik Türk şiirinde teşekkür içerikli şiirler. *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]*, 1(2), 88-100.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (C. 6). (1986). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Yakar, H. İ. (2009). Polonya kütüphanelerinde bulunan Türkçe el yazmaları. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(1), 257-273.
- Yazıcı, M. Y. (2023). Süleyman Celâleddin'in bilinmeyen bir eseri: Şükriye. *Gazi Türkiyat*, (32), 141-154.

## Fetihname Şairlerinin Propaganda Üslubu

### Propaganda Style of Fetihname Poets

Muhammed Emir TULUM\*

Öz

Bu makalede fetihname şairlerinin propaganda üslubunun tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Bu amaçla, bilinen örnekleri 16. yüzyıl kapsamında kalan manzum fetihnameler hakkında ön bilgi verildikten sonra fetihname şairlerinin eserlerinde uyguladıkları propagandalar incelenecektir. İncelemede, fetihname şairlerinin sıklıkla başvurduğu ve bazılarının kendine has olarak yer verdiği propagandalar maddeler hâlinde gruplandırılıp açıklanacaktır. Açıklamalar yapılırken bazı propagandaların tespiti için konuyla ilgili bilgi veren tarih araştırmaları veya aynı konuyu işleyen başka bir manzum fetihnameyle mukayeseler de yapılacaktır. Yapılan inceleme ve açıklamaların ardından fetihname şairlerinden uyguladığı propaganda çeşitliliğiyle ya da kendine has propaganda uygulamalarıyla öne çıkanlar belirtilecektir.

Fetihnamelerde bahsi geçen yerlerde yaşayan toplumların inanç değerleri bölgelere göre çeşitlilik arz ettiğinden, şairlerin uyguladıkları propagandalar da çeşitlilik göstermiştir. Ayrıca, Yemen seferi örneğinde, aynı seferi konu alan iki fetihname şairinin fetihlerdeki başarılar hakkında hamilerine göre değişen bakış açıları sundukları görülmüştür. Bu imkânlar, varılan tespitlerin ilgili çalışmalar için kapsayıcı bir örnek oluşturması açısından önem arz edecektir.

#### Anahtar Kelimeler:

Osmanlı tarihi, manzum fetihnameler, harp edebiyatı, propaganda, 16. yüzyıl.

#### Abstract

This article aims to identify the propaganda style of the fetihname poets. For this purpose, after giving preliminary information about the poetical fetihnames, the known examples of which are within the scope of the 16<sup>th</sup> century, the propaganda used by the fetihname poets in their works will be analyzed. In the analysis, the propagandas frequently used by the fetihname poets and some of them applied uniquely, will be grouped and explained as items. While making explanations, comparisons will also be made with historical researches that provide information on the subject or with another poetical fetihname dealing with the same subject in order to identify some propaganda. After the analysis and explanations, those who stand out among the fetihname poets with the variety of propaganda they apply or with their unique propaganda practices will be mentioned. Since the belief values of the societies living in the places mentioned in the fetihnames varied according to the regions, the propaganda practiced by the poets also varied. Moreover, in the case of the Yemen expedition, it was observed that two fetihname poets describing the same expedition presented different perspectives on the success of the conquests according to their patrons. These opportunities will be important for the findings to set an inclusive example for related studies.

#### Keywords:

Ottoman history, poetical fetihnames, war literature, propaganda, 16<sup>th</sup> century.

\* Dr., İstanbul Medeniyet  
Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim  
Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü

emir\_28@msn.com

ORCID: 0000-0001-7556-4618

İstanbul / TÜRKİYE

\* Dr., İstanbul Medeniyet  
University, Institute of Graduate  
Studies, Department of Turkish  
Language and Literature

emir\_28@msn.com

ORCID: 0000-0001-7556-4618

İstanbul / TÜRKİYE

Başvuru/Submitted: 15/05/2023

Kabul/Accepted: 18/04/2024



**Makale Bilgileri**

**Atıf:** Tulum, M. E. (2024). Fetihname Şairlerinin Propaganda Üslubu. *Selçuk Türkiyat*, (63): 111-135.  
Doi: 10.21563/sutad.1297125

**Etik Kurul Kararı:** Etik Kurul Kararından muaftır.

**Katılımcı Rızası:** Katılımı yok.

**Mali Destek:** Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.

**Çıkar Çatışması:** Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.

**Telif Hakları:** Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

**Değerlendirme:** İki dış hakem / Çift taraflı körleme.

**Benzerlik Taraması:** Yapıldı – iThenticate.

**Etik Beyan:** sutad@selcuk.edu.tr, selcukturkiyat@gmail.com

**Lisans:** Bu eser Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

**Article Information**

**Citation:** Tulum, M. E. (2024). Fetihname Şairlerinin Propaganda Üslubu. *Selçuk Türkiyat*, (63): 111-135.  
Doi: 10.21563/sutad.1297125

**Ethics Committee Approval:** It is exempt from the Ethics Committee Approval.

**Informed Consent:** No participants.

**Financial Support:** The study received no financial support from any institution or project.

**Conflict of Interest:** No conflict of interest.

**Copyrights:** The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

**Assessment:** Two external referees / Double blind.

**Similarity Screening:** Checked – iThenticate.

**Ethical Statement:** selcukturkiyat@gmail.com, fatihnumankb@selcuk.edu.tr

**License:** Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

## Giriş

Yaşanan olayların görsel olarak sunulma imkânlarının az olduğu çağlarda edebî metinler ve özellikle şiirler bilgi ya da düşünceleri yaymak açısından önem arz etmekteydi. Bu anlamda toplumlar, geleneklerini aktarmak için kendi içlerinden çıkardıkları müellifler veya şairler marifetiyle meydana getirdiği eserleri ezberleyerek veya kayda geçirerek kuşaktan kuşağa aktarmıştır. Oluşturulan bu eserlere toplumların kendi düşünce, inanç ve amaçları da nüfuz etmiş, bunlardan bazıları ise başka toplumlara karşı propaganda yapmanın da tabii birer aracı olagelmıştır. Dolayısıyla edebî metinlerin bazılarında, bugün biz ve öteki olarak kavramlaştırılan bakış açıları yansımıştır.

Osmanlı Devleti'nin fetihle neticelenen askerî seferlerini odağına alan müstakil kitap şeklindeki fetihnameler edebî bir tür olup fetihname müellifleri doğrudan ya da dolaylı olarak devletin düşmanlarına karşı geliştirip onları ötekileştirdiği dinî ve politik bakış açısını eserlerine yansıtmıştır. Dolayısıyla propaganda, tıpkı mektup şeklindeki fetihnamelerde<sup>1</sup> olduğu gibi bu eserlerin yazımında da önde gelen amaçlardan biri olmuştur.<sup>2</sup> Müellifler eserlerine yansıtıkları propagandayı çoğunlukla devletiyle aynı değerleri paylaştığı için yapmakla birlikte, kimi müellifler bizzat bir devlet memuru olarak bu görüşleri nakletmiştir.

Müstakil kitap şeklindeki fetihnameler Osmanlı tarih yazımında özel tarihler, klasik Türk edebiyatı geleneğinde ise edebî türler arasında değerlendirilir. Fetihnamelerin belirli bir kısmını manzum fetihnameler teşkil etmekte olup bunların da bilinen örnekleri 16. yüzyılda kümelenmektedir.<sup>3</sup> Çalışmamızda, manzum fetihnamelerde uygulanan propaganda yöntemlerini tespit edebilmek için Safâyî'nin (ö. 940/1534) *Fetihnâme-i İnebahtı ve Moton*, Bahârî'nin (ö. 958/1551) *Kıyâmetnâme (Fetihnâme-i Üngürüs)*, Fütûhî'nin (ö. 1054/1644-45) *Enîsü'l-Guzât*, Nidâî'nin (ö. 975/1567'den sonra) *Fetihnâme-i Kal'a-i Cerbe*, Merâhî'nin (974/1566'dan sonra) *Fetihnâme-i Sigetvar*, Rumûzî'nin (ö. 1582'den önce) *Nâme-i Fütûh-ı Yemen* ve *Fetihnâme-i Tânus ve Halku'l-vâd*, Nihâlî'nin (ö. 982/1574'ten sonra) *Fethiyye-i Yemen*, Adlî'nin (ö. 987/1580'den sonra) *Manzûme-i Feth-i Şirvân ve Demirkapı* ve Harîmî'nin (ö. 1002/1594) *Gonca-i Bâğ-ı Murâd* adlı eserleri incelenecektir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Fetih mektuplarına dair bk. (Tulum, 2022, s. 33-47, 728-731, 740-741).

<sup>2</sup> Propaganda hakkında aktardığımız açıklamalar hakkında bk. Tulum, 2022, s. 748-749. Propagandanın klasik Türk edebiyatına yansıyan bazı örnekleri için bk. (Öztürk, M. (2014). Divan şairinin nimet ve iktidar ekseninde ulusları ötekileştirmesi. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, 51, 63-88. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunitaed/issue/2890/40086>. Ayrıca bk. Ulucutsoy, H. (2019). *Türk savaş edebiyatı ve propaganda* (Doktora tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>; (Karateke, H., Çıpa, H. E. & Anetshofer H. der., (2022). *Osmanlı toplumunda ötekileştirme düşmanlık ve nefret (16.-18. yüzyıllar)*. İstanbul: İletişim Yay.; Clark, T. (2023). *Sanat ve propaganda*. İstanbul: Ayrıntı Yay).

<sup>3</sup> Fetihname türü, bu türün diğer türlerle ilişkisi ve müstakil kitap şeklindeki manzum fetihnamelerin hangi kriterlere göre belirlendiği gibi hususlar hakkında bk. (Tulum, 2022, s. 27-94, 731-748).

<sup>4</sup> Ârifî Fethullah Çelebi'nin (ö. 1561-62 [?]) *Fütuhât-ı Cemîle* adlı manzum fetihnamesi Farsça kaleme alınmış olduğundan incelememize dâhil edilmemiştir. İncelenecek olan manzum fetihnamelerin beyitlerine yapılacak atıflar için haklarında yapılan çalışmalarda beyit sıralamaları dikkate alınmıştır.

Fetihname şairlerinin 16. yüzyılda yazdığı zikri geçen eserleri, farklı coğrafya ve toplumlara dönük sefer ve fetihleri kapsamaları yönüyle çeşitlilik arz eder. Ayrıca bu eserlerden bir kısmında aynı seferin farklı müellifler tarafından anlatıldığı görülür. Bu hususlar şairlerin uyguladıkları farklı propaganda ve bakış açılarını tespit edebilme imkânı vermektedir. Manzum fetihname şairlerinin eserlerinde ele aldıkları konuyu kısaca belirtecek olursak, Safâyî, II. Bayezid (ö. 1512) döneminde, II. Bayezid tarafından 905-906/1499-1500 tarihlerinde Venediklilere karşı gerçekleştirilen İnebahtı ve Moton fetihlerini; Bahârî ve Fütûhî, Kanûnî Sultan Süleyman (ö. 974/1566) tarafından 932/1526 tarihinde gerçekleştirilen Mohaç zaferi ve Budin fethini; Nidâî, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Kaptanıderya Piyale Paşa (ö. 985/1578) tarafından gerçekleştirilen 967/1560 tarihli Cerbe fethini; Merâhî Kanûnî Sultan Süleyman tarafından 974/1566 tarihinde gerçekleştirilen Sigetvar fethini; Rumûzî, *Nâme-i Fütûh-ı Yemen* adlı ilk fetihnemesinde II. Selim (ö. 982/1574) döneminde Koca Sinan Paşa (ö. 1004/1596) tarafından 976-978/1569-1571 tarihleri arasında gerçekleştirilen Yemen sefer ve fetihlerini, Nihâlî, aynı dönemde hem Koca Sinan Paşa hem de Behram Paşa'nın (Halhallı, ö. 982/1574'den sonra) Yemendeki sefer ve fetihlerini (976-981/1569-1574); Rumûzî, *Fetihnâme-i Tûnus* ve *Halku'l-vâd* adlı ikinci fetihnemesinde aynı dönemde, Koca Sinan Paşa'nın 982/1574 tarihli Tunus fethini; Adlî, III. Murad (ö. 1003/1595) döneminde Özdemiroğlu Osman Paşa (ö. 993/1585) tarafından 986-987/1578-1579 tarihleri arasında gerçekleştirilen Şirvan ve Demirkapı sefer ve fetihlerini, Harîmî ise yine aynı dönemde ve aynı paşanın 993/1585 tarihli Tebriz fethini konu alır (Tulum, 2022, s. 94-553).

Fetihname şairlerinin uyguladığı propagandalar şu genel başlıklara ayrılabilir:

a) Kendi tarafını dinî zeminde haklı ve doğru taraf olarak gösterip düşman tarafını ötekileştirme b) Yapılan seferi meşrulaştırmak amacıyla düşman tarafının tarihini kendi bakış açısına göre inşa etme c) Kendi tarafını yüceltip düşman tarafını küçümsemek amacıyla düşman ileri gelenleri üzerinden kurgusal diyaloglar aktarma veya bazı olaylar hakkında kurgusal tasvirler yapma d) Kendi tarafının başarılarını öne çıkarıp düşmanın bazı başarılarını söylememe ya da açıkça söylememe e) Kendi tarafında yaşanan olumsuzlukları perdeleme veya kendi tarafının bazı hata ve cürümlerini meşru gerekçelere bağlama f) Olayları hamî merkezli anlatıp başarıları hamîye bağlama, hamiden kaynaklı başarısızlık ya da kusurları ise geri plana atma veya bunları başkalarına mâl etme.

Çalışmada, söz konusu maddeler çerçevesinde şairlerin fetihnamelerinde uyguladığı propagandalar incelenecektir. İncelemede bazen konuyla ilgili tarih araştırmalarından yararlanılacak bazen de aynı fethi konu alan şairlerin eserlerinden karşılaştırmalar yapılacaktır. Elde edilen bulgular, klasik Türk edebiyatı geleneği içerisinde belirli bir tür grubunda eser telif etmiş olan fetihname şairlerinin propaganda üsluplarını bir bütün hâlinde tespit edebilmek açısından önem arz edecektir. Ayrıca, dönemin Osmanlı devlet ve toplumunun dinî-siyasi gerekçelerle

Bu çalışmaların künye bilgileri, mükerrer olmaması için doğrudan kaynakçada verilmiştir. İlgili çalışmalardaki beyitlere atıf yapılırken parantez içinde kullanılan "b." beyit, "v." ise varak kelimesinin kısaltmasıdır.



çatışıp ötekileştirdiği başka toplum veya zümrelere bakış açılarını bu şairlerin ifadeleri üzerinden okumak imkânı sağlayacaktır.

## 1. Fetihname Şairlerinin Uyguladığı Propagandalar

Fetihname şairleri hem fethedilen yerlerdeki toplumların inanç ve kültürel değerlerine göre hem de fethi gerçekleştiren kişi/kişilerle kendi ilişkilerine göre değişkenlik arz eden propagandalar uygulamıştır. Bu değişkenlikleri dikkate alarak, uyguladıkları propagandaları zikri geçen ana maddeler altında inceleyebiliriz.

### a) Kendi Tarafını Dinî Zeminde Haklı ve Doğru Taraf Olarak Gösterip Düşman Tarafını Ötekileştirme<sup>5</sup>

Fetihname şairleri propaganda zeminini genellikle din ekseninde inşa eder. Okuyucunun seferin meşruiyetine ikna olması amacıyla dinî açıdan seferin gerekliliğine dair argümanlar üretir. Genel olarak Osmanlı sultanını *din/İslâm padişahu*, *zillullah* (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) veya *ulü'l-emr* (Müslümanların başı), seferi yürüten paşayı *din/İslam askerinin koruyucusu* veya *gazilerin başı*, Osmanlı askerini de *din/İslam askeri ve gazi* olarak vasıflandırır.<sup>6</sup> Safâyî, Rumûzî (*Nâme-i Fütûh-ı Yemen*), Nidâî ve Harîmî başta olmak üzere fetihname şairlerinin çoğunluğu gazanın Müslümanlar üzerine farz olduğunu, dolayısıyla Osmanlı sultanı, seferin serdari ve Osmanlı askerinin bu emri yerine getirdiklerini belirtir. Böylece seferin haklılığı ve gerçekleştirilmesi açısından dinî alandaki temel bir argümana dayanarak meşruiyet zemini oluşturur. Bu noktada şairler, sefer gayrimüslimler üzerine yapılıyorsa karşı tarafı *din düşmanları* ve *küffâr* olarak tavsif ederken Müslümanlar üzerine yapılıyorsa karşı tarafı mezhepsel olarak Haricîlikle veya Rafizîlikle itham eder.<sup>7</sup>

Sultan II. Bayezid, Kanûnî Sultan Süleyman (ö. 974/1566) ve II. Selim dönemlerinde Hristiyanlar üzerine yapılan seferleri konu alan Safâyî, Bahârî, Fütûhî, Nidâî, Merâhî ve Rumûzî (*Fetihnâme-i Tûnus ve Halku'l-vâd*) karşı tarafı *küffâr*, II. Selim döneminde Yemenli Zeydîler üzerine yapılan seferleri konu alan Rumûzî ve Nihâlî karşı tarafı *Hariçî*, III. Murad (ö. 1003/1595) döneminde İranlı Şiiler üzerine yapılan seferleri konu alan Adlî ve Harîmî ise karşı tarafı *Rafizî* olarak itham eder. Karşı tarafı Hariçî veya Rafizî olarak itham eden fetihname şairleri kendi tarafını da Sünnî taraf olarak takdim etmektedir. Bu noktada karşı tarafın şeriata uymadığı, ulü'l-emre itaat etmediği, hak mezhep üzere olmadığı, dolayısıyla ortadan kaldırılması gerektiğini iddia ederler.

<sup>5</sup> Bu maddeye dair geniş açıklama ve örnekler için bk. (Tulum, 2022, s. 748-765).

<sup>6</sup> Adlî'nin fetihnâmesinde İranlılarla yapılan savaşlar konu alındığı halde karşı taraf nadiren Rafizîlikle itham edilir. İstisna olarak bir başlıkta Kızılbaşlar din düşmanları (v. 13b) olarak, birkaç beyitte ise şeytanlar (b. 209-232) olarak vasıflandırılmışlardır.

<sup>7</sup> Fütûhî, eserinde Hristiyanlar üzerine icra edilen Mohaç seferini konu aldığı halde yer yer konuyu dönemin Safevî Devleti'ne bağlayarak İranlıları ötekileştiren sözler sarf etmektedir. Eserinin naat kısmında Hz. Peygamber'in (a.s.) şefaate edeceğine değinip (v. 4b-6) Sünnî bir tavır olarak çehâr yâr-ı güzîni över ve bu kimseleri sevmeyenlerin eşek gibi olduklarını, onlara dil uzatanların başlarının kesilmesi gerektiğini söyler (v. 5a-2-3, 7a-3). Hz. Osman'dan söz ederken ise Rafizîleri itham edip onların taassuplarından bahsederek Sünnî tavrını sürdürür (v. 6a-9-6b-7). Ayrıca, sefere katılan Osmanlı beylerini övüp Acem şahının, bu beylerin biriyle dahi uğraşamayacağını söyleyerek (v. 15b-8) Kızılbaşları küçümser. Dolayısıyla devletin Sünnî siyasetini eserine yansıtıp Rafizîliğe karşı tavır alır.

Ayrıca Safâyî, Fütûhî, Rumûzî (*Nâme-i Fütûh-ı Yemen*), Nihâlî ve Harîmî düşman tarafına karşı *köpek, eşek, öküz, domuz* gibi hakaretâmiz ifadeler de kullanır. Bu hususlara dair birçok örnek bulunmakla birlikte Safâyî, Bahârî, Harîmî ve Rumûzî'den dikkat çekici bazı beyitleri aktarmakla yetinilecektir.

Bahârî, Kanûnî Sultan Süleyman'ın, Hristiyan Üngürüslülerin (Macarlar) kendisiyle savaşmak üzere toplandıklarını haber alınca Muhammed (a.s.) ümmetini (sefere çıkmak üzere) etrafına topladığını söyler. Harîmî, Osman Paşa'nın İran şahına yazdığı tehditkâr mektubu onun dilinden nazma dökerken Rafizîliği kınayıp kötüledikten sonra, onların ashâbı lanetlemeleri sebebiyle dinden çıktıklarını, Kur'an ayetini yalanlamakla kâfir olduklarını ifade eder. Safâyî, Venedik Kaptanı Markos'a kendini bilmeyen bir hayvan, Rumûzî ise Yemenli Zeydîlere öküzler diyerek hakaret eder:

*Ehl-i küfrün anladı cem 'iyyetin*

*Yanına dirdi Muhammed ümmetin* (b. 63)

*Sebb-i ashâb eylemeyle mülhîd ü güm-râhsız*

*Nassı tekzîb eylemeyle kâfir-i billâhsız* (v. 66a-12)

*Venedik cenderalisi kapıdan*

*Anlamaz kendözini bir hayvân* (b. 2028)

*Zeydî öküzlerini tükürerek*

*Turmadın vardı 'asker ilerürek* (b. 8183).

### **b) Yapılan Seferi Meşrulaştırmak Amacıyla Düşman Tarafının Tarihini Kendi Bakış Açısına Göre İnşa Etme**

Rumûzî, Yemen seferini konu alan fetihnamesinde diğer fetihnamelerde örneği bulunmayan bir propaganda uygulaması yapar. Eserinin ana bölümünden önce Kur'an tefsirleri üzerinden bir Yemen tarihi anlatan şair Yemen'de vuku bulduğunu belirttiği her tarihî kıssadan<sup>8</sup> sonra Yemen halkının tarih boyunca hep fitne, fesat ve inat ehli olduğunu vurgular (b. 440-3061). Böylece, Osmanlı Devleti'ne isyan eden Mutahhar (ö. 980/1572) öncülüğündeki Zeydîlere karşı II. Selim döneminde Koca Sinan Paşa serdarlığında yapılan Yemen seferi için meşru bir zemin oluşturmaya çalışır. Nitekim şair, eserinin ana konusunu işlerken de sıklıkla Yemenlilere dair olumsuz bir imaj çizecek, Yemenli Zeydîleri Haricîlikle itham edip onları devlete isyankâr olmakla suçlayacaktır (Tulum, 2022, s. 756-757).

Bölüm başlangıcında ilk insan olan Hz. Âdem ve oğullarının kıssasını anlatan şair, ilk fitnenin Hz. Âdem'in oğlu Kâbil'den çıktığını, bunun Yemen'deki San'a şehri civarında meydana geldiğini, Kâbil'in Hâbil'i öldürmesiyle ilk kanın da burada döküldüğünü belirtir (b. 440-763):

*Menşe-i akdem-i hudûs-ı fiten*

*Degül illâ ki arz-ı mülk-i Yemen*

<sup>8</sup> Anlatılan kıssaların geniş özetleri bk. (Tulum, 2022, s. 315-323).

*İbtidâ dehrde dem-i insân*

*Bu Yemen arzına dökildi hemân* (b. 645-646)

Hâbil'den akan ilk kandan sonra Yemen'in artık insan kanına doymaz olduğunu söyleyen (b. 647-651) Rumûzî, konuyu kendi dönemine bağlayıp Özdemiroğlu Osman Paşa'nın Yemen beylerbeyliğinden Sinan Paşa'nın yaptığı seferlerin sonuna kadar geçen sürede Yemen'de telef olan Osmanlı askerinin sayıca 80.000 miktarına yaklaştığından bahseder (b. 652-653).

Şair Yemen isminin yümñ (uğur, bereket) kelimesinden geldiğinin zannedildiğini, hâlbuki yaman (kötü, fenâ) kelimesinden türediğini, zaten Yemen'de yümñden eser olmadığını, hatta oranın namının şûm (uğursuz) olması gerektiğini, yümñ ve yaman yaratıldığından beri Yemen'in yaman olduğunu söyler:

*Nâmu ol arzun olsa tan mı şûm*

*Dimeyin ana kim-durur meş'ûm*

*Olmaya yümñ ile Yemen ma'rûf*

*Yümñden yok eser meger ki hurûf*

*Asl-ı ism-i Yemen Yaman imiş*

*Elifini birisi hakk itmış*

*Oldı çün bu Yemen yaman ezeli*

*Bil ki yümñ ü yaman yaradılalı* (b. 742-744, 760)

Şairin anlattığı diğer kıssalardan bazısına kısaca bakılacak olursa Arapların önceden taptığı beş put onlara ve dünyaya Yemen'den yayılmıştır. Kendilerine peygamber olarak gönderilen Hûd peygamberi yalanladığı için helâk edilen Âd kavmi Yemen'de yaşamıştır. Ashabü'l-Uhdûd kıssası olarak bilinen olay Yemen'de gerçekleşmiştir. Bu kıssaya göre Yemen'in putlara tapan Zû-nüvâs isimli bir hükümdarı, tevhid dinine inanan gence ve onun mesajlarını kabul eden halka zulmetmiştir. Sebe halkının yaşadığı rivayet edilen yerlerden biri de Yemen'dir. Bu halkın idarecisi olan Belkîs onları selden korumak için iki dağ arasına set yaptırmıştır. Onlar da sedde biriken sularla ekinlerini sulayıp güzel bağ ve bahçelere sahip olmuştur. Allah'ın kendilerine gönderdiği peygamber, verdiği bu nimetler sebebiyle Allah'a şükretmelerini tavsiye etmiş, onlar ise bu tavsiyeye uymayıp peygamberi yalanlamıştır. Allah da onların setlerine fareleri musallat edip bu setleri yıktırması, meydana gelen selde birçok insan boğulmuş, şehirdeki ev ve bahçeler harap olmuştur. Bu olaydan sonra selden kurtulanlar günahlarına tövbe edince Allah da onların memleketini tekrar nimete gark etmiştir. Fil kıssası olarak bilinen olay da Yemen'de gerçekleşmiştir. Habeş meliki Necâşî hâkimiyet kurduğu Yemen'e Ebrehe'yi vali tayin etmiştir. Mekke'deki Kabe'ye mukabil olarak San'a'da kilise yaptıran Ebrehe, bu yerin itibar görmemesine öfkelenip ordusuyla Kabe'yi yıkmaya azmetmiş ve ordusu Allah'ın gönderdiği Ebâbil kuşları tarafından yok edilmiştir (b. 764-3061).

Bahsi geçtiği üzere, Rumûzî anlattığı her kıssadan sonra Yemen'in fitne ve fesat yeri olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin Fil kıssasından sonra Kabe'ye özenen ve fitne evi olan yerin Yemen olduğunu, Ebrehe'nin Yemen'e gelmeden önce fitne



yapmadığını, daha önce onda kibir ve gurur olmadığını, bu hastalığın ona Yemen’de bulaştığını, Ebrehe ordusundaki fil binicilerinin Yemenli olduğunu, Kabe’ye saldırma şeklindeki o kötü işe onların öncülük ettiğini, Mekkelilerin deve, sığır ve koyun gibi hayvanlarını yağmalayanların da Yemenli olduğunu söyler:

*Ka’be’ye öykünen o toprakdur  
Cây-ı beyt-i fiten o toprakdur  
Gelmeyince ol Ebrehe Yemen’e  
İtmemişdi mübâşeret fitne  
Yoğ idi anda kibr ile nahvet  
‘Ârız oldu Yemen’de ol ‘illet  
Fîlbânlar Yemenlü idi tamâm  
Anlar itdi o bed işe ikdâm  
Mekke halkı mevâşîsin yağmâ  
Yemen ehliydi eyleyen mahzâ (b. 3048-3052)*

Ashâb-ı Ress kıssasını anlattıktan sonra kabirle Yemen arasında benzetme yapan Rumûzî kabre girenin oradan çıkma ümidi olmadığı gibi Yemen’e gelenin de oradan çıkma ümidinin olmayacağını söyler. Yemen’i cehennemle özdeşleştiren şair “Ey Rabbimiz!.. Bizi cehennem azabından koru.” (Kur’an-ı Kerim 1, s. 201) mealindeki ayetten iktibasta bulunur:

*Biri bu kim çün ola kabre vülûc  
Olmaz andan dahı ümîd-i hurûc  
Yemen’e dahı her gelen âdem  
Olur andan hurûc ümîdi kem (b. 1805-1806)  
Bu tamudan İlâhî sen kurtar  
Ve kınâ Rabbenâ ‘azâbe’n-nâr (b. 1824)*

Rumûzî, aynı kısımda Yemen’in kınanması adını verdiği gazelinde Yemenlilerin bazı hilelerinde şeytanı bile mat edeceğini, Yemen’li sihirbazların Hârut’un sihrini bile sihirden saymayacağını söyler. Yine aynı gazelinde dünyada kime azap çekmek takdir edilmiş ise onun öleceği menzilin Yemen olduğunu belirtir (v. N 19b-4-8).

Netice olarak Rumûzî, hamisi olan ve Yemen seferinin serdarı olan Koca Sinan Paşa’nın talebiyle kendisinin de bizzat katılmış olduğu Yemen seferini kaleme almış, eserinin baş kısmına Kur’an tefsirleri üzerinden bir Yemen tarihi eklemiştir. Şair kendi bakış açısına göre inşa ettiği bu tarih anlatısı ile Osmanlı Devleti’nin Yemen seferini meşru bir zemine oturtmayı amaçlamıştır. Yemenlilerin tarih boyunca fitne, fesat ve hilekârlık gibi özelliklere sahip olduğunu sıklıkla vurgulayan şair bu bahsi de kendi dönemindeki hadiselerle ve yapılan seferle bağdaştırarak propaganda yapmıştır.

### c) Kendi Tarafını Yüceltip Düşman Tarafını Küçümsemek Amacıyla Düşman İleri Gelenleri Üzerinden Kurgusal Diyaloglar Aktarma veya Bazı Olaylar Hakkında Kurgusal Tasvirler Yapma

Bazı fetihname şairleri kimi olayları kurgulayıp hayal dünyasına göre tarihsel olandan biraz ya da tamamıyla farklılaştırarak aktarma yoluna başvurmuştur. Genellikle bu kurguları düşman tarafının devlet lideri ve/veya ileri gelenleri arasındaki diyaloglarla bazen de olaylar hakkındaki tasvirlerle aktarırlar. Bu yolla Osmanlı tarafını haklı, iyi ve cesur taraf olarak sunup övgüyle tavsif ederlerken düşman tarafını ise haksız, kötü, aciz, zayıf ve korkak taraf olarak itham ederler. Ayrıca yer yer karşı tarafa hakaretler de edip onları küçümseyerek alaya alırlar. Böylece her iki taraf hakkında kendi bakış açlarına göre şekillenen bir imaj oluştururlar.

Fetihname şairleri özellikle kurgusal diyaloglar aktarmak yoluyla düşman tarafına gerçekte söylemeleri pek mümkün görünmeyen<sup>9</sup> sözler söyletmektedir. Bu diyaloglarda düşman tarafının Osmanlı tarafını övdüğü, kendilerini ise yediği görülür. Aslında ne böyle bir durumun gerçekleşmesi ne de fetihname şairlerinin bu konuşmaları bilmesi mümkündür. Özellikle Fütûhî ve Harîmî, çok sınırlı olarak da Rumûzî ve Adlî propagandanın bir aracı olarak eserlerinde bu tür kurgulamalar yapmıştır.<sup>10</sup>

Fütûhî, Üngürüs (Macar) kralının (II. Lajos, ö. 979/1571) ağzından Kanûnî Sultan Süleyman'ı övüp kralın söylemeyeceği sözleri ona söyletir ve bu yolla, kralı kötüleyip sultanı yüceltir. Sultanın krala yazdığı hakaret içerikli mektuptan bahseden şair mektubu alan kralın uykularından uyandığını, benzinin bir kızarıp bir sarardığını, derdinin arttığını, içindeki ateşlerin çoğaldığını, suskunlaştığını, dili ve dudağının kuruyup yarıldığını, sultanın hükmünü tekrar tekrar okutup her defasında şaşır kaldığını söyler (v. 18a-5-18b-4). Bu şekilde Osmanlı sultanını cesur, Macar kralını ise korkak gösteren şair, kralın söylemeyeceği sözleri de ona söyleterek onun dilinden Kanûnî'yi över. Sultandan kendisine ulaşan mektupla korkuya kapılan kral "Allah'ın aslanı olan sultan bizim gibi değildir. Sultanın, Kızılbaşlar varken bizim gibi küçük kullarıyla uğraşmasına sebep yoktur. Onun hükmü Şam, Mısır, Mekke, Acem ve bütün

<sup>9</sup> Bu kurgusal diyaloglardan bazılarının gerçek bilgiye dayanma ihtimali çok az da olsa vardır. Zira fetihnamelerin çoğunluğunda sefer ve savaşlar sırasında istihbarat faaliyetleri yapıldığından bahsedilir. Örneğin, Nihâlî, Habb Kalesi'ni kuşatan Behram Paşa'nın Makbil adlı bir Arap casus aracılığı ile kaleden istihbarat aldığını anlatır (b. 1836-1878). Harîmî ise Alivar'da İran ordusuyla yapılan ilk savaştan önce düşman hakkında bilgi alındığından bahseder (v. 79a-7). Ayrıca, zaman zaman esirler ele geçirilmekte ve bu esirlerden düşman hakkında bilgi alınmaktadır. Örneğin, Safâyî'nin ifadelerine göre Tana Halil'in Korin Adası'nda esir aldığı bir kişi Kaptan Davud Bey (Küçük Davud Paşa, ö. 906/1500'den sonra) tarafından sorgulanır ve Venedikliler hakkında ondan bilgi alınır (b. 936-950). Moton kuşatması sırasında ise kuşatmayı idare eden Ahmed Paşa (Hersekzâde, ö. 923/1517) yakalanan bir esirden önemli bilgiler almıştır (b. 2970-2989). Rumûzî'nin Tunus seferini konu aldığı fetihnamesinde Sinan Paşa bazı esirlerden aldığı bilgilerle İspanya donanmasının denizden desteğe gelmeyeceğinden emin olunca Kılıç Ali Paşa'ya ö. 995/1587) Halkulvâd'ı denizden kuşatmasını söylemiştir (b. 1415-1431).

<sup>10</sup> Bu uygulamaya nispeten sık başvuran Fütûhî ve Harîmî'nin fetihnameleri, belagat yönüyle de öne çıkan fetihnameler arasında yer alır (bk. Tulum, 2022, s. 571-576). Dolayısıyla bu durum, her iki eserdeki edebî tasarrufların çokluğuyla da ilişkili olmaktadır.

Arap ülkelerinde geçerlidir” der. Korkusundan menekşeler gibi başını içeri çekip taştan hisarına çekilir (v. 18b-8-11). Aslında kral, beylerinin sultana itaat etmesini ister fakat bunu onlara açıkça söyleyemez. Zira eğer beyleri, kendisinin sultandan korktuğunu anlarsa ona kötü yürekli cahil diyeceklerdir. Neticede kral, sultanla eşit olamadığını bilmektedir. Fakat krallığı bırakmak da zor iştir. Böyle yaparsa, er iken avrat gibi görünecektir. (Ülkesinden) kaçmayı dahi düşünen kral, sultanın Üngürüs yolunu geçemeyeceğini ümit ederek şimdilik kendisini bu ümitle avutur (v. 19b-6-20a-10).

Eserine kurgu katmaya devam eden Fütûhî, Üngürüs (Macar) kralının Mohaç Savaşı hakkındaki fikir, plan ve hilelerinin şeytan tarafından ona ilham edildiğini söyler:

*Bunun gibi niçe fikr ü hîleler  
Okutdı nefis-i şeytân ana ezber (v. 20b-3)*

Şeytan, Mohaç Savaşı öncesinde ihtiyar bir ruhban kılığında bürünüp kralın yanına gelir ve ona bütün askerlerini bir araya toplayıp yekpare şekilde sultanın bulunduğu safa saldırmasını söyler. Böylece Osmanlı ordusunun orta yerini yarıp sultanın (Kanûnî) bulunduğu noktaya ulaşabilirse başarılı olabileceğini kendisine tavsiye eder (v. 29b-6-30a-2).

Mohaç Savaşı başladığında İbrahim Paşa (Makbul, ö. 942/1536), Kanûnî’den aldığı emirle, birkaç bin askerden oluşan seçme savaşçı birliğiyle Macar kralının safına hücum eder. Şair bu noktada kralın dilinden Osmanlı sultanı ve vezirinin gücünü vurgulayıp vezirin kendilerini kılıçtan geçireceğini, sultanın da yokluk âlemine göndereceğini söyler (v. 30a-11-30b-1). Savaşın sonuna doğru Macar ordusu dağılmaya yüz tutunca, saygın bir bey krala, kaplan gibi olan Osmanlı sultanıyla savaşmakla hata ettiklerini söyler:

*Kişi hasmıyla ceng itmek revâdur  
Velî kaplan-ıla pençe hatâdur (v. 35a-6)*

Macar beyi, kralı savaş meydanından kaçmaya ikna etmeye çalışırken (35a-4-35b-11) ona, Hristiyanların yüce beyi yani köpeklerin büyük köpeği diye hitap eder:

*Nasârâ milletinde ulu begsün  
Ki ya ‘nî segler içre ulu segsün (v. 35b-10)*

Kral, Mohaç Meydanı’ndan kaçacağı sırada haçtan, puttan, zünnardan<sup>11</sup> ve ruhbandan derdine hiçbir fayda gelmediğini, bu kadar saygı gösterdikleri haçın da korkusunu gidermediğini söyler. Ardından elindeki haçı yere atıp üzerine tükürür. Hristiyanlar arasına homurtu düşer:

*Çelîpâ vü büt ü zünnâr u ruhbân  
Birinden irmedi bu derde dermân*

<sup>11</sup> Keşişlerin bellerine bağladıkları kuşağa denir.



*Nidendür bunca 'izzetler salîbe*

*Çü yokdur çâresi def'-i nehîbe*

*Çelîpâsın yire çaldı tükürdi*

*Nasârâ kavmine düştü sokurdu* (v. 36b-6, 37a-1-2)

Harîmî'nin fetihnamesinde de kurgulama yoluyla Osmanlı tarafının övüldüğü, düşman tarafının ise küçümseyip alaya alındığı örnekler sık rastlanılır. Fütûhî'nin eserindeki örneğin bir benzeri olarak Osman Paşa'nın İran şahına yazdığı tehdit mektubundan bahseden Harîmî, şahın Osman Paşa'dan korktuğu yönünde bir imaj oluşturur. Şairin ifadelerine göre şah, rüyasında bir aslanın yakasından yapışıp kendisini tahtından aşağı attığını görür. Uyanınca içine düşen korkudan kimseyi haberdar etmez. Bu sırada Osman Paşa'nın mektubu kendisine ulaşır. Mektup tehdit ve hakaret içeriklidir. Mektubu alan şah korkuya kapılır ve itaat edip etmemek konusunda tereddüt yaşar. Kalbindeki korkudan dolayı aklı başından gidip geldikten sonra savaş meclisini kurmaya karar verir. Şah bu amaçla çeşitli bölgelerdeki beylerine mektuplar yazar. Bu noktada Harîmî, şahın mektuplarındaki ifadelerini de kurgulayarak aktarır. Şah mektubunda Osman Paşa'yı beylerine övgüyle anlatmakta, kendisini ise küçümsemektedir. Osman Paşa'ya *adı yaman* ve *aslan* yakıştırması yapan şah bu avcının kendilerinden birçok yer avlayacağını yazar. Bu çağrıdan sonra şahın beyleri onun yanına ulaşır. Şahın beyleriyle savaş meclisi kurduğunu ifade eden şair, yine bizzat görmediği bu olay hakkında kurgulama yaparak şahın beyleriyle yaptığı müzakereleri aktarır. Buna göre, meclisinde şaha secdeler eden beyleri ona gururlandırıcı sözler söyler. Şah hayli gururlansa da "Bu gururla Şirvan'ım, Revan'ım elden gitti. Kars, Revan ve Gürcü'ye güçlü kaleler yaptılar. Korkum şudur ki (Osman Paşa) Azerbaycan mülkünü de bu şekilde alıp sizi yerle bir eder." (v. 65b-68b) der:

*Mülk-i Azerbâyçân'ı dahı bu tedbîr ile*

*Korkum oldur itdirür sizi berâber yir ile* (v. 68b-3)

Harîmî, İran şahını anlatırken yaptığı kurgulamaların benzerine İran şehzadesi Hamza Mirza'yı (ö. 994/1586) anlatırken de başvurur ve ona söylemesi mümkün görünmeyen sözler söyler. Harîmî'ye göre, İran şehzadesi Osmanlı askerinden korkmakta, kendi askerini yerip Osmanlı askerini övmektedir. Şairin anlatımına göre, Tebriz'in fethinden dönülürken Osman Paşa vefat etmiş, birkaç kez Osmanlı ordusu ile şehzade ordusu arasında çatışma olmuş ve yapılan son savaşta Osmanlı askeri galip gelmiştir. Harîmî'nin bu noktada devreye soktuğu kurgulama gözüken ifadelerine göre şehzade, bu mağlubiyetin ardından geri dönmek isteyince yanındaki beyleri ona, adı yamanın (Osman Paşa) öldüğünü, dolayısıyla (başsız kalan Osmanlı askerini yenmek için eldeki) bu fırsatı kaçırmamak gerektiğini söylerler. Bunun üzerine şehzade onlara "Söyleyin hanginiz İslam askeridir? Hanginiz mertlik etmiştir? Hanginiz savaş mumuna pervane gibi daldınız? Yaptıklarınız da sözleriniz gibi murdardır. Allah hakkı için Ali hepimizden şikâyetçidir... Sizin isteğiniz benim başımın da gitmesidir. Artık sizin gibi kalleşlerden erlik beklemiyorum... Serdarın (Osman Paşa) ölümü İslam askerini aciz düşürmemiştir. Güneşten bir zerre kopsa güneşe,

denizden de bir katre eksik olsa denize noksanlık gelmeyecektir. Mumun başını kesseler ışığı artacaktır... Serdarın elinden başımızın kurtulması bize bahtiyarlık olarak yeter." (v. 93a-14-94a-7) der:

*Ta'n u tayranla dönüp anlara şâh eyler hitâb  
Kankınızdur 'asker-i İslâm ol vire cevâb  
Kankınızdan sâdır olmuşdur dinüz merdânelik  
Şem'-i rezme kankınız itmiş-durur pervânelik  
Kavlinüz gibi kamu ef'âlinüz murdârdur  
Cümlenüzden Tengri hakkıçün 'Alî bî-zârdur  
Kasdınız budır meger dûr idersüz başdan  
Erlük ummazam bu dem sizin gibi kallâşdan  
...  
Ellerinden başumuz kurtulduğı devlet yeter  
La'net olsun mülk ile mâla bana sıhhat yeter (v. 93b-8-9-10-14, 94a-7)*

Rumûzî Yemen seferini konu alan fetihnamesinde şahit olduğu gerçek olayları anlatmakla birlikte istisna bir örnek olarak, Yemen'deki isyancıların başı olan Zeydî İmamı Mutahhar'ın çocukluk ve yetişkinlik çağı hakkında abartılı bir anlatıma yer verir. Şairin bu anlatısında propaganda içerikli kurgulamalar fark edilmektedir. Bu anlatıya göre, Mutahhar'ın annesi Mutahhar doğmadan önce rüyasında fercinden bir ateş çıktığını ve Yemen'in etrafını bu ateşin kapladığını görür. Uyanınca eşine bu rüyayı anlatır. Mutahhar'ın babası bir tabirciye bu rüyayı tabir ettirir. Rüya tabircisi ona, sitemkâr ve zalim bir çocuğunun olacağını ve kendisinin yerine Yemen'e hâkim olup burada fitne, fesat ve savaş çıkaracağını söyler. Bunun üzerine oğlunu öldürmeyi dahi düşünen Mutahhar'ın babası, bu durumun Hak'tan gelen bir mukadder olduğunu kabullenip sabretmeyi tercih eder. Ayrıca bu rüyanın veya tabirin gerçek olduğuna dair bir delil de olmadığına kanaat eder. Ne var ki Mutahhar doğduktan sonra gece gündüz uyumayıp annesini perişan eder. Çocukluk çağında iken kardeşlerine devamlı rahatsızlık verir. Büyüdükçe hile ve kurnazlık açısından kardeşleri arasında öne çıkar. Şirreti çok olduğundan başkaları gibi babası da kendisini sevmez. Büluğ çağına geldiğinde adam öldürmek ister. Gençlik çağında babasına itaatsizlik eder. Yetişkinlik çağına erişince babası gibi ilim sahibi ve hâkim olur. Babası ona Tûlâ hâkimiyetini vermişken o Yemen'in tamamına hâkim olmak ister. Kardeşlerinden Şemseddin, babasına itaatkârdır. Babası da Şemseddin'i pek sevdiğinden onu Kevkebân hâkimi yapar. Ayrıca babası, Şemsettin'den olma torunlarını da pek sevdiğinden bunlardan birini San'a hâkimi eylemiştir. Babası ölünce vasiyeti olduğu üzere sevdiği oğlu Şemseddin'in hâkim olduğu Kevkebân'a defnedilir. Babasının ardından Yemen'e hâkim olmak isteyen Mutahhar bulunduğu Tûlâ'dan çıkıp San'a'yı ele geçirir ve Yemen'e hâkimiyetini ilan eder (b. 13453-13559).

Adlî'nin eserine bakıldığında, fetihnamenin yalnızca bir yerinde kurgusal gözükten anlatım vardır. Kızılbaşların Osmanlılara karşı ilk yenilgilerinden sonra sarayda

yaptıkları toplantıda şahın oğlu, eşleri ve hanları aralarında konuşur. Şairin ifadelerine göre Acem şahı talihsiz, korkak, akılsız, dilsiz, gözü kör, sözü de alçakça olan bir adamdır. Şahın hanları, sultanları ve hanımları başına doluşup ona “Sen bizim şahımsın. Düşman birlik oldu. Sen de iş birliği yap!” derler. Şah ise cesur davranmak yerine, körlük ve eşeklikle “Bilmem ki bu nasıl olur?” der. Bunun üzerine şahın çevresindekiler şaşkınlıkla birbirlerine bakıp “Bu ne biçim bir karaktere sahiptir? Bunun nasıl bir aklı var? Bu erkek değildir. Avrat bundan iyidir.” der (b. 178-185). Şahın etrafındaki ileri gelen kişiler, şahtan umdukları cesareti bulamadıklarından Osmanlı askerine karşı şahın oğlunu ve hanımını kendilerine serdar edinirler (b. 178-185).

Netice olarak, düşman ileri gelenlerinin asla söylemeyeceği şeyleri onlara söyleten Fütûhî ve Harîmî mensup olduğu Osmanlı ordusunu yüceltirken düşman tarafını küçümser. Yüceltmenin en çarpıcı yollarından biri olan bu uygulama şüphesiz ki propagandadır. Benzer uygulamaya çok sınırlı olarak Rumûzî ve Adlî'nin de yer verdiği görülürken Rumûzî bunu Mutahhar'ın özgeçmişini kurgulamak suretiyle yapar.

#### **d) Kendi Tarafının Başarılarını Öne Çıkarıp Düşman Tarafındaki Bazı Başarıları Söylememe ya da Açıkça Söylememe**

Manzum fetihnamelerin yazılmasındaki ana amaç başarı ve fetihleri anlatmak olduğu için bazı fetihname şairleri kendi tarafının başarılarını öne çıkarıp başarısızlıklarını gizleme ya da perdeleme, düşman tarafının da bazı başarılarını ya hiç söylememe veya açıkça söylememe çabası gösterebilmektedir. Fütûhî, Nihâlî ve Harîmî'nin fetihnamelerinde bu hususa dair bazı örneklerle rastlanır.

Fütûhî, Mohaç Savaşı'ndaki Osmanlı askerî kayıplarını hafifletici sebeplere bağlar. Şair, şehit olan Osmanlı askerlerinin, atlarının zayıf ve hasta olmasından dolayı atlarından düşerek şehit olduklarını, ayrıca, bunlardan bazılarının da zaten muteber ve makbul kimseler olmadıklarını söyler (v. 34a- 7-11-34b-5-8):

*Bularun dahı atı lâğar-idi*

*Kimi haste kimisi çâker-idi* (v. 34a- 7)

Böylece Fütûhî, Osmanlı askerlerinin ölüm sebeplerini düşmanın tesiri haricindeki sebeplere bağlamak suretiyle propaganda yapmıştır.

Nihâlî, Kâhiriyye Kalesi'nin fethini anlatırken bu başarıda Koca Sinan Paşa'yı öne çıkarıp kalenin paşa tarafından kolay bir şekilde alındığı şeklinde bir izlenim ortaya koyar. Kurguya benzeyen bu anlatıma göre Osman Paşa tarafından kuşatılmış olan ancak ele geçirilememiş olan Kâhiriyye Kalesi'nin halkı, Sinan Paşa'nın yolunu gözdediklerini, kaleyi ancak ona vereceklerini söyler. Serdar Sinan Paşa Kâhiriyye Kalesi önüne ulaştınca kaledekiler buna çokça sevinir. Paşaya “Hoş geldin.” deyip kendileri için zahmet çekmemesini, zira emân istediklerini söylerler. Ancak kalenin teslimi için Ağber Dağı'ndaki Zeydîlerin dağıtılmasını şart koşarlar:

*Hayr-makdem didi ol kavm-i 'Arab*

*Bizüm için çekmesün hergiz ta'ab*



*İsterüz andan emân emrin vire*

*Ol kavâ 'idle bize dermân ire*

*Evvelâ sizden budur şimdi murâd*

*Karşumuzda cem 'olub ehl-i 'inâd*

*Dağidun ol tağda olanları*

*İdinüz tefrîk ol şeytânları*

*Virelüm biz kal 'ayı sonra size*

*Viresiz siz de emân emrin bize (b. 802-806)*

Bunun üzerine Sinan Paşa Osman Paşa'ya destek kuvvetleri verip onu Ağber Dağı'na sevk eder. Ağber Dağı, Zeydîlerin elinden alınınca Kâhiriyye Kalesi beyi kalesini teslim edecektir (b. 775-867). Nihâlî'nin anlattığı bu olayda kalenin kolayca fethedildiği şeklinde bir izlenim ortaya çıkar. Hâlbuki kale kolay fethedilmemiştir. Ayrıca, şairin, Kâhiriyye halkı dilinden olumsuz bir bakış açısıyla ötekileştirdiği Ağber Dağı'ndaki Zeydîler Kâhiriyye halkının destekçileridir. Nihâlî gibi kendisi de aynı seferde bizzat bulunan ve eserinde aynı fethi yer veren Rumûzî bu konuyu tarihî vakıya uygun şekilde anlatmıştır. Kâhiriyye Kalesi'ni kuşatmış olan Osman Paşa'ya desteğe yetişen Serdar Sinan Paşa kaleyi almak için etrafa toplar çektirmiş, burayı toplarla bir müddet dövdürüp savaşmıştır. Aynı süreçte Osman Paşa'yı da Ağber Dağı'ndaki Zeydîlerin üzerine sevk eden Sinan Paşa bu dağdan Kâhiriyye'ye maddi manevi destek olan Zeydîleri dağıttırıştır. Kale beyi, Ağber'in fethinden sonra çaresiz kalarak emân istemiş ve kaleyi ancak bu şekilde teslim etmiştir (b. 3621-4730).

Harîmî, Tebriz'in fethinden sonra Cigalazâde Sinan Paşa (ö. 1014/1606) önderliğindeki Osmanlı ordusunun İran şehzadesi Hamza Mirza ordusu ile yaptığı savaşta mağlup olmasını anlatırken (v. 86a-1-87a-5) bu mağlubiyeti Osmanlı ordusunun sayıca azlığına bağlar:

*Kendü yanında görür dîn 'askeri şey-i kalîl*

*Saff-ı a 'dâ kesret üzre görececek olur 'alîl (v. 86b-4)*

Şairin ifadelerine göre, bu galibiyetten cesaret bulan şehzade ordusu, aynı sıralarda Osman Paşa'nın hastalanmasını da fırsat bilip yeniden saldırıya geçer. Yine Sinan Paşa'nın önderlik ettiği Osmanlı ordusu Kızılbaşlara karşı koyar (v. 87b-11-89a-11). Kızılbaşlar başta iyi savaşa da savaş sonunda perişan olup gider:

*Gerçi evvel sürh-ser mestâne hoş ceng ittiler*

*Sonra 'avn-i Hakk'la mahzûl oluben gittiler (v. 89a-11)*

Harîmî'nin neticesini açıkça belirtmediği bu ikinci savaş hakkında bilgi veren tarih araştırmalarına bakıldığında, Kızılbaşların galip olduğu kaydedilir (Danişmend, 1972, C. 3, s. 95; Karanfil, 1998, s. 54). Dolayısıyla Harîmî düşman tarafının savaşta başarısını örtme çabası göstermiş görünmektedir.

Netice olarak Harîmî, Fütûhî ve Nihâlî kendi tarafının başarılarını öne çıkarıp başarısızlıklarını gizlerken düşman tarafının da bazı başarılarını açıkça söylememek suretiyle propaganda yapmıştır.

### e) Kendi Tarafında Yaşanan Olumsuzlukları Perdeleme veya Kendi Tarafının Bazı Hata ve Cürümlerini Meşru Gerekçelere Bağlama

Fetihname şairlerinden bazıları, propagandanın başka bir yönü olarak, kendi tarafında yaşanan kimi olumsuzlukların üzerini örtme çabası gösterir. Ayrıca savaşın bazı kaçınılmaz dramlarını veya Osmanlı askerinin halka uyguladığı birtakım olumsuz muameleleri meşru gerekçelerle anlatmaya çalışırlar. Bu hususlarda Merâhî, Rumûzî (her iki eser), Nihâlî ve Harîmî'nin fetihnamelerinde bazı örneklere rastlanmaktadır. Merâhî, Kanûnî Sultan Süleyman'ın Sigetvar'da ölümünden sonra II. Selim'in Belgrad'a ulaştığını, burada yapılan merasimle yeni sultan olarak seçildiğini ve kânûn-ı kadîm (geleneksel uygulama) olduğu üzere Osmanlı askerine ihsanlarda bulunduğunu söyler. Ayrıca Sultan II. Selim'in İstanbul'a ulaştıktan sonra da herkese ihsanlar verdiğini, böylece ordunun ve halkın mutlu olduğunu yazar (b. 535-564). Ancak, Uzunçarşılı'nın aynı konuda Selânikî Tarihi'nden hareketle verdiği bilgilerle bakıldığında, II. Selim'in sultanlığı üzerine almasından itibaren birtakım sıkıntılar yaşandığı anlaşılır. Sultan II. Selim Belgrad'da orduyla buluştuğunda Vezir Mehmed Paşa (Sokullu, ö. 987/1579) sultana bir arıza sunup devlet geleneği olarak askerlere cülus bahşisi ile diğer terakkilerin verileceğini ilan ettirmesini tavsiye eder. Ancak başka bazı devlet erkânının tavsiyelerini dikkate alan yeni sultan İstanbul'da cülus eylediğini sebep göstererek burada tekrar cülus bahşisi ve terakki vermeyi kabul etmez. Her ne kadar daha sonra cülus bahşisi verilse de bahşisin miktarı noksan olduğu için duruma tepkili olan yeniçeriler ordu İstanbul'a ulaştığında sultanın saraya girişini engeller. Hatta kendilerini yatıştırmak isteyen bazı vezir ve paşalara da saygısızlık yaparlar. Bu defa Vezir Mehmed Paşa, sultana askerlerin bahşişlerinin verileceğini ilan ettirmesini tekrar tavsiye eder. Yeni sultan bunu kabule mecbur kalıp bahşişlerin verileceğine dair ilan yaptırınca askerler de sarayın kapılarını açar ve sultan sarayına bu şekilde geçebilir (Uzunçarşılı, 1988, C. 3, s. 1-5).

Nihâlî, fetihnamesinde Sultan II. Selim'i Yemen'deki isyancılara karşı gayet güçlü kudretli olarak sunar. Şair Yemen'deki isyancıların sultanın gözünde kıymetsiz bir düşman olduğunu (b. 483) ve sefer için gerekli olan hazine konusunda sultanın herhangi bir zaruret çekmediğini ifade eder:

*'Asker için ol zarûret mi çeker*

*Yâ hazîne birle killet mi çeker*

*Ol halîfe olalıdan ced-be-ced*

*Olmadı bir nesneye muhtâc ebed*

*Böyle a 'dâyı alır mı 'aynına*

*Anı salundurmaz ol kirpigine* (b. 476-477-483)

Nihâlî'nin fetihnamesindeki başka bazı ifadelerine ve konu hakkında bilgi veren tarih araştırmalarına bakıldığında gerçeklerin şairin yukarıda ifade ettiği gibi olmadığı, Yemen'deki isyanların güçlülük bastırıldığı ve askerlerin ulufelerinin verilmesinde zorluklar yaşandığı anlaşılmaktadır. Nihâlî, fetihnamesin baş kısmında Yemen'deki

isyanlar başladığında o dönemde göreve gelen beylerbeylerinin isyanları bastırmakta yetersiz kalmaları üzerine Sultan II. Selim'in Vezir Sinan Paşa'yı Yemen'e gönderdiğini anlatır (b. 223-668). Dolayısıyla bu isyan kendisinin bahsi geçen beyitlerinde ifade ettiği gibi kolayca çözülememiştir. Ayrıca şair eserinin farklı kısımlarında hem eski Yemen beylerbeylerinden Rıdvan Paşa'nın hem de mevcut beylerbeyi Behram Paşa'nın askerlerin ulufelerini vermekte zorluklar çektiğinden veya ulufeleri eksik verdiğinden de söz etmektedir (b. 255-266, 754, 1428-1429). Nitekim aynı Yemen seferini konu alan Rumûzî de fetihnamesinde zaman zaman ulufelerin zor ödendiğini ifade etmiştir (b. 16670-16775, 17492-17499). Öte yandan, konu hakkında tarihî kaynaklardan aktarılan bilgiler de çekilen bu zorlukları teyit etmektedir (Önal, 2012, s. 313-314).

Kendi tarafındaki bazı hata ve cürümlerin meşru gerekçelere bağlanmasına dair örneklerle baktığımızda, Rumûzî'nin Yemen seferini konu alan fetihnamesinde anlattıklarına göre Serdar Sinan Paşa San'a'da iken Hasan Paşa'yı (Yemenli, ö. 1017/1608) Vâdiyü's-Sirr adlı bölgedeki Zeydî köylerini yağmaya gönderir. Zira, Vâdiyü's-Sirr adlı vadide Zeydî imamı Mutahhar'ın oğlu Lütfullah'ın hâkim olduğu Demermer adlı güçlü bir kale vardır. Ayrıca bu bölge halkı önceden beri Mutahhar taraftarı olup fitne topluluklarından biridir. Sinan Paşa, Hasan Paşa'yı kuvvetleriyle beraber oraya sevk ederken, paşaya, Zeydîlerden iş görenlerin öldürülmeyip kadırgalarda kürekçi edilmek üzere esir edilmelerini söyler. Bunun üzerine, Hasan Paşa harekete geçer ve gittiği köylerde kendisiyle savaşırları kırıp yakaladıklarını da esir eder. Esir edilenler arasında çocuklar dahi vardır. Şair bu durumu, Zeydî çocuklarının doğru yolu öğrenmeleri için alıkonulduğu şeklinde yorumlar. Osmanlı askerinin etrafta yaptığı bu yağmalar için de meşru bir gerekçe sunar. Bu gerekçeye göre isyancı Zeydîlerin lideri İmam Mutahhar, San'a Osmanlı askeri tarafından ele geçirilmeden önce buradaki zahireleri (Osmanlı askerinin aç kalması amacıyla) şehirden taşıdığından şehirde zahire kıtlığı meydana gelmiştir. Askerler de gıda bulamayınca etraftaki üzüm bahçelerinden karnını doyurmak zorunda kalmıştır (b. 7804-7968). Dolayısıyla şair, yapılan bu yağmayı da Mutahhar'ın sebep olduğu sıkıntılara karşı mecburen alınan önlemler olarak sunmaktadır.

Konu hakkında Nihâlî'nin fetihnamesinde de benzer bir anlatı vardır. Yemen seferi sırasında atları saman kıtlığı çeken Osmanlı askerleri Ifk adlı bir belde halkından saman almaya çalışır ancak beldedekiler onlara saman vermeyince iki grup arasında çatışma çıkar. Şair bu durumu karşı taraftakilerin çıkardığı fitne olarak izah eder:

*Ehl-i karye virmez anlara 'alef*

*Ceng idüp çok kimse eylerler telef*

*Bir bahâne eyleyüp ehl-i bilâd*

*Kopa her cânibden isterler fesâd* (b. 357-358)

Rumûzî, Tunus seferini konu aldığı fetihnamesinde İspanya donanma amirali Don Juan'ın (Avusturyalı, ö. 986/1578) kardeşinin Osmanlılarca fethedilen Bastiyon'dan Küçük Bastiyon Kalesi'ne kaçarken kovalamaca esnasında yakalanıp öldürüldüğünü ifade eder (b. 1660-1664). Ancak, Ahmet Önal'ın Seyyid Lokman'dan (*Zübdetü't-tevârîh*) aktardığı bilgilere göre emânla alınan Küçük Bastiyon'daki askerlerin bir kısmı emân



şartları gereği serbest bırakılmıştır. Bu sırada Don Juan'ın kardeşinin bu kişiler arasında bulunduğu anlaşılınca bazı Osmanlı askeri yetişiş bu kişinin başını kesmiştir. Bu bilgileri aktaran Önal, Rumûzî'nin bu olayı çatışmalar esnasında gerçekleşen doğal bir ölüm vakası şeklinde sunduğunu belirttikten sonra, şairin olayı bu şekilde sunmasını Sinan Paşa'yı emâna mühalif bir iş yapmış olarak göstermeme çabasına bağlamaktadır (Önal, 2012, s. 333).<sup>12</sup> Dolayısıyla Seyyid Lokman'dan nakledilen bilgi dikkate alındığında, Rumûzî'nin kendi tarafının cürmünü perdeleme şeklinde bir propaganda yaptığı olduğu sonucuna varılır.

Harîmî, Tebriz'in fethini anlattığı fetihnamesinde, Osmanlı askerinin Tebriz'i yağmaladığı sırada yağmanın katliama dönüşmesini eleştirmekle birlikte, bir yandan da onların Rafizîler olduğunu ve bunu aslında hak ettiklerini söyler (v. 81a-1-82a-8). Şair, esir olarak getirilenlerin dramatik vaziyetini tasvir ettikten sonra da yapılan bu zulmü meşrulaştırma yoluna gitmektedir. Şaire göre onlar gece gündüz küfür ve delalet üzere olduklarından bu kötü vaziyet onlara çok değildir:

*Çok degildi anlara bu hâlet-i zecr ü ta'ab  
İşleri küfr ü dalâlet üzre idi rûz u şeb* (v. 82a-9)

Propaganda üslubunu daha da arttıran müellif, Tebriz halkının dilinden sözler aktarmak yoluyla, Osmanlı askerinden şiddet gören Tebriz halkına doğru yolu bulduklarını ve şimdiki durumlarından razı olduklarını söyletir. Şairin ifadelerine göre, Sultan Hasan Cami'nde Cuma namazı için toplanıldığında ok, kılıç ve mızrak darbesinden kurtulan Tebriz halkından genci yaşlısı oraya gelir. Yüz yaşındaki ihtiyarlar İslam geleneğini görüp yüzlerini siyah toprağa sürerek şükürler eder. Her biri gözyaşları içinde "Din budur. Başka adetler, kurallar batıldır." deyip övünürler. "Çok azap çektiysek de şükürler olsun Allah İslam dinini bize nasip etti. Mal, mülk aile ve evlatlarımızı kaybettik ama Allah'a şükür ki Hz. Ahmed'in dininden izzet bulduk. Askerler kahırlı kılıçlarla kanımızı akıttı ama Allah da bu usul ve durumda iken (bulduğumuz bu doğru yolda iken) canımızı alsın." diyerek dualar ederler:

*Gerçi çekdik mülk ü mâl ehl ü 'iyâlin firkatin  
Hakk'a yüz bin şükr gördük dîn-i Ahmed 'izzetin  
Gerçi tîğ-ı kahr-ile 'asker akıttı kanımız  
Hak nasîb idüp bu âyîn üzre ala cânımız* (v. 84b-12-13)

Netice olarak Merâhî ve Nihâlî kendi tarafında yaşanan bazı olumsuzlukların üzerini örtmüştü; yine Nihâlî ile Rumûzî (her iki eser) ve Harîmî ise kendi tarafının düşman tarafına yaptığı bazı olumsuz muameleleri meşru gerekçelere bağlamaya çalışmıştır.

<sup>12</sup> Sinan Paşa'nın emân şartları içinde yalnızca Küçük Bastiyon'un eski sakinlerine emân verileceği, Bastiyon'dan kaçıp Küçük Bastiyon'a sığınanların ise kendilerine teslim edilmesi gerektiği şartı vardır. Sonradan Küçük Bastiyon'a sığınanlar Osmanlı tarafına teslim edildikten sonra bunlar esir edilmiştir (Rumûzî, *Nâme-i Fütûh-ı Yemen*, b. 1741-1760, Önal, 2012, s. 332-333). Dolayısıyla, Don Juan'ın kardeşi eğer Bastiyon'dan kaçıp Küçük Bastiyon'a sığınanlardan biri ise emâna muhalif bir durum yoktur. Önal, bu noktayı açıkça belirtmez. Ancak yaptığı yoruma göre Don Juan'ın kardeşi Küçük Bastiyon'un eski sakinlerinden olup Rumûzî onun ölümünü farklı bir sebebe bağlamıştır.

### f) Olayları Hami Merkezli Anlatıp Başarıları Hamiye Bağlama, Hamiden Kaynaklı Başarısızlık ya da Kusurları ise Geri Plana Atma veya Bunları Başkalarına Mâl Etme

Fetihname şairlerinin eserlerini yazmaktaki amaçlarından biri, hamilerinden maddi ihsan kazanmaları veya hamilerinin bir devlet memuriyetine ulaşmalarında onlara vesile olmalarıdır. Nitekim bu eserlerin yazılmasını talep eden ve müelliflerine maddi destek veren kişiler çoğunlukla da fethi gerçekleştiren paşalar olmaktadır. Dolayısıyla bu paşalar bir yönüyle fetihname şairlerine kendi tarihlerini yazdırmış olmakta, şairler de seferin başındaki bu paşaları olayların merkezine alarak anlatmaktadır.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Fetihname şairlerinin çoğunluğu sebab-i teliflerinde kendisini himaye edenleri veya ihsan beklentisini açık şekilde belirtmese de hamilerini ve onlardan ihsan beklentilerini eserlerinin farklı kısımlarında dolaylı olarak ifade etmektedir. Öte yandan bazı şairler hamilerinin kendilerinden bu eserleri yazmalarını talep ettiğini de açıklamaktadır. Safâyî, sebab-i telifini açıklarken himayesinde olduğunu belirtmese de kendisi adına kaside yazdığı, seferin serdarı olan ve hamisi olduğu anlaşılan Kaptanıderya Davud Bey'i olayların merkezine alır. Şairin de olaylar esnasında sıkça onun etrafında bulunduğu görülür. Bahârî ile Fütûhî de kendilerine hamilik edeni açıkça belirtmezler. Ancak, olayların merkezine aldıkları Kanûnî Sultan Süleyman'ın Mohaç seferini konu aldıkları için ondan hamilik ve ihsan beklentilerinin olması hayli muhtemeldir. Nitekim Bahârî, yazdığı eser vesilesiyle ondan ihsan beklediğini dolaylı yoldan ifade eder (b. 272, k. 18). Fütûhî ise *Enisü'l-Guzât* adını verdiği eserinde methedilmeye layık olan Mohaç gazasını yazmakla gaziler nezdinde namının baki kalacağını belirtir. Şairin sebab-i telifinde Kanûnî Sultan Süleyman'dan bahsetmesi ve onun cömertliğini vurgulaması, ayrıca onun övgüsüne yer veren kaside ve terciibent gibi şairlerinin mevcudiyeti ondan ihsan beklentisine işaret eder. Dolayısıyla sultanın kendisine hamilik etmesi muhtemeldir. Şairin Vezir İbrahim Paşa için de kaside içerikli bir terciibent yazmış olması, yer yer onu da sitayişle anması, paşayla da aralarında bir hamilik ilişkisi olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim paşanın Mohaç seferindeki yararlıklarını övgüyle anlatıp fethettiği kalelerden bahsetmektedir. Nidâî de hamisinden bahsetmez. Ancak, olayların merkezindeki Cerbe fatihi Kaptanıderya Piyale Paşa'dan himaye görmüş olması muhtemeldir. Şairin eserinin baş kısmında Kanûnî Sultan Süleyman gibi Piyale Paşa methiyelerine de yer vermesi bu açıdan önem arz eder. Merâhî, kendisine hamilik edeni açıkça belirtmese de Sigetvar seferinin idaresinde önemli rolü olan Mehmed Paşa'dan (Sokullu) bahsederken onun en hakir bir kulu olduğunu, ondan lütuf ve destekler gördüğünü ifade eder (b. 92-93). Rumûzî, Yemen seferini konu aldığı fetihnamesinin sebab-i telifinde eserini Koca Sinan Paşa'nın talebiyle yazdığını ifade eder. Şair ayrıca, Yemen'deki defterdarlık görevinden alınıp İstanbul'da görevlendirilmeyi murat ettiğini de belirtir. Eserde, olayların merkezinde de Sinan Paşa vardır. Aynı müellifin Tunus seferini konu aldığı ikinci fetihnamesinde sebab-i telif yoktur. Şair, bu sefere de serdarlık etmiş olan Sinan Paşa'nın kendisine hamilik ettiğine dair bir söz sarf etmez. Ancak, olayların merkezinde yine Sinan Paşa vardır ve onu övgüyle anlatır. Nihâlî, Yemen seferinin ilk ve önemli aşamasını gerçekleştiren Koca Sinan Paşa ile fetihleri devam ettiren Yemen Beylerbeyi Behram Paşa'nın Yemen seferlerini konu alır. Şair, sebab-i telifinde, geçimi için kendisine maddi destek sağlayan Yemen'deki bir marifet ehli zatın onu Yemen seferleriyle ilgili eser yazmaya ikna ettiğini, bu hususta da kendisine çokça lütuf ve ihsanlarda bulunduğunu belirtir. Öte yandan şairin Yemen seferine birlikte katıldığı ve sefer sürecinde yanında bulunduğu Behram Paşa'nın bir kemter kulu olduğunu ifade etmesi (b. 1393) bahsi paşanın da kendisine hamilik ettiğine işaret eder. Şair, olayları da çoğunlukla Behram Paşa merkezli anlatmıştır. Özdemiroğlu Osman Paşa'nın Şirvan ve Demirkapı fetihlerini konu alan Adlî, sebab-i telifinde yanındaki beylerinden olup sitayişle bahsettiği Mehmed Bey'in yoğun teşviki üzerine eserini kaleme aldığını belirtir (b. 397-399). Şairin kendisinden övgüyle bahsettiği ve sefer sürecinde civarında bulunduğu Serdar Osman Paşa da kendisine hamilik etmiş olmalıdır. Harîmî, sebab-i telifini açıklarken daha önce Lala Mustafa Paşa'nın (ö. 988/1580) şark seferinde bulunup seferde olanları yazdığını ve eserini Sultan III. Murad'a takdim ettiğini belirtir. Şimdi de Özdemiroğlu Osman Paşa'nın şark serdarlığı göreviyle çıktığı Tebriz seferini yazmaya

Bahârî ile Fütûhî kaleme aldıkları fetihnamelerinde Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1526 tarihli Mohaç seferi ve Budin fethini, Rumûzî (*Nâme-i Fütuh-i Yemen*) ile Nihâlî ise Koca Sinan Paşa ve Behram Paşa'nın (Halhallı) 1569-1574 tarihleri arasındaki Yemen sefer ve fetihlerini konu almaları yönüyle ortak bir muhtevaya sahiptir.<sup>14</sup> İlk iki şairin fetihnamelerinde hamilik ilişkilerinin muhtevayı etkileyeceği hususiyetler görülmez. Zira, bahsi geçen Mohaç seferine Kanûnî önderlik etmiş ve fetihname şairleri de sultanı ön plana çıkararak bir anlatım yapmıştır. Rumûzî ve Nihâlî ise fetihnamelerinde paşaların serdarlığı çerçevesinde gerçekleşen fetihleri konu almaktadır. Bu şairler ortak muhtevayı işlerken ana hatlarla aynı olayları anlatır. Ancak, sefere serdarlık etmiş olan paşalardan Özdemiroğlu Osman Paşa, Sinan Paşa ve Behram Paşa'nın bazı başarılarındaki rollerini aktarırken farklı anlatımlar yaparlar. Şairlerin zikri geçen paşalarla olan hamilik ilişkilerinden kaynaklanan bu farklı anlatımlar propaganda olarak yorumlanabilir. Bu noktada dikkat çekici ilk örnek, Sinan Paşa ile Osman Paşa arasındaki ihtilaflar konusunda iki fetihname şairinin iki ayrı bakış açısı sunmasıdır. Paşalar arasındaki anlaşmazlıklara ayrıntılı şekilde değinen Rumûzî, olayları hamisi Sinan Paşa lehinde aktarırken Osman Paşa'ya eleştirel yaklaşım onun Yemen seferlerinin başlangıcında gerçekleştirdiği bazı başarı ve fetihlerini de gölgeler. Nihâlî ise Osman Paşa'yı övgüyle anlatırken onun Sinan Paşa ile ilişkilerini de olumlu yönde aktarır (b. 595-659, 732-738, 775-852). Ayrıca iki paşa arasında geçen anlaşmazlıklara değinmeyen Nihâlî, Osman Paşa'nın Sinan Paşa tarafından Yemen beylerbeyliğinden azledilmesini hariçten bir kimsenin bühtanlarına bağlar (b. 873-889).

Rumûzî'nin ifadelerine göre Serdar Sinan Paşa ile ihtilaflı olan tek kişi Osman Paşa'dır. Osman Paşa, Yemen seferine serdar tayin edilen Sinan Paşa'dan önce Yemen beylerbeyi sıfatıyla Yemen'e gitmiş, burada vuku bulan İmam Mutahhar öncülüğündeki Zeydî isyanlarına karşı Tâiz'in varoş bölgelerini ele geçirmiş ve Kâhiriyye Kalesi'ni kuşatmıştır. Ancak başka bir grup Zeydî de Ağber Dağı'nda ordugâh kurunca Osman Paşa iki ateş arasında kalmıştır. Askerinde daha fazla ilerleyecek kudret kalmadığından, Osman Paşa orada kalıp Sinan Paşa ve kuvvetlerinin yardıma yetişmesini bekler. Sinan Paşa önderliğindeki Mısır ordusu geldiğinde Osman Paşa'yı bu müşkül durumdan kurtarır (b. 3457-3650). Taiz şehri de bu yeni kuvvetlerle birlikte fethedilir (b. 3449-4732). Ancak, Sinan Paşa'nın serdarlığını kabullenemeyen Osman Paşa ona itaatsizlik eder. Ayrıca berş adlı bir uyuşturucu kullandığından disiplinsizlikleri olur. Ağber Dağı'nda Osmanlı askeri Zeydîlerle savaşırken Osman Paşa (bu seferin serdarı olduğu hâlde) kullandığı uyuşturucunun etkisiyle savaşın sonuna kadar savaş meydanına gelmez. Akşamüstü savaş kazanılıp ganimet toplandığı sırada gelip ganimetten pay alır. Bu anlattıklarını seferde bulunan ve toplantılara katılanların nakillerine dayandıran (b. 3929-3931) şaire göre Özdemiroğlu son olarak, Sinan Paşa'nın verdiği bir görevi kabul etmeyip Yemen'in asıl serdarının kendisi olduğunu iddia edince Sinan Paşa onu Yemen beylerbeyliğinden

---

memur edildiğini söyler. Şair, eserinde bahsi geçen olayların merkezinde yer verdiği Osman Paşa'yı da övgüyle anmaktadır. Bu bilgilerden hareketle şairin sultandan ihsan beklediği, Osman Paşa'nın da himayesini görmüş olabileceği anlaşılır bk. (Tulum, 2022, s. 101-102, 203-204, 237, 313-314, 409-410, 479, 512-514).

<sup>14</sup> Rumûzî ve Nihâlî'nin eserlerindeki bazı muhteva farklılıkları için bk. (Tulum, 2022, s. 695-699).



azleder (b. 3711-4236-4849-5189). İki paşanın ihtilafları konusunda diğer kaynakların verdiği bilgilere bakıldığında ise konunun şairin anlattığı gibi olmadığı anlaşılır. Konuyla ilgili Hulusi Yavuz'un Gelibolulu Mustafa Âlî'nin (ö. 1008/1600) *Künhü'l-Ahbâr* adlı eserinden aktardığı bilgilere bakıldığında, Gelibolulu, şairin iddia ettiği durumlardan söz etmediği gibi<sup>15</sup>, bunun aksine Özdemiroğlu'nun Yemen'den önceki başarıları ve Yemen'deki ilk fetihleri sebebiyle teveccüh gördüğünü, Sinan Paşa'nın da bu durumdan rahatsız olduğunu belirtir. Yavuz'un *Müneccimbaşı Tarihi*'nden aktardığı bilgilere göre ise Tâiz şehrini Osman Paşa fethetmiştir (2003, C. 1, s. CXLII-CXLIV). Dolayısıyla Rumûzî, Osman Paşa hakkında olumsuz bir imaj çizip onun Tâiz ve Ağber'deki başarılarını gölgeler. Gerçekleştirilen bu başarılar hakkında da hamisi olan Sinan Paşa'yı öne çıkarır.

Özdemiroğlu Osman Paşa, Sinan Paşa tarafından Yemen beylerbeyliğinden azledildikten sonra bu göreve Behram Paşa atanır. Behram Paşa Yemen'e ulaştığında Zeydilerle ilk olarak Kâide'de savaşır ve burada kazandığı zaferden sonra Habb Kalesi'ni kuşatıp fetheder. Sinan Paşa'nın Yemen'deki son zamanları ile Behram Paşa'nın ilk zamanlarına rastlayan bu süreci hem Rumûzî hem de Nihâlî ana hatlarla benzer şekilde işlemiştir. Ancak bu süreçteki Kâide zaferi ile Habb Kalesi fethinde hangi paşanın rolünün öne çıktığı noktasında iki eserde iki ayrı bakış açısı görülür. Rumûzî bu başarıları hamisi olan ve yanında vazifeli bulunduğu Sinan Paşa'ya ederken Nihâlî ise hamisi olan ve yanında asker olarak bulunduğu Behram Paşa'ya mâl eder. Dolayısıyla her iki şair de aynı olaylarda kendi hamilerini ön plana çıkarır. Örneklere baktığımızda Rumûzî, Kâide'deki Nakil-i Ahmer yolunda Zeydiler tarafından önu kesilen Behram Paşa'nın Serdar Sinan Paşa'dan yardım istediğini ve oradan hareket etmeyip beklediğini, bunun üzerine Sinan Paşa'nın Hasan Paşa ve Mahmud Bey öncülüğündeki destek kuvvetlerini oraya gönderdiğini, Behram Paşa'nın da Zeydî kuşatmasını ancak bu şekilde yarabildiğini anlatır (b. 17491-17642). Nihâlî ise Behram Paşa'nın, yanında az sayıda asker bulunduğu için taktik icabı olarak orada kırk gün beklediğini belirtip Sinan Paşa'nın gönderdiği destek kuvvetlerinden açıkça bahsetmez (b. 1608-1700).<sup>16</sup> Dolayısıyla Behram Paşa'nın bu zaferi Sinan Paşa'dan bağımsız bir şekilde kazandığı gibi bir izlenim ortaya koyar. Diğer örneğe bakıldığında, Rumûzî'ye göre Behram Paşa'yı Habb Kalesi kuşatmasına sevk eden Sinan Paşa, Hasan Paşa ve Mahmud Bey öncülüğündeki kuvvetleri de Behram Paşa'nın yanına katar. Behram Paşa bu şekilde Habb Kalesi'ni kuşatıp alır (b. 17665-17901). Nihâlî ise Sinan Paşa'nın bu fetihteki rolünü doğrudan vurgulamaz. Behram Paşa'nın bu kuşatma kararını kendisi verdiği ve adeta bağımsız hareket ettiği şeklinde bir izlenim ortaya koyup kalenin fethinde Behram Paşa'nın zekice uyguladığı hilelerin

<sup>15</sup> Yine Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ından nakledildiğine göre III. Murad, Özdemiroğlu'nun Kafkasya zaferlerinden sonra onu huzuruna almış, dört saat kadar görüşmüştür. Sultan, bu görüşmeden sonra "Osman Paşa için içki ile afyon ve berş gibi uyuşturuculara müptela olduğunu iddia etmişlerdi. Huzurumda dört saat durduğu hâlde bunlarla alakalı hiçbir alamet zahir olmadı. Tahkik ettim ki bunlara müptela değilmiş." şeklinde sözler sarf etmiştir (Öztürk, 2022, s. 216).

<sup>16</sup> Şair Hasan Paşa ve Mahmut Bey'in Behram Paşa'nın yanına (Nakil-i Ahmer'e) ulaştıklarını ifade etse de bunu kazanılan zaferi anlattıktan sonra ve üstü kapalı şekilde belirttiğinden (b. 1770-1789), okuyucunun zihninde bu kişilerin oraya savaştan sonra geldiği şeklinde bir izlenim oluşur.

etkili olduğunu vurgular (b. 1790-2074). Dolayısıyla Habb Kalesi fethinde Behram Paşa'yı öne çıkarır.

Ahmet Önal'ın Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Künhü'l-ahbâr* adlı eserinden naklettiklerine göre Yemen fetihlerinin başlangıcı Osman Paşa'ya, bitirilişi de Behram Paşa'ya ait iken Sinan Paşa saraya gönderdiği arzlarında bütün başarıları kendine mâl etmiştir. Önal, Mustafa Âlî'den bu eleştirel bakışı aktardıktan sonra, Osmanlı sarayındaki güç ilişkilerinden söz edip Sinan Paşa'nın saraydaki bu çıkar ilişkileri sebebiyle eleştirilmiş olabileceğini belirtmektedir. Nitekim, Gelibolulu Mustafa Âlî, *Fursatnâme* isimli eserinde Sinan Paşa'yı Halkulvâd fatihi olarak överken *Künhü'l-ahbâr* isimli bahsi geçen eserinde Sinan Paşa'yı, Kılıç Ali Paşa'nın Halkulvâd'daki başarılarını kendine mâl etmekle itham etmiştir. Muhtemelen bu anlatımlarda da çıkar ilişkilerinin etkileri olmalıdır. Neticede, bir yandan saray içinde Sinan Paşa'nın yükselmesine mâni olmak isteyenlerin mümkün olabileceğini hatırd tutmak gerekirken öbür yanda da Sinan Paşa'nın kendi fetih ve zaferlerini devrin önde gelen müelliflerine yazdırdığı, böylece kendi tarihini meydana getirdiği anlaşılmaktadır. Sinan Paşa Rumûzî'ye Yemen ve Tunus fetihlerine dair bahsi geçen fetihnameleri yazdırmış, ayrıca Tâlikîzâde Mehmed Subhî'ye de *Şehnâme-i Humâyûn* adlı eserinde kendisine yer ayırtıp "Yanık fatihi" olarak anılmasını teşvik etmiştir (Önal, 2012, s. 64-66, 143-148).

Rumûzî yalnızca yukarıda bahsi geçen paşalar bağlamında değil, genel olarak da başarıları hamisi Sinan Paşa'ya mâl edip hataları ise onun emri altındakilere atfeder. Örneğin şair, Kevkebân Kalesi hâkimi Şemseddîn ile yapılan sulh antlaşmasında sulh şartlarının mimarı olarak Sinan Paşa'yı öne çıkarırken (b. 17331-17463) aynı konuda Nihâlî, Sinan Paşa'nın emri altındaki Mahmud Bey'i öne çıkarır (b. 1701-1757). Rumûzî'nin, hamisi Sinan Paşa'ya dair yaklaşımları noktasındaki diğer bir husus ise Sinan Paşa'ya herhangi bir hata isnat etmemesidir. Bu noktada şair, paşanın idaresi altında yaşanan bir başarısızlığı, onun sözünün dinlenilmemesine veya emri altındaki diğer kişilerin ihmal veya hatasına bağlar. Örneğin, Sinan Paşa ve beraberindeki bir kısım askerinin Kevkebân Dağı'nın fethedilebilmesi için müsait olabilecek yerleri kontrol ederken dağın tepesine doğru çıkan iki yeniçeri ağası ve beraberindeki askerlerin Zeydîler tarafından kısırlılıp öldürülmesini aktarırken serdarın onları yukarı çıkmamaları noktasında uyardığını belirtir (b. 9094-9123). Bir diğer örnekte ise şair, Habb Kalesi kuşatmasında bulunan Hızır Bey'in emri altında bulunan Yemenli askerlerin Hızır Bey'e karşı komplo kurup Habb Kalesi hâkimi ve civardaki kabilelerle iş birliği yaparak Hızır Bey ve askerlerinden bir kısmını şehit etmeleri hadisesini anlatırken serdarın önceden Hızır Bey'i Yemenli askerlere güvenmemesi ve bazı tedbirler alması hususunda sıklıkla uyardığını vurgular (b. 15361-16221, 16434-16532). Dolayısıyla şairin, yaşanan olumsuzlukların serdardan değil de tamamen o işe vekil tayin edilenlerden kaynaklandığı şeklinde bir algı oluşturmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Netice olarak, Rumûzî ve Nihâlî Yemen seferini konu aldıkları fetihnamelerinde sefere serdarlık etmiş olan paşalar arasında kendi hamilerini ön plana çıkaran bir anlatım üslubu benimsemiştir. Özellikle de Rumûzî'nin (*Nâme-i Fütûh-ı Yemen*) seferdeki bütün başarıları Koca Sinan Paşa'ya bağlaması, yaşanan başarısızlıkları ise

onun emir ve tavsiyelerine uyulmamasından kaynaklandığını belirtmesi dikkat çekicidir.

### Sonuç

Fetihname şairleri düşman tarafına karşı çoğunlukla ve ağırlıklı olarak dinî temelli ötekileştirme söylemleriyle propaganda yapmıştır. Bu noktada, Osmanlı tarafının dinî açıdan doğru tarafı temsil ettiğini, düşman tarafının da gayrimüslim ise kâfir, Müslüman ise hak mezhep dışında bulunduğunu vurgulamışlardır. Ayrıca, seferin dinî açıdan meşru olduğunu belirten gerekçeler üretip Osmanlı tarafını övgü, düşman tarafını ise hakaret içerikli yakıştırmalarla anmışlardır. Şairler, eserlerine yansıttıkları bu tür vurgularla hem Osmanlı asker ve halkını bir inanç etrafında toplamayı hem de Osmanlı Devleti'ne düşmanlık edenlerin dine de düşmanlık ettikleri algısını oluşturarak taraftarlarını düşmanlara karşı kenetlemeyi amaçlamıştır.

Bütün fetihname şairleri olayları hami merkezli anlatırken Rumûzî ve Nihâlî konu aldıkları Yemen seferinde rol sahibi olan paşalar arasında başarıları kendi hamilerine bağlamaları yönüyle dikkat çeker. Bu hususta daha çok Rumûzî ön plana çıkmakta olup şair hamisinden kaynaklı başarısızlık ve kusurları geri plana atma ya da bunları başkalarına mâl etme şeklinde uygulamalar da yapmıştır. Bu bilgiden hareketle fetihname şairlerinin yalnızca dıştaki düşmanlara yönelik değil, içteki çevreye yönelik de hamilerine göre değişen propagandalar uyguladıkları anlaşılmıştır.

Fütûhî, Nihâlî ve Harîmî kendi tarafının başarılarını öne çıkarma, düşman tarafındaki bazı başarıları ise açıkça söylememe; Merâhî ve Nihâlî kendi tarafında yaşanan bazı olumsuzlukların üzerini örtme; yine Nihâlî ile Rumûzî (her iki eser) ve Harîmî kendi tarafının bazı hatalarını meşru gerekçelere bağlama şeklinde propagandalar yapmıştır.

Fütûhî, Rumûzî (*Nâme-i Fütûh-ı Yemen*) ve Harîmî maddeler hâlinde verilen propaganda unsurlarını çeşitli ve sık şekilde kullanmıştır. Bu unsurları Safâyî, Merâhî, Nihâlî ve Adlî kısmen; Bahârî, Nidâî ve Rumûzî (*Fetihnâme-i Tûnus ve Halku'l-vâd*) ise nadiren kullanmıştır. Hayal dünyasından kurgu katarak propaganda yapmak noktasında Fütûhî ve Harîmî öne çıkar. Bu şairler, kurgusal diyaloglar yoluyla düşman tarafının ileri gelenlerine söylemeleri pek mümkün görünmeyen sözler söyleterek onları küçümsemeye, mensup oldukları Osmanlı toplumu ve ordusunu ise yüceltmeye çalışmıştır. Fütûhî ve Harîmî'nin kurgulama yoluyla propaganda yapmak açısından öne çıkmalarında, belagat yönleriyle de öne çıkmalarıyla ilişkisi vardır. Bu şairlerin yer yer yaptıkları kurgular, ilgili kısımlarda tarihsel bilgiden uzaklaşmalarına sebep olmuştur. Rumûzî (her iki fetihname) ve Nihâlî de bu uygulamaya çok az da olsa yer vermiştir.

Harîmî, propaganda yapmak yönüyle istisna bir konuma sahiptir. Şair hem memurluğunu yaptığı Osmanlı devletinin politik bakış açısını hem de şahsi inançlarını propaganda veya öznel yargılar şeklinde yoğun olarak eserine yansıtmıştır. Anlatıcı konumundaki şair bu propagandaları ya bizzat ya Osmanlı padişahının ya da Şark Serdarı Osman Paşa'nın dilinden yaparken bazen de karşı tarafın dilinden yapmıştır. Osmanlı Devleti'nin Sünnî devlet politikası adına ve Rafizîliğe karşı ortak bir dil



üzerinden propaganda yapan şair ağırlıklı olarak dinî zeminde yapmış olduğu ve yer de kurgular katarak desteklediği propagandalarını, düşman tarafını kötüleme ve Osmanlı tarafını yüceltme şeklindeki yan unsurlarla da sürdürmüştür.

Rumûzî, Yemen seferini konu alan fetihnamesinin ilk bölümünde, konu aldığı Yemen seferini meşrulaştırmak amacıyla düşman tarafının tarihini kendi bakış açısına göre inşa etmiş olup bu propaganda yöntemi şairin kendine has bir uygulamadır.

### Extended Abstract

This article aims to identify the propaganda style of the fetihname poets. For this purpose, after providing preliminary information about the poetical fetihnames, the known examples of which are within the scope of the 16<sup>th</sup> century, the propaganda used by the fetihname poets in their works are analyzed. In the analysis, the propagandas frequently used by the fetihname poets and some of them applied uniquely, are grouped and explained as items. While making explanations, comparisons were also made with historical researches that provide information on the subject or with another poetical fetihname dealing with the same subject in order to identify some propaganda. Since the regions that the conquest narrated by the fetihname poets varied, the propaganda they used also varied according to the beliefs of the societies of the region in question. Moreover, in the case of the Yemen expedition, it was pointed out that two fetihname poets who write about the same expedition present different perspectives among the pashas who played a role in the conquests according to their patrons. Therefore, it is understood that the poets not only used propaganda against the external enemies seen as the other, but also against the internal environment, depending on their patrons. These possibilities will be important in that the findings will set an inclusive example for related studies.

Fetihname poets mostly used propaganda against the enemy side with religious-based othering discourses. At this point, they produced justifications for the religious legitimacy of the expedition, emphasizing that the Ottoman side represented the right and legitimate side, whereas the enemy, if non-Muslim, was an infidel, and if Muslim, was outside the true sect. They also praised the Ottoman side and characterized the enemy side with insulting expressions.

Fetihname poets narrate events with their patrons at the center. At this point, Rumûzî and Nihâlî's efforts to attribute the successes of the conquests to their patrons are noteworthy, even though they deal with the same conquests of Yemen. Rumûzî, who comes to the forefront in this regard, also practiced the practice of putting the failures and flaws of his patron in the background or attributing them to others. Fütûhî, Nihâlî and Harîmî also practiced propaganda in the form of highlighting the successes of their own side and not openly mentioning some of the successes on the enemy's side; Merâhî and Nihâlî covered up some of the negativities on their side; and Nihâlî, Rumûzî (both fetihnames) and Harîmî attributed some of their side's mistakes to legitimate reasons.

Fütûhî, Rumûzî (*Nâme-i Fütûh-ı Yemen*) and Harîmî used the propaganda elements listed in the articles in variously and frequent ways. Fütûhî and Harîmî stand out in

terms of making propaganda by adding fiction from their imaginary worlds. Through fictitious dialogues, these poets tried to belittle the dignitaries of the enemy side by making them say words that they were unlikely to say, and to glorify the Ottoman society and army to which they belonged.

Harîmî has an exceptional position in terms of propaganda. The poet reflected both the political perspective of the Ottoman state, for which he worked as a civil servant, and his personal beliefs in his work in the form of propaganda or subjective judgments. The poet, in the position of the narrator, made these propagandas either in the language of the Ottoman sultan himself, or in the language of Osman Pasha the Serdar of the Orient, and sometimes in the language of the enemy. Rumûzî, on the other hand, in the first part of his fetihname about the Yemen campaign, constructed the history of the enemy side according to his own point of view in order to legitimize the Yemen campaign, and this propaganda method is a unique practice of the poet.

**Kaynakça**

- Adlı (2017). *Manzûme-i feth-i Şirvân ve Demirkapı* (K. Ş. Şahin, haz.). Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-191375/adli-manzume-i-feth-i-sirvan-ve-demirkapi.html>.
- Arslantürk H. A. & Kaçar M. (2012). *Merâhî'nin fetihnâme-i Sigetvar'ı, Kanuni'nin son seferinin şiirsel anlatımı*. İstanbul: Okur Kitaplığı Yay.
- Aydemir, M. (2006). *Enîsü'l-guzzât (Metin-Dizin)* (Yüksek lisans tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>.
- Babür, Y. (2016). *Nihâlî, Fethiyye-i Yemen mesnevîsi (Giriş, inceleme, transkripsiyonlu metin, dil içi çeviri ve tipkibasım)* (Doktora tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>.
- Başpınar, F. (2013). Kanuni Sultan Süleyman'ın son seferine dair bir mesnevi: Merâhî'nin "Fethnâme-i sefer-i Sigetvar" adlı eseri. *Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2 (4), 18-74. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dedekorkut/issue/4542/62458>.
- Danişmend, İ. H. (1972). *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*. (C. 1-6). İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Dereli, Ö. (2017). *Sinoplu Safâyî'nin fetihnâme-i İnebahtı ve Moton adlı eseri (Transkripsiyonlu metin)* (Yüksek lisans tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>.
- Karanfil, M. (1998). *Harimi'nin Zafernâme ve Gonca'sına göre Özdemiroğlu Osman Paşa* (Yüksek lisans tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>.
- Kaytaç, F. (2013). Mohaç Savaşı'na dair fetihnâmeler ve Bahâri Kadı Ali Efendi'nin Kıyâmetnâme adlı fetihnâmesi. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 29, 145-186. Erişim adresi: doi: 10.24058/tki.353.
- Nidâî (2015). *Fetihnâme-i kal'a-i Cerbe* (Ü. Ay, haz.). İstanbul: Kocav Yay.
- Önal, A. (2012). *Koca Sinan Paşa'nın hayatı ve siyasi faaliyetleri (1520?-1596)* (Doktora tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>.
- Öztürk, Y. (2022). Özdemiroğlu Osman Paşa. *Journal of International Eastern European Studies* 4 (1), 2687-3346.
- Rumûzî (2023). *Fetihnâme-i Tûnus ve Halku'l-vâd, Akdeniz'deki bir hâkimiyet mücadelesinin manzum tasviri (İnceleme-tenkitli metin-diliçi çeviri)* (M. E. Tulum, haz.). Çanakkale: Paradigma Akademi Yay. Erişim adresi: <https://www.paradigmaakademiyayinlari.com/9569/fetihname-i-tunus-ve-halkul-vad-akdenizdeki-bir-hakimiyet-mucadelesinin-manzum-tasviri-inceleme-tenkitli-metin-dilici-ceviri-rumuzi-o-1582den-once/>.
- Tulum, M. E. (2022). *Osmanlı edebiyatında manzum fetihnameler* (Doktora tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı tarihi*. (C. 1-9). Ankara: TTK Yay.
- Yavuz, H. (2003). *Yemen'de Osmanlı idaresi ve Rumûzî tarihi*. (C. 1-2). Ankara: TTK Yay.



**Gelecekte Haber Veren Oğuz Bilgesi: Dede Korkut****Oghuzs' Man of Wisdom Prophesying: Dede Korkut**

Sezai DEMİRTAŞ \*

Öz

Bilinmezlikler içermesi nedeniyle insanda merak hissi uyandıran gelecek, tarihin her döneminde anlaşılmasına gayret edilen bir zaman dilimidir. Zihninde geleceğin kendisine neler getireceğini bilme isteği yatan insan, söz konusu merakın bir sonucu olarak gelecekte haber almak ve bilinmeyi anlamak için birtakım arayışlara girmiştir. İşte bu noktada kâhin, şaman/kam, falcı, veli vb. kişiler tarafından kehanet ve keramet gibi başlıklar altında geleceğe dair bilgi verme eylemi ve yeteneği değer kazanmıştır. Gelecekte haber verme adıyla bilinen bu yeteneğe sahip kişiler arasında Oğuz bilgesi Dede Korkut/Korkut Ata da bulunmaktadır. Tarihî ve edebî eserlerde yer alan bilgilerden yola çıkılmak suretiyle, Dede Korkut'un gelecekte haber verme yeteneğinin Türkistan/Türkmen Sahra nüshasında bulunan on sekizinci soylama bağlamında tartışıldığı bu çalışmada, Dede Korkut'un toplum hayatı ve tabiat koşullarıyla ilgili öngörülerini hakkında değerlendirmeler yapılmıştır. Gaipten haber verdiği ifade edilen Dede Korkut'un söz konusu yeteneğini ortaya koyan birkaç öngörüsü dışında herhangi bir kehanetiyle karşılaşılması, Dede Korkut araştırmalarında bu yönünün zayıf kalmasına neden olmuştur. Türkistan/Türkmen Sahra nüshasında yer alan soylamayla birlikte farklı bir boyut kazanan bu durum, Dede Korkut'un geri planda kalmış bir özelliğinin öne çıkarılmasına imkân tanıdığı gibi gaipten haber verebilme yeteneğini de ortaya koymaktadır.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
sezai. demirtas@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-8219-255X  
Konya / TÜRKİYE

\* Assist. Prof. Dr., Selçuk University  
Faculty of Letters, Department of  
Turkish Language and Literature  
sezai. demirtas@selcuk.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-8219-255X  
Konya / TÜRKİYE

**Anahtar Kelimeler:**

Dede Korkut, Türkistan/Türkmen Sahra nüshası, soylama, kehanet, gelecekte haber verme.

**Abstract**

The future, with its inherent uncertainties, has always been a source of fascination and curiosity for humanity. Throughout history, the desire to understand what lies ahead has led people to seek methods of prediction and insight into the unknown. This quest has elevated the value of individuals capable of foretelling the future, such as oracles, shamans/kams, fortunetellers, and saints, who provide prophecies and miracles. Among these figures is Dede Korkut, also known as Korkut Ata, who is revered as the Oghuzs' Man of Wisdom. Drawing upon historical and literary sources, this study explores Dede Korkut's prophesying abilities, particularly as described in the eighteenth narrative of the Turkistan/Turkmen Sahra copy. Furthermore, this paper offers an analysis of Dede Korkut's predictions concerning social life and natural phenomena, shedding light on his significant role in the cultural and spiritual life of the Oghuz people. The lack of other prophecies aside from a few foresights attributed to his ability to foretell the unknown has resulted in the underrepresentation of this aspect in Dede Korkut studies. This situation, which gains a different dimension with the narrative found in the Turkestan/Turkmen Sahra copy, not only allows for highlighting a lesser-known characteristic of Dede Korkut but also showcases his ability to foretell the unknown.

**Keywords:**

Dede Korkut, Türkistan/Türkmen Sahra copy, narrative, oracle, prophesy.

**Başvuru/Submitted:** 15/09/2023

**Kabul/Accepted:** 02/12/2024

**Makale Bilgileri**

**Atıf:** Demirtaş, S. (2024). Gelecekte Haber Veren Oğuz Bilgesi: Dede Korkut. *Selçuk Türkiyat*, (63): 137-154. Doi: 10.21563/sutad.1360965

**Etik Kurul Kararı:** Etik Kurul Kararından muaftır.

**Katılımcı Rızası:** Katılımı yok.

**Mali Destek:** Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.

**Çıkar Çatışması:** Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.

**Telif Hakları:** Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

**Değerlendirme:** İki dış hakem / Çift taraflı körleme.

**Benzerlik Taraması:** Yapıldı – iThenticate.

**Etik Beyan:** sutad@selcuk.edu.tr, selcukturkiyat@gmail.com

**Lisans:** Bu eser Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

**Article Information**

**Citation:** Demirtaş, S. (2024). Gelecekte Haber Veren Oğuz Bilgesi: Dede Korkut. *Selçuk Türkiyat*, (63): 137-154. Doi: 10.21563/sutad.1360965

**Ethics Committee Approval:** It is exempt from the Ethics Committee Approval.

**Informed Consent:** No participants.

**Financial Support:** The study received no financial support from any institution or project.

**Conflict of Interest:** No conflict of interest.

**Copyrights:** The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

**Assessment:** Two external referees / Double blind.

**Similarity Screening:** Checked – iThenticate.

**Ethical Statement:** selcukturkiyat@gmail.com, fatihnumankb@selcuk.edu.tr

**License:** Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

## Giriş

İnsanoğlu için doğumla başlayıp ölümle sonuçlanan dünya hayatını dün, bugün ve yarın olmak üzere üç aşamada değerlendirmek mümkündür. Geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman olarak da adlandırılan bu aşamalar içinde, insanın merak duygusunu en fazla cezbeden gelecektir. “Zaman bakımından ileride olması, gerçekleşmesi beklenen; daha gelmemiş, yaşanacak zaman; istikbal, ati.” (Türk Dil Kurumu, 2005, s. 741) şeklinde açıklanan gelecek, bilinmezlikler içeren bir zaman dilimi niteliğindedir.

Görünmeyeni ve bilinmeyeni merak etmesinin altında geçmişin bilinmezlerinden ziyade geleceğin kendisine neler getireceğini bilme arzusu yatan insan, bunun sonucunda kendini birtakım arayışlar içinde bulmuştur. İnsanlar, gelecekte haber vermek ve bilinmeyeni anlamak için -ilahi ve bilimsel kaynaklı tahminler dışında- bazı yetenekler vasıtasıyla birtakım varlıklar ile irtibat kurma; bazı eşya ve davranışların yorumlanmasıyla bilgi edinme gibi yolları denemişlerdir (Harman, 2001, s. 170).

İnsanın bilme ve anlama arzusunun etkisiyle her şeyi öğrenmek istemesi; onu geçmişten, mevcut durumdan ve gelecekte bilgi almaya yönlendirmiştir. Haber alma veya haberdar etme olarak adlandırabileceğimiz bu bilgilenme eyleminde gelecekte haber verme/alma işi somut kaynaklarda elde edilmesi pek mümkün olmayan, farklı kişi ve nesnelere yardımıyla ortaya konulan bilgiyi içermesi yönüyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Çünkü insanın sahip olduğu imkânlar, geçmiş ve şimdiki zamana dair bilgilerin kısa veya uzun vadede ulaşılmasını sağlarken gelecekle ilgili bilgilere normal yollardan ulaşılmasında yetersiz kalmaktadır (Aktaş, 2011, s. 46-47). İşte bu noktada gelecekte verilen bilgi ve bu bilgiyi veren kişiler devreye girmekte, bunların gelecekle ilgili haberler verebildiğine inanılmaktadır.

Gelecek hakkında verilen bilgiyi ifade etmek için kullanılan *kehanet*; sezgi, bir tür ilham veya bazı işaretlerin yorumuyla gelecekte yaşanacakları önceden bilme veya haber verme; gizli, esrarengiz bilgiyi ortaya çıkarma işi ya da sanatı olarak görülmüş, bu işi yapan kişilere ise *kâhin* adı verilmiştir (Harman, 2001, s. 170). Çoğunlukla gelecekte haber veren kişiyi ifade eden kâhin, Râgıb el-İsfahânî'ye göre geçmişte meydana gelip gizli kalmış haberleri ortaya çıkaranlar için kullanılırken geleceğe ait olaylardan haber verenlere ise *arrâf* adı verilir (Çelebi, 2001, s. 171). *Tabii (ilhami)* ve *suni* olmak üzere ikiye ayrılması mümkün olan kehanette özel yeteneklere sahip bir insan tarafından herhangi başka bir işaret, alamet veya yardıma ihtiyaç duymadan belli kehanetlerde bulunulması tabii kehanet; belirli bir işaretin okunarak gelecek hakkında öngörülerde bulunulması ise suni kehanet olarak değerlendirilir. Kişisel özelliklerin (şaman, kâhin, bakıcı gibi bir zümreye dâhil olmak) ön planda olduğu tabii kehanetlerde cezbe/esrime hâli ve belli bir riyazet ya da diyet söz konusu iken suni kehanette böyle pratikler veya belli gruplara aidiyete gerek yoktur (Karatosun, 2016, s. 278-279).

Kehanetin, insanlara kötü yönlerini düzeltmeleri için Tanrı tarafından sunulmuş bir imkân olduğunu düşünen Antik Çağ filozoflarından Platon, insanların ortak bir yeterliliğe sahip olmaması nedeniyle kehanetin idrak edilmesi ve diğer insanlara aktarımının özel yetenekleri olan kâhinlere verildiğini ileri sürer. Kâhinin kehanetle transa geçme hâlini, Tanrı'nın insanlara verdiği en büyük lütuf biçimi olarak tasavvur



eden Platon'a göre kâhinin hayal yetisine geçmiş, şimdi ve gelecek zamana ait mesaj içerikli suretlerin yansıması aklın denetiminde gerçekleşir. Antik Çağ filozoflarından Plutarkhos ise kâhinlerin verdikleri bilginin, haberin, söylediklerinin doğruluğunun zamanı geldiğinde anlaşıldığını söyler ve kâhinlerin gelecek haberlerinin müjde içerdiği gibi tedbir gerektiren veya yöneticileri memnun etmeyecek kötü olaylara ilişkin olabileceğini ifade eder (Kocakaplan, 2023, s. 33-38). Karşılaşılabilecek bir felaketle ilgili sıradan bilgiler veya kaçınılması, yapılmaması gereken şeylere dair basit uyarılar olmayan kehanetler; öngörülenin gerçekleşmesine katkıda bulunan, kendi başarılarına etki gücüne sahip şeylerdir (Lévy-Bruhl, 2016, s. 76). Toplumdaki tabakaların zirvesine Hz. Muhammed'in soyundan gelen kimselerin yerleştirildiği Kutadgu Bilig'de; sıralama bilginler, hekimler, düş yorumcuları, müneccimler, şairler, köylüler, tüccarlar... şeklinde devam eder. Bu sıralamada müneccimlerin ilk sıralarda yer alması, kehanetin önemli bir değere sahip olduğunu ve bu işi yapanların el üstünde tutulduğunu göstermektedir (Roux, 2002, s. 87).

İslami literatürde geçmişteki ve yaşanan zamandaki bilinmezliklerin yanında geleceğin bilgisini ifade etmek için kullanılan *gayp* da konuyla ilgili kavramlardan biridir. Gizlenen, hazırda bulunmayan, duyular çerçevesine girmeyen, kalplerde (zihinlerde) mevcut olsun veya olmasın gizli kalan her şey olarak açıklanan *gayp*, farklı din, medeniyet ve felsefi düşüncelere sahip milletlerin hayatlarında yer etmiş; bunun sonucu olarak *gaybın* ne olduğu, kim/kimler tarafından bilinip bilinmeyeceği noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Konuyla ilgili ayet ve hadislerin bazılarında *gaybı* sadece Allah'ın bildiği ifade edilirken bir kısmında Allah'ın dilediği kullarını *gayp* hakkında bilgilendirdiği, peygamberlerin dışında riyazet ve keramet ehli olan kişilerin de *gayp* bilgisinden haberdar olabilecekleri dile getirilmektedir (Çelebi, 1996b, s. 406-407). İslam âlimleri tarafından *gayp* ile ilgili haberlerin genellikle geçmiş ve gelecekle ilgili *gaybi haberler* olarak iki grupta değerlendirildiği *Kuran'ı Kerim*'de, geçmiş peygamberlerin kıssalarının anlatılması yanında sadece geçmişten bahsedilmeyip nüzul döneminde ve gelecekte meydana gelecek bazı olaylardan da bahsedilmektedir. İranlı Mecusilerle Bizanslıların mücadelesinde Rumların galip geleceği, Hz. Peygamber'in Hudeybiye Seferi'nden önce gördüğü rüyanın doğru çıkacağı, Hz. Peygamber'in amcası Ebû Leheb'in inkârcı olarak öleceği, firavunun cesedinin muhafaza edileceği, gökyüzünün keşfedileceği gibi yakın ve uzak gelecekte meydana gelecek olayların haber verilmesi bu kapsama girmektedir (Kaplan, 2021, s. 63-87).

Kehanete dayanan bilginin çeşitli aktarım şekilleri vardır. Bu aktarım şekillerinden biri *fal*dır. Fal, insanlık tarihinin bütün dönemlerinde az veya çok yer tuttuğu bilinen; Çin'den Mısır'a Babil'den Eski Yunan'a kadar birçok medeniyetin özel ve genel konularda başvurduğu kaynaklar arasında yer almıştır (Ersoylu, 2010, s. 195). Temelini geçmiş ve gelecekle ilgili bilgi edinme düşüncesinin oluşturduğu fal, çeşitli araçlarla gelecekte haber vermek amacıyla yapılan uygulamalar bütünüdür ifade etmektedir (Bütüner, 2023, s. 423). Fal, Türklerin Müslüman olmadan önceki hayatlarında önemli yer tutan uygulamalardan biridir. Türkçede *ırk* kelimesiyle karşılanan falın bakılmasında koç, keçi, at, sığır ve geyiklerin kürek kemiği, aşık kemiği; fasulye, nohut,

ateş, yıldız, ok ve yay, köpük, kaşık, eldiven gibi nesnelere aracı olarak kullanılmıştır (Sümbüllü, 2010, s. 62-63). Ateş üzerinde fala bakmak veya ateşin aldığı şekillere göre uzak ve yakın gelecek hakkında birtakım kehanetlerde bulunmak da Türk kültüründeki yaygın uygulamalar arasında yer almaktadır (Kumartaşlıoğlu, 2016, s. 376).

Eski Türklerde gelecekte haber almada koyunun kürek kemiğinin kullanımıyla ilgili bilgiler bulunurken Hunlar döneminden beri yaygın olarak kullanıldığı bilinen bu yöntem Attıla'nın da sık sık başvurduğu (Ocak, 2009, s. 152-153) ve Romalılarla 451 senesinde yapılan savaştan önce böyle bir fal açtırıp savaşın başlamasını bunun sonucuna göre belirlediği ifade edilmektedir (Gömeç, 2019, s. 44). Kırgız, Kazak ve Nogaylarda meşhur olduğu söylenen kürek kemiği falıyla ilgili olarak Kırım'a seyahat eden papaz Minas Meditsi'ye dayandırılan bilgilere göre, Nogay kâhinleri kuzu kürek kemiğindeki çizgi ve noktalara bakıp istikbalden vermekte, fal sahibine bir yıl içinde gelecek iyi ve fena günleri bildirmektedir (İnan, 2017, s. 147-148).

Gelecekte bilgi aktarımında kullanılan kaynaklardan biri de *rüyalar*dır. Gelecekte haber veren rüyalar, kesinlik ifade etmemekle birlikte ileride meydana gelecek bir olayın uyku esnasında önceden görülmesidir. Bu sebeple rüyalar, öznel deneyimler olmanın ötesinde kaderleri birbirine bağlı olan insanların düşler vasıtasıyla paylaştığı bugün ve geleceğe dair haberlerdir. İlahi kaynaklı olması ve olmaması açısından iki grupta değerlendirilen rüyaların doğru tabir edilmesi de gereklidir. Yakup peygamberin, oğlu Yusuf'un rüyasını; Yusuf peygamberin de zindandaki gençlerin ve Mısır melikin rüyasını tabir etmesi rüya tabirinin bilinen örneklerindedir (Açıkalın, 2014, s. 173-185; Fleischer, 2022, s. 54). Rüya aracılığıyla kehanette bulunma, ilkel insanların görünmez dünyaya ait varlıklarla bağlantı kurmalarını sağlayan yaygın yöntemlerden biridir (Lévy-Bruhl, 2016, s. 103). Rüyanın temel işlevlerinden olan gelecekteki olayları bildirme, Türk kültüründe de önemli bir yere sahip olmuştur. Kahramanların doğumları ve başarıları, fetihler, savaş galibiyeti veya mağlubiyeti ya da tutsaklıktan kurtulmalar hakkında bilgiler içeren bu rüyalar *müjdeli haber veren* veya *karşılaşılabilecek durumları gösteren rüyalar* olarak sınıflandırılabilir (Çelepi, 2017, s. 86-132).

Gelecekte kehanete dayalı haber alınması noktasında başvurulan kişiler arasında *şamanlar/kamlar* da yer almaktadır. Gerek devlet yöneticileri gerekse halk tarafından kehanetlerine başvurulan kişiler olan kamlar, yönetici ve bireylerin gelecekteki haberler verme yeteneğine sahiptirler (Durmuş, 2016, s. 295). Başlıca görevlerinden biri gelecekte haber vermek olan şaman, kamlık zamanı bazı işaretlere istinaden gelecekte haber verir (Bayat, 2013, s. 119). Bu bağlamda Eski Türkler geleceğe dair bilgi alabilmek için şamanlara başvururlar. Şamanların gayba ve geleceğe dair haberler verdiklerini ifade eden İbn Sina'ya göre gaipten ve gelecekte haber verme noktasında şamanlar, hisleri şaşırtacak ve akıllara durgunluk verecek işlerden faydalanırlar. Hislerin şaşkınlığa uğrayıp akla durgunluk geldiği sırada hayal gücünün bir noktada odaklanmasıyla gaybı algılayan gücün hazırlanması ve gaybı kabul etme yeteneği kazanılmaktadır (Ocak, 2009, s. 152).

Mensup olduğu toplumun hayrına çalışmayı ve en sıkıntılı günlerde halkın yardımına koşup onu manen desteklemeyi kendine görev edinen şamanların gaipten

ve gelecekte haber vermek için başvurdukları iki yöntem bilinmektedir. Bu yöntemlerden ilki şamanın ruhunun geçici olarak bedeninden ayrılmak suretiyle gizli âlemlerde dolaşarak gayp bilgilerini alması, ikincisi ise göğe yükselerek Tanrı'nın yanına gidip gelecekte olup bitenleri öğrenmesidir (Radloff, 2008, s. 138; Ocak, 2009, s. 153).

Tarihî devirlerde gelecekte haber veren, bir boz atın sırtında göklere çıkan, hatta devlet işlerine bile karışan kudretli şamanlardan bahsedilmektedir. Altay Türkleri arasında şamanlığa yakın işler yapan kişilerden şiddetli sinir nöbetleri geçirerek gelecekte haber veren *rinçiler*, gaipten haber veren *telgoçiler*, muayyen hayvanların kürek kemiği üzerine ateş koyarak meydana gelen değişikliklere göre yorumlarda bulunan *yarınçileri* (Radloff, 2008, s. 115-138) de gelecekte haber veren kişiler arasında değerlendirilebilir. Yılın belli bir gününde toplanan Kırgızların kamlarına gelecek hakkında sorular sorması ve kamların o yıl yaşanacaklarla (bolluk-kıtlık, yağmur-kuraklık, düşman-emniyet, hastalık vb.) ilgili bilgiler vermesi, Kumanlarda kamlara çok itibar edilmesi ve verdikleri haberlerin Tanrı'dan geldiğine inanılması (Turan, 2016, s. 77) şamanların gelecekte haber verme noktasında önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Ahmet Yaşar Ocak'a göre şamanın temel görevlerinden üçüncüsü olan gaipteki şeylerden ve gelecekte haber verme, menakıpnamelerde sıkça karşılaşılan olaylardandır (2009, s. 150; 1997, s. 71-72). Velilerin kerametleri arasında yer alan bu yetenek menakıpname kahramanlarının müritlerini gaip olup bitenlerden, gelecekte yaşanacak olaylardan haberdar eden kişiler olarak öne çıkarmaktadır. Abdal Musa'nın tekke inşa edilirken temel kazısında ortaya çıkan bir kazan dolusu altını, sahiplerinin almak için geleceklerini müritlerine bildirmesi; Otman Baba'nın Belgrad üzerine sefere çıkmayı düşünen Fatih'e, Belgrad üzerine gitmemesini çünkü şehri alamayacağını söylemesi; Hacı Bektaş'ın kendini Suluca Karahöyük'ten kovan Kırşehir valisi Nureddin Caca'ya görevinden azledilip işkence göreceğini bildirmesi gelecekte haber verme motifinin menakıpnamelerdeki örneklerindedir (Ocak, 2009, s. 150-151).

Sonuç olarak, geleceğe dair bilgi ve bu bilginin aktarımı merak duygusu yüksek bir varlık olan insan için oldukça önemlidir. İnanç ve inanış temeline dayandığını düşündüğümüz gelecekle ilgili bilginin insanlarla paylaşımı noktasında kâhin, şaman/kam, veli, falcı, rüya tabircisi vb. vasıflı kişilerin rol üstlenmeleri söz konusudur. Bu kişilerin farklı şekillerde elde ettikleri bilgiyi gelecekte haber(ler) vermek suretiyle paylaşmaları, toplum tarafından sıradan insanlarda bulunmayan bir yetenek olarak kabul edilmektedir. *Dede Korkut Kitabı*'nın giriş kısmında gelecekte haberler verdiği söylenen Dede Korkut da bu yeteneğe sahip olduğu düşünülen kişilerden biridir.

### 1. Dede Korkut ve Gelecekte Haber Verme Yeteneğine Dair

Kâhin, şaman/kam, falcı, rüya tabircisi, veli vb. adlarla tanınan kişilerin özelliklerinden biri olduğu anlaşılan gelecekte haber verme yeteneği, Oğuz kavminin aksakalı Dede Korkut'un da vasıfları arasında yer almaktadır. Dede Korkut'a atfedilen bu yeteneğin dayanaklarıyla birlikte ele alınacağı bu başlıkta, *Dede Korkut Kitabı* başta olmak üzere onun hakkında bilgi verilen kaynaklardan hareketle konu ele alınacaktır.

Kaynaklardaki bilgilere göre Dede Korkut, menkıbevi unsurlarla şekillenmiş rivayetlerden oluşan hayat hikâyesiyle efsanevi bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar.



*Câmiü't-Tevârih* adlı eserde Oğuzların Bayat boyundan Kara Hoca'nın oğlu Korkut olarak bahsedilen Dede Korkut'un dört hükümdara müşavirlik ettiği; çok akıllı, bilgili ve keramet sahibi bir insan olduğu; güzel sözleri, söylenen kerametleri ve hakkında pek çok hikâyeler bulunduğu ve bunların ayrıca zikredileceği söylenir ama söz konusu hususlara eserde ayrıca değinilmez (Ergin, 2004, s. 34-35; Ercilasun, 2019, s. 548). *Tevârih-i Cedid-i Mirât-ı Cihân*'daki ifadelerden Dış Oğuz ve İç Oğuz beylerinin şeyhi olduğu öğrenilen (Demir, 2019, s. 113) Dede Korkut, *Şecere-i Terâkime*'de Kayı boyuna mensup, sözü geçen bir vezir olarak gösterilir (Kargı Ölmez, 1996, s. 250-251). *Müneccimbaşı Tarihi*'ne göre Türkmen kabilelerinden hâl ehli bir aziz, *Câm-ı Cem-Âyin*'de ise Kara Han tarafından Medine-i Münevvere'ye gönderilip Hz. Muhammed'in yüzünün nuruyla şereflenmiş bir kimsedir (Ergin, 2004, s. 39-44; Demir, 2019, s. 111). *Tarih-i Dost-ı Sultan*'da Mecusiler hekimi ve rahipleri olan bakşilerin peygamberi gibi gösterilen Korkut Ata, aciz durumda kaldıklarında müracaat ettikleri kişidir (İnan, 1998, s. 167). Ali Şir Nevâyî'nin *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimü'l-Fütüvve* adlı eserinde ise Dede Korkut hakkında şu bilgilere yer verilir: "Türk ulusu arasında, daha fazla şöhrete ihtiyacı olmayacak kadar büyük bir şöhreti vardır. Kendinden yıllarca önce olanları ve yine kendinden yıllarca sonra olacakları bildiği oldukça ünlüdür. Öğüt niteliğinde ve akıl ürünü pek çok sözü halk arasında yaygındır." (Ali Şir Nevâyî, 2021, s. 408).

Kaynaklarda Kara Hoca veya Karmuş'ın oğlu olduğu söylenen Dede Korkut, bir efsaneye göre Nuh peygamberin torunudur. Yafes'in oğlu Türk ile su perisinin ilişkisinden doğan Dede Korkut'un annesi bir peri kızıdır. *Kitab-ı Oğuzname-i Türkî'de* Dede Korkut ağzından nakledilen "*Ala göz dev kızından doğdum, ben Dede Korkut.*" şeklindeki ifadede de onun bir dev kızından dünyaya geldiği anlaşılır (Bayat, 2020, s. 30; Demir, 2019, s. 46). Dede Korkut'un doğumu ile ilgili anlatılara göre, o üç yıl dokuz günlük bir hamilelik sürecinin sonunda dünyaya gelmiş ve doğduğu zaman yeryüzünü üç gün üç gece karanlık kaplayıp şiddetli yağmurlar yağmış, fırtınalar kopmuştur (Bayat, 2020, s. 87). Doğumu kadar yaşadığı ömür de sıradan insanlara göre oldukça uzun olan Dede Korkut, Oğuznamelerdeki bilgilere göre iki yüz doksan beş yıl yaşamıştır (Gökyay, 2004, s. CXX).

*Dede Korkut Kitabı*'ndaki hikâyelerde olayların akışına göre farklı özellikleriyle karşımıza çıkan Dede Korkut'un hüner gösteren kahramanlara ad vermek ve bey çocuklarına kız istemek suretiyle geleneğin devamını sağlama (Gönen, 2005, s. 109-111; Gönen, 2006, s. 65-67) yaşanan sorunlarda arabuluculuk yapma, yiğitlere kılıç kuşandırıp, boyların sonunda dua etme görevlerini üstlenmesi söz konusudur (Ergin, 2004). Onunla ilgili kaynaklar incelendiğinde kişiliği, değeri ve görevi açısından çok yönlü bir şahsiyet olduğu anlaşılan Dede Korkut, bahşi; gelecek hakkında kehanetler söyleyen bir kâhin, bilici, evliya; usta bir küysi (beste, melodi, ezgi çalan kimse; çalgıcı), diplomat; jırav (ozan); boy ve kavimlerin danışmanı (aksakalı); bilge bir ihtiyar; bütün zorluklara karşı durabilen aslan yürekli yiğit ve kahraman; hanların danışmanı (vezir); saray muhitinde nüfuzlu bir kimse ve İslam dinini destekleyen bir şahıstır (İbrayev, 2000, s. 215). Kadim devirlerle ilgili kutsal bilgilerin koruyucusu olan Dede Korkut,

olacakları önceden tahmin edebilir. Ona göre öyle bir zaman gelecektir ki kendisi öyle bir devirde yaşamak istemez (Barthold, 2021, s. 24).

Dede Korkut hakkında bilgi verilen tarihî ve edebî kaynaklarda onunla ilgili dikkat çekilen hususlardan biri de gelecekte olacaklar hakkında haberler vermesidir. *Dede Korkut Kitabı*'nın (Dresden ve Vatikan) nüshalarında herhangi bir başlığı olmamakla birlikte *mukaddime* adıyla kabul edilen ve çoğunlukla hikâyelerle eş zamanlı yazılmadığı fikri kabul gören (Duymaz, 2020, s. 177) giriş kısmında okura takdimi yapılan Dede Korkut ile ilgili Dresden nüshasında şunlar söylenir: “*Resul aleyhi’s-selâm zamanına yakın Bayat boyundan Korkut Ata dirler bir er kopdı. Oğuzun ol kişi tamam bilicisi-y-idi. Ne dir-ise olur-idi. Gayıbdan dürlü haber söyler-idi. Hak Ta’âla anun gönlüne ilham ider-idi.*”<sup>1</sup> Bu takdimin ardından gelen cümlede ise “*Korkut Ata ayıtdı: Ahır zamanda hanlık girü Kayıya dege, kimsene ellerinden almaya, ahır zaman olup kıyamet kopınça. Bu didüğü Osman neslidür, işde sürilüp gide yorur.*” (Ergin, 2004, s. 73) denilerek onun geleceğe dair ilk kehaneti ortaya konulmuş olur. Resul Aleyhisselam zamanına yakın Bayat boyundan ortaya çıkan Korkut Ata’nın *Oğuzun bilicisi* olduğu, hanlığın tekrar Kayı’ya geçeceği ve kıyamet kopuncaya kadar onların elinde kalacağı söylendikten sonra “*Ve dahu niçe buna benzer söz söyledi.*” (Ergin, 2004, s. 73) denilmek suretiyle Dede Korkut’un başka kehanetleri olduğuna da gönderme yapılır.

Oğuz’un tamam bilicisi olarak ne derse olan, gaipten türlü haber söyleyen, ahır zamanda hanlığın yeniden Kayı’nın eline geçeceğini bilen Dede Korkut; bunu kam kimliğiyle mi yoksa ilhamı Rabbanî veya Hak Teâlâ’nın gönlüne ilham etmesi şeklinde veli kimliğiyle mi gerçekleştirmektedir? Dede Korkut kimliğinin oluşmasında etkili olan gaipten haber verme, kehanet veya keramet olarak değerlendirilebilecek bir yetenektir. Bir yandan kamların kehanetini çağrıştıran bu durum, diğer yandan “*Hak Teâlâ onun gönlüne ilham ederdı.*” ifadesiyle Korkut Ata’yı veli tipine yakınlaştırmaktadır (Duymaz, 2020, s. 179, 185). Dede Korkut’un vilayet ıssı olması onun gönlüne Hak Teâlâ’nın ilham etmesinde ve *ism-i azamı* bilmesinde korunmuş olup bu durum, onun şaman dünya görüşünden İslam’a bağlanmasını tasdiklemektedir. Bu açıdan Dede Korkut, şaman dualarında hatırlanan hami ruhtan daha ziyade vilayet sahibi şahsiyet olarak öne çıkmaktadır (Bayat, 2020, s. 60).

Dede Korkut’un ölümden kaçmasıyla ilgili efsanelerde Korkut’un ölüm haberini uykuda alması söz konusudur: “*Korkut yirmi yaşına girdiğinde bir rüya gördü. Ak elbiseli, garip varlıklar ona yalnız kırk yıl ömür süreceğini söylediler.*” Bu efsanede sıradan insanların bilmesi yasak olan ilahi sırrı bilmek Korkut Ata’yı sıradan insan seviyesinden çıkarıp ermişler âlemine yükseltir (Bayat, 2020, s. 34). Kırk yaşında öleceğinin yirmi yaşında rüyada haber verilmesi, Dede Korkut’un gelecekte haber verme yeteneğinin kendisini de etkileyen bir yönü olarak karşımıza çıkar.

<sup>1</sup> Vatikan nüshasında “*Oğuzun içinde tamam vilayeti zahir olmuş idi. İlham-ı Rabbanîyle neçe sözler söyledirdi.*” denilmek suretiyle okura takdimi yapılan Dede Korkut; velayet kuvveti olan ve Rabbanî ilham ile konuşan bir kişi olarak tasavvur edilmektedir (Pehlivan, 2015, s. 268).

Dede Korkut'un gelecekte haber verme yeteneğiyle ilgili ifadelerin yer aldığı başka bir eser *Kitab-ı Oğuzname-i Türkî ve Tatarca Darb-ı Mesellerdür*<sup>2</sup> adlı yazmadır. Berlin Kraliyet Kütüphanesi'ndeki bu Oğuznamenin giriş bölümünde Dede Korkut'un ağzından söylenmiş gibi gözükten atasözleri ve kehanetler bulunmaktadır (Ergin, 2004, s. 38). Bu atasözlerinin bazılarının ardından tekrar edilen "Ol günleri görmeden söyledim ben Dede Korkut görmüşçe. İnanın bana Oğuz Kavmi. O günlere bırakma beni, canımı al Yüce Tanrı'm" (Gökyay, 2004, s. CXXIX-CXXXII; Demir, 2019, s. 42-46) şeklindeki ifade, konumuz açısından dikkat çekici nitelikte olup çalışmamızda ele alınacak soylamadaki bazı ifadelerle benzerlik göstermektedir.

*Dede Korkut Kitabı*'ndaki kahramanlardan bahsedilen *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*'nde de Dede Korkut hakkında "Er Dede Korkut bilikli Oğuz" [Evliya Dede Korkut, gelecekte haberli Oğuz]; "Dede Korkut bilgili" [Dede Korkut kehanet sahibi] ve "Dede Korkut bilikli/yedi bilüsin versün" [Dede Korkut gelecekte haberli/yedi kehanetini versin] şeklinde ifadelerle karşılaşılmaktadır. Eser üzerinde çalışan Semih Tezcan'a göre *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*'ndeki bilikli, bilgili ve *Dede Korkut Kitabı*'nın girişindeki bilici kelimeleri bir arada değerlendirildiğinde bilikli ve bilici kelimeleri kehanet sahibi olan, bilgi kelimesi de kâhin demektir (2020, s. 82-83). Pertev Naili Boratav ise *Dede Korkut Kitabı*'nın mukaddimesindeki bilici kelimesinin hem (putperest) kâhin hem de (Müslüman) evliya anlamlarını içine aldığını ileri sürmektedir (Boratav, 1977, s. 862).

Ailesi, doğumu, yaşam süresi ve ölümüyle ilgili bilgilerden tarihî-efsanevi bir şahsiyet özelliği taşıdığı anlaşılan Dede Korkut'a atfedilmiş özelliklerden biri olan gaipten haber verme, onun hem geçmişte olanları hem de gelecekte olacakları bilme yeteneği şeklinde görülebilir. Şamanların kehaneti velilerin kerameti olarak açıklanabilecek haber verme yeteneğinin Dede Korkut'ta da bulunması, onu İslam öncesi şaman kimliğinden İslam sonrası veli kimliğine yaklaştırmaktadır. *Dede Korkut Kitabı*'nın giriş kısmındaki "Hak Teâlâ onun gönlüne ilham ederdi." ifadesiyle gaipten haber vermenin Allah vergisi bir yetenek olduğu vurgulanmaktadır. Dede Korkut ile ilgili bilgilerin bulunduğu kaynaklar incelendiğinde onun ister şaman isterse de veli olarak gaipten (özellikle de gelecekte) haber verme yeteneğine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

## 2. Dede Korkut'un Gelecekle İlgili Öngörülleri

Gelecekte haber verme yeteneğine sahip olduğu düşünülen Dede Korkut'un bu yeteneğiyle ortaya koyduğunu düşündüğümüz öngörüllere geçmeden evvel söz konusu öngörülerin yer aldığı soylamaya yer verilmesi konunun anlaşılması açısından uygun olacaktır. Çalışmaya konu olan soylama *Türkistan/Türkmen Sahra nüshası; Türkmen Sahra el yazması; Günbed yazması* gibi adlarla bilinen yeni nüshada<sup>3</sup> yer almaktadır. Dede Korkut'un Dresden ve Vatikan nüshalarının mukaddimesinde öne

<sup>2</sup> Özgün adı *Hâzihi'r-risâletu min kelimâti Oğuznâme el-meşhûr bi-Atalar Sözi* olan eser üzerine ilk çalışmayı Heinrich Friedrich Von Diez yapmış, eserde bulunan atasözlerinden dört yüzünü Almanca'ya çevirmiş ve iki makale hâlinde yayımlamıştır (Von Diez, 2018). Eserde, Dede Korkut'un ağzından söylendiği düşünülen atasözleriyle ilgili bölüm, Orhan Şaik Gökyay'ın *Dedem Korkudun Kitabı* adlı çalışmasında yer almaktadır (Gökyay, 2004, s. CXXIX-CXXXII).

<sup>3</sup> Nüsha ile ilgili çalışmalar için bkz. (Ercilasun, 2019, s. 5-22; Uçar, 2022, s. 243-260).



çıkarılan gaipten haber verme yeteneğiyle bağdaştırabileceğimiz öngörüler, yeni nüsha içinde bulunan soylamalardan on sekizincisinde<sup>4</sup> karşımıza şu şekilde çıkar:

Dedem der; ay geçe, yıl dolana,  
 Zamaneler kopup gele;  
 Dağ otları tükene, diken kala; [*Dağ otları tükene, Oğuz gün kıla.*]  
 Tatlı dirlik tükene, dava ile savaş kala; [*Tatlı dirlik, güzel düzenlik kesile, evi kala.*]  
 Asil beyler tükene, avam kala;  
 Çadırlar yıkıla, bir yerde oba ola;  
 Otağlar yıkıla, bir yerde köylü ola;  
 Bir köyde iki baş ola, beş de başın başı ola;  
 Onlar da birbirinin sözünü dinlemeyeler;  
 Ortalıkta kötü niyetliler ile yalancılara gün doğa;  
 O günleri görmemişim;

Ben Dedem görmüş gibi söylerim. [*Ol günleri görmeden söyledim ben Dede Korkut görmüşçe. İnanın bana Oğuz kavmi...*]

\*\*\*

Yazı, kışı belirsiz yıllar ola,  
 Gücü, kuvveti belirsiz iller ola,  
 Yaylaklar kışlak ola, kışlaklar yaylak ola,  
 Tat evi ile Türk evi bir arada komsu ola,  
 Ağaç çanak, taş çanak birbirine karışık ola,  
 Tat kızını Türk ala, Türk kızını da Tat ala,  
 Tat kızından doğan oğlan dayısına, “dayı” diye,  
 Türk kızından doğan oğlan dayısına “dayı” diyebilemeye,  
 Lafı döndürüp dolandırıp “halo” diye,  
 O günleri görmemişim;  
 Ben Dedem Korkut, görmüş gibi söylerim.

\*\*\*

Dere, tepe kalmayıp, ekin ile bahçe ola, [*Ahir zamanda dere tepe kalmaya tarla ola.*]  
 Dana, buzağı kalmaya, çifte gide, [*Ahir zamanda at eşek kalmaya öküz ola.*]  
 Oğlan uşak kalmaya, ikinci ola, [*Ahir zamanda çoluk çocuk kalmaya çoban ola.*]  
 Ekincisi çok olsa da bereketi yok ola,  
 Çok ekeler, az kaldıralar,  
 Bilmeyeler hikmeti ne, sebebi neden ola?  
 Bilinmeyen yabancı ilden, yabancı yerden,

<sup>4</sup> Soylamadaki öngörülerden bazıları *Kitab-ı Oğuzname-i Türkî*'de de yer almakta olup benzer şekildeki öngörüler (Demir, 2019, s. 44-46'dan) soylama üzerinde köşeli parantezlerle italik gösterilmiştir.

Oğuz senin içine bir kız gelip gelin ola,  
 Bir ay geçmeden o gelin yaşmağının altından söylenmeye başlaya,  
 Bir yıl dolmadan kayınbabası ile kaynanasına laf yetiştire,  
 “Başım bahtı, alp yiğidim, atan yaman, anan yaman,  
 Benim evceğizimi ayır.” diye;  
 Evini ayıra, çadıra gücü yetmese,  
 Çubuk büküp üstüne hasır serip, “evim” diye;  
 Bir keçisi oğlak doğursa “malım” diye;  
 Kazan almaya gücü yetmese çömlek ala,  
 Pirince gücü yetmese yarma koya,  
 Aksama kadar hem pişire hem devşire,  
 Aksam olunca; “Başım bahtı, alp yiğidim!  
 Tatlı taamlı bir şeyler pişirdim, gel, ye.” diye;  
 “Kayınbabanın başa kakmasından,  
 Kaynana eziyetinden kurtuldum, şükür!” diye.  
 Hak Teâlâ o gelinden çocuk verse,  
 Dudakları yalama oğlu ola,  
 Beş yaşına girmeden, yetmiş yaşında kocalara dil uzata,  
 Yirmi yaşına girmeden sakal bıraka,  
 Otuz yaşına girmeden orta yaşlı ola,  
 Kırk yaşına girmeden saçına, sakalına kır düse,  
 Ellisinde, altmışında ecel alsa yığılalar,  
 Götürüp “Böyle saadetli yaşlı olmadı.” diye söyleneler,  
 O zamanın yaşlısı elli, altmış yaşında adam öle.  
 Ben o günleri görmemişim, görmüş gibi söylerim.  
 \*\*\*  
 Ben Dede Korkut bu dünyada ne yaşadım,  
 Üç yüz altmış altı yıl yaş yaşadım,  
 Gün ortası ile ikindi arası kadar gün görmedim;  
 Yedi koyun olur idi benim şölen günümde,  
 Bir ciğer, bağır kadar et yemedim,  
 Bu dünyayı iki kapılı kervansarayına benzer bir ev gibi gördüm,  
 Ben Dede Korkut, bu kapıdan girerken o kapıdan çıkar gördüm. (Ekici, 2019: 192-194).

Soylamada “O günleri görmemişim; Ben Dedem görmüş gibi söylerim.”, “O günleri görmemişim; Ben Dedem Korkut, görmüş gibi söylerim.”, Ben o günleri görmemişim, görmüş gibi söylerim.” şeklindeki ifadelerden de anlaşıldığı üzere, Dede Korkut’un ağızından

gelecekte yaşanacaklara dair haberler verilmektedir. Çoğunluğunun toplum hayatıyla ilgili olduğu görülen haberler yanında tabiat koşullarıyla alakalı olabilecek haberler de bulunmaktadır. Geleceğe dair öngörü mahiyetindeki bu haberleri, iki başlıkta değerlendirmek mümkündür.

### 2.1. Toplum yapısıyla ilgili öngörüler

Dede Korkut'un gelecekteki toplum yapısıyla ilgili ilk öngörüsü dirlik ve düzenin bozulmasına bağlı olarak huzursuzluk ve savaş hâlinin toplumlara hâkim olacağıdır. İnsanların bir arada yaşamasına imkân tanıyan toplum kurallarının bozulmasının sonucu olarak yerel ve evrensel ölçekte yaşanan anlaşmazlıkların çatışmaları beraberinde getirmesi yeryüzünü yaşanmaz bir yere dönüştürebilmektedir. Yaşanmış olan iki büyük dünya savaşı ve dünyanın farklı coğrafyalarında yaşanan/yaşanmakta olan savaşlar bunun göstergeleridir. Soylamadaki *tatlı dirlik tükene, dava ile savaş kala* ifadeleri de bunun haberini vermektedir. Türklerin sadece düşmanlarıyla değil kendi içlerinde bile anlaşmazlıklara düşerek savaşlar yaptıkları düşünüldüğünde barış ve huzur ortamının tarihin farklı dönemlerinde kesintiye uğraması bu durumu açıklamaktadır. Hadis kaynaklarında *fiten* ve *melâhim* haberleri olarak yer alan ve gelecekte ortaya çıkacak sosyal kargaşa, iç savaş gibi önemli olaylar ile kıyamet alâmetlerine dair haberleri (Çelebi, 1996a, s. 149-151) de dirlik ve düzenin bozulması çerçevesinde düşünmek mümkündür.

Soylamada toplum yapısıyla hakkındaki öngörülerinden bir diğeri yerleşim tarzına ilişkindir. Hayvancılığa dayalı konargöçer yerleşim düzeninin tarıma dayalı yerleşime evrileceğini haber veren Dede Korkut, toplum yaşamının temel dinamiklerinden yerleşim şeklinde yaşanacak değişimin sinyallerini vermektedir. Soylamadaki *dere, tepe kalmayıp ekin ile bahçe ola; dana, buzağı kalmayıp çiftte gide; oğlan, uşak kalmaya ikinci ola* şeklindeki ifadeler tarıma dayalı yaşam tarzının özelliklerini ortaya koymaktadır. İkinci toplum tarzının ilk evresi olan bu aşama, temelini insan ve hayvan gücünün oluşturduğu ilkel tarım ya da makineleşmeye dayalı olmayan tarım şeklindedir. Soylamada dikkat çeken bir başka husus da *ekincisi çok olsa da bereketi yok ola; çok ekeler az kaldıralar; bilmeyeler hikmeti ne, sebebi neden ola* şeklindeki ifadelerdir.

Toplum yapısıyla alakalı olarak dile getirilen hususlardan biri de ortak etnik yapı ve kültüre dayalı içe dönük toplum yapısından kozmopolit, çok kültürlü ve dışa dönük toplum yapısına geçiş yapılacağıdır. Boyların oluşturduğu obalarda konargöçer hâlde yaşayan Türklerin yerleşik hayatla birlikte farklı etnik yapı ve inanca mensup insanlarla bir arada yaşamaya başlaması toplumsal yapıda etkileşimleri beraberinde getirmiştir. Tat evi ile Türk evinin bir arada komşu olması ağaç çanak ile taş çanağın bir arada bulunmasıyla eş tutulmuştur. Türklerin genel olarak yabancıyı özel olarak da farklı bir dil kullanan ötekini tanımlamakta kullandıkları *tat* kelimesi, zamanla Fars asıllı toplulukları ifade eden bir kavram hâlini almıştır. Türkler için istenmeyeni, beğenilmeyen biri veya birilerini ifade eden *tat*; Türklerle aynı dili konuşan ancak farklı bir dine mensup topluluklarla aynı ülkenin insanı olduğu hâlde hâkim unsura tabi olan kavimler için de kullanılmıştır (Özkan, 2020, s. 1729-1730). Kozmopolit yaşamın sonucu olarak Tat kızı ile Türk oğlunun Türk kızı ile Tat oğlunun evleneceği, Tat kızından doğan çocuğun dayısına dayı diyebilirken Türk kızından doğan çocuğun



dayısına dayı yerine Farsça *halo* diyeceği ifade edilmiştir. Bu durum kültürel bozulmanın göstergesi sayılabilir.

Aile yapısında yaşanacak değişim, Oğuz toplumuna dışarıdan (yabancı ilden, yabancı yerden) gelen bir gelin üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Gelin geldiği toplumun yaşantısına uzak olan bu kadının bir ay geçmeden kaynanası ve kayınbabasıyla anlaşamaması ve ayrı evde yaşama isteğini kocasına kabul ettirmesi söz konusudur. Ayrıca bu kadın, tüm imkânsızlıklara rağmen ayrı evde yaşamayı tercih ederken hâinden memnuniyet duymaktadır. Geleneksel aile yapısından çekirdek aile yapısına geçişin “Başım bahtı, alp yiğidim, atan yaman, anan yaman / Benim evceğizimi ayır.” ve “Kayınbabanın başa kakmasından / Kaynana eziyetinden kurtuldum, şükür!” şeklindeki ifadeler sosyolojik zeminini açıklar mahiyettedir. Burada dikkati çeken bir diğer husus da büyüklere saygıda kusur edilmesidir. Bu durum hem gelin hem de gelinden dünyaya gelen çocuk için geçerlidir. Geldiği toplumun değerlerine yabancı olan birinin, kocasının aile büyüklerinden ayrı yaşamayı tercih etmesi, yetişecek çocuğun o toplumun geleneklerinden uzak büyümesini beraberinde getirmektedir. Ebeveynlerin aile büyükleriyle iletişimlerinde saygı çerçevesinin dışına çıkması, onları rol model olarak kabul eden çocukların da büyüklerine karşı tavırlarını etkilemesi kaçınılmazdır. Soylamada geçen “Beş yaşına girmeden, yetmiş yaşında kocalara dil uzata,” şeklindeki ifade bu durumun bir yansıması gibidir.

Soylamadaki başka bir öngörü de insanların yaşam süresiyle ilgilidir. Oğuz yabandan gelen gelinin dünyaya getirdiği çocuk üzerinden örneklendirilen bu durum onun yirmi yaşına gelmeden sakal bırakacağı, otuz yaşından önce orta yaşlı olacağı, kırkında saç sakalı ağaracağı, ellisine veya altmışına gelip öldüğünde “Böyle saadetli yaşlı olmadı.” denileceği ve zamanın yaşlısının elli, altmış yaşında adamlar olacağı şeklinde ifade edilmiştir. Bu ifadelerden çıkarılacak sonuç, elli-altmış yaş aralığının toplum tarafından yaşlı olarak kabul edilmesidir. Barınma ve beslenme koşulları, tıbbi imkânlar ve teknolojinin olanakları sayesinde artış gösterdiği söylenen ortalama yaşam süresinin aksini iddia eden bu öngöründe insan ömrü kısalmaktadır. İnsanların daha uzun yaşaması sonucu, insanoglunun ulaşabildiği yaşın giderek arttığı düşünülse de artış gösteren yaş değil ileri yaşları gören insanların sayısıdır (Çekin, 2020, s. 85). Ayrıca *Kur'an-ı Kerim*'de Hz. Nuh'un kavmi arasında kaldığı sürenin “bin yıldan elli yıl eksik” olarak tarif edilmesi, önceki ümmetlerin uzun ömürlü olmaları sebebiyle fazla sevap kazanma imkânına sahip olmalarına karşılık Müslümanlara bin aydan daha hayırlı Kadir gecesinin verildiği şeklindeki rivayet dikkate alındığında eskiden yaşam süresinin çok daha uzun olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim Hz. Muhammed'in “Ümmetimin ömrü altmış ila yetmiş sene arasındadır.” şeklindeki ifadesi de bu düşünceyi destekler niteliktedir (Saygın, 2024, s. 80-83; Özerverli, 2001, s. 125).

## 2.2. Tabiat koşullarıyla ilgili öngörüler

Geleceğe dair öngörülerin yer aldığı soylamada Dede Korkut'un dikkat çektiği başka bir husus da tabiat koşullarında meydana gelecek değişikliklerdir. “Dağ otları tükene, diken kala.”, “Yazı, kışı belirsiz yıllar ola.” ve “Yaylaklar kışlak ola, kışlaklar yaylak ola.” şeklindeki soylama içerisine serpiştirilmiş hâlde bulunan cümlelerde bu değişikliklere gönderme yapılmaktadır. Söz konusu cümlelerdeki yazı kışı belirsiz

yıllar ile yaylak ve kışlakların birbirinin yerine kullanılmasını mevsimlerde yaşanacak kaymaların, dağ otlarının tükenip yerlerine dikenlerin kalmasını da yaşanacak kuraklıkların işaretleri olarak görmek mümkündür.

İnsanoğlunun tarih sahnesine çıkışından sanayi devrimine kadar geçen süreçte, doğal nedenlere bağlı olarak meydana gelen iklim değişimlerine, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren insan eliyle meydana gelen etkilerin de eklenmesi sonucu dünya iklim sisteminde bir bozulmanın başladığı iklim bilimciler tarafından dile getirilen bir gerçektir. İklim sistemindeki bozulmanın etkisiyle deniz seviyesindeki yükselmeler ile sıcaklık ve yağış rejimlerindeki değişimlere bağlı olarak ortaya çıkan seller, taşkınlar, fırtınalar, kuraklık ve çölleşme gibi afet niteliğinde tehlikelerin daha geniş alanlarda ve daha sık görülmesi söz konusu olabilmektedir (Öztürk, 2002, s. 48-58).

Tabiatın doğal seyri içinde de yaşanması muhtemel olan kuraklık ve mevsim kayması gibi olayların küresel ısınmanın da etkisiyle artış göstermeye başlaması (Küresel Isınma Mevsim Kaymalarına Neden Oluyor, 2022) daha sık karşılaşılır bir hâl almaktadır ki mevsim normallerinden daha sıcak geçen yaz ve kış mevsimleri, arada geçişi sağlaması gerekirken daha sıcak ve daha soğuk geçen ilkbahar ve sonbaharlar bu durumun günümüzdeki yansımalarıdır. Mevsimlerde yaşanan kaymalar soylamadaki “Yazı, kışı belirsiz yıllar ola.” ifadesini haklı çıkaracak mahiyettedir.

### Sonuç

Dede Korkut’un gaipten haberler verebilen bir kimse olup olmadığı Türkistan/Türkmen Sahra nüshasındaki on sekizinci soylama bağlamında ele alındığı çalışmamızda; gaipten verilen bilgilerin niteliği, bu bilgilerin kimler tarafından verilebildiği, Dede Korkut’un hangi vasıflarla gayp bilgisine sahip olduğu ve gayba dair ne tür öngörülerde bulunduğu üzerinde durulmuştur.

Kehanet, keramet, gaybi haber gibi adlarla özellikle gelecek hakkında bilgi vermekle beraber bazen geçmişin bilinmezliklerinin de açıklanmasını ifade eden gaipten haber verme; kâhin, şaman/kam, falcı, veli vb. sıradan olmayan kişiler tarafından gerçekleştirilen bir eylem niteliği taşımaktadır. *Dede Korkut Kitabı*’nın mukaddimesinde Hak Teâlâ’nın ilhamıyla gaipten türlü haberler verdiğine dair birkaç cümlelik bilgi bulunan Dede Korkut’un bu yeteneğine tarihî ve edebî nitelikli eserlerde de temas edilerek onun geçmiş ve gelecekte haberdar bir kâhin (kam/şaman), keramet sahibi bir zat (veli) olduğu ifade edilmiştir. *Dede Korkut Kitabı*’nda -hanlığın Kayı’ya geçeceğinin haber verilmesi dışında- Dede Korkut’un gelecekle ilgili bir öngörüsüne rastlanmazken Türkistan/Türkmen Sahra nüshasındaki soylamada toplum hayatı ve tabiat koşulları hakkında bazı öngörülerle karşılaşılmaktadır. Soylamada işaret edilen ve benzerleriyle *Kitab-ı Oğuzname-i Türkî*’de de karşılaşılan bu öngörülerde; hayvancılığa dayanan konargöçer toplum yapısından tarımsal üretime dayalı toplum yapısına, geleneksel aile yapısından çekirdek aileye, ortak kültüre dayalı içe dönük toplum yapısından çok kültürlü dışa dönük toplum yapısına geçişin işaretleri verilmektedir. Yalnızca toplum yapısıyla ilgili öngörülerin yer almadığı soylamada, tabiat koşullarında yaşanacak değişikliklerle alakalı öngörülerde de bulunulmakta ve iklim değişimlerine dikkat çekilmektedir.

Kaynaklarda, gaipten (geçmiş ve gelecek) haber verdiği ifade edilen Dede Korkut'un söz konusu yeteneğini ortaya koyduğu birkaç öngörüsü (*Dede Korkut Kitabı* ve *Kitab-ı Oğuzname-i Türkî*) dışında geleceğe dair herhangi bir öngörü karşımıza çıkmamaktadır. Türkistan/Türkmen Sahra nüshasında yer alan soylamayla birlikte farklı bir boyut kazanan bu durum, Dede Korkut araştırmalarında Dede Korkut'un geri planda kalmış bir özelliğinin öne çıkarılmasına imkân tanımaktadır. Dede Korkut'un gaipten haber verebilme yeteneğine sahip olduğunun ispatı niteliğinde olan bu soylama, ileride ortaya çıkabilecek yeni metinlerle birlikte konuya dair yeni araştırmalar yapılmasına da katkı sağlayacaktır.

### Extended Abstract

Humans are beings with a profound sense of curiosity, constantly striving to learn about things they have both seen and known. Influenced by this emotion, they have begun to question the universe they are a part of and the life they lead, reaching some conclusions of their own. Motivated by a desire to understand not only the mysteries of the past but also the unknowns of the future, humans have found themselves engaged in various quests. In pursuit of knowledge about the unknown and to gain insights into the future, humans have resorted to various methods such as communicating with different entities and interpreting certain objects or behaviors to acquire information. In the process of acquiring information, which can be termed as news gathering or dissemination, the difficulty and insufficiency of obtaining future-related knowledge through conventional means elevate the information about the future and those who provide it to a privileged status within society.

Prophecy, used to describe the information given about the future, is the art of foretelling or predicting future events through intuition, inspiration, or the interpretation of certain signs, and the individuals who practice this art are called oracle. Prophecy, considered as an opportunity given to people to correct their flaws, is envisioned as the greatest blessing bestowed by God upon oracles with special talents. In Islamic tradition, the term 'gayb,' used to describe the knowledge of all times (including unknown aspects of the past and present as well as future knowledge), is also among the concepts related to the knowledge of the future. There are various methods of conveying knowledge about the future, one of which is fortune telling. Among the oldest forms of knowledge acquisition in human history, the foundation of fortune telling lies in the idea of obtaining information about the past and the future. Another method of conveying knowledge about the future is through dreams. Prophesying dreams are based on the premise that an upcoming event can be foreseen during sleep. In the context of obtaining prophesying information about the future, shamans also play a significant role among those consulted. The belief that the news provided by shamans, whose primary duty is to foretell the future, comes from God elevates the shamans to a significant position in the context of delivering prophesying information about the future.

The ability to foretell the future, a trait associated with figures such as oracles, shamans, fortune tellers, and readers, is also among the attributes of Dede Korkut, the wise elder of the Oghuz. It is said that he knew events from years before his time and



those that would happen many years after. As the soothsayer of the Oghuz, Dede Korkut, whose every prediction came true, integrated the pre-Islamic shaman identity with the post-Islamic saint identity through his prophesying abilities, which can be described as the prophecy of shamans and the miracles of saints. In this study, based on the information found in historical and literary works, the prophesying ability of Dede Korkut is discussed in the context of the eighteenth soylama found in the Turkestan/Turkmen Sahra copy. The predictions of Dede Korkut regarding social life and natural conditions are examined. In the Book of Dede Korkut, aside from the prophecy that the khanate would pass to the Kayı tribe, there are no other foretellings regarding the future by Dede Korkut. However, in the aforementioned soylama, certain predictions about social life and natural conditions are encountered. In the narrative, which also finds parallels in the *Kitab-ı Oğuzname-i Türkî*, these predictions indicate a transition from a nomadic society based on livestock farming to a society based on agricultural production, from a traditional family structure to an elementary family, and from an inward-looking society based on common culture to an outward-looking society embracing multiculturalism. In the narrative, which contains not only predictions about social structures but also about changes in natural conditions, attention is drawn to climate changes. Beyond a few foresights attributed to his prophesying abilities, Dede Korkut's lack of other prophecies has led to this aspect of his character being underrepresented in Dede Korkut studies. This situation, which gains a different dimension with the narrative found in the Turkestan/Turkmen Sahra copy, allows for highlighting a lesser-known characteristic of Dede Korkut while also showcasing his ability to foretell the unknown.

**Kaynakça**

- Açıklan, B. (2014). Rüyanın mahiyeti ve yorumlanması. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(7), 170-196.
- Aktaş, E. (2011). Altay ve Tıva Türk destanlarında haber verme motifi üzerine genel bir değerlendirme. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 11(1), 45-62.
- Ali Şir Nevâyî (2021). *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimü'l-fütüvve* (V. Türk, haz.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Barthold, V. V. (2021). Türk destanı ve Kafkaslar. (F. Türkmen & G. Pehlivan, haz.). *Korkut bitig - Dünyada Dede Korkut araştırmaları- içinde* (s. 17-25). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2013). *Ana hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2020). *Türk dünyasının velâyet sahibi bilgisi Korkut Ata*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Boratav, P. N. (1977). Korkut Ata. *İslâm ansiklopedisi* (C. 6, s. 860-866). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Bütüner, Ş. (2023). Türk masallarında büyücülerin veya şamanların karakteristik özellikleri. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 11, 421-430.
- Çekin, M. D. (2020). İnsan ömrü ne kadar uzadı? *Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi*, 54, 82-85.
- Çelebi, İ. (1996a). Fiten ve Melâhim. *İslâm ansiklopedisi* (C. 13, s. 149-153). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çelebi, İ. (1996b). Gayb. *İslâm ansiklopedisi* (C. 13, s. 404-409). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çelebi, İ. (2001). Kâhin. *İslâm ansiklopedisi* (C. 24, s. 171-172). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çelepi, M. S. (2017). *Türk halk kültüründe rüya*. Konya: Kömen Yayınları.
- Demir, N. (2019). *Dede Korkut destanı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Durmuş, İ. (2016). *Türk kültürüne giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Duymaz, A. (2020). *Kolca kopuzdan kılca kaleme dedem Korkut araştırmaları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ekici, M. (2019). *Dede Korkut kitabı Türkistan/Türkmen Sahra nüshası soylamalar ve 13. boy - Salur Kazan'ın yedi başlı ejderhayı öldürmesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ercilasun, A. B. (2019). *Nehir destan Oğuzname (Oğuz bitig)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2019). Dede Korkut Kitabı'nın yeni nüshası ve üzerindeki yayınlar. *Millî Folklor*, 16(123), 5-22.
- Ergin, M. (2004) *Dede Korkut kitabı I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ersoylu, H. (2010). Fal, fal-nâme ve bir çiçek falı: Der-aksâm-ı ezhâr. *Türkiyat Mecmuası*, 20, 195-254.
- Fleischer, C. (2022). *Saraydaki kâhin: 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı sarayında kehanet* (A. Ortaç, çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Gökyay, O. Ş. (2004). *Dedem Korkudun kitabı*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Gömeç, S. Y. (2019). Türklerde töz, fal ve yadacılığa dair bazı tespitler. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 11, 37-62.
- Gönen, S. (2005). Dede Korkut Hikâyeleri'nden günümüze yansıyan doğum âdetleri. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 18, 103-12.
- Gönen, S. (2006). Dede Korkut Hikâyeleri'nden günümüze yansıyan evlilik âdetleri. *Millî Folklor*, 69, 62-71.
- Harman, Ö. F. (2001). Kâhin. *İslâm ansiklopedisi* (C. 24, s. 170-171). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- İbrayev, Ş. (2000). Şaman Korkut. (A. K. Birgül & A. Ş. Canpolat, haz.). *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri* içinde (s. 215-219). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- İnan, A. (1998). *Makaleler ve incelemeler* (C. I). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnan, A. (2017). *Tarihte ve bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kaplan, A. (2021) Kur'an'ın i'câz yönlerinden biri: Gelecek ile ilgili haber vermesi. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(19), 61-91.
- Karatosun, M. O. (2016). Kehanet türleri ve kadim kültürlerdeki uygulamaları. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(2), 277-308.
- Kargı Ölmez, Z. (1996). *Ebulgazi Bahadır Han Şecere-i terâkime (Türkmenlerin soykütüğü)*. Ankara: Simurg Yayınları.
- Kocakaplan, N. (2003). Haberci olarak şair, kâhin ve nebi: Fârâbî ve İbn Sînâ bağlamında bir değerlendirme. *Nazariyat*, 9(1), 31-54.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2016). *Türk kültüründe ateş ve ocak kültürü*. Konya: Kömen Yayınları.
- Küresel Isınma Mevsim Kaymalarına Neden Oluyor. (2022, 14 Ekim) <https://www.cumhuriyet.edu.tr/haber/11391-kuresel-isinma-mevsim-kaymalarina-neden-oluyor> Erişim tarihi: 13.09.2024
- Lévy-Bruhl, L. (2016). *İlkel toplumlarda mistik deneyim ve simgeler*. (O. Adanır, çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1997). *Kültür tarihi kaynağı olarak menâkıbnâmeler-metodolojik bir yaklaşım*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2009). *Alevî ve Bektaşî inançlarının İslâm öncesi temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Özervarlı, M. S. (2001). Kadir Gecesi. *İslâm ansiklopedisi* (C. 24, s. 124-125). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özkan, N. (2020). Tat sözü üzerine. VII. *Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri II* içinde (s. 1721-1732). Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Öztürk, K. (2002). Küresel iklim değişikliği ve Türkiye'ye olası etkileri. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 22(1), 47-65.
- Pehlivan, G. (2015). *Dede Korkut Kitabı'nda yapı, ideoloji ve yaratım-Dresden ve Vatikan nüshalarının mukayeseli bir incelemesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Radloff, W. (2008). *Türklük ve Şamanlık*. (A. Temir, T. Andaç, N. Uğurlu, çev.) İstanbul: Örgün Yayınları.
- Roux, J. P. (2002). *Türklerin ve Moğolların eski dini*. (A. Kazancıgil, çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Saygın, S. (2024). Kur'an perspektifinden uzun ömür olgusu. *Marife*, 24(1), 71-92.
- Sümbüllü, Y. Z. (2010). Fal ve falcılık kavramı ekseninde Türk kültür tarihinde fal ve kehanet, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 43, 55-72.
- Tezcan, S. (2020). *Topkapı Sarayı Oğuznamesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Turan, O. (2016). *Türk cihan hâkimiyeti mefkûresi tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Türk Dil Kurumu. (2005). *Türkçe sözlük*. Ankara: Yazar.
- Uçar, E. (2022). Özçelik, S. Dede Korkut -Günbed Yazması- Kazan Bey Oğuznamesi (giriş-inceleme-notlar-metin-dil içi çeviri-dizinler), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021, ss. 348. ISBN: 978-975-17-4900-0. *Journal of Old Turkic Studies*, 6(1), 243-260.
- Von Diez, H. F. (2018). *Oğuz Tepegözü-Dede Korkut Oğuznameleri ve atalar sözü üzerine ilk çalışmalar*. (H. Güneş, çev.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.



## Günümüz Kırgız Toplumunda Sosyal Bir Sorun Olarak Kız Ala Kaçuu'nun (Kız Kaçırma) Arka Planı

### Background of Bride Kidnapping As a Social Problem in Today's Kyrgyz Society

Ali ÜNAL \*

Kız kaçırma, antropoloji ve sosyoloji literatüründe sıkça rastlanan, fakat tanımı henüz tüm açıklığıyla ortaya konmamış kavramlardan biridir. Kırgız destan ve masallarına da konu olan kız kaçırma uygulamasına, geçmişte çok nadir olarak rastlandığı iddia edilmesine rağmen günümüz Kırgız toplumunda, ister tek tarafın, isterse iki tarafın rızası olsun veya olmasın evlenme ve dolayısıyla yuva kurmak amacı ile meydana gelen toplumsal bir olay ve davranış olarak kabul görmektedir. Yapılan araştırmalar ve bilgiler dâhilinde toplumun %80'i kız kaçırmaya olumsuz yaklaşmasına karşın Kırgız toplumunda evliliklerin yaklaşık 4/1'inin kız kaçırma ile gerçekleştiği tespit edilmektedir. Bu yönüyle evlilik biçimin en yaygın uygulamasından biridir. Tarihsel süreç içerisinde kız kaçırmaların önüne geçmek için caydırıcı kural ve cezalar verilmesine, günümüz Kırgızistan Ceza Kanunu'nda suç teşkil etmesine karşın kız kaçırma ile yapılan evlilikler Kırgız toplumunun sosyal hayatında ve düşünce dünyasında geniş bir yer tutmaktadır. Söz konusu çalışmada, Kırgız toplumunda mevcut olan kız ala kaçuu uygulamasının tarihsel süreç içinde bugünkü toplumsal ve sosyolojik yönü ele alınarak geleneksel ve modern süreçler içerisinde kız ala kaçuunun toplumsal karşılığı, uygulamaları, nedenleri, sonuçları ve hukuki boyutu üzerinde durulmaktadır. Bugün gelinen noktada kamuoyunda gelenek olup olmadığı büyük tartışma konusu olan kız ala kaçuu olayının mevcut durumuna cevap aranmaya çalışılmaktadır.

\* Arş. Gör. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü  
a.unal@manas.edu.kg  
ORCID: 0000-0002-0801-8446  
Bişkek / KIRGIZİSTAN

\* Res. Assist. Dr., Kyrgyz-Turkish Manas University, Faculty of Humanities, Department of Sociology  
a.unal@manas.edu.kg  
ORCID: 0000-0002-0801-8446  
Bishkek / KYRGYZSTAN

#### Anahtar Kelimeler:

Kırgız toplumu, kız ala kaçuu, aile, evlilik, suç ve gelenek.

#### Abstract

Kidnapping is one of the concepts that are frequently encountered in the literature of anthropology and sociology, but its definition has not yet been clearly revealed. Although the practice of kidnapping, which is also the subject of Kyrgyz epics and tales, was claimed to have been very rare in the past, in today's Kyrgyz society, it is accepted as a social event and behavior that occurs with the aim of getting married and therefore establishing a family, with or without the consent of one or both parties. According to the researches and information, it is determined that although 80% of the society has a negative approach to bride kidnapping, approximately 4/1 of marriages in the Kyrgyz society are realized by abduction. In this respect, marriage is one of the most common applications of the form. Giving deterrent rules and penalties in order to prevent abductions in the historical process; although it constitutes a crime in today's Kyrgyzstan Penal Code, marriages by kidnapping have a wide place in the social life and world of thought of the Kyrgyz society. In this study, the current social and sociological aspect of

Başvuru/Submitted: 17/05/2023

Kabul/Accepted: 17/07/2024

the practice of bride kidnapping in the Kyrgyz society is discussed in the historical process, and the social equivalent, practices, reasons, results and legal dimension of the bride's kidnapping in traditional and modern processes. At the point reached today, an attempt is made to find an answer to the current situation of the bride kidnapping incident, which is the subject of a great debate whether it is a tradition in public or not.

**Keywords:**

Kyrgyz society, bride kidnapping, family, marriage, crime and tradition.

**Makale Bilgileri**

**Atıf:** Ünal, A. (2024). Günümüz Kırgız Toplumunda Sosyal Bir Sorun Olarak Kız Ala Kaçuu'nun (Kız Kaçırma) Arka Planı. *Selçuk Türkiyat*, (63): 155-178. Doi: 10.21563/sutad.1297741

**Etik Kurul Kararı:** Etik Kurul Kararından muaftır.

**Katılımcı Rızası:** Katılımı yok.

**Mali Destek:** Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.

**Çıkar Çatışması:** Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.

**Telif Hakları:** Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

**Değerlendirme:** İki dış hakem / Çift taraflı körleme.

**Benzerlik Taraması:** Yapıldı – iThenticate.

**Etik Beyan:** sutad@selcuk.edu.tr, selcukturkiyat@gmail.com

**Lisans:** Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

**Article Information**

**Citation:** Ünal, A. (2024). Günümüz Kırgız Toplumunda Sosyal Bir Sorun Olarak Kız Ala Kaçuu'nun (Kız Kaçırma) Arka Planı. *Selçuk Türkiyat*, (63): 155-178. Doi: 10.21563/sutad.1297741

**Ethics Committee Approval:** It is exempt from the Ethics Committee Approval.

**Informed Consent:** No participants.

**Financial Support:** The study received no financial support from any institution or project.

**Conflict of Interest:** No conflict of interest.

**Copyrights:** The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

**Assessment:** Two external referees / Double blind.

**Similarity Screening:** Checked – iThenticate.

**Ethical Statement:** selcukturkiyat@gmail.com, fatihnumankb@selcuk.edu.tr

**License:** Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

## Giriş<sup>1</sup>

Evliliğin bir türü olarak kız kaçırma pek çok halkın sosyal hayatında ve düşünce dünyasında önemli bir yer tutmaktadır. Konu ile ilgili olarak kız kaçırma olaylarının bilinen en eski evlilik türü olduğu ve dünyada hemen hemen bütün halklarda var olduğunu idia edilirken, mevcut literatürlerde aile düzeninin ilkinin kız kaçırma usulüyle gerçekleştiği yönündeki bilgiler, kız kaçırma ile evlenmelerin tarihî süreç içerisinde evrensel bir evlenme olgusu taşıdığını ortaya koymaktadır. Evrensel bir kabulde birlikte kız kaçırmadaki nedenlerin ve uygulamaların farklılık gösterdiği bir gerçektir. Bu yönüyle kız kaçırma evrensellik ve yerellik boyutuyla birbirinden ayırmak mümkündür. Bahsi geçen yerellik toplumların kız kaçırmadaki âdetlerinde, geleneklerinde, hukuk sistemlerinde, destanlarında, düşünce dünyasında ve uygulamalarında kendini göstermektedir.

Kız kaçırma bazı sebepler dairesinde zamanla toplum tarafından kabul gören gelenek haline aldığı iddia edilebilir. Nitekim geleneğin oluşması, bir toplumun kendinden önceki kuşaktan devraldığı ve bir takım yöntemlerle daha sonraki kuşaklara eriştiği maddi ve manevi uygulamadır ve toplumların ortak mirası hüviyetindedir. Bu sebepten ötürü toplumların devamlılığı, toplumsal meşruluğunun kaynağı mahiyetindedir. Örf, adet, görenek ve töre gibi belli davranış kalıpları içinde gelenek kavramı kullanılmakla birlikte gelenek insanların sorgusuz sualsiz doğruluğuna inandıkları değer kalıbı olarak yansımaktadır (Yılmaz, 2005, s. 40). Diğer açıdan gelenek, alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle dogal bir süreklilik anıtırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değeri ve davranış normlarını aşılama çabası bir pratikler kümesidir (Hobsbawm, 2006, s. 2).

Gelenekten bilimçili olarak kurtulmak istendiğinde dahi birçok geleneksel unsurun farkında olmadan insan davranışında şekil değiştirerek yaşamaya devam ettiği görülmektedir (Yılmaz, 2005, s. 51). Halkın uzun bir geçmişi olduğunu sandığı pek çok geleneğin aslında görece yakın dönemlere ait icatlar olduğu anlaşılmaktadır (Marshall, 1999, 258-259). Eski gibi görünen ya da eski olma iddiasındaki geleneklerin kökenleri çoğu zaman yakın geçmişe dayandığı gibi, bazen bu geleneklerin icat edilmiş oldukları bir gerçektir (Hobsbawm, 2006, s. 1).

Gelenek yayıldığı alalarla bulduğu ve temel ilkelerine ters düşmeyen çeşitli değerleri kendi bütünlüğü içinde içselleştirerek içinde olumlu çarpışmalar uyandırmaktadır. Yeni bir gelenek içine giren toplumlar eski geleneksel değerlerini bütünüyle değiştirmemektedir. Aynı gelenek farklı topluluklarda ırklarda farklılık gösterebilmektedir. Gelenek bütünüyle ortadan kalkmamakta yeni karşılaştığı geleneğin egemenliği altında yaşamaya razı olmaktadır (Yılmaz, 2005, s. 46).

Günümüzde Kırgız toplumunda geçerlilik gösteren kız kaçırma olgusunun gelenek mi yoksa suç mu olduğu noktasında tam bir çözümleme yapılamadığı ve uygulamanın

<sup>1</sup> Bu çalışma, 07-09 Ekim 2021 tarihinde Kırgızistan/Bişkek'te düzenlenen Uluslararası Aile ve Değerler Sempozyumunda bildiri olarak sunulmuştur.



açıklığa kavuşturulduğu görülmektedir. Gelenele ilgili çıkarılmalardan hareketle bahsi geçen duruma izah getilemeye gayret edilmektedir.

Kız kaçırmanın ortaya çıkışı ve işleyişi de ayrı merak konusudur. Konula ilgili olarak Friedrich Engels (1998, s. 56) evlenme için kız kaçırılmaların en eski uygulamalardan biri olduğu, bunun da *iki başlı evlilik* biçimi altında kendini gösterdiğini belirtir (Koconaliev, 2000, s. 141). “Kız kaçırmanın çoğunlukta ve usulden olduğu birçok yerde bile sınıflar yasası büyük bir dikkatle gözetilir” der (Engels, 1998, s. 55).

Fannina W. Halle 1938 yılında adam kaçırma uygulamasını tanımlarken Orta Asya’daki kız kaçırma vakalarının daha yaygın ve şiddet içeren bir uygulamanın “simgesel kalıntısı” olduğunu iddia etmektedir (Russell vd., 2005, s. 19).

Lev Yakovleviç Şternberg;

*“İki başlı evlilik ortaya çıktığı andan itibaren kızların kaçırılması ve satın alınması başladığı, asla ve hiçbir yerde fiili olarak bir evliliği tamamlamanın düzenli bir yolunu kız kaçırma zorlanmadığını, her zaman sadece ek, olağanüstü bir evlilik biçimi olduğunu”* kaydetmiştir (Şarşenova, 2011, s. 150).

Abram İsaakoviç Perşits çalışmalarında kaçırma yoluyla evlilik biçiminin, sözleşmeye dayalı evlilik biçiminden önce gelen en eski uygulama olduğuna dikkat çekmektedir (Şarşenova, 2011, s. 150). Perşits, halkların birçoğunda satın alınmış bir evlilik hâlâ hüküm sürmektedir ve gelinin parasını damadın babası ödemektedir (Perşits, 1982, s. 122) derken birçok kişinin gözünde kız kaçırma olayının varlığı bile, kız kaçırmanın en eski ve bir zamanlar bilinen tek evlilik biçimi olduğunu söylemek için yeterli olduğunu dünyanın hemen hemen tüm halklarının geleneksel evlilik biçimi olduğunu iddia eder. Evlilik biçimlerine ilgi bir asırdan beri, bilimde, kurguda, insanlığın geçmişiyle meşgul olanlar arasında, bu biçimlerin en eskisinin kız kaçırma olduğu, ancak daha sonra açık bir sözleşme biçimine yol açtığı inancı hâkimdir görüşündedir. Tercih edilen evlilikler sistemi, özgür evlilik seçimine ve dolayısıyla kız kaçırma çok az yer bıraktığını ileri sürer (Perşits, 1982, s. 126).

Kırgız toplumu ile ilgili kız ala kaçu uygulamalarının ortaya çıkışıyla ilgili olarak Tursunov ve Abdıladaeva, “kız ala kaçu”nun temelinde düşman ve rakipleri yok etmek için erkeklerin komşu kabilelerden evlenme çağındaki genç kızları kaçırdığı ve boylarını çoğaltma amacı güttüğünü ileri sürerken kız kaçırmanın Kırgızların eski tarihine bu şekilliyle oluşmuş olabileceğini savunur (Russell vd., 2005, s. 191; İvaşenko, 2012).

Konu ile ilgili Saul Abramzon ise:

*“Kız kaçırmanın tarihsel yönü, Kırgızların eski tarihine kadar uzanabilir, ancak erkekler, komşu kabilelerden kendi boylarını büyütme için evlenme çağına ulaşmış genç kızları sadece iç savaşlar sırasında kaçırdılar. Barış zamanında, evlilik amacıyla bir kızın kaçırılması o dönem için nadir görülen bir olaydır* (Abramzon, 1990, s. 245) der.

Ayrıca kız kaçırmanın temelinde yedi nesle dayalı (ceti muun) akrabalık sistemi etkin olduğu iddia edilebilir. Zira aynı boya mensup erkek ve kızın evlenemediği, erkeğin başka bir boydan eş aramak zorunda kaldığı bir sistem söz konusudur

(Koconaliev, 2000, s. 141). Bu yönüyle yedi nesle kadar kan bağı olanların (baba soylu) aynı soydan (tek) geldiği, akraba (tuugan-bir tuugan) sayıldığı ve aile (üy bülö) olarak tanımlandığı Kırgız toplumunda bu bağ içinde bulunanların evlilikleri yasaklanmıştır. Bu durum kız kaçırma ile evliliklere gerekçe oluşturmuş olabilir. Bunda şüphesiz evlenecek kızların sınırlı olması, evliliğin boy dışından biriyle yapılma zorunluluğu, boylar arasındaki rekabet ve kavgalar, kanı yenileme arzusu, demografik kaynakları düzenleme ihtiyacı etrafında cereyan eden kız kaçırılmalarda yedi nesle kadar evlilik yaşağı etkilidir (Ünal, 2019, s. 190-191).

Kız kaçırma, evlenmek isteyen gençlerin, farklı sınıf statüleri gibi maddi veya sosyal nedenlerle evlilikleri ebeveynleri tarafından onaylanmadığında veya ebeveynlerinin evliliklerini başkaları ile yapmış olması gibi durumlarda evlenmelerine izin veren bir uygulamadır (Russell vd., 2005, s. 192).

Bilimsel çalışmaların ilk aile düzenlemesinin kaçırma yolu evlilik yöntemi ile gerçekleştiğini ve kız kaçırma yöntemi ile evlenmenin tarih boyu evrensel bir evlenme şekli olduğunu göstermektedir (Abay, 2002).

### 1. Kavramsal Olarak Kız Kaçırma

Kavram olarak kız kaçırma olayı farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Bunun başında evlilik çağına gelen kızın baba evinden dünür gönderip istemeden zorla veya çeşitli hile yollara başvurarak, kandırarak götürmektir; evlenme çağına olan bir kızla erkeğin tek veya iki taraflı olarak ailelerine danışmadan yuva kurma teşebbüsüdür; evlenme çağına olan kızın istek ve rızası olmadan, bazı hallerde bir kadının bekar veya dul bir erkek tarafından zorla kaçırılarak evlenmesi anlamına da gelir. Ayrıca bir kız ya da kadının zor, tehdit ya da hile yoluyla ve şehvet duygusu ya da evlenme amacıyla kaçırılması ya da bir yerde alikonulmasıdır (Tezcan, 2000, s. 42).

Kız kaçırma ile ilgili bir takım temel kavramlar oluşmuştur. *Kaçışma*, zora başvurmadan da kız kaçırma değildir. Özellikle kız ve erkeğin anlaşarak birlikte kaçması, kaçışma olarak nitelenir. *Oturakalma* kızın, erkeğin evine kendiliğinden gelip yerleşmesi durumudur. Kızın sevdiği gence ailesi tarafından verilmeyince bu yola başvurduğundan bahsedilir. Bir diğer kavram ise *dezmal kaçırma*dır. Kız yerine, ona ait bir şeyin kaçırılması geleneği olarak kendini gösterir. Bu gelenek, kızı kaçırmakla eş tutulur. *Kız çekme* âdeti ise kızı isteyip de alamayan erkek tarafının, kızı dışarda çalışırken veya herhangi bir yerde zorla çekerek götürmesidir. *Peşe gitme* âdeti kızın kendi isteğiyle ve ailesine karşı tavır olarak anlaşmalı bir biçimde erkekle birlikte kaçmasıdır. Peşe gitme olayı, kimse engellemeye kalkmasın diye gece gerçekleşir.

Kırgızca'da *ala kaçuu* olarak ifade edilen kız kaçırma, erişkin bir kızın kendi rızasıyla veya rızası dışında anne, babası veya akrabalarından gizli olarak götürülmesi (Akmataliyev, 2010, s. 72) anlamına gelir. Kırgız toplumunda kız kaçırma ile ilgili olayların kaçırma, kaçışma, peşe gitme şeklindeki temel kavramlar etrafında gerçekleştiği söylenebilir.

Kırgız toplumunda kız kaçırma türlerine bakılacak olursa bugün dahi Kırgız toplumunda varlığını sürdüren *ala kaçuu* uygulamasının bazı araştırmacılar tarafından kıstaslar çerçevesinde sınıflandırılmaya çalışıldığı görülür. Kız kaçırma evlilik

türünden biridir ve kaçırarak evlenme biçimini oluşturur. Bu uygulamanın 3 yönü bulunmaktadır. İlki *zorla* kız kaçırma: Burada kız ve yakınlarının tasarrufu ve iradesi söz konusu değildir. Bu usule çok geleneksel Kırgız toplumunda bu uygulamaya nadir olarak başvurulur. Zira zorla kız kaçırmalar boyların arasında kavga ve çatışmalara, öç almalara dönüşebilir. Günümüzde ise bu uygulama erkeğin hiç tanımadığı bir kızı görüp beğenmesi halinde alıp zorla kaçırma şekline dönüşmüştür. Her iki durumda önemli olan kızın bilinip tanınması değil, hem ailesi hem de kendisi tarafından tasvip edilmeyen bir şekilde ve istek dışı olarak kaçırılmasıdır (Eşmatov, 2008, s. 37; Polat, 2019, s. 144).

İkinci olarak yakınların ve akrabaların karşı çıkmasına rağmen *kızın rızasıyla* yapılan kız kaçırma (Şarşenova, 2011, s. 150). Buna ataerkil dönemde ailenin acımazlığına ve kayıtsızlığına karşı bir tavır olarak başvurulur. Kızın kendiliğinden kaçması veya kandırılarak kaçırılması da bu uygulama içerisinde yer alabilir zira burada kızın rızası söz konusudur.

Üçüncüsü ise *yalancıkta veya düzmece kız kaçırma*. Dünürlerin tasarrufuyla gerçekleşir. Temel gaye düğün masraflarını minimize etmektir (Karatayev ve Eraliyev, 2005, s. 273; Sıdkova, 2014, s. 8-9). İbn Fadlan X. yüzyılda Oğuzlarda kalın<sup>2</sup> ödendikten sonra kızın müstakbel kocası tarafından yalancıkta kaçırdığından bahseder (Tezcan, 2000, s. 30; Rasonyi, 1993, s. 56). Kırgızlarda yalancıkta veya düzmece olarak yapılan kız kaçırmaların Oğuzlarla bir bütünlük gösterdiği söylenebilir.

## 2. Kız Kaçırma ve Kaçışmaların Başlıca Sebepleri

Kız kaçırma ve kaçışmaları belli sebepler dairesinde ele alacak olursak Tezcan (2000, s. 41-48; Perşits, 1982, s. 121) konu ile ilgili olarak kız kaçırma veya kaçışma olayını birtakım sebeplere dayandırmaktadır. Bunun başında ekonomik, toplumsal, biyolojik, psikolojik, intikam alma duygusu ve kız kaçırmanın küreselleşmesi gibi nedenler bulunmaktadır.

*Ekonomik sebepler:* Ailelerin toplumsal ve ekonomik durumu, toplumdaki konumu ve saygınlığı her zaman birbirine denk düşmeyebilir. Erkek tarafın maddi olarak yetersiz olmasına rağmen kız tarafın bunu bildiği halde erkek tarafından yüksek meblağda *başlık parası* ve hediye talep etmesi kız kaçırma gerekçesidir. Buna rağmen kız kaçırma olayı sonrasında kızın ailesinin kızlarını geri alarak evlenmelerine izin verilmediği bazı durumlarda başlık parası daha da yükseltilebilmektedir. Ekonomik sebeplerin bir diğerini *düğün masrafları* oluşturmaktadır. Düğün süreçlerinin uzun ve külfetli olması düğün sırasındaki âdetler erkek tarafını maddi olarak zorlamaktadır. Dolayısıyla bunu masrafları göze almayan erkek tarafından kız kaçırma makul bir yol olarak görülmektedir. *Toplumsal sebepler* için aile içinde yaşanan *geçimsizlik* gösterilebilir. Üvey anne/baba ile yaşanan geçimsizlik sonucunda genç kız kaçma ve kaçışmayı bir çıkış olarak görebilmektedir. Daha iyi bir hayat arzunda olan gençlerin huzur arayışları sonucunda kaçma veya kaçışma arayışları gösterilebilir. *Aileler ve/veya köyler arasında geçimsizlik* iki grup arasında yaşanan problemler dolayısı ile ailelerin intikam almak amacı ile birbirlerinden kız kaçırması, yahut birbirine düşman olmuş aileler

<sup>2</sup> Kalın: Başlık parası.



veya köylerden bir erkeğin buradan biriyle evlenme isteği sonucunda kaçırma gerçekleşebilir. Kızın erkeği sevmesi halinde gönüllü kaçma söz konusudur. Böyle olmasına rağmen düşman aile veya köyler arasında hasımlık devam edebileceği gibi bu evlilik iki tarafın barışmasına da vesile olabilir. *Halkın teşviki*, geçmiş yıllarda kaçarak evlenmiş ya da aynı deneyimi yaşamış olan kişilerin çıkış yolu bulmakta zorlanan gençlere vermiş olduğu cesareti buna örnek gösterilebilir. Fakat bazı durumlarda iki ailenin arasının açılmasını isteyen tarafların gençleri bu yöne sevk ettiği de görülmektedir. Köy halkı veya erkeğin yakınları kız kaçırmaya erkeğin hazırlığını duyduğu veya sezdiği zaman erkeği teşvik etmekten geri durmaz. *Biyolojik sebepler*: Cinsel ihtiyaçların tahmin edilmemesi kız ve kadının kaçırmaya veya kaçışmasına neden olabilir. Özellikle evlenme yaşı geçen erkek ve kızların kaçışmak için fırsat kolladığı anlaşılır. Şehvet duygusu ve cinsel ihtiyaçlar kaçma ve kaçışmadaki temel unsurdur. Evli kadın ve erkeklerin biyolojik sebeplerden ötürü kaçışmalarına da rastlanır. *Psikolojik sebepler*: Söz konusu olan genç kıza bulunduğu yerde *birçok talibin olması* sebebi ile bu pozisyonda bulunan kişilerin diğerlerinden önce sonuca varmak amacıyla kızı kaçırmayı, nişanlı olan kızın nişandan vazgeçirilerek *başka kimse ile evlendirilmek istenmesi* genç kızın eski nişanlısı ve yeni nişanlısı arasında yaşanan kıskançlık vb. durumlar sonucunda her iki tarafın şeref ve namuslarını korumak amacı ile kızı kaçırmak istemeleri, *kendisinden yaşlı olan bir kişi* ile ailesinin zorlaması sonucu evlendirilecek olan kızın bu durumdan kurtulmak için kaçması, *Beşik kertiği/kertmesi* gibi durumlarda kişilerin evlilik yaşları gelmeden kaçışarak evlenmesini veya beşik kertiği bulunan bir kızın başkası tarafından kaçırmaya bu duruma örnek gösterilebilir. *Hukuksal boşluklar* ve adli organların verimsiz çalışması; *Güvenlik güçlerine* olan itimatsızlık olarak sıralamak mümkündür.

Kırgız toplumunda kız kaçırma ve kaçışma olayını sebepler dairesinde yorumlayacak olursak *ekonomik sebepler* arasında kalın olarak bilenen başlık parası ve düğün masraflarından kurtulmak ilk sırada gelir. Kırgız toplumunda yaygın bir olgu olan *toplumsal sebepler* içinde halkın teşviki ve desteği kız kaçırmalarda önemli yer tutar. Ayrıca aileler arasında karşılıklı anlaşma da kız kaçırmaya yol açabilmektedir. *Biyolojik sebepler* bağlamında kızın hamile olması kaçırmaya gerekçesi olarak görülmektedir. *Psikolojik sebepler* kapsamında kızın başka biriyle evlendirilmek istenmesi kız kaçırmaya ortam hazırlamaktadır. Erkeğin herhangi bir kızla görüşmemiş olması ve utangaç olması yakınları tarafından kendisi için kız kaçırma girişiminde neden alabilmektedir. Bunun dışında kızdan hoşlanma ve beğenme Kırgızlar arasında kaçırmaya başlıca sebebi olarak kendisi gösterir. *Hukuksal boşluklar* ve güvenlik güçlerinin olaylara duyarsız yaklaşımı, toplum tarafından kabul gören geleneksel yaklaşımlar ve bakış açıları kız kaçırmalara sebep oluşturmaktadır (Ünal, 2016, s. 239; Ünal, 2015, s. 264-278, 418-420).

Tarihî süreç içinde eskiden zorla veya kasti olarak kızın isteği ve gönlü olmaksızın kaçırmalara çok seyrek rastlanırken özellikle bağımsızlık sonrası Kırgız toplumu tarafından zorla kız kaçırmalar doğal bir olay olarak görülmeye başlanmıştır. Toplum nazarında kız kaçırmalar suç mu gelenek mi noktasında tartışılmaktadır.

### 3. Kız Kaçırılmaların Düünden Bugüne Kırgız Toplumunda Karşılığı

Kırgız toplumunda kız kaçırma olayı sosyal bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumun kız kaçırma ile ilgili tavrını ortaya koymak adına mevcut sosyolojik verilerden, tarihi süreçlerden, etnografik, folklorik kaynaklardan ve bugün basına yansıyan söylemlerden hareket edilerek duruma açıklık getirilmektedir.

Kırgız toplumundaki kız kaçırılmalara ve evliliklere ilişkin farklı uygulama ve düşünceler yer almaktadır. 1893 yılındaki Tokmok *erece*<sup>3</sup>sinde: “Hiç kimsenin anlaşma kapsamında başlık parası ve sıradan hediyeler ödemedene kendine bir gelin alma hakkı yoktur” (İsmailova, 2019, s. 232) ibaresi yer alır. Dolayısıyla başlık parası vermeden evliliklerin yapılamayacağı açıkça belirtilmektedir.

5 Mayıs 1907’deki Prjevalskiy *erecesine* yansıyan bilgide, geçmişte bir kadının kaçırılması, özgürlüğüne ve haysiyetine karşı bir suç, ayrıca ebeveynlerinin haysiyetine yönelik bir ihlal ve hakaret olarak kabul edilmiştir (İsmailova, 2019, s. 232; Kariev, 2022, s. 627-631).

1886 yılındaki arşiv kaynağında *evlenme düşüncesiyle zorla kız kaçırma ancak ebeveyn izni olmadan yapıldığında suç olarak kabul edilmekteydi* bilgisi bulunur (İsmailova, 2019, s. 230). Nişanlı bir kızın veya evlenmemiş bir kızın rızasıyla kaçırılması durumunda, ebeveynlerin talebi üzerine, damattan başlık parasına ilaveten ek olarak para cezası alınır. Aynı zamanda, eski zamanlarda toplumun böyle cüretkâr bir davranış için genç bir adamı ciddi şekilde cezalandırdığına dikkat çekilir. Nişanlı bir kızı veya evlenmemiş bir kızı kaçıran kişinin taşlanarak öldürüldüğü veya Burana Kulesi’nden (Burana Munarası) atıldığına dair bilgiler mevcuttur (Karimova ve Kasıbekov, 2003). Görünüşe göre, geçmişte bir kadının kaçırılması, özgürlüğünün ve onurunun ihlali, ayrıca ebeveynlerinin onuruna tecavüz ve tüm aileye hakaret olarak kabul edilmiştir (Koconaliev, 2000, s. 141).

Kırgız yaşamında kızın kaçırılarak evlenmeye zorlaması büyük boylar ve uruglar arasındaki çekişme ve kavgaların kaynaklarından biri olmakla birlikte “Adam kaçırmanın bedeli *barımta*<sup>4</sup> iken kız kaşımanın bedeli *ayıp* olarak ödetilmektedir (Ünal, 2021, s. 58). Özellikle kızın zorla kaçırılması rezillik ve büyük ahlaksızlık olarak görülmektedir. Zira kızın kaçırılması ve namusu sadece anne babanın meselesi değil boyun tamamının onur ve namusunu ilgilendirmektedir. Günümüzde kız kaçırılmaların basit düşünce ve ahlaksızlığın ürünü olduğu belirtilmektedir (Kasımbekov, 2010, s. 7).

Kız kaçırma uygulamasına Kırgızların *Olcobay İle Kışımcan* adlı destanında da rastlanır. Kışımcan’ın ağası Kudakenin Olcobay ile Kışımcan’ın evlenmelerine karşı çıkması sebebiyle bu gençlerin kaçarak birlikte olmayı tercih ettikleri görülür (Olcobay Menen Kışımcan, 1997, s. 287-289). Orta Asya halklarına ait hikâyeye ve destan gibi folklorik kaynaklarda da birbirini seven gençlerin bir araya gelmesinden rahatsız olan

<sup>3</sup> Erece: Sözlü olarak aktarılan geleneksel örfi hukuk sistemi, hukuk kodifikasyonu denemesi olarak, özellikle kurultaylardaki her konu ile ilgili kararlar, “kural” anlamına gelen “Erece” adı altında kayda geçirilmiştir. Örfi hukuk kodifikasyonudur (Kariev, 2022, s. 626-632); Belli bir esasa dayanan hüküm ve düzendir (Akmataliyev, 2010)

<sup>4</sup> Barımta: Misilleme soygunu; intikam veya zararın tazmini; rehin alma (Akmataliyev, 2010; Yudahin, 1965).

ve onu istemeyen anne baba veya akrabalara sıkça rastlanır. Ak Möör, Aksatkın İle Kulmurza, Kız Cibek, Tahir İle Zuhra, Leylâ İle Mecnun buna örnek teşkil eder (Akmataliyev, 2000, s. 53; Ünal, 2016, s. 238-239).

Sovyetler Birliği döneminde Kırgızistan'da parti örgütleri tarafından kadına yönelik feodal zenginlik olgusu olarak bilinen küçük yaşta kızların evlendirilmesi, eğitimden mahrum bırakılması, başlık parası karşılığında verilmesi, kız kaçırma, ülkenin bazı reyonlarında rastlanan çok kadın alma gibi geçmişteki âdetlere karşı amansız ve acımasız bir mücadele verildiğinden bahsedilir. Bu mücadelede en büyük rol şehirlerde, işyerlerinde, kolhozlarda ve sovhozlarda oluşturulan toplumsal kadın kurullarına ait olduğu anlaşılmaktadır (Abramzon, 2013, s. 379).

Sovyet döneminde kız kaçırmalar ve kaçışmalar, genç erkek ve kızların eşitlik ve evlilik düşüncesini ebeveyn kontrolü dışında, bağımsız tatbik etmeyi istemiş ve bu eylemi kız kaçırmanın eski biçimini taklit ederek meşrulaştırmayı seçmiştir (Russell vd., 2005, s. 192). Sovyetler döneminde özellikle Kırgızistan'da bir kızın, evlenmek amacıyla sembolik olarak kaçırlmasına rastlanır. Ebeveynlerin çeşitli nedenlerle (erkeğin tanınmaması, yoksul olması, başlık parası ödeyememesi, basit bir işçi vb.) kızların kendi isteğiyle evlenmesini reddettiği durumlarda gerçekleştirilir (Koconaliev, 2000, s. 143).

Sovyetler döneminde yapılan çalışmalara ilişkin Abramzon:

*"Evliliğin bir diğer türü olarak "kız ala kaçuu" (kız kaçırma) geçmişte çok nadir görülür. Tyan Şan'da yaptığımız mülakat sırasında verilen cevaplarda, söz kesilen kız için kalın ödemede maddi sorun çıkması halinde, baştan biraz ödeme yapılır daha sonra kızın onayı alınarak kız kaçırlır. Akabinde erkeğin babası kızın babasına giderek özür ve af dilemek durumundadır. Bu "aldına düşüü" (önüne düşme) olarak adlanır. Ortak akılda buluştuktan sonra damadın anne babasına gelin kızın annesi giderek kızın çeyizini götürür."* der (Abramzon, 2021, s. 220).

Acike Cumagulov'un topladığı bilgilere göre damadın akrabaları saygın kimseler olduğunda, bu kimselerin onu desteklediğinde, erkeğin dünürçüleri (cuuçı) kızı isteyip verilmediğinde, kızın anne babasının bu evliliğe karşı çıktığında gönüllü kız kaçırma zorunlu hal alır. Kız kaçırma adet üzere kızın oluru ve rızası alınarak gerçekleşir (Abramzon, 1990, s. 245; Cumagulov, 1960, s. 142-143).

Sonuçta kızın rızası olmasına karşın anne babasının evliliğe razı olmaması (Kislyakov, 1967, s. 101; Cumagulov, 1960, s. 32; Fielstrup, 2002, s. 17) yahut aksine anne babanın razı olması kızın evliliği tasvip etmemesi (Moldokulova, 2016, s. 18), dünürçü olunan kızın kalınının ödenmesinde sorun yaşanması (bu durumlarda kalının bir miktarının ödenmesi kız ile anlaşarak kaçırlması) (Abramzon, 1990, 245), kız babasının dünürlerle anlaşması kalının bir kısmını aldıktan sonra, sonrasında kızı başka birine vermek istemesi (Fielstrup, 2002, s. 17), bazen düğün masraflarından kurtulmak için kız kaçırma tevesül edilmektedir (Kislyakov, 1967, s. 101).

Geleneksel olarak kız kaçırmaların çoğunlukla kızın onayı ve oluru dâhilinde gerçekleştiği görülmektedir.



Sovyetler Birliği ve özellikle sonrasında kız kaçırılmaların yaygın hale başladığı görülmektedir. Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu tarafından yapılan araştırma<sup>5</sup> kapsamında Kırgızistan'da evliliklerin 5/1'i (%22,1) kız kaçırma ile gerçekleşir (bu kaçırılmalar kızın isteği ve isteği dışında yapılan zorla kaçırma). Kızın istediği dâhilinde yapılan kaçırılmalar %16,3 iken kızın isteği dışında yapılan kaçırılmalar %5,8'dir. (UNFPA, 2016, s. 23). Konu ile ilgili diğer araştırmada<sup>6</sup> evliliklerin % 25,3'ünün kız kaçırma ile gerçekleştirildiği belirtilmektedir (Ünal, 2015, s. 417).

**Tablo 1:** Bölgelere Göre Kız Kaçırma İle Yapılan Evlilikler (UNFPA, 2016, s. 29)

Bölgeler	Kız kaçırma ile yapılan evlilikler %	Kızın isteği/rızası dâhilinde kaçırılmalar %	Kızın isteği/rızası dışında zorla kız kaçırılmalar %
Batken	13,1	9,7	3,4
Calal Abad	28,4	25,8	2,6
Isık Göl	44,9	27,2	17,7
Narın	30,6	10,0	20,6
Oş	20,2	14,8	5,4
Talas	59,8	50,1	9,7
Çüy	14,2	9,9	4,3
Bişkek şehri	8,3	5,9	2,4
Oş şehri	14,2	10,9	3,3

Kız kaçırma ile yapılan evliliklerde %59,8 ile Talas bölgesi ilk sırada gelir. Bunu %44,9 ile Isık Göl bölgesi takip eder, ilk sırada gelir. %8,3 ile Bişkek şehri kız kaçırarak yapılan evliliklerde en son sırada yer alır. Kızın isteği/rızası dışında zorla kız kaçırılmalar sonucunda yapılan evliliklerde %20,6 ile Narın bölgesi ilk sıradadır. Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu tarafından yapılan araştırmanın bulgularından hareketle Kırgızistan'da kız kaçırma ile yapılan evliliklerin 4/1'nin (%5,8) kızın isteği dışında kaçırma sonucunda gerçekleşen evlilikler olduğunda ileri sürülebilir. Kız kaçırma ile yapılan evlilikler kentte göre kırsalda daha fazladır. Kaçırılma maruz kalan kızlar çoğunlukla ilkokul mezunu, eğitimsiz ve yoksul aile çocuklarıdır.

Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu araştırmasına göre kız kaçırılmaya büyük çoğunluğu (kadınların % 81'i ve erkeklerin % 78'i) olumsuz yaklaşmaktadır. % 5'i kız kaçırılmaları desteklerken % 12'si çekimser kalmıştır (UNFPA, 2016, s. 102). Kız kaçırılmaların desteklenip desteklenmediği noktasında bir diğer çalışmada katılımcıların %65,5'i kız kaçırılmaya olumsuz yaklaşırken %7'si kız kaçırarak yapılan evlilikleri onaylamaktadır. %25,5'i ise kısmen desteklediğini belirtmektedir. %2'sinin çekimser kaldığı anlaşılmaktadır (Ünal, 2015, 420). Farklı bir çalışmaya kız kaçırılmaların %85'i suç, %15'i

<sup>5</sup> 2015-2016 yılları arasında yürütülen "Koomdun Genderdik Maselelerdi Kabıl Aluuusu" konulu araştırma ülke genelinde yapılmıştır. Araştırmanın hedef kitlesi 18 yaş üzeri erkek ve kadınlardır. Araştırmada tabakalı çok aşamalı küme örnekleme kullanılmıştır. 5950 hane ile görüşme sağlanmıştır (UNFPA, 2016).

<sup>6</sup> Konu ile ilgili diğer bir araştırma 2013 yılında Ali Ünal tarafından gerçekleştirilen "Zamanbap Kırgız Üy-bülösünün Salttik cana İnnovatsiyalık Maseleleri Sotsiologiyalık Taldoo" konulu doktora tezinin saha çalışmasıdır. Kırgızistan genelinde 1200 aile ile yapılan anket çalışmasında tesadüfi örnekleme tekniği kullanılarak Kırgız ailesine dair veriler yer almaktadır (Ünal, 2015).

gelenek olarak belirtilmektedir (Sıdıkova, 2014, s. 31). Bahsi geçen çalışmalardan hareketle Kırgız toplumunun büyük çoğunluğu kız kaçırmalara karşıdır denilebilir. Bununla birlikte doğrudan veya dolaylı olarak kız kaçıran yapılan evliliklere karşı olmayan kesim de bulunmaktadır. Kız kaçırmanın suç olduğu bilinmektedir.

Mevcut çalışmada kız kaçırmaların başlıca sebepleri arasında kızın başka biriyle evlenecek olması (%30), kızın kendisiyle evlenmeyeceğini düşünmesi (% 24), kızla görüşmeye erkeğin cesaret edememesi (%21), başlık parası verecek durumu olmaması (%18), anne babası ve yakın akrabalarının kız kaçırmayı teşvik etmesi (%19), erkekler özellikle kızla tanışırken ki zorluklar ve başlık parası verme imkânı olmaması (%21) üzerinde durmaktadır (UNFPA, 2016, s. 102). Diğer çalışmada kızın kaçırılmasındaki başlıca sebebi katılımcıların %8,4'ü başlık parasının yüksek olması, %33,2'si erkeğin kızı beğenmesi, %28'i kız ve erkeğin birbirini sevmesine karşın ailelerin izin vermemesi, %12,4 kızın başka birine verilmesi, %8 düğün masraflarının fazla olması, %7,9'u gelenek olarak görmektedir (Ünal, 2015, s. 421).

**Tablo 2:** Bölgelere Göre Kız Kaçırmadaki Başlıca Sebepler? (Ünal, 2015, s. 422)

Bölgeler	Çüy %	Oş %	Isık Göl %	Calal Abad %	Talas %	Narın %	Batken %
Başlık parasının yüksek olması	10,3	13,6	2,4	9,8	3,7	1,8	5,2
Erkeğin kızdan hoşlanması/beğenmesi	32,0	26,1	38,6	31,5	38,1	43,2	32,8
Kız ve erkeğin birbirini sevmesine karşın ailelerin izin vermemesi	25,8	31,4	29,0	27,5	29,1	27,8	34,5
Kızın başka birine verilmesi	12,2	10,0	12,6	13,4	12,7	12,4	17,2
Düğün masraflarının fazla olması	10,8	8,2	2,9	7,8	7,5	4,7	6,9
Gelenek olarak görülmesi	6,3	8,9	9,7	9,3	8,2	7,7	1,7
Diğer	2,7	1,8	4,8	0,7	0,7	2,4	1,7

Evlilik yapanların yüksek oranının kız kaçırma sonrasında tanımadığı bir kişiyle evlenmek zorunda kaldığı ileri sürülebilir. Bunun dışında bazı özel nedenler, ekonomik ve sosyal gerekçeler de buna sebep gösterilir. Katılımcıların özellikle kız kaçırma ile evlilik yapanların kız kaçırmayı geleneğe dayandıran anlayıştan uzak olduğu da söylenebilir. Buna kız kaçırma sebebi olarak geleneğin son sırada yer tutması misal gösterilebilir. Tarihi süreç içinde geleneksel bir yapı olarak kaynaklarda yer edinen ve benimsenen kız kaçırma bugün gelinen noktada *talap tonoo* (hırsızlık, yağma) olarak ifade edilebilecek acıklı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

#### 4. Kız Kaçırmaya Hazırlık ve Mekân

Kız kaçırma veya kaçışmalarda önceden bir hazırlık evresi ve planı gerektiren bir olaydır. Bu olayın gerçekleşmesi, çoğu kez bir kısım araçların ve yardımcıların katkısı ile sağlanmaktadır. Araçlar genellikle yaşlı kadınlar ve *cengeler*dir. Kız ve erkeği tanıştırmak, birbirlerine ısındırmak, kaçırma durumunda saklanacak yer hazırlamak ve saklayacak aileleri önceden saptamak, bu kimselerin başlıca görevleridir.

Kaçırmalarda araçlardan yardımcı olarak dost, akraba ve arkadaşlara büyük rol düşer. Gerek araçların gerekse bu şahısların kaçırmalarda maddi ve manevi olarak başlıca iki çeşit yardımları vardır. Kaçacak gençlerin saklanacağı yerin hazırlanması, kullanacakları araç/araçların temini vb. konularda yardımda bulunulduğu görülür.

Erkek tarafın tam olarak kız kaçırılmaya muvaffak olamaması, kız anne babasının kız kaçırma sonrası evliliğe karşı çıkması yahut kaçırılan kızın evliliğe yanaşmaması halinde kaçırılan kızın yakınları veya ailesi kızı eve götürür. Bu durum damat adayı ve akrabaları için onur ve itibar meselesidir (Abramzon, 1990; Kasımbekov, 2010, 7). Sonuç olarak, çatışma her iki taraftaki akrabalar, yakın arkadaşlar ve bazen boy olaya müdahil olabilmekte bu da ciddi yasal anlaşmazlıklara neden olabilmektedir. Bu sebeple geçmişte kız kaçırma olayının bu sebeple nadir olduğu ileri sürülebilir (Cunusaliev, 2007, s. 52; Kasımbekov, 2010, s. 7).

Kız kaçırma gerçekleşikten sonra erkeğin babası kızın babasının huzuruna giderek bütün suçu üzerine alır ve çocuğunun affedilmesini, bir cahillik yaptığını ifade eder. Bu durumu "aldına tüşüü" veya "açuu basar" olarak telakki edilir. İki taraf birbirine affederek barış sağlanır. Bununla birlikte bu durumun tam tersi de gerçekleşebilir. Kız kaçırılmaya maruz kalan kızın arkasından "kuugunçular" gelerek kızı tekrar alıp baba evine götürebilir. Böyle bir durum başta kızı kaçırılan erkek olmak üzere ailesi ve akrabaları için de büyük utanç sayılır. Bundan ötürü kaçırılan kız erkek taraftan en saygın ve itibarlı kimsenin evinde saklanır (Murzakmatova, 1997, s. 106).

Kızın nasıl ve ne zaman kaçırıldığı gibi kaçırıldıktan sonra da nerede saklanacağı önemli hususlardandır. Nitekim Türk soylu halkların çoğunda kızın kaçırılması sonrasında doğrudan kendi evine götürmediği, yakın akraba ve hısımların evinde saklanıldığı, kızın anne-babasıyla konuşulup karar alınca kadar burada beklenildiği görülür. Bu durum onur ve namus meselesi olarak addedilir. Zira Türk halklarında kızın oluru ve onayı olmaksızın kaçırılmış olması halinde bu durum kız tarafının namus ve izzeti nefsinin çiğnenmesi anlamına gelir ki böyle zamanlarda kavga ve çatışmaların çıkması an meselesidir.

##### 5. Kız Kaçırma Sonrası Uygulamalar

Hangi sebeple ve şekilde olursa olsun kız kaçırma sonrasında iki ailenin bir araya gelmesi veya gençlerin ailelerinin rızasını alması gerekmektedir. Kırgız toplumunda kızı kaçırılan aileye erkek tarafından kızın anne babasına giderek sakinleştirmeye ve yatıştırmaya çalışır. Oğlunun yaptığı işten dolayı af ve özür diler. Kız evine köy içinden veya ailenin ileri gelenlerinden belagatle, saygın ve itibarlı, hatip aksakallardan ilk üçünü gönderir. Bunların öncelikli amacının kızın anne babasının olurunu ve onayını alarak onları memnun etmektedir. Dolayısıyla öncelik her ne kadar kaçırılma yoluyla da olsa kızın ve ailenin olurunu almak veya anlamak esas olarak kabul edilir. Kız tarafı ilk önce kızın kendi isteğiyle mi yoksa başka şekilde mi kaçırıldığını öğrendikten sonra tavrını belirler ve ilişkileri ona nispeten oluşturur. Bazı kız aileleri ise kızın gönüllü veya zorunlu kaçırılıp kaçırılmadığına bakmaz kız çoğu zaman ceñge (yenge) olarak bilinen kişiler tarafından kovalanır. Kaçırılan kıza "kocadan çıktı" (küyöödön çıktı) sözü takılıp adı çıkmasın diye bazen yengeler gönderilir. Kaçırılan kızın gittiği yerde kalması için ikna görevi verilir (Cunusaliev, 2007, s. 52).



*Ala kaçuuya* maruz kalan kızların çoğunluğunun kaderlerine boyun eğdiği ileri sürülür. Bu durumunda kendine has bir takım gerekçelerinden bahsetmek mümkündür. Nitekim *ala kaçuuya* maruz kalan ve evliliği kabul etmeyen kızları (bosogo) kapı girişine ekmek konulur, un saçılır. Dahası yaşlı kadını kapı girişine oturarak psikolojik baskı yapılmak suretiyle “kıyın bolson attan ötüp ket” (İstersen hadi geç) denilerek adeta tehdit edercesine manevi baskı yapılır. Öyle ki yaşlı kadını çığneyerek üzerinden geçmesi kızın ömür boyu kargışa maruz kalacağı ve yaşlı kadının bedduasını alacağına inanır. Hayatı boyunca başına gelen ve gelebilecek tüm olumsuzlukların ve kötülüklerin kadının günahı olduğu ve başından geçen olaya indirildiği görülür. Belki de bu sebepten ötürü pek çok kız kaderine boyun eğerek hayattan bir beklentisi ve gayesi olmadan gün geçirmektedir. Sırf “*Balançanın kızın ala kaçıp ketiptir, palançanın kızı mektepti bütüröörü menen palanca cerge tüşüptür, a dağı ırısın tepken neme eken, oturbay koyuptur, köröbüz emi kanday erge tiyer*” (Falancanın kızını kaçırmışlar, filancanın kızı okulu bitirir bitirmez şuraya düşmüş, rızkını görmeyen kaderine boyun eğmeyen haltmış, kaçırıldığı yerde oturmamış, görelim bakalım şimdi nasıl kocaya varacak) gibi sözler kızın kaderi ve geleceğini tayin etmektedir (Bekoşova, 2004, s. 9). Kaçırılmaya maruz kalan kızın saçları zorunlu olarak kaynanası tarafından örülür. Kızın saçının iki örüm olarak örülmesi sonraki yaş grubuna ve statüye geçtiğinin sembolüdür. Kaçırılan kızın başına zorla da olsa “ak cooluk” (beyaz başörtü) ile başı örtülür (Russell vd., 2005, s. 193).

Kaçırılan kıza düğün yapılmamakla birlikte bazı yörelerde bunun alternatifi olan törenlerden söz edebiliriz. Ayrıca kız kaçırma ve kaçışmalar, masraf bakımından çoğu zaman normal yolla yapılan evlenmelerdeki masrafı geçebilir. Bazen aileler maddi bakımdan çok zor durumda kalabilir (Karimov, 2011, s. 113).

## 6. Kız Kaçırma İle İlgili Yasal Düzenlemeler ve Girişimler

Tarihsel süreç içerisinde kız kaçırmaların önüne geçmek için caydırıcı kural ve cezaların verildiği anlaşılmaktadır. Kırgızistan’da bağımsızlık sonrası *ala kaçuu* uygulamasının yaygınlık kazandığı görülür. Ombudsman Tursunbek Akun (2008-2013 yılları arası) tarafından 2012 *Kız Kaçırmaya Karşıyız Yılı* ilan edilmesi ülkedeki durumun ciddiyetini gözler önüne sermektedir (Tinaeva, 2011). 26 Ocak 2012 tarihli Kırgız Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Kararnamesi ile 2012 “Aile, barış, uyum ve karşılıklı bağışlama” yılı olarak ilan edilmiştir (Sıdıkova, 2014, s. 7). Buna rağmen kız kaçırma ile ilgili bir takım yasal hükümler çıkarılmasına rağmen nasıl mücadele edilmesi gerektiği konusunda etkin çalışmalar yürütülmediği aşikardır. Özellikle kız kaçırma olayı mağduru kızın ve muhataplarının çok azının şikayette bulunmak için adli yollara başvurduğu bunların ise daha sonra bir takım sebeplerle (çoğunlukla para karşılığı) şikayetlerinden vazgeçmektedir. *Ala kaçuu* ile mücadele yılı olması dolayısıyla bu girişimlerin sayısında bir azalma olacağı da iddia edilir. Zira *ala kaçuu* olayları uluslar arası arenada ve insan hakları platformlarında Kırgızistan’ın başını ağrıttığı ve eleştirilere maruz bıraktığı anlaşılmaktadır.



Şekil 1: Kız Kaçırma İle İlgili Bir Afiş Görünümü (Kız Kaçırmaya Geçit Yok)

Günümüzde kız kaçırma, kızı rızası dışında kaçırma ve evliliğe zorlama, Kırgızistan Cumhuriyeti Ceza Kanunu'nun 175, 176, 177. Maddeleri kapsamında cezai işleme tabi tutulmaktadır. 175. Madde bir kişiyi iradesi dışında kaçırmanın III. kategoriye göre mahkûm edileceğini belirtmektedir. Bu kanuna göre kişi 5 ila 7,5 yıl arasında hapis cezasına çarptırılabilir. 18 yaşını doldurmamış bir kişiyi fiilen evlenmek veya iradesi dışında evlenmek amacıyla kaçırma IV. kategoriye göre para cezası ve hapis cezası ile cezalandırılmaktadır. Kişi 7,5 yıldan 10 yıla kadar hapis cezasına çarptırılabilir. 18 yaşından küçük suçluların 80-100 bin som, yetişkin suçluların ise 180-220 bin som para cezasına çarptırılacağı da belirtilmektedir (Kırgız Respublikasının Cazık Kodeksi).



Şekil 2: Kız Kaçırmanın Gelenek Değil Ağır Suç Olduğu Yönünde Bir Afiş

Günümüzde kız kaçırmanın kanunsuz bir davranış ve uygulama olduğu yönünde birtakım kampanyalar ve faaliyetlerin gerek özel gerekse resmî makamlarca yürütüldüğünden söz edilebilir.



Şekil 3: Kız Kaçırma İle İlgili Gösteriden Görünüm

(Ala Too Ayantında Kız Ala Kaçuuça Karşı Aktsiya Ötüp Catat 2018)

Sovyetler döneminde de kız kaçırılmalara bir takım cezai yaptırımlar uygulandı analıılmaktadır. 29 Aralık 1960 tarihli Kırgızistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Ceza Kanunu'nun Üçüncü Bölümünün (Bireyin Yaşam, Sağlık, Özgürlük ve Onuru Karşı Suçlar) 115'inci maddesi (Bir Kadını Evliliğe Zorlamak) kapsamında bir kadını evliliğe veya birlikte yaşamaya zorlamak ve bir kadının evlenmesini engellemek, iki yıla kadar hapis veya aynı süre için ıslahı işçilik ile cezalandırılırken; evlilik için bir kadını kaçırmak, beş yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılmaktaydı (Ugolovniy Kodeks Kirgizskoy SSR 1960).

Kırgız örfi hukuk sistemi içerisinde de kız kaçırılmalara ilgili hükümlere ve kurallara rastlamak mümkündür. 1907 Prjevalskiy ve 1893 Tokmok *erecesinde* bu hükümlere ve kararlara alenen rastlanmaktadır (Kariev, 2022).

*Geleneksel cezai işlemler* bağlamında kız kaçırma ile ilgili olarak eskiden bir takım cezalandırmalar söz konusudur. Özellikle nişanlı veya sözlü kızın kaçırılması cezai anlamda büyük külfet ve tehlike taşıdığı dikkati çeker. Eskiden *eriştik aybı* olarak ifade edilen bu cezanın *ayıp ştraftı* (suç bedeli) olarak tahsil edildiği görülür. Nişanlı veya sözlü olan ya da kalın bedeli ödenmiş kızın kaçırılması yahut kendi rızasıyla kaçması hâlinde kızın baba tarafından sözlüsü kaçırılan erkek tarafına *ayıp* bedeli ödenir (Ünal, 2021, s. 58).

Etmografik saha çalışmalarına bakıldığında geleneksel Kırgız toplumunda sözlü veya nişanlı kızın kaçırılması suç sayılmaktadır. Böyle durumda kızı kaçırılan taraf büyük meblağda ceza ödemektedir (Moldokulova, 2016, s. 17). Bu bilgiler araştırmacıları eserleriyle de örtüşmektedir.

Konu ile ilgili olarak K. Karasaev:

*"Eskiden açuu basar âdeti yoktu. Çünkü kızlar küçük yaşta sözlendirilirdi. Sözlü veya nişanlı kızın kaçırılması büyük kavgalara neden olabilirdi. Eriş buzuu altında ceza verilirdi. Nişanlı kızın kaçırılması boy içinde onur ve namus meselesidir. Diğer boylar*



tarafından da eleştiri konusudur. Bu durumlarda büyük kavga ve çatışmaların çıkması kaçınılmazdır. Olaylar insan ölümleriyle dahi sonuçlanmıştır. “Sıngan Bugu” adlı beste nişanlı kızın kaçırılmasından çıkmıştır derler. Kırgızlarda iki suç ağır şekilde cezalandırılır. Bunlardan biri nişanlı kızın kaçırılması veya zinadır. Bu ceza eriş buzuu’dur. Eriş buzuu yapan kişi büyük cezaya çarptırılır. İkincisi ise adam öldürmedir” der (Karasaev, 1995, s. 66, 81, 268).

Belek Soltonoev konu ile ilgili olarak:

“Nişanlı veya sözlü kızın kaçırılması halinde üç toguz ayıp bedeli ödenerek kız geri verilir. Buna karşın nişanlı veya sözlü kızı Manap’ın kaçırması halinde kız ve erkeğin avamdan birinin ailesi olması durumunda manap kızı öylece alıp gider, herhangi bir cezaya çarptırılmadığı gibi kaling dahi vermez” der (Soltonoev, 1993, s. 9).

Bundan hareketle eriş buzuu da sosyal adâletin eşit olarak işlemediği; manap ve biy gibi zümrelerin işlediği suçlar konusunda farklı bir muameleye tabi tutulduğu anlaşılmaktadır (Ünal, 2021, s. 58).

Eriş buzuu cezasının meblağsı kalinga göre çok daha yüksektir. Buna kıza ödenen kalın dışında tokuzdap mal girer. Konu ile ilgili olarak Fielstrup: “Kayınduu kız (nişanlı veya sözlü kız) kaçırılması halinde ceza ödenir. Kızı kaçırınlar bunu bilir ve ceza bedelini ödemek için hazırlık yapar. Ayıp bedeli için kıza ödenen kaling dışında dokuz hayvan verilir” der (Fielstrup, 2002). Sağımay Orosbekov hadisesinde olduğu üzere din görevlisinin oğluna kaçan kızın ailesinin ve kaçırın kişinin ayıp cezasına çarptırıldığı görülür. Ayıp bedeli ödenmediği takdirde kızın anne babası ile kız kaçırın kişinin anne babasının cezaya çarptırılarak öldürüleceği belirtilir (Fielstrup, 2002, s. 25).

Görüldüğü üzere geleneksel Kırgız toplumunda kız kaçırınlar suç sayılırken kaçırın veya sözlü ise kaçırın tarafa büyük meblağda ceza ödetilmektedir. Sovvyetler döneminde ve günümüz Kırgız ceza kanununda kız kaçırınlar suç olarak nitelendirilmiştir.

### Sonuç

Kız ala kaçuu uygulaması Kırgız toplumunda yaygın olarak kullanılan âdetlerden biri olup kızların zorla ve istem dışı kaçırılarak evlenilmesi eski Kırgız ailesinde var olmayan bir uygulamadır. Sadece kendi istem ve arzusuyla erkekle kaçma durumu mevcuttur. Bu durum ise anne babanın kız söz konusu erkeğe vermemesi hâlinde ortak kararlar ve bir takım sebepler dairesinde gerçekleşmektedir. Sovvyetler Birliği döneminde ise bu uygulama kız ve erkeğin birbirini sevmesi halinde anne babaya danışmadan kendi kararları doğrultusunda kaçmaları şeklinde tecelli etmektedir. Kız kaçırın olayı özellikle bağımsızlık sonrası dönemlerde olumsuz ve amacından saptırılarak kullanılır hal aldığı dikkati çeker. Öyle ki erkek, hiç tanımadığı kız beğendim gerekçesiyle zorla ve şiddet kullanarak kaçırın eğilimine girer. Bu hadisenin suç olmasına karşın artış gösterdiği yadsınamaz bir gerçektir. Ayrıca evlilik için rıza dışı kız kaçırın Sovvyet döneminde var olduğunu ve 1991’den beri ciddi artış gösterdiğini ortaya koyan önemli bilgiler yer almaktadır. Bu bakımdan kız kaçırın giderek daha fazla rıza dışı hal alarak kademeli bir artış yaşandığı

anlaşılmaktadır. Diğer yanda gerçek ve sembolik kız kaçırmaların süreç içinde her zaman varlığından söz edilebilir.

Günümüzde birçok tarihçi, etnograf, halkbilimci, sosyolog ve sosyal bilimci vs. kızın rızası olmadan yapılan kız kaçırmaların Kırgız töresinde olmadığını, aksine halkla hiç ilgisi olmayan olumsuz bir davranış olduğunu savunmaktadır. Buna rağmen Kırgız toplumu arasında kız ala kaçuu'nun bir "Kırgız geleneği" olarak kabul edilip edilmeyeceği konusunda tam bir fikir birliğine varmış değildir. Nitekim Kırgız Ceza Kanunu'nun bu eylemleri cezai sorumluluk öngörmesine ve suç sayılmasına rağmen evliliklerin 4/1'nin kız kaçırma ile yapılması, kolluk kuvvetlerine olayın yansıtılmamaya çalışılması ve ortak bir yol bulma arayışı, birçok insanın bunu meşru gördüğü ve kanıksadığı inancını desteklemektedir.

Kız kaçırma olayını önlemek için kız kaçırmanın sebeplerinin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Sadece yasal düzenlemeler ve cezai uygulamaların tek başına kız kaçırmalara engel olmadığı ve yarar sağlamadığı aşikârdır. Burada en büyük sorumluluk ve sorun kızın anne ve babasının tavrı ve davranışı belirlemektedir. Nitekim gönülsüz ve rızasız kaçırılan kızın çoğu kere mutsuz ve bahtsız olacağı düşünülmeden ebeveynleri tarafından geri getirilmediği, *oturguzup koyuu* altında kaçırılan yerde bıraktığı görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu duruma kayıtsız kalınmakta ve yasal haklar talep edilmemektedir. Öyle ki sosyal ve ekonomik gerekçeler ileri sürülerek kaçırmanın tasvip dahi edildiğine rastlanmaktadır. Diğer yandan kaçırılan kızını evine getirme ve yasal haklarını arama düşüncesinde olan anne babaların toplum tarafından psikolojik baskıya maruz kalma endişesiyle bu durumdan vazgeçtiği de anlaşılmaktadır. Ayrıca kız tarafı "taş tüşkön cerinde oor" (taş düştüğü yerde ağırdır) anlayışıyla genellikle kızlarının iradesine karşı ve aleyhine hareket ettiği ve tavır takındığı da aşikârdır.

Gençlerin özellikle kız kaçırmaya teşvik edildiği ve kız kaçırıcılara cesur ve yiğit gözüyle bakıldığı da görülür. Bu sebeple halkın teşviki kız kaçırmalarda önceliklidir. Bu açıdan kişilerin yasa ve kanunlardan çekinmediği veya haberdar olmadığı tespit edilmektedir.

Kız kaçırma veya kaçışmalarda aracılar genellikle yaşlı kadınlar ve cengelerdir. Bu kimseler uygulamanın en büyük destekçi ve teşvikçileridir.

Kız kaçırma sonunda birbirini hiç tanımayan kimselerin aile kurması, erkeğin hiç tanımadığı kızı sırf fiziki özelliklerine bakarak kaçırmayı ve diğer özelliklerini göz ardı etmesi, kızın ise hiç tanımadığı bir erkek tarafından kaçırılması, sosyal baskıdan dolayı aile kurmaya yanaşmak zorunda kalması, kız kaçırma olaylarından sonra sadece evlilik gerçekleşmediği gibi ölümle sonuçlanan olaylara ve kızın canına kıyması durumları da yaşanmaktadır.

Zorla ve gönülsüz kız kaçırmalardan evlilik sonrası doğan çocuklar etkilenmektedir. Eşler arasında ortaya çıkan anlaşmazlık şiddet olaylarını tetiklediği gibi en son nokta olarak boşanmaları da beraberinde getirmektedir. Boşanmalardan en çok çocuklar mağdur olmaktadır. Yaşanan olayın acı yönü, çocukların durumu yakın akrabaların ilgisinden uzak kalmaktadır.

Yaşanan kız kaçırma vakıaları toplumsal bir sorun ve olgu olarak toplumun manevi ve ahlaki değerlerini ve gelişim süreçlerini olumsuz yönde ekilemekte ve tahrip etmektedir.

Zorla evlenmek üzere kız kaçırma olayı çeşitli nedenlerle varlığını sürdürmektedir. Bu yönüyle kız kaçırma ile yapılan evlilikler neredeyse aile kurmanın olağan haline dönmüşüğünü ortaya koymaktadır.

İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi (1948), Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (1981) ve Kırgız Cumhuriyeti Ceza Kanunu'nun ihlali anlamına gelen kız kaçırmalar günümüzde Kırgız toplumunda evlilik biçimi olarak aile kurmanın bir usulü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kırgız toplumunda kız kaçırma bir yaşam biçimi olarak somut uygulamalarla toplumun hayatına yansımaktadır. Geçmişte uygulana gelen kız kaçırma geleneği eskinin bir uzantısı olarak geçmişten günümüze kadar farklı değişim ve dönüşüm kalıplarıyla toplumun aile kurma ile ilgili uygulamalarında varlığını sürdürmektedir. Bu yönüyle kız kaçırma her toplumun eski bir geleneği vardır, yeni gelenek daha önce var olan ve bozulan ya da yıkılan bir gelenek üzerinde kurulur ve o geleneğin birçok unsurunu da kendi bütünlüğü içerisinde yeniden anlandırıp temel ilkerine uyarlayarak sürdürür varsayımını kuvvetlendirmektedir. Kırgız toplumundaki kız kaçırma geleneği yeni koşullara uyarlanmış, eski uygulanabilirliğini akla getiren biçimlere bürünmüş, yarı zoraki tekrarlarla geçmişten bugünde karşılığını bulan bir gelenek halidir denebilir.

Sonuç olarak ortada bir kanun mevcut olmasına rağmen uygulanmada sorunlar yaşandığı aşikârdır. Kanunların uygulanmasında ve kız kaçırmaların önlenmesinde devletin, dinin ve ailenin rolü yadsınamaz bir gerçektir.

Kız kaçırma bağlamında önerilere yer vermek gerekirse kadının rızası dışında evlenmek için girişilen kaçırma teşebbüsü kasten ve planlı suçlar nezdinde değerlendirilerek daha ağır yaptırımlara sahip olmalıdır.

Devlet düzeyinde, halka bu girişimlerin suç teşkil ettiği hakkında açıklama yapmak, kapsamlı programlar, yardım ve destek önlemleri geliştirmek için faaliyetler yürütülmelidir.

Kızların zorla evlendirilmek üzere kaçırlmasıyla mücadelede kapsamanda kadınlara, gençlere ve ailelere yönelik faaliyetler artırılmalıdır.

Her ne kadar filmlere konu olsa da kız kaçırma ile ilgili çalışmalar çok yüzeysel ve sığ kalmaktadır. Kız kaçırmanın ortaya çıkışı ve süreçleri, sebep sonuç dairesinde irdelenerek topluma yansımaları üzerinde derinlemesine araştırmalar yapılmalıdır.

### Genişletilmiş Özet

Evliliğin bir türü olarak kız kaçırma pek çok halkın sosyal hayatında ve düşünce dünyasında önemli bir yer tutmaktadır. Bazı bilim adamları konu ile ilgili olarak kız kaçırma olaylarının bilinen en eski evlilik türü olduğu ve dünyadaki hemen hemen bütün halklarda var olduğunu iddia etmektedir. Mevcut literatürlerde aile düzeninin ilkinin kız kaçırma usulüyle gerçekleştiği yönündeki bilgiler, kız kaçırma ile evlenmelerin tarihi süreç içerisinde evrensel bir evlenme olgusu taşıdığını ortaya



koymaktadır. Evrensel bir kabulle birlikte kız kaçırmadaki nedenlerin ve uygulamaların farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle kız kaçırılmaları evrensellik ve yerelsellik boyutuyla birbirinden ayırmak mümkündür. Bahsi geçen yerelsellik toplumların kız kaçırmadaki adetlerinde, geleneklerinde, hukuk sistemlerinde, destanlarında, düşünselliğinde ve uygulamalarında gözlenmektedir.

Kavram olarak Kırgızca'da kız ala kaçuu olarak ifade edilen kız kaçırmanın, erişkin bir kızı kendi rızasıyla veya rızası dışında anne, babası veya akrabalarından gizli olarak götürülmesi anlamına gelmektedir. Türk soylu ve dilli halkların gelenek ve göreneklerinde önemli bir yere sahip olan kız kaçırma ile evlilikler, Kırgız toplumunda ister tek tarafın, isterse iki tarafın rızası olsun veya olmasın evlenme ve dolayısıyla yuva kurmak amacı ile meydana gelen toplumsal bir olay ve olgu olarak kabul görmektedir. Toplumun %80'i kız kaçırma ile yapılan evliliklere karşı olmasına karşın evliliklerin yaklaşık 4/1'inin kız kaçırma ile yapılması Kırgız toplumundaki genel kabulü göstermektedir. Evlenecek kızların sınırlı olması, evliliğin boy dışından biriyle yapılma zorunluluğu, boylar arasındaki rekabet ve kavgalar, kanı yenileme arzusu, demografik kaynakları düzenleme ihtiyacı Kırgız toplumunda kız kaçırılmaların ortaya çıkışıyla ilgili farklı görüşleri yansıtmaktadır. Kaçırma, kaçışma, peşe gitme şeklindeki temel kavramlar etrafında gelişen kız kaçırmanın zorla kız kaçırma, kızın rızasıyla kaçırma, yalancıkta veya düzmece kız kaçırma türü görülmektedir. Kırgız toplumunda kız kaçırılmalar, başlık parası ve düğün masraflarından kurtulma (ekonomik), hane üyeleri ve bireylerin teşvik ve desteği (toplumsal), cinsel ihtiyaçların karşılanması ve kızın haline olması (biyolojik), kızın başka biriyle evlendirilmek istenmesi, erkeğin utangaç olması, kızıdan hoşlanma (psikolojik), güvenlik güçlerinin duyarsızlığı ve itimatsızlık (hukuksal boşluklar) gibi belli nedenler dairesinde gerçekleşmektedir. Kız kaçırma, öncesi ve sonrası bazı kişilerin yardımı ve desteği etrafında, bir takım hazırlık evresi gerektiren planlı bir eylemdir. Özellikle erkeğin yakın arkadaşları ve iki tarafın yengesi sürecin içerisinde aktif aktörlerdir. Kaçırılan kız için "kocadan çıktı" (küyöodön çıktı) sözü takılıp adı çıkmasını diye kız tarafın "taş tüşkön cerinde oor" (taş düştüğü yerde ağırdır), "buudaydın barar ceri tegirmen, kızdın barar ceri küyö" (buğdayın gideceği yer değirmen, kızın gideceği yer koca) anlayışıyla genellikle kızların iradesine karşı ve aleyhine hareket ettiği, "kaçırıp getir, hepimiz kaçırılarak geldik", "kız gideceği yere ağlayarak gider" düşüncesiyle kız kaçırılmaların teşvik edildiği görülmektedir. Tarihi süreç içinde eskiden zorla veya kasti olarak kızın isteği ve gönlü olmaksızın kaçırılmalara çok seyrek rastlanırken özellikle bağımsızlık sonrası Kırgız toplumu tarafından zorla kız kaçırılmalar doğal bir olay olarak görülmeye başlanmıştır. Bu da toplum nazarında kız kaçırılmaların suç mu gelenek mi noktasında tartışılmasına neden olmaktadır. Nitekim geleneksel Kırgız toplumunda kız kaçırılmalar suç sayılırken kaçırılan tarafına büyük meblağda ceza ödemektedir. Sovyetler döneminde ve günümüz Kırgız ceza kanununda kız kaçırılmalar suç olarak nitelendirilmesine karşın kız kaçırılmalarla yapılan evlilikler yaygınlık kazanmaktadır. Kırgız toplumunun sosyal hayatında ve düşünce dünyasında geniş bir yer tutan kız kaçırılmalarla ilgili sadece yasal düzenlemeler ve cezai uygulamaların tek başına yeterli olmadığı ve yarar sağlamadığı aşikardır.

Sonuç olarak kız ala kaçuu uygulaması Kırgız toplumunda yaygın olarak kullanılan âdetlerden biri olup kızların zorla ve istem dışı kaçırılarak evlenilmesi eski Kırgız ailesinde var olmayan bir uygulamadır. Sadece kendi istem ve arzusuyla erkekle kaçma durumu mevcuttur. Bu durum ise anne babanın kızı söz konusu erkeğe vermemesi halinde ortak kararlar ve bir takım sebepler dairesinde gerçekleşmektedir. Sovyetler Birliği döneminde bu uygulama kız ve erkeğin birbirini sevmesi halinde anne babaya danışmadan kendi kararları doğrultusunda kaçmaları şeklinde tecelli etmektedir. Kız kaçırma olayı özellikle bağımsızlık sonrası dönemlerde olumsuz ve amacından saptırılarak kullanılır hal aldığı dikkati çekmektedir. Öyle ki erkek, hiç tanımadığı kızı beğenim gerekçesiyle zorla ve şiddet kullanarak kaçırma eğilimine girmektedir. Bu hadisenin suç olmasına karşın artış gösterdiği yadsınamaz bir gerçektir. Ayrıca evlilik için rıza dışı kız kaçırmanın Sovyet döneminde var olduğunu ve 1991'den beri ciddi artış gösterdiğini ortaya koyan önemli bilgiler yer almaktadır. Bu bakımdan kız kaçırmanın giderek daha fazla rıza dışı hal alarak kademeli bir artış yaşandığı anlaşılmaktadır. Diğer yandan gerçek ve sembolik kız kaçırmanın süreç içinde her zaman varlığından söz edilebilir.

Günümüzde bir çok tarihçi, etnograf, halkbilimci, sosyolog ve sosyal bilimci kızın rızası olmadan yapılan kız kaçırmanın Kırgız töresinde olmadığını, aksine halkla hiç ilgisi olmayan olumsuz bir davranış olduğunu savunmaktadır. Buna rağmen Kırgız toplumu arasında kız ala kaçuunun bir "Kırgız geleneği" olarak kabul edilip edilmeyeceği konusunda tam bir fikir birliğine varılmış değildir. Nitekim Kırgız Ceza Kanunu'nun bu eylemleri cezai sorumluluk öngörmesine ve suç sayılmasına rağmen evliliklerin 4/1'nin kız kaçırma ile yapılması, kolluk kuvvetlerine olayın yansıtılmamaya çalışılması ve ortak bir yol bulma arayışı, birçok insanın bunu meşru gördüğü ve kanıksadığı inancını desteklemektedir. Kız kaçırma olayını önlemek için kız kaçırmanın sebeplerinin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Sadece yasal düzenlemeler ve cezai uygulamaların tek başına kız kaçırma engeli olmadığı ve yarar sağlamadığı tespit edilmektedir.

Kırgız toplumunda kız kaçırma ile ilgili çalışmalar, çok yüzeysel ve sığ kalmakla birlikte kız kaçırmanın ortaya çıkışı ve süreçleri, sebep sonuç dairesinde irdelenerek topluma yansımaları üzerinde derinlemesine araştırmalar yapılmalıdır.

#### **Extended Abstract**

Bride kidnapping, as a form of marriage, has an important place in many ethnicities' social life and world of thought. Some scientists claim that bride kidnapping is the oldest known type of marriage and it exists in almost all ethnic groups in the world. The information in the existing literature about the first family structure created through the method of bride kidnapping reveals that marriage by bride kidnapping has become a universal phenomenon of marriage throughout the historical process. Although it is universally accepted, it is understood that the reasons and practices for bride kidnapping vary. In this respect, it is possible to distinguish bride kidnapping between its universality and locality. It can be observed in the customs, traditions, legal systems, epics, intellectualism, and practices of the mentioned local societies in bride kidnapping.

As a concept, bride kidnapping, which is expressed as *kız ala kaçuu* in Kyrgyz language, means kidnapping a girl of marriageable age secretly from her parents or relatives, with or without her consent. Marriages by bride kidnapping, which have an important place in the traditions and customs of Turkic peoples, are accepted as a social event and phenomenon in Kyrgyz society that occurs to get married and thus establish a family, whether with or without the consent of one or both parties. Although 80% of the society is against marriages involving bride kidnapping, the fact that approximately 1/4 of the marriages took place through bride kidnapping shows the general acceptance of it in Kyrgyz society. The limited number of girls to marry, the necessity of marrying someone from outside the tribe, the competition and conflicts between tribes, the desire to renew blood, and the need to regulate demographic resources reflect different views on the emergence of bride kidnappings in Kyrgyz society. Bride kidnappings developed around basic concepts like *forced marriage due to bride kidnapping, elopement marriages with the girl's consent, and false or fake kidnapping*. Bride kidnappings in Kyrgyz society take place for several certain reasons like avoiding payment of dowry and wedding expenses (economic reason); support and encouragement of family members (social reason); meeting the sexual needs and unplanned pregnancy of the girl (biological); forcing daughter to get married with another man, shyness of the man, strong attraction to a girl (psychological reason); incompetence and distrust of law-enforcement agencies (legal gaps). Bride kidnapping is a planned action that requires some preparation phase, with the help and support of some people before and after implementation of it. Close friends of the groom and sisters-in-laws both groom and bride, are active actors in this process. To prevent the girl from being shamed with such names as *"dumped by husband"* (*küyöödön çıktı*), the bride's family members try to convince her that this is fate, they want her to accept this marriage against her will, using such arguments like *"taş tüşkön cerinde oor"* (a rock lays heavily on a place it falls), *"buudaydın barar ceri tegirmen, kızdın barar ceri küyöö"* (wheat will go to the mill, the girl will go to the husband), *"we all have been kidnapped and got married the same way"*, *"the girl cries when she goes to her future home"*. Thus they approve and support forced marriages. Far in the past, forced or deliberate bride kidnappings without the girl's will and consent were very rare in Kyrgyz society, after the Kyrgyz Republic became independent from the USSR, such actions began to be seen as a natural event. This situation causes society to debate whether bride kidnappings are a crime or a tradition. As a matter of fact, in traditional

Kyrgyz society, bride kidnapping was considered a crime, the kidnapper, his family, and even the entire tribe were forced to pay a large amount of fine to the kidnapped party as compensation for the moral damage. Although bride kidnapping was considered a crime during the Soviet period and is considered a crime in today's Kyrgyz penal code, marriages made with bride kidnappings are becoming more common. It is obvious that legal regulations and criminal practices alone are not sufficient and do not provide any benefit regarding the bride kidnappings, which have a wide place in the social life and world of thought of the Kyrgyz society. As a result, the practice of *ala kachuu* became one of the widely used practices in modern Kyrgyz society, and the forced and involuntary abduction and marriage of girls is a practice



that did not exist in the old Kyrgyz marriage traditions. In the past, there were incidents when a girl eloped with her chosen one of her own free will. This kind of situation could occur by mutual decision and for many reasons if the parents of the girl didn't allow the marriage of their daughter with her chosen one. During the Soviet Union period, this practice was manifested in the form that if a girl and a boy loved each other, they would elope and get married according to their own decision without being blessed by their parents. It is noteworthy that the phenomenon of bride kidnapping has become negative and misused, especially in the post-Soviet period. So much so that a man tends to kidnap a girl he has never met before, using force, because he just likes her. It is undeniable that although this incident is a crime, it is increasing. There is also confirmed data that reveals that non-consensual abduction of girls for marriage existed in the Soviet period and has increased significantly since 1991. In this regard, it is understood that there is a gradual increase in the abduction of girls, becoming more and more non-consensual. On the other hand, it can be said that real and symbolic kidnappings always exist in the process.

Today, many historians, ethnographers, folklorists, sociologists, and social scientists argue that kidnapping a girl without her consent is not a Kyrgyz custom, on the contrary, it is a negative behavior that has nothing to do with the public. Despite this, there is not a full consensus among the Kyrgyz society on whether the *ala kachuu* should be considered a "Kyrgyz tradition". Although the Kyrgyz Penal Code stipulates criminal liability for these actions and bride kidnapping is considered a crime, 1/4 of the marriages are done through abduction, attempts not to report the incident to law enforcement authorities, and the search for a common way supports the belief that many people see this as legitimate and take it for granted. To prevent bride kidnappings, the causes of bride kidnappings must be eliminated first. It has been determined that legal regulations and penal practices alone do not prevent bride kidnapping.

Although studies on bride kidnappings in Kyrgyz society remain very superficial and shallow, the emergence and processes of bride kidnapping should be examined in terms of cause and effect and in-depth research should be conducted on its reflections on society.

**Kaynakça**

- Abramzon, S. (1990). *Kırgızı i İh etnogenetiçeskiye i istoriko-kulturniye soyazi*. Frunze: Kırgızstan.
- Abramzon, S. (2013). *Kırgız cana Kırgızstan tarihi boyunca tandalma emgekter*. Bişkek: Turar.
- Abramzon, S. (2021). *Kırgız ve Kırgızistan tarihine ilişkin seçme eserler*. (A. Ünal, çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Akmataliyev, A. (2000). *Kırgızdın köönörbös döölöttörü*. Bişkek: Şam.
- Akmataliyev, A. (2010). *Kırgız tilinin sözdüğü*. Bişkek: Avrasya Press.
- Cumagulov, A. (1960). *Semya i brak u Kirgizov Çuyskoy dolini*. Frunze: İzdatelstvo AN Kirgizskoy SSR.
- Engels, F. (1998). *Ailenin özel mülkiyetin ve devletin kökeni*. 11. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.
- Fielstrup, F. (2002). *İz obryadoboy jizni Kirgizov naçala XX. beka*. Moskova: İnstitut Etnologii i Anntropologii İm. N. N. Mikluho-Maklaya.
- Hobsbawm, T. R. (2006). *Gelenekleri icat etmek*. Geleneğin icadı (E. Hobsbawm & T. Ranger, der.; M. M. Şahin, çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı, 1-18.
- Karasaev, H. (1995). *Nakil sözdör*. Bişkek: Şam.
- Karatayev, O. & Eraliyev, S. (2005). *Kırgız etnografyası boyunca sözdük*. Bişkek: Biyiktik.
- Karimov, M. (2011). *Ata babalar taberigi: Kırgızdın adep ahlak, salt-saana, ürp-adat, ırım-cırım can cörölgölör cıynagi*. Bişkek: Biyiktik.
- Koconaliev, S. (2000). *Obiçnoye pravo Kırgızov*. Bişkek: Soros Fond Kırgızstan.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü* (O. Akınhay & D. Kömürcü, çev.). Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- Moldokulova, D. (2016). *Kırgızdardın salttik cürüm-turum madaniyatı*. Bişkek: Sarıbaev TT.
- Murzakmatova, A. (1997). *Kırgız etnografyası*. Narın.
- Olcobay Menen Kişimcan (1997). *El adabiyatı seriyası*. Bişkek: Şam.
- Polat, K. (2019). *Beşikten mezara Kırgız Türkleri*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Rasonyi, L. (1993). *Tarihte Türklük*. (3. bs.). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Sıdıkova, L. (2014). *Kraja nevest i mnogojestvo: sotsialniye, pravoviye i kriminologičekiye aspekti predupreldeniya*. Bişkek: GOUVPO KRSU.
- Soltonoev, B. (1993). *Kızıl Kırgız tarihi*. I-Kitep. Bişkek: Uçkun.
- Tezcan, M. (2000). *Türk ailesi antropolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- UNFPA (2016). *Koomdun genderdik maselelerdi kabil aluusu*. Bişkek: BUUnun Kırgız Respublikasındaki Kalktı Cayğastıruu Fonu.
- Ünal, A. (2015). *Üy-bülö maseleleri sotsiologiyanın küzğüsündö*. Bişkek: Maxprint.
- Yudahin, K. (1965). *Kırgızsko-Russkiy slovar*. 1 Kiniga A-K. Moskova: İzdatelstvo Sovetskaya Entsiklopediya.

**Sürelili Yayınlar**

- Bekoşova, B. (Yanvar 2004). Ala kaçuu salt emes. *Asızat*, (2), 9-12.
- Cunusaliev, B. (Aprel 2007). Salttı salttay saktaylı!. *Şookum*.
- Eşmatov, R. (May 2008). "Abalkı cana azırkı saltka saresep". *Şookum*.
- İsmailova, E. (2019). Pravoviye osnovı braçno-semeynih otmoşeniy v dorevoluytsionnom Kırgızstane. *Modern Science*, (4-2), 230-234.
- Kariev, A. (2022). Kırgız halkının örfi hukuk kodifikasyonu denemesi olarak "ereceler" ve İslam hukuku açısından analizi. *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4 (8), 625-636. doi: 10.53718/gttad.1099716.

- Kasimbekov, T. (8 İyul 2010). Kaada-salt...Ömür. *Nur El*, (23), 7.
- Kislyakov, N. (1967). Problemy semi i braka v rabotah Sovetskikh etnografov (po materialam Sredney Azii i Kazahstana). *Sovetskaya Etnografiya*, (5), 92-104.
- Peršits, A. İ. (1982). Pohiŝeniye nevest: pravilo ili isklyuçeniye? *Sovetskaya Etnografiya*, (4), 121-127.
- Russell, K. & Ablezova, M. & Aitieva, M. (2005). Kidnapping for marriage (ala kachuu) in a Kyrgyzvillage. *Central Asian Survey*, 24 (2), 191-202.
- Şarşenova, N. Z. (2011). Ponyatiye formı ala kaçuu v istarii Kırgızstana. *Nauka i Novıye Tehnologii*, (9), 150-151.
- Ünal, A. (2021). Kırgız toplumunda geçmişten günümüze kalın (başlık parası) geleneği. *Milli Folklor*, 17 (131), 47-61.
- Ünal, A. (2019). Kırgızistan'da dünden bugüne eş seçimi prensipleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bekteŝ Veli Araştırma Dergisi*, (89), 187-215. doi: 10.31624/tkhhvd.2019.41.
- Ünal, A. (2016). Kırgız toplumunda evlilik türleri. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dersisi*, (25), 229-260.
- Yılmaz, H. (2005). Gelenek, gelenekçilik ve gelenekselcilik. *Muhafazar Düşünce*, 1 (3), 39-53.

#### Elektronik Kaynaklar

- Abay, A. R. (2002, 12-14 Aralık). Türkiye'de kız kaçırma usulü ile evlenmenin sosyo-kültürel sebepleri ve medyanın yansıtma tarzı. *SAÜ-Halk Kültürü ve Halk Kültürünün Medya Açısından Değerlendirilmesi Uluslar Arası Sempozyumu, Adapazarı/Türkiye* <http://www.sosyalsiyaset.net/documents/kizkacirma.htm>, Erişim tarihi: 10 Eylül 2022.
- Ala Too ayantında kız ala kaçuuça karşı aktsiya ötüp catat (06.06.2018). Aprel, <https://april.kg/ky/article/alatoo-ayantında-kız-ala-kachuuga-karshi-akciya-%D3%A9t%D2%AFp-zhatat>. Erişim tarihi: 20 Ekim 2022.
- İvaşenko, E. (2012). Kırgızstan: ukral-iznasiloval-jenilsya. malades!. *Mejdunarodnoye İnfornatsionnoye Agenstvo Fergana*. <https://cripo.com.ua/processes/?p=136653/>. Erişim tarihi: 10 Eylül 2022.
- Karimova, G. & Kasibekov, A. (2003, 21 Oktyabr). Molçaniye nevest. *Veçerniy Bişkek*, (201), s. 8. <https://vecherka.kg/2003/10/21/panorama/1.html>. Erişim tarihi: 10 Ekim 2022.
- Tinaeva, N. (2011, 30 Noyabr). Ombudsmen obyavil 2012 god- godom borby s krajey nevest. *K-News*, <https://knews.kg/2011/11/30/ombudsmen-obyyavil-2012-god-godom-borby-s-krajey-nevest/>. Erişim tarihi: 20 Eylül 2022.

#### Yasa ve Yönetmelikler

- Ugolovniy kodeks Kirgizskoy SSR ot 29 dekabrya 1960 goda (1960). <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ky-kg/205084>. Erişim tarihi: 10 Ekim 2022.
- Kırgız Respublikasının cazık kodeksi (2021, 28 Oktyabr). Üy-bölö mamilelerinin salttarına cana caşı cetelekterdin kızıçılıklarına karşı kımıŝtar. <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ky-kg/111527>. Erişim tarihi: 10 Ekim 2022.



## Kırcaali'nin Çağdaş Türk Kadın Şiirleri Üzerinde Jinoeleştirel Bir İnceleme

### *A Gynocritical Study of Kircaali's Turkish Female Contemporary Poets*

Atıf AKGÜN \*

Sahita Jafarizad ASGHARABADI\*\*

\* Doç. Dr., Ege Üniversitesi, Türk  
Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk  
Dünyası Edebiyatları Anabilim Dalı  
atif.akgun@ege.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3893-4912

İzmir / TÜRKİYE

\* Assoc. Prof. Dr., Ege University  
Institute of Turkic World Studies  
Department of

Turkish World Literatures

atif.akgun@ege.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3893-4912

İzmir / TÜRKİYE

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Türk  
Dünyası Araştırmaları Enstitüsü

Türk Dünyası

Edebiyatları Anabilim Dalı

sahitajafarizad@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6951-8460

Urmiye / İRAN

\*\* Graduate Student, Institute of  
Turkic World Studies, Department of

Turkish

World Literatures

sahitajafarizad@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6951-8460

Urmia / IRAN

**Başvuru/Submitted:** 17/05/2023

**Kabul/Accepted:** 17/07/2024

Öz

Balkanlarda gelişen çağdaş Türk edebiyatlarının sosyal meselelere temas eden yönü ilk dönemlerinden itibaren güçlü olmuştur. Bu bağlamda değerlendirilebilecek önemli konulardan biri de kadının toplumdaki konumu ve bunun kadınlar tarafından nasıl algılandığıdır. Bu çalışmada, Bulgaristan'da Türklerin yoğun olarak yaşadığı Kırcaali'de yakın dönem Türk kadın şairlerinin dokuz şiir kitabındaki metinler merkeze alınmıştır. Örneklem havuzunda yer alan yakın dönem şiirleri çağdaş bir feminist eleştiri kuramı olan, Elain Showalter'in Kadın Eleştirisi Teorisi (Jinoeleştiri) bağlamında incelenmiştir. Çalışmamızda odaklanılan eserlerde kadınların aile fertlerinin kaybıyla ilgili trajik duyguları, ailenin ve dinin yüceltilmesi, aşk şiirleri, hayata ve geleceğe yönelik duygu ve düşünceler, acılardan ve bağımlılıklardan kurtulma çabaları gibi temaların ağırlık kazandığı ve dolayısıyla da Showalter'in eleştiri kuramı bağlamında incelenebilir olduğu görülmüştür. Balkanlardaki yerel bir Türk edebiyatında kadınların şiir türünde dikkat çekici yoğunlaşması ve bu edebî ürünlerin güncel bir feminist kuram bağlamında değerlendirilmesi söz konusu hareketin özgün değeri hakkında önemli bulgular ortaya koymaktadır. Bu çalışmamızda bir fenomen olarak ilgili sahadaki şiir hareketinin edebiyat tarihindeki yeri tespit edilmiş ve söz konusu kadın merkezli edebî hareketin Showalter'in feminist edebî eleştiri modeliyle mukayeseli olarak genel değerlendirmesi yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:**

Bulgaristan, Kırcaali, jinoeleştiri, kadın, feminizm, Elain Showalter, şiir.

**Abstract**

The aspect of contemporary Turkish literatures developing in the Balkans, which touches on social issues, has been strong since its early days. One of the important issues that can be evaluated in this context is the position of women in society and how this is perceived by women. In this study, the texts in 9 poetry books of recent Turkish women poets in Kardzhali, where Turks live intensely in Bulgaria, are centered. The poems in the sample pool were examined in the context of Elain Showalter's Theory of Women's Criticism (Jinocriticism), which is also a contemporary feminist criticism theory. In the works focused on in our study, themes such as the tragic feelings of women about the loss of family members, the glorification of the family and religion, love poems, the poets' feelings and thoughts about life and the future, their efforts to get rid of pain and addictions have gained weight and can therefore be examined in the context of Showalter's theory of criticism. Both the remarkable concentration of women in poetry in a local Turkish literature in the Balkans and the evaluation of these literary products in the context of a contemporary feminist theory reveal important

findings about the original value of the movement in question. In this study, the place of the poetry movement in the related field in the history of literature has been determined as a case and a general evaluation of the woman-centered literary movement in question with Showalter's feminist literary criticism model has been made.

**Keywords:**

Bulgaria, Kırcaali, gynocriticism, woman, feminism, Elain Showalter, poetry.

**Makale Bilgileri**

**Atıf:** Akgün, A. & Asgharabadi, S. J. (2024). Kırcaali'nin Çağdaş Türk Kadın Şiirleri Üzerinde Jinoeştirel Bir İnceleme. *Selçuk Türkiyat*, (63): 179-205. Doi: 10.21563/sutad.1298615

**Etik Kurul Kararı:** Etik Kurul Kararından muaftır.

**Katılımcı Rızası:** Katılımı yok.

**Mali Destek:** Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.

**Çıkar Çatışması:** Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.

**Telif Hakları:** Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

**Değerlendirme:** İki dış hakem / Çift taraflı körleme.

**Benzerlik Taraması:** Yapıldı – iThenticate.

**Etik Beyan:** sutad@selcuk.edu.tr, selcukturkiyat@gmail.com

**Lisans:** Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

**Article Information**

**Citation:** Akgün, A. & Asgharabadi, S. J. (2024). Kırcaali'nin Çağdaş Türk Kadın Şiirleri Üzerinde Jinoeştirel Bir İnceleme. *Selçuk Türkiyat*, (63): 179-205. Doi: 10.21563/sutad.1298615

**Ethics Committee Approval:** It is exempt from the Ethics Committee Approval.

**Informed Consent:** No participants.

**Financial Support:** The study received no financial support from any institution or project.

**Conflict of Interest:** No conflict of interest.

**Copyrights:** The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

**Assessment:** Two external referees / Double blind.

**Similarity Screening:** Checked – iThenticate.

**Ethical Statement:** selcukturkiyat@gmail.com, fatihnumankb@selcuk.edu.tr

**License:** Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

## Giriş

Kadınlar yüzyıllar boyunca ikincil cinsiyet olarak görülmüş ve “karşı cins” erkeklerin sadece cinsiyet kaynaklı gücünün gölgesinde kalmışlardır. Erkekler bu cinsiyet kaynaklı güç kullanımını yalnızca materyalist işlerde daha fazla ayrıcalık elde etmekle kalmayarak; kültürel, psikolojik ve dinî üstünlük alanlarına da genişletmişlerdir. Öte yandan, kadınlar toplum içinde uzun süre, sosyal kaynaklara tam anlamıyla erişemeyen “öteki” olarak görülmüştür. Başka bir deyişle, kadın boyunduruğunun evde başladığı düşünülmüştür ve “çağlar boyunca tüm Avrupa’da ‘gereksiz’ veya evlenemeyecek kız çocuklarını manastırlara kapatarak gözden çıkaran aileler olmuştur” (Walters, 2005, s. 6). Kadının belirli bir nitelik eksikliği nedeniyle kadın olduğunu savunan St. Thomas Aquinas’ın yanısıra Batı aydınlanmasının sembolik isimlerinden Aristoteles dahi kendisini 'kusurlu bir erkek' olarak hisseden kadının boyun eğdirilmesi gereğine inanmıştır (Selden vd., 2005, s. 115). 17. Yüzyılda cinsel ayrımcılığa tepki olarak temelleri atılan Feminizm yaklaşımı özellikle 19. Yüzyılın son yıllarına doğru kadın eşitliği için mücadele eden bir toplumsal hareket hâline gelmiş ve birçok sosyal alanda önemli tesirleri olmuştur. Edebiyat da bu toplumsal hareketten etkilenen önemli bir mecra olmuş ve edebî eserleri okumaya yönelik feminist eleştiri adı verilen yeni bir edebî eğilim ortaya çıkmıştır. Feminist eleştiriye edebiyat dünyasında farklı yorumlamalarda bulunulmuş ve feminist eleştirmenlerin çeşitli yaklaşımları olmuştur. Esasen bu edebî eleştirinin merkezinde kadına yönelik muamele incelenmekte ve vurgulanmaktadır.

Kadınların ataerkil rejimlerde evcil, itaatkâr ve sessiz bireyler olmaları beklenmekteydi. Ayrıca, “başarılı, ağırbaşlı ve dindar” olmaları gerekirdi (Peterson, 1984, s. 678). Feminizm, kadın haklarını savunmak için “kadın” kavramını merkeze alan bir felsefe okulu olarak gelişti. Bu bağlamda gelişen düşünce altyapısı, kadınlarla ilgili tarihsel ve eril tüm görüşlere karşı tez iddiasında bulundu. Wilfred ve arkadaşlarına göre “Feminizm, kadınlar hakkındaki yanlış varsayımları nedeniyle diğer tüm sistemlere meydan okuyabilen açıkça politik bir stratejidir” (Guerin vd., 2005, s. 222-223). “Feminist edebiyat eleştirisi ise hayatın her alanında tüm kadınlar (aslında tüm insanlar) için eşit haklar talep eder...” ve kadınların varlıklarını göstermeleri için bir silah hâline gelmiştir (Bressler, 2007, s. 167). Schweickart’e göre siyasette de kadın ve erkeğe farklı davranılır. Oysaki “kadınların deneyim ve bakış açıları sistematik ve yanıltıcı bir şekilde genel olarak eril olan anlayışa boyun eğdirilmiştir ve bu hatanın düzeltilmesi gereği açığa çıkarılmalıdır (1986, s. 39)”. Yukarıda ana hatlarıyla ifade edilen Feminizm ilkeleri doğrultusunda edebiyatta Feminist eleştiri, en genel ifadesiyle çeşitli kadın deneyimlerinden elde edilen içgörülerini yazınsal inceleme girişimi olarak tanımlanabilir. Bu çalışmada, Bulgaristan’da Türklerin yoğun olarak yaşadığı Kırcaali’de yakın dönem Türk kadın şairlerinin dokuz şiir kitabındaki metinler merkeze alınmıştır. “Bitmeyen Hikayeler” ve “Aile Ağacı” (Bedriye Naim Mutlu), “Babamın Kızı” (Resmiye Mümmün), “Hayat Dediğin” (Aysun Ramadan), “Gönül Yaprağı” ve “Şafakla Gülebilsen” (Habibe Hasan), “Şifa Çiçeği” (Nefize Habip), “Hüzün Mısraları” (Şefika Refik), “Enhar-ı Aşk” (Hatice Durgud) başlıklı dokuz şiir kitabında yer alan şiirler örneklem olarak



belirlenerek, Elaine Showalter'ın Kadın Eleştirisi Teorisi (Jinoeleştiri<sup>1</sup>) bağlamında incelenmiştir. Showalter'ın feminist edebiyat eleştirisi hakkında ayrıntıları değerlendirmeden önce çalışmamızın uygulama alanı olan söz konusu dönemde kadın şâirler hareketini genel olarak tanıtmayı uygun buluyoruz.

### 1. Bulgaristan Türkleri Edebiyatında Kadın Şâirler Hakkında

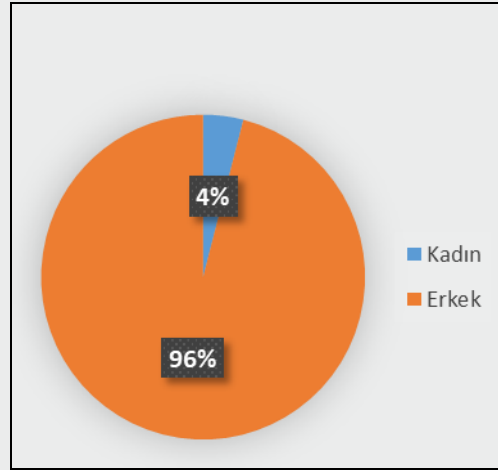
Bulgaristan'da gelişen yerel Türk edebiyatında şiir, diğer edebî türlere nazaran çok daha güçlü bir temsil alanı ve okur zümresi bulmuştur. Bulgaristan Türkleri Çağdaş Edebiyatında en yaygın edebî tür olan şiir, yaklaşık yüz elli yıllık tarihî seyri içerisinde güçlü temsilciler çıkarmıştır.

Bulgaristan'da Türk şiiri farklı dönemlerde, farklı temalar ve üslup özellikleri ile gelişim gösterirken kadın şâirlerin varlığı sınırlı sayıda örnekte görülmüştür. Bulgaristan'da çağdaş Türk şiirinin ilk dönemlerinden başlatılıp 1989'da ülkede otoriter dönemin sona ermesiyle başlayan yeni döneme kadar birkaç güçlü temsilci ile varlık gösteren kadın şâirler için 1989 sonrası yeni dönem dikkate değer bir değişimi ifade etmiştir.

Bulgaristan Türkleri edebiyatında son yıllarda şiir kitapları yayınlanan şâir profilinde eski dönemlere nisbeten çok daha büyük bir kadın varlığı görülmüştür. İlk edebî faaliyetlerine yeni dönemde başlayan temsilciler dikkate alındığında söz konusu oran kadın şâirler lehine daha da belirgin bir hal almaktadır. Bu çalışmada yakın dönemde durgunluk dönemine giren Bulgaristan Türkleri Edebiyatına özellikle şiir türünde bir hareket kazandıran Kırcaalili kadın şâirlerin şiirleri merkeze alınmaktadır.

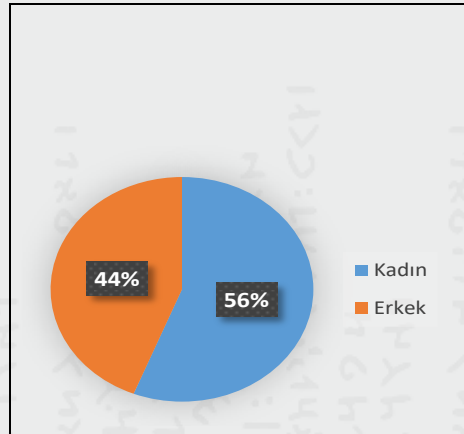
Bulgaristan'da yakın dönem Türk edebî üreticileri arasında kadınların özellikle şiir türünde edebiyata yönelimini ifade etmek bakımından ülkede köklü değişimin yaşandığı 1989 öncesi ve sonrası döneme dair kadın şâir oranı belli bir fikir vermektedir. Dikkat çekmek istediğimiz erkek ve kadın şâir oranına dair aşağıda yer verdiğimiz grafik, künyesinde belirtilen Bulgaristan Türk şiiri alanındaki temel antolojiler baz alınarak hazırlanmıştır. Söz konusu antolojilerde yer alan erkek ve kadın şâir sayısında 1989 öncesi ve sonrası şiir türünde eserleri ile varlık göstermeleri esas alınmıştır. Bu bilgilere göre temel veriler şöyledir:

<sup>1</sup> Gynocriticism: Kadın eleştirisi. Elaine Showalter'ın kadın eleştiri kuramına dair tezlerine yer veren ve çalışmamızda esas alınan kitabının ve makalesinin künyeleri şöyledir: Showalter, E. (1977). *A Literature of Their Own: British Women Novelists from Bronte to Lessing*. New Jersey: Princeton University Press ve Showalter, E. (1988). *Towards a Feminist Poetics*. (K. M. Newton, ed.), *Twentieth-Century Literary Theory: A Reader*, (p. 268-272). New York: St. Martin's Press. Çalışmaların başlıkları Türkçeye "Kendilerine Ait Bir Edebiyat: Bronte'den Lessing'e İngiliz Kadın Romancılar" ve "Feminist Bir Şiire Doğru" olarak çevrilebilir.



Grafik 1: 1989 Öncesi Dönem\*

1989 öncesi dönemde edebî yaratıcılığa girişen, şiir türünde edebî ürünleri ile varlık gösteren ve künyede belirtilen antolojilerde yer alan toplam 150 temsilciden 144'ü (%96) erkektir. Söz konusu dönemde şiir türünde varlık gösteren az sayıda (6 şâire, %4) kadın temsilciler şöyledir: Leman İlyas (1949), Nefize Habip (1947), Hafize Beysim (1946), Fatma Rodoplu (1941), Ayşe Bilal-Şişmanova (1941), Mefkûre Mollova (1927).



Grafik 2: 1989 Sonrası Dönem

Doğum tarihleri itibariyle 1950-1960-1970 ve 1980'li yıllarda yoğunlaşmış olsa da 1989 sonrasında değerlendirilen kadın şâir kadrosunun temel özelliği kitaplaşan edebî ürünleri ile 1989 sonrası görünür olmaları ve varlık gösterebilmeleridir. Bu artış aynı dönemde şiir türünde varlık göstermeye başlayan erkek şâirler ile kıyaslandığında dikkate değer bir yoğunlaşmayı ifade etmektedir. Bu bağlamda yukarıda isimleri

\* Tablonun hazırlanmasında kadın şâirlerin tespiti için yararlanılan çalışmaları hazırlayanlar ve söz konusu eser adları şöyledir: İbrahim TATARLIYEF, "Antolojiya"; Ali PİROĞLU, Mustafa ÇETE, "Gönül Esintileri"; Nimetullah HAFIZ, "Bulgaristan'da Çağdaş Türk Edebiyatı 1-2-3"; Mehmet ÇAVUŞ, "XX. Yüzyıl Bulgaristan Türklerinin Şiiri"; Niyazi Hüseyin BAHTİYAR, "Çağdaş Rodop Türk Şâirlerinden Esintiler" ve "Bizim Anayurt Antolojisi"; Hayriye Süleymanoğlu YENİSOY, "Türk Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi 8. Cilt"; Sabahattin BAYRAMÖZ, "Türkçenin Sarmaşıkları"; Şaban M. KALKAN, "Bulgaristan Türk Şiiri I-II".

verilen muhtelif antolojilerde yer alan ve şiir türünde eserleri ile 1989 sonrasında varlık gösteren Bulgaristanlı Türk kadın şâirler arasında şu isimler yer alır: Ayşe Ahmet (1972), Nuray Mustafa (1972), Fatma Hüseyin (1970), Nevin Sadık (1969), Gülten Hasan (1969), Kadriye Cesur (1968), Mücella Bilal (1966), Gülcan Rahmi (1966) Aysel İsmail (1965), Aynur Açıkgöz (1964), Nurten Remzi (1964), Fikriye Salifova (1962), Fatma Selim (1962), Gülten Cemal (1960), Sevdije Rıza (1959), Behice Mustafa (1959), Gülser Salih (1958), Emine Hocoğlu (1956), Vildan Bayramova (1956), Emel Balıkçı (1955), Fehime Basri (1953), Fahriye Mustafa (1953), Habibe Hasan Ahmet (1953), Ferihan Ataosman Atasoy (1951), Arzu Tahir Bal (1950), Suna Ahmet (1950), Meliz Mustafa Aziz (1995), Asiye Tevfik (1991), Aysel Fikri (1988), Reyhan Durmuş (1987), Edibe Arif (1985), Semiha Bekir (1984), Gülay Rafet (1983), Vicdan Mehmet (1983), Resmîye Mümün (1976), Firdevs Davut (1974), Nebahat Necati (1974), Nurdan Halil (1973). Bedriye Naim (1949), Şefika Refik (1978), Aysun Ramadan (1999), Hatice Durgud (1997).

1989 sonrası mütevazı imkânlarla yayımlanan birçoğu küçük hacimli çok sayıda şiir kitabı yayınının ve kadınlar arasında şiir türüne artan yönelimin birçok nedeni bulunmaktadır. Bulgaristan’da Türkçe eğitim 1970’lerden itibaren sistem dışına itilmiş olsa da Türkçe eğitimden yoksun yetişen yeni kuşakta özellikle kız öğrencilerin şiire hususi bir teveccüh göstermesi gözlemlerimiz arasındadır. Sanatsal çalışmaların ağırlıklı olarak kadınlar tarafından yürütülür olması, şiirin kadın muhitlerindeki yaygınlığı, sosyo-ekonomik nedenlerle Bulgaristan’dan Batı Avrupa ülkelerine yaşanan göçlerde erkeklerin ön sırada yer alması vs. bu konuda diğer sebepler arasında sayılabilir. Bulgaristan Türk şiirinin ilk dönemlerindeki erkek egemen şâir varlığında da Osmanlı sonrası tarım ve hayvancılık eksenli Balkan Türk toplum yapısında kızların eğitim sistemine sınırlı katılımı belirleyicidir. Bulgaristan Türkleri arasında kadınlar 1950’ler sonrası sosyalist devlet sistemiyle birlikte eğitim sistemine kısmen kazandırılmış olsa da ülkede 1970’lerden itibaren Türkçe eğitim kesintiye uğramış hatta söz konusu yıllardan ülkede kısmi demokrasiye geçişin yaşandığı 1990’lı yıllara kadar ülkede Türkçe eğitimden neredeyse tamamen yoksun kalınmıştır. Bu nedenledir ki 1989 sonrası şiir türünü yoğun olarak kadın şâirler temsil ediyor olsalar da bu hareketin mensupları önemli oranda yeterli Türkçe öğrenim görmemiş kimselerdir. Hatta yeni dönemde şiirleri ile varlık gösteren Türk kadın şâirlerden bazı isimlerin Bulgarca şiirler yayınladıklarını ve Türkçeyi bir edebiyat dili olarak sonradan öğrendiklerini söylemek de mümkündür.

Bulgaristan’da Türk dili ve edebiyatı alanında yakın dönemde görülen kadın şiiri hareketine akademik anlamda temas eden ilk çalışma 2018 yılında düzenlenen 1. Uluslararası Balkanlarda Türk Kadını Sempozyumu’nda sunulan “Bulgaristan Türkleri Edebiyatında (Şiir) 1989 Sonrası ‘Hanımeli Hareketi’” adıyla sunulan bir bildiridir ve söz konusu edebî hareket bu çalışmada “Hanımeli” adlandırılmasıyla takdim edilmiştir\* (Akgün, 2018, s. 1). Söz konusu kadın şiirleri ülkede durgunluk dönemine girmiş olan

\* Söz konusu edebî hareketin jinoeştirel yönü ise Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu (2-3 Aralık 2022)’ndeki bir sözlü sunumda tarafımızca dile getirilmiş olup, bu konuda herhangi bir bilimsel çalışma yayınlanmamıştır.



Türk Edebiyatına önemli bir katkı sunmuştur. Balkanlarda Türk kültürünün en önemli göstergelerinden biri olan Türkçe ve Türk Edebiyatı faaliyetlerine getirdikleri hareket söz konusu kadın şâirleri değerli kılan en önemli yönlerden biridir. Bu temsilcilerin kültürel anlamda bir diğer olumlu etkisi, yeni yetişen ve edebiyattan kopuk olan Türk öğrenciler ve gençler arasında teşvik edici bir işlevlerinin olmasıdır. Aynı şekilde özellikle Bulgaristan'ın yoğun Türk varlığına sahip Kırcaali bölgesinde artan sayıları ile bu kadın şâirlerin imza günleri ve kitap tanıtımları sahada gelişen yerel Türk edebiyatı faaliyetleri için motivasyonu artırıcı niteliğe sahiptir.

Bu çalışmaya konu olan şâir zümresinin şiirlerindeki müşterek hususiyetlere ana hatlarıyla temas etmek söz konusu zümreyi ve edebî niteliğini belirlemek için uygun olacaktır. Yakın dönemde birbiri ardına yayınlanan ve ortalama 20-50 arasında kısa şiirlerden müteşekkil şiir kitaplarında kadın şâirlerimizin yoğunlaştığı temalar arasında aşk, barış, memleket, ana dili bilinci, göç, asimilasyon ve özlem temaları yaygındır. Söz konusu hareketin şiirlerindeki genel karakteristiğini özetleyen en temel husus Bulgaristan'daki Türklerin yaklaşık 30 yıllık süreçte yaşadıklarının belirgin bir kadın duyarlılığıyla şiire aktarılmış olmasıdır. Şiirlerdeki yoğun aşk ve sevgi teması, birçok sosyal hadiseyi dahi belirgin bir kadın hassasiyeti dahilinde ele alan lirizm hakimiyetini ve yer yer melankolik söylemi beraberinde getirmiştir. Göç ve asimilasyon gibi kimi sosyal hadiselerin de lirik üslup dahilinde ve hümanizm potasında eritilerek sunulmuş olması yine söz konusu hareketin şiir dünyasındaki en temel hususiyetlerden birini teşkil etmiştir. Tüm bunların genelinde ise söz konusu edebiyat hareketinin en temel belirleyicisi, üreticilerinin kadın kimliği ve bu kadın duyarlılığının yansıma alanı bulan şiirlerin feminist edebiyat kuramları bağlamında ifade ettiği dikkate değer yönüdür. Bu bağlamda söz konusu edebiyat malzemesine feminist kuramlar çerçevesindeki yaklaşımlar önemli tespitleri ve bulguları ortaya koyabilecektir.

Kuşkusuz ele alınan kadın şiirlerinin edebî niteliği ve estetik unsurlarının genel hatlarıyla ortaya konulması bir başka çalışmanın konusu olmaya değerdir ancak bu çalışma feminist bir edebiyat eleştirisi ile sınırlanmıştır. Çalışmamıza konu olan edebî üretime estetik unsurlar ve şiiriyet bağlamında baktığımızda ciddi yetersizlikler olduğunu ve buna karşın her bir şâirin eserleri arasında şiir estetiğini yakalayabilmiş başarılı örneklerin bulunduğunu belirtmeliyiz. Resmî dilin Türkçe olmadığı bir devlet yapısı altında ve konuşma dilinde yoğun Rumeli ağzının hâkim olduğu bir ortamda söz konusu şâir zümresinin yayınladıkları şiir kitaplarında Türkiye Türkçesine sadakatla bağlılıkları bu hareketin önemli niteliklerinden biridir. Bu durum, temsilcilerinin birçoğunun Türkçe eğitimden mahrum yetiştikleri göz önünde bulundurulduğunda daha anlamlıdır. Bu şahsiyetler arasında Habibe Ahmet gibi örneklerde Bulgar dilinde eserler veren hatta Nevin Sadakova gibi sadece Bulgarca şiirler yayımlayan Türk kadın şâirlerin varlığı da dikkate alınmalıdır.

## 2. Kadın Şiirini Yorumlamada Bir Yöntem Olarak Elaine Showalter ve Kuramı

Merkezinde kadın yazarların yer aldığı edebiyat tarihini anlatan Elaine Showalter'ın *Kendine Ait Bir Edebiyat*<sup>2</sup>(1977) adlı eseri Feminist edebiyat eleştirisi alanında en önemli eserlerden biridir. Bu kitap, kadın ediplerin edebî ürünleri üzerinde jinoeleştirel bir eleştiri modeli geliştirmektedir. Özetle jinoeleştirel eleştiri terimi, kadın edebiyatının kadın merkezli analizine odaklanan bir tür eleştiri mekanizmasını ifade etmektedir. Bu eleştiri kuramında edebiyatın değerlendirilmesi için kadınsı bir çerçeve oluşturulmaya çalışılırken kadın kimliğine, öznelliğe, deneyimine ve kadın diline odaklanılır. Kuramın kapsamı kadınların edebiyat ürünlerinin tarihini, tarzını, temalarını, türlerini ve yapısını da içerir. Bu tür feminist eleştiride, Showalter tarafından kadın yazarların eserlerini inceleme yaklaşımını tanımlamak için Fransızca "gynocritique" kelimesinden alınan, "jinokritik"<sup>3</sup> kelimesi geliştirilmiştir. Aynı zamanda bu kuramda erkek ve kadın edebî ürünleri arasında önemli bir fark olduğu ve erkek eleştirmenler tarafından yapılan değerlendirmelerde, kadın edebî ürünleri mirasın büyük oranda gözden kaçırıldığı ve layığıyla çözümlenemediği savunulur.

Elaine Showalter, Amerika Birleşik Devletleri'nde tanınmış bir feminist, edebiyat eleştirmeni ve sosyo-kültür yorumcusudur. Showalter'ın feminist edebiyat eleştirisi alanındaki çalışmaları yeniliği ve devamlılığı sağlayan bir niteliğe sahiptir. Showalter feminist eleştiriye ikiye ayırır: "1. Okuyucu Olarak Kadınlar". Bu kategoride kadınlar, erkeklerin ürettiği edebiyatın tüketicileridir. Showalter bu durumu feminist eleştiri yaklaşımı kapsamında değerlendirir. Çünkü edebiyatta kadının nasıl resmedildiği ve egemen anlatıların bilinçli bir ihmal ve yanlılığı ile nasıl inşa edildiği bu başlık altında irdelenmektedir. "2. Yazar Olarak Kadınlar" ise ikinci tür feminist eleştiri olarak değerlendirilmekte ve Showalter tarafından Jinoeleştiri/Jinokritizm (Gynocriticism) olarak adlandırılmaktadır (Showalter, 1977, s. 3-36). Jinoeleştiri, kadın tarafından üretilen edebî varlığın analizi için kadınsı bir çerçeve oluşturmak ve kadın kültürünün görünür dünyasına odaklanmakla ilgilenir. Bir başka ifadeyle Jinokritizm, kadın deneyiminin ve yazınının özerk yönü ile ilgilidir.

Söz konusu teori kadınların edebî gelişiminin üç aşamasını göstermeye odaklanmaktadır: Ev, hareketsizlik, ev işleri, bağımlılık ve geçmiş gibi kavramlarla temsil edilen ve erkek yazarların taklit edildiği kadınsı aşama<sup>4</sup>; hareketlilik, bağımsızlık, kadın haklarının savunulmaya başlandığı ve gelecek gibi kavramlarla ilgilenen feminist aşama; kadınlık bilincinin yeni bir farkındalığını sunan kadın aşaması<sup>5</sup> (Showalter, 1977, s.13).

Showalter, kadın edebî ürünlerinin tarihsel gelişiminde üç temel aşamadan geçişi bildirmektedir. Birincisi, 1840-1880'e kadar kadınların ürettiği edebiyat ana akım edebî

<sup>2</sup> Showalter, E. (1977). *A literature of their own: british women novelists from bronte to lessing*. New Jersey: Princeton University Press

<sup>3</sup> Gynocriticism

<sup>4</sup> Feminine stage

<sup>5</sup> Female stage

geleneğin kopyalanmasıdır ve Showalter bu aşamayı **kadınsı aşama**<sup>6</sup> olarak ifade eder. İkinci aşama, 1880-1920'e kadar egemen geleneğin normlarına karşı protestodur ve **feminizm aşaması**<sup>7</sup>dir. Üçüncü aşama 1920'den itibaren görülen ve hâlen devam etmekte olan, yeni kimlik arayışı veya kendini keşfetme aşamasıdır ve **kadın aşaması**<sup>8</sup> olarak tanımlanır. Söz konusu tasnif, Jinoeleştiri'nin edebî ürünlerdeki gelişim sürecini ele alan kendine özgü bir sınıflama olup yeni bir yorumdur (Showalter, 1988, s. 270). Mevcut kadın edebî ürünleri dikkate alındığında ilk iki aşama bitmiş aşamaları ifade etmemektedir. Ne var ki kadın edebî üretiminde izlenmesi gereken süreç ve başarının gidişatı gelişimin üç aşamalı yapısını takip etmelidir. Bu bağlamda dünya edebiyatları genelinde yeni kimlik arayışı veya kendini keşfetme aşaması olarak nitelendirilen kadın aşaması'nda üretilen kadın edebî ürünleri ise az sayıdadır ve Jinoeleştirel gelişim çizgisinde son aşamayı ifade eder.

Çalışmamızda odaklandığımız kadın şiirlerinde Jinoeleştirel ilkeleri daha belirgin tespit edebilmek için ilgili Jinoeleştirel aşamaların özellikleri hakkında Showalter'in çalışmasına dayalı olarak daha ayrıntılı bilgi vermeyi uygun buluyoruz. Birinci aşama **Kadınsı (Feminen)** periyotta 1840-1880'e kadar, İngiltere'deki kadın yazarlar erkek takma adları kullanmışlardır. Bu dönemde kadın yazarlar erkek yazarları taklit etmişler ve kadın edebî üretiminde ilk aşama tarihen böyle cereyan etmiştir. Kadın yazarların erkek yazarların yazma tarzlarını ve konularını taklit ettikleri evre kadın yazarlık deneyiminin ilk dönemidir. Bu dönemde kadınlar toplumsal ve kültürel beklentilerle sınırlanmıştır ve yazıları genellikle duygusallık ve ev hayatına odaklanma gibi özellikler taşır. Bu süreci izleyen kadın edebî ürünlerinde ana temalar kadınların hayatında ev, geçmiş, aile, hatıralar ve geri dönüş, aşkı sessizce yaşamak, beklemek ve yalnızlıktır. Bu aşamadaki kadının baskın özellikleri sessizlik, hareketsizlik, itaatkârlık, uysallık, alçakgönüllülük, bağımlılık, erkekleri yüceltmek, dindarlık, acı çekmek, acıyı yüceltmek, kendini bastırmak, önyargılı olmak vb. hususiyetlerdir. Jinoeleştirel yaklaşımda bu temaları içeren kadın edebî ürünlerinin kadınsı deneyim modunda oldukları ve kadınsı aşama kapsamında yer aldıklarını söylemek mümkündür.

İkinci aşama olan feminizm modunda, kadın yazarlar ataerkil değerleri protesto etmeye ve haklarını savunmaya başlar ve bu, kadınların değişme arzusu ve geleneksel cinsiyet rollerini reddetmesiyle belirlenir. Bu süre zarfında kadınlar, erkek egemen edebiyat kanonuna meydan okur ve kendi benzersiz tarzlarını ve temalarını geliştirir. Genellikle toplumsal cinsiyet eşitliği, cinsellik ve kadının toplumdaki rolü gibi feminist konuları araştırırlar. Kadının özerkliği adına yazılan edebî ürünler bir devrimi temsil etmektedir. Bu aşamanın ana temaları sokaklar, dışarıya, seyahat, sosyal hayat, gelecek, üstü örtülmemiş ya da gizlenmemiş açık bir aşk yaşamaktır. Bu aşamada "kadın", inatçı, uzlaşmaz, gürültülü, dinamik, özgür, bağımsız ve radikal fikirlerle karakterize edilir. Bu tutumu, öğeleri ve temaları içeren edebî ürünler muhtemelen ikinci aşama olan feminist deneyim modunda üretilmişlerdir.

<sup>6</sup> Feminine Phase

<sup>7</sup> Feminism Phase

<sup>8</sup> Female Phase



**Kadın aşaması** (Female Phrase) 1920'de başlayan ve günümüze kadar devam eden bir süreci ifade eder. Bu aşama kadının kendini keşfetme aşamasıdır. Bu dönem, kadın muhalefetinin yüceltildiği/kutsandığı ve kadın edebiyatını erkek standartlarına göre yargılama fikrinin reddedildiği bir dönemdir. Bu süre zarfında kadınlar kendi benzersiz deneyimlerini ve bakış açılarını benimser ve yazıları genellikle bunu yansıtır. Daha kapsayıcı ve daha çok kadın deneyimlerini içeren yeni bir edebiyat geleneği yaratılmaya çalışılır. Showalter'a göre yazarlar, çoğunlukla kadınların deneyimlerini bağımsız edebî yaratım kaynağı olarak kullandılar. Öte yandan daha sonra Showalter, iç gözlem ve kimlik arayışı gibi tutumlarla bu kaynağa bağımlılığı bırakmaya çalışan son süreci dile getirir: "Özgürleşme ve kimlik arayışı". Elaine Showalter'a göre, 3. Aşama veya "kadın aşaması"ndaki edebî metinlerin bazı özellikleri şöyledir: Kadınların deneyimini kutsamak, erkek standartlarını reddetmek, farklılıkları kabul ve farklılıklara odaklanma, biçim deneyimi, kadın ilişkilerine vurgu, cinsiyet rolleri ve klişeleri eleştirmek (Showalter, 1988, s. 270).

Kadınsı Aşama (Feminine), Feminist Aşama (Feminist) ve Kadın (Female) aşamaları Showalter tarafından tanımlanan aşamalardır. Elaine Showalter bu tasnif ile kadınların edebî üretimlerinde tarih boyunca sergiledikleri ilerleyişi yine kadınlığı merkeze alarak anlatır. Kadınların toplumdaki yerini bulabilmek için pek çok aşamadan geçtiklerini ve bu sürecin edebî ürünlerine de yansıdığını söz konusu kadın eleştirisi modelinde tespit etmiştir. Kadınların bir zamanlar toplumun pasif üyeleri olarak düşünüldüğünü ve ataerkil kültür tarafından birçok yönden baskıldığını savunur. Ancak kadınlar daha sonra, kendilerine yönelik baskıcı güçlere karşı çıkmaları ve onlara karşı savaşmaları gerektiğini anlarlar. Başka bir deyişle, feminist hareketin başlangıcından itibaren nesnel olmayı, ideolojik etkileri sorgulamayı ve kendi geleneksel imajlarından kopmayı öğrenirler. En sonunda üçüncü aşamadaki kadın toplumda kim olduğuyla uzlaşmıştır. Aslında kadının geçirdiği bu süreçler toplumun kendi kendine yeterli üyeleri olarak kendi sorumluluklarını yeniden tanımlamalarına yardımcı olmuştur. Esasen Kadınsı, Feminist ve Kadın olarak adlandırılan bu üç aşama, kadınların toplumda kendi konumlarını nasıl bulduklarını ve bilinç kazandıklarını anlatmaktadır.

Jinoeleştirel yaklaşım dünyanın her yerinde kadınlar tarafından üretilen edebî ürünlere uygulanabilir çağdaş bir çözümleme yöntemi olarak görülmektedir. Edebiyat sosyolojisi bağlamında bir fenomen olarak Kırcaalili çağdaş Türk kadınlarının şiir türünde yoğunlaşan yakın dönem edebî üretimleri onların edebiyat tarihlerinde edineceği yerin yanı sıra sosyal tarihlerinin çeşitli yönlerine de ışık tutacak mahiyettedir. Söz konusu şiirler, Kırcaalili Türk şâir kadınlar özelinde Balkanlarda benzer sosyo-kültürel altyapıya sahip kadın yazar profilini, bu edip zümresindeki kimlik dönüşümünü olduğu kadar erkek ve kadın arasındaki güç etkileşimlerini de ortaya koymakta etkilidir. Bu şiirler, toplumun cinsiyet ilişkileri konusundaki algısını ve çağdaş gelişmeler karşısında kadın tutumunu tanımak için yazınsal kanıtlar sunmaktadır. Aynı zamanda bu şiirlerin jinoeleştirel verileri aracılığıyla, daha geniş bir kadın toplumsal hareketinin izini sürmek ve kadınlar üzerindeki kontrol sistemini ve ona karşı olan direnişleri açığa çıkarmak mümkündür. Bu bağlamda Showalter'ın bakış

açısı şiirlerdeki toplumsal cinsiyet anlayışını çözümlmek için oldukça uygun bir çerçevedir. Kırcaalili kadın ediplerin yapıtlarında toplumsal cinsiyetin nasıl temsil edildiğini görmek için ortaya konulabilecek pek çok potansiyel vardır.

Bu çalışmada, Elaine Showalter'in kadın yazarlık, kadın imgelemi, kadın deneyimi ve ideolojisinin yanı sıra kadın edebiyat geleneğinin tarihi ve evrimine odaklanan Jinoeleştiri yöntemi kullanılarak Kırcaalili Türk kadın şâirlerin şiirleri incelenmektedir. Bu doğrultuda örneklem havuzunda bağdaşık bir yapı gözetilerek yakın zaman diliminde ve aynı sosyo-kültürel ortamda yetişen şâir grubunun benzer nitelikteki dokuz şiir kitabı belirlenmiş; Showalter'in kadınsı, feminist ve kadın aşamaları olan kadın yazı modelini takip edip etmediklerini görmek için tanımlayıcı ve analitik olarak bu kitaplarındaki şiirlere odaklanılmıştır. Bu kitaplar sırasıyla şöyledir: "Babamın Kızı" (Resmiye Mümün), "Bitmeyen Hikayeler" ve "Aile Ağacı" (Bedriye Naim Mutlu), "Hayat Dediğin" (Aysun Ramadan), "Gönül Yaprağı" ve "Şafakla Gülebilsen" (Habibe Hasan), "Şifa Çiçeği" (Nefize Habip), "Hüzün Mısraları" (Şefika Refik), "Enhar-ı Aşk" (Hatice Durgud). Çalışmanın devamında ilgili şiir kitaplarından yapılmış olan alıntılar kitapların baş harfleri ile gösterilmiştir.

### 3. Kırcaalili Türk Kadın Şiirlerine Jinoeleştirel Bir Bakış

#### 3.1. "Babamın Kızı"nda Baskın Kadınsı Yazım Modu

*Babamın Kızı*'ndaki şiirlerin şâiri Resmiye Mümün 1976 yılında Kırcaali'de doğmuştur. Üniversitede Türkçe, Bulgarca ve İngilizce eğitimi almıştır. Biyografisinde öğretmen ve gazeteci yönü ağır basmaktadır. Çeşitli gazete ve dergilerde çok sayıda şiiri yer alan şâirin ilk şiir kitabı "Ak Meleğim" 2009 yılında yayınlanmıştır. Çok sayıda şiir kitabı yayımlanan Mümün'ün çalışmamızda incelenen "*Babamın Kızı*" adlı kitabındaki şiirleri konularına göre üç gruba ayrılabilir: Birinci grupta yer alan şiirlerde şâirin babasına, annesine ve diğer akrabalarına karşı duyguları dile getirilir ve bu aile fertleri övülür. Özellikle "baba" figürü çok sayıda şiirinin konusu olur. Kitaptaki bu şiirler şâirin hayatında güçlü bir baba figürünün yer edindiğini temsil eder. "Anne" kitapta sadece iki şiire konu olur ve geleneksel bir imaj ile anlatılır. Kitaptaki şiirlerin ikinci grubu aşka ve sevgiliye karşı duyulan hissiyat, ataerkil toplumdaki duygulara karşı verilen mücadeleler hakkındadır. Böyle bir sistemde aşkın itirafı ilk olarak erkekten beklenir ve kadınların bu duyguyu ifade etmeleri dışarıdan tarafından yadırganabilecek bir davranıştır. Üçüncü grup şiirlerde ise şâire geleneksel inançlarına sıkıca bağlı bir kimlik ile görülür. Kültür, din ve kimlik kavramları daha ziyade ataerkil toplumun norm ve inançları penceresinden ele alınarak dile getirilir ve övülür. 2013 ve 2014 yıllarına tarihlenen şiirlerinde ise bağımsız olarak kendi gerçek benliğini yaratmaya başladığı bir evreye doğru geçiş gösterir; artık acı çekmemeye ve hareketlilik sergilemeye başlar:

"Gözlerimden akan yaşlara inat  
Haksızlıklara yenilmeyeceğim  
Gücünü makamından alanlara  
Hiçbir zaman boyun bükmeyeceğim." (B.K. s. 52)

Showalter'ın kuramına göre, kadın yazarların kadınsı aşamada edebî ürünleri, ana akım edebî geleneklerin taklididir. Nitekim şiirlerinde zamanının şiir ve edebî geleneklerini tatbik etmeye çalışan Mümün'ün, geleneksel şiirin kafiye sistemini, düzenli dize ve ritimlerini de takip etmeye çalıştığı görülür. Dizelerinin geleneksel üslup sınırları içinde kalması için halk deyimlerine ve atasözlerine de sıklıkla yer verdiği görülür: "Dağ gibi kadını devirdi birden" (B.K. s. 18), "Dünya malı dünyada kalır, mezara kefenle yatılır" (B.K., s. 21), "Kim ne ekerse onu biçer". (B.K., s. 21) O, şiir tarzında muhafazakârdır ve ataerkil geleneksel şiir kalıpları dışına çıkarak yargılanmak istemez:

"Koptu sazın en ince teli,  
Sızladı türküm, uçtu ezgim,  
Dağları deldi yağmur seli,  
Ağladı bulut, yok meleğim" (B. K., s. 10).

Şâirin, geleneksel şiirin standart sistemine göre ritmik şiiri yaratmak için uygun örnekleri bulmaya çalıştığı bu dizelerde kolaylıkla görülür.

Kadını evde ve aile kurumu etrafında konumlandırma ve onları sadece geçmişi düşünmekle sınırlama; geleneksel bir kadının kadınsı aşama evresindeki zihniyetinin edebî ürünlerdeki en temel yansımalarıdır. Yaratımın bu aşamasında ev, kadınlar için ayrılmaz, bir sembol hâline gelir. Bu nedenle yazar bu aşamada ev, aile ve geçmiş önemli vurgular yapar. *Babamın Kızı*'ndaki şiirlerde bu husus yoğun olarak karşımıza çıkar ve on şiirin ana ve yardımcı temalarının aile ve geçmiş etrafında şekillendiği görülür:

"*Teyzelerin Teyzesi*" (Teyzeyle anılar ve teyzenin vefatı), "*Hakkını Ödeyemem ve Aile Yeri*" (Anne) ailesi hakkında şiirleri iken "*Bir Melek*", "*Babamın Kızı*", "*Adam gibi Adam*", "*Babalar Günü*", "*Düşman Oldu*", "*Sıla Özlemi*", "*Kıyamet*", "*Beklemedim*" şiirlerinde baba ile ilgili duygular baskındır. Babaya atfedilen şiirlerin yoğunluğu babanın ataerkil toplum hayatındaki önemini ve bir kız çocuğunun babasına olan bağlılığının göstergelerinden biridir.

Erkeğin kadın üzerindeki doğal ve doğuştan gelen üstünlüğünü kavramsallaştıran ve destekleyen bir sistem olarak ataerkillik, hayatın her alanında kadının erkeğe bağımlı olmasını savunan bir sistem olarak bilinmektedir. Sonuç olarak bu yaklaşımda aile, toplum ve devlet içindeki tüm güç ve yetki erkeklere aittir.

Şiirlerde geçen "*o bir kahramandı... en büyük gidişim*" (B. K., s. 11), "*Sen gittin gideli sabah olmuyor*" (B. K., s. 12), "*Her günüm karanlık bir gece babam... artık benim için yaşamak haram.... Ben babamın kızı oldum zaman*" dizeleriyle babanın kadın yaşamındaki rolü ve babaya olan bağlılık daha belirgin ifade edilir. (B. K., s. 12) Ayrıca bu tarz dizelerde, kadınsı aşamanın önemli özellikleri olan geçmiş hafızanın ve geri dönüşlerin rolü de vurgulanmaktadır. Showalter'ın Jinoeleştirel yaklaşımında belirttiği gibi, "konu, zaman ve mekânda eve yaklaşılır. Hayali hatıralar, romancıların kendilerine yakın zamanların resmî tarihlerini yazmak zorunluluğundan daha çok geniş bir kurgu alanı açar. Ayrıca, birinci tekil kişi olarak eserin merkezine kendisini yerleştiren yaratıcı, duygularını rahat bir şekilde ifade etme imkânını elde eder" (Showalter, 1972, s. 58). Babamın



Kızı'ndaki şiirlerde şâir hafızası ve geçmişle olan bağ şu dizelerde doğrudan paylaşılır: "Benim hiç oyuncaklarım olmadı.... lüks arabalarım olmadı.... süslü püslü elbiseler giymedim...canım çekince balık yemedim.... Benim zengin bir babam olmadı ...ama adam gibi bir adamdı" (B. K., s. 13). Şiirdeki kadın zihninin, yoksunluğu ve yoksulluğu bir sorun olarak görmeyen anlayışında baba figürünün varlığına yaslanıyor olması etkilidir. Babasından kahraman olarak bahseden bu kadın erkeği yüceltir ve şiirlerinde geleneksel kadınların hayran olduğu özelliklere sahip, görgü kurallarını bilen, tutumlu, alçakgönüllü ve basiretli geleneksel kadın rolü sergilenir:

"Bak atanın izi hâlâ duruyor

Geçtiği yollar efsane oluyor

Adı kahramanlıkla anılıyor

Seni gafletten kurtarmak istiyor." (B.K. s. 31)

Kadınsı aşamada kadınlar sonuç olarak hareketlilikten yoksundurlar ve sessizlikle ilişkilendirilirler. *Babamın Kızı*'ndaki bazı şiirlerde Bulgaristan'da geçmişte Müslümanlara yönelik yapılan şiddetten bahsedilir ama bu temas sadece tanık olunan sahnelerin anlatımını ve mümin kardeşlere adaletin beklenmesi tavsiyesini içermektedir: "Zalimler de gün gelir yanar.... günahların bedeli yıkar... sabret mümin kardeşim" (B. K., s. 21). Aynı şiirde bu dizenin altı kez tekrarlanmış olması protest bir duruş olmaktan ziyade, sabırlı bir bekleyiş ve pasif direnişle ilişkili olduğu izlenimi vermektedir. "*Bulgaristan'da Müslüman Olmak*" şiirinde de Müslümanlara yapılan zulümlerden bahsedilirken: "Onlara adaleti kim gösterecek?" (B. K., s. 22), "Bir gün elbet hesabı görülür" (B. K., s. 22) dizeleriyle kadere tevekkül davranışı tercih edilir.

*Babamın Kızı*'nda kadınsı aşamayı ele veren "sessizlik" modunu aşk şiirlerinde de görmek mümkündür. Şâir aşkını gizlice yaşamakta ve itiraf etmemektedir. Aşk şiirlerindeki "gece" unsuru bu sessizliği daha çok vurgulamaktadır zira gece, saf bir aşkın ataerkil normlar tarafından yargılanma korkusu olmadan kadın tarafından özgürce yaşanabildiği tek zamandır. Kadının, erkeğin istediği ve kadının cevapladığı toplum kurallarına uymak ister, asla bir şey istemez. Kadının bu kabullenişini ve hareketsizliğini şiirlerin başlıklarından görmek de mümkündür: "Gel, Gitme, Bekledim, Özlem, Dayan Yüreğim, Yaprak Benim". Bu yüzden, sevgi dolu bir kalple sessizce acı çeker, çünkü kadınların ana arzuları her zaman erkek egemen görgü kuralları tarafından bastırılır. Aşk şiirlerindeki söz konusu yaklaşım aşkla ilgili şiirlerin başlıklarında da görülebilmektedir: "Gel", "Bekledim", "Dün gece", "Hayalet", "Sürgün yüreğim", "Gitme".

Bilindiği gibi ataerkillik, erkeğin kadın üzerindeki egemenliğini ifade eder ve kadının buna boyun eğmesini ve bağımlılığını ifade eden bir dizi yapı ve ideolojidir. *Babamın Kızı*'ndaki şiirlerde, ailesine karşı iyi bir kız çocuğu olmaktan, atalarının dinine ve geleneklerine bağlı, içinde bulunduğu toplumun ideal kadın standartlarıyla uyumu ifade eden ve kendisini "*Babamın Kızı*" adlandırmasıyla tanımlayan bir şâir kimliği yer alır.

*Babamın Kızı*'nda yer alan şiirler Kadınsı Aşamayı baskın olarak yansıtır ancak az sayıdaki şiirin varlığı Mümin şiirinde feminist aşamaya geçişi mutlak şekilde

doğrulamaktadır. Bu az sayıdaki şiirde sessiz kalamayan ve her şeyden ve herkesten bağımsız olarak kendini dışa vurabilen bir şâir sesi duyulmaktadır. “Yenilmeyeceğim” şiirinde: “Haksızlara yenilmeyeceğim, hiçbir zaman boyun bükemeyeceğim... bugün sizlerin ama yarın benim yürüdüğüm yoldan dönmeyeceğim” (B. K., s. 52) dizeleri bu bağlamda değerlendirilir. İkinci evredeki kadın kavramlarından biri olan “gelecek” hakkındaki bu şiiri kitabın sonunda yer alır ve şiir dünyasında yeni döneme kapı araladığını/geçiş yaptığını göstermektedir.

### 3.2. “*Bitmeyen Hikayeler*”de Kadınsı Aşama ve “*Aile Ağacı*”nda Kadınsı Aşamadan Feminist Aşamaya Geçiş

Bedriye Naim Mutlu, 1949’da Kırcaali’nin Küçükviran (Mişevo) köyünde dünyaya gelir. 1989 yılında zorunlu göçe tabi tutulan Mutlu ailesiyle birlikte Türkiye’ye göç etmiştir.

“*Bitmeyen Hikayeler*” şâirin son kitabından iki yıl önce 2015’te yayımlanır. Bu kitaptaki şiirler, kafiyeleli dörtlüklerle kurulu geleneksel çizgiyi takip eder. Kitapta yer alan şiirlerin ana teması geçmiş ve şâir yaşamına dayalı eski güzel günlerdir. Şâirin köyündeki çocukluk evi, ailesi ve gelenekleri şiir dünyasında geniş yer tutar. Şâir zorunlu göçle Türkiye’ye göç etmiş ve mazisine yoğun bir özlem duygusu içerisine girmiştir. “Geçmiş” asla unutulmamış ve her şey geçmişini hatırlatmakta ve şiirlerde köy hayatı daima yüceltilmektedir: “*Bitmedi, bitmedi hikayeniz, güneş gibi var olacak o sıcak hayaliniz, var olacak o muhteşem varlığınız*” (B.H., s. 21). Kitabın adına taşınan “*Bitmeyen Hikayeler*” ifadesi şâir için bitmeyen bir geçmiş anlamını da taşımaktadır. Mutlu şiirlerinde duvardaki bir gölge bile geçmişe dönüş için bir ilham kaynağı olabilmektedir: “*Bir hayat hikayesi dolaşıyor duvarda/ Çözmedim, gençlik mi, yaşlılık hali mi bu/ Masum ürkek çocukluğum titriyor kenarda/ Mutlu ve umutlu gençliğim uçuyor havada*” (B.H., s. 26).

Doğa, Jinoeleştirel yaklaşımda kadın için evden ayrılmayı, kısmen özgürleşmeyi, dışarı’yı simgeleyen bir unsurdur. *Bitmeyen Hikayeler*’de doğa büyük bir huzur kaynağıdır: “*Çizilmiş doğa resmi görürsem bana müthiş huzur verir*” (B.H., s. 23) Şiirlerdeki doğa manzaraları daima şâirin köyü ve memleket anılarıyla birlikte çağrışımda bulunur.

Kadınsı Aşamaya dair en temel referanslardan biri olan “Baba” figürüne sadakatle yöneliş *Bitmeyen Hikayeler*’de de yoğundur. Bu kitapta beş şiir babaya ithaf edilmiş ve bu şiirlerde ağırlıklı olarak babaya olan büyük hayranlık dile getirilmiştir: “*Babamın ruhu her zaman içimde*” (B.H., s. 37). “*Hayatımın rengiydin sen*” (B.H., s. 49). “*Benim babam karlı dumanlı yüce bir dağ idi/ Ben ona sırtımı dayanmıştım*” (B.H., s16).

*Bitmeyen Hikayeler*’de yer alan şiirlerde bir diğer baskın tema “aile” dir. Şiirlerin birçoğu aile bireyelerine adanmış; şâirin oğlu, kızı, torunları, annesi, babası, kocası gibi figürlerle ortak geçmiş yaşantılar lirik bir tarzda işlenmiştir. Kitabın son sözü olan; “*Bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı vardır*” (B.H., s. 68) sözü de şiirlerde geçmişe olan bağlılığın ve aslında geçmişte yaşamanın açık bir itirafı gibidir. Bedriye Naim Mutlu’nun *Bitmeyen Hikayeler* adlı şiir kitabındaki şiir varlığı kadınsı aşamadır ve ev, geçmiş, aile, gelenek kavramlarının tümü bu doğrultuda kitaptaki şiirlerin tema evrenini teşkil

eder: “*Hâlâ yaşıyor gönlünce içimdeki çocuk/ Bilmiyorum neden, ellerim hep soğuk*” (B.H., s. 37).

Bedriye Naim Mutlu’nun kadınsı aşamadan geçerek feminist aşamayı zorladığı şiir denemelerine *Aile Ağacı* adlı kitabında rastlanır. Bu kitaptaki şiirleri konularına göre altı gruba ayırmak mümkündür: Aile, doğa, eğitim, geçmişe karşı gelecek, ölüm ve yaşam. Kitaptaki şiirlerde geleneksel şiir biçimlerine tam olarak uyulmamakla birlikte çok sayıda ölçülü dize ve kafiyeli kelime kullanılmaya çalışıldığı ve dizelerin bazen kısa bazen de uzun tutulduğu görülmektedir. Bazı şiirlerde geleneksel tavır hâkimdir: “*İneller’e henüz kar düşmemiştil/ Soğuk poyraz deli deli esmemişti*” (A.A., s. 13). Şiirlerinde hem geleneksel üslubu hem de yeni formları kullanması geçiş aşamasında olduğunun bir diğer göstergesidir: “*Yaşım altmış altı/ Beni geç kalmış/ Bir merak sardı. Yazdığım şiirler/ Not defterimden/ Gün ışığına/ Çıkmak istediler*” (A. A., s. 8).

Kitabın ilk şiiri *Benim Dünyam*’da okuyucuya belli bir değişimin haberi çok açık bir şekilde verilir: “*Artık keşkelerim olmayan bir dünya yaratırım*” (A.A., s. 11). Bu ifadeler, 66 yaşında, hayatını layıkıyla yaşayamamış ve kadınsı deneyimini geleneksel ve ataerkil toplumun filtreleri altında geçiren bir şâirin zihin dünyasını yansıtır. Şâirin iç dünyasının dışa vurumu olan bu tür dizelerde artık gerçek benliğin gösterilmek istendiği söylenebilir: “*Hangi dünyadan bahsetsem/ Bitmedi ki hikayeler... Osmanlı veya Cumhuriyet dönemi/ Biliyorum hepsinin çok büyük önemi*” (A.A., s. 11). Esasen “*Hangi dünyadan bahsetmeliyim sorusu*” şâirin şiirlerde iki aşama arasındaki duruşuna ve birinden diğerine tam olarak geçememiş oluşuna bir göndermedir.

*Tek Kanatlı Kelebek* şiirinde tek kanadı kaldığı için uçamayan kelebekle empati kurulur. Kelebek umutludur, uçmak ve tekrar özgürlüğünü kazanmak için geleceği dört gözle beklemektedir ama “*rüzgâr nereye eserse o çiçeğe konmaktadır*” (A. A., s. 33). Kelebek metaforuyla ortaya konulanın şâirin manevi şahsiyeti olması ihtimali oldukça yüksektir. Kelebek özgürce kendisi olmak ve hayattan zevk almak ister ama toplum bunu kabul edecek midir? Rüzgâr hayatın denetleyicisi olarak görülür ve kadına nasıl davranması gerektiğini dikte eden ataerkil toplum geleneklerini sembolize eder. Aynı şiirin sonunda yer alan: “*Sen zaten dünyada gün görmedin ki*” (A.A., s. 33) dizesi şâirin yukarıda sözünü ettiğimiz ikilemini ortaya koyar.

Kadınsı dönemden feminist döneme geçişin önemli adımlarından biri geçmişini unutup geleceğe odaklanmaktır. *Aile Ağacı*’nda yer alan bazı şiirlerde bu tercihe dair izler yer alır: “*Öğrendim ki, mutluluğun yolu geçmişini unutup, bugünün tadını çıkarmak*” (A. A., s. 8). Şâir artık 66 yaşında ve geçiş aşamasına karar vermiş ve geleneksel toplumu tatmin etme konusundaki içsel arzularını ötelediği ve kendini yeterince ifade ettiği için mutlu hissetmektedir: “*Mutluyum ben benim dünyamda/ Yine de eleştirilere kulak vermem lazım.*” (A. A., s. 12) Kendini ifade etmenin yollarını bulmak ve kendini suçlamaya son vermek için çok mücadele etmiştir: “*Bitti, yıllarca süren kendimle kavgalarım, iyi halden berat etti acılarım*” (A. A., s. 12). Şâir hem geleceğe hem de geçmişe bakar ve bu sayede kendini güvende hisseder. Bu geçmiş ve gelecek arasındaki iç mücadele kadınlığın müşterek hususiyetlerindedir ve her kadın gelenek ve eski inanışların süzgecinden korkmadan modern kadınlık deneyimini anlatmak için kendi ruhuyla ve dışarıyla savaş verir. Şâir bu kitabındaki bazı şiirlerde



başkalarını da korkmamaya teşvik etmiş, onları cesur olmaya ve kendi seslerini bulmaya davet etmiştir: “Korkma maviyi pembeye birleştirmeye/ Farklı olmaktan korkma... başkaların fikrini hayatına sokma” (A. A., s. 48). Birer renk olarak mavinin erkeksi, pembenin ise feminen imgelem gücünü dikkate aldığımızda kadını deneyimlerini ifade etmeleri, farklılıklara saygı göstermeleri ve başkaları tarafından yargılanma korkusu olmadan hayatlarını yaşamalarını şâir diğer kadınlara da tavsiye etmektedir. Ama başka bir yerde şâir kendi iç arzularına atıfta bulunur ve onlara susmalarını, sahip olduklarından fazlasını istememelerini ve şükretmelerini Orhan Gencebay’dan alıntılarla şöyle ifade eder: “Ey gönlüm, sen benden çok şey istiyorsun/ Mutluluk şükretmektir, biliyor musun?” (A. A., s. 40). Şâirin adeta bir erkek şâirin dizelerinin taklidi olan dizeleri zihninde yaşadığı mücadelenin ne kadar derin olduğunu göstermektedir ve onun geçiş aşamasında olduğunu bir başka kanıtıdır.

*Aile Ağacı*’nın adından da anlaşılacağı gibi kitaptaki şiirlerin tema evreninde “aile” kadın şâirin hayatındaki önemli rolüyle yer alır. Kitaptaki birçok şiirin ana teması ailedir. Aile ve kardeşlik değerleri yüceltilir. Showalter’e göre ilk aşamadaki en baskın temalar aile ve ev’dir. *Aile Ağacı*’nda aileden söz edilirken sıklıkla eğitimin değerlerine atıfta bulunulur ve “kız” çocuklarının eğitime destek olan ailelere hayranlık ifade edilir. Bilindiği gibi geleneksel ataerkil toplum kadını ev sınırları içerisinde değerlendirmekte ve eğitimi kadınlar için yozlaştırıcı olarak görmektedir: “Karar verdi okutmaya onu babası/ Biliyordu, zor olacaktı, yoktu parası” (A. A., s. 15). “En büyük arzusu kızlarını okutmaktı” (A. A., s. 22). Dolayısıyla bu ikilem şiirlerin geçiş aşamasında olduğunu ortaya koyar. Aile, kızları evde tutmak yerine eğiterek onların daha iyi bir geleceğe erişmelerini sağlayan bir kurum olarak görülür. Burada aile kurumu, eğitimi önemli bir görev kabul ederek topluma karşı yeni ve çağdaş bir sorumluluk yüklenir. Söz konusu şiirlerde “eğitim” olumlu ve iyi ailelerin övülen bir özelliği olarak ifade edilir.

*Aile Ağacı*’nda Jinoeştirel açıdan bir diğer temel kavram geçmişe karşı öne çıkarılan “gelecek” düşüncesidir. Söz konusu iki kavram arasında seçim yapılamaz ve her ikisine de atıfta bulunulur. “Radyo”, “Geçmişe Özlem”, “Beceremedim”, “Hadi Gel Köyümüze Geri Dönelim” vb. şiirler eski güzel günleri ve geçmişi özlemekle ilgili şiirlerden sadece birkaçıdır. Gelecekle ilgili olumlu fikirler de çok sayıdaki dizelerde kendisini gösterir: “Artık mutlu günlerden bahsedeceğim, çok aydınlık olacak geleceğim” (A. A., s. 12).

*Aile Ağacı*’nda hayata çok değer verilir: “Hayatta güzel izler bırakmalıyız, acele etmeliyiz, ömür kısa” (A. A., s. 25) Gelenek ve modernite; geçmiş ve gelecek konusunda arafta kalan kadın, yaşamının kendisi için zor olduğuna inanır ve bu duruş bir tür geçiş aşamasının işaretidir: “Maalesef çok nadir yaşayan bir asır” (A. A., s. 25). “Zamanım Dar” şiirinde elinde şemsiyesiyle yağmurda yürüyen kadın şâirin yaşadığı hissiyat da geçiş aşamasındaki kadın ruhunun ikilemini yansıtır niteliktedir: “Koşabilir miyim ıslanmadan? Zamanım dar” (A. A., s. 27). Yağmurda yürümek bir özgürlük ifadesidir ancak kadın şâir ıslanmadan ve kontrollü bir şekilde yağmurun tadını çıkarmak ister. Toplumun ona nasıl davranacağını; toplum tarafından yargılanıp yargılanmayacağını önemseyen şâir “düzgün” bir kadın olarak kalmayı ister ve hem geleneksel duruşunu

koruduğu için hem de modern değerlere sahip olduğu için kendisini mutlu hissetmektedir.

*Aile Ağacı*'ndaki şiirlerde erkekler söz konusu olduğunda aile içerisindeki "baba" ve "koca" rollerine gönderme ile şiir dünyasına taşındıkları görülür: "Mehmet enişte, Nuriye ablanın kıymetli eşi... Örnek bir baba, eş ve beyefendi kendisi" (A. A., s. 23). Söz konusu şiirlerden biri de ailenin kocaları hakkında konuşmaya adanmıştır: "İneller Damatları". Bu şiirde yer verilen bir klişe söz, satırarası bir okumayla "kadın"ı öne çıkarmaktan öte kadın'ı erkeğe göre konumlandırın zihniyetin bir yansıması gibidir: "Her başarılı erkeğin ardında yüce bir kadın vardır" (A. A., s. 22). Esasen bu sözün kökleri ataerkil düşünceleri yansıtır mahiyettedir. Kadınlar erkeklerin arkasında yer alır. Bir kadının önemi, kocasının başarısıyla belirlenir. Bir adamın başarılarının arkasında kadın vardır, ancak kadın kendi başarılarıyla varlık göstermez. *Aile Ağacı*'ndaki şiirler, kimisi geleneksel toplumdaki gelen, kimisi ise bunlara karşı çıkan, kendini bulmaya ve dünyaya ifade etmeye çalışan iki yönlü bir karaktere sahip duruşuyla birinci aşamadan ikinci aşamaya geçişi simgeleyen şiirlerdir: "Hangi dünyadan bahsetsem?/ Her masal ve hikaye/ Mutlu sonu hak eder/ Yazmamı beklerler/ Suyundan tarih akan çeşmeler" (A. A., s. 11). Doğadaki kadın, kendini keşfetmesinin kaynağı ve esin kaynağı olan ikinci evreyi tanımlar ve Mutlu'nun doğayla ilgili birçok şiiri de bu bağlamda anlam kazanır.

### 3.3. "Hayat Dediğin"de Kadınsı Aşamadan Feminist Aşamaya Geçiş

Aysun Ramadan Kırcaalili genç bir şâirdir. 1999 yılında doğmuştur. *Hayat Dediğin* başlıklı şiir kitabı yayımlandığında 17 yaşındadır. Kitaptaki şiirlerde aşk, mutluluk, umut ve hayat temaları yoğunluktadır. Genç şâirin bazı şiirleri topluma yönelik temel tespit ve duygularını da yansıtır.

Kadınsı aşamadaki konular Ramadan şiirinde de yoğun olarak görülse de Showalter'ın argümanlarına göre Hayat Dediğin'deki şiirler daha çok iki gelişim aşaması arasında bir yerde durmaktadır. Şiirlerinin genelindeki kadın zihni, geleneksel toplumda varlık göstermesine karşın geleceğe dair ümit taşıyan bir hissiyatı da ifade eder:

"(...)  
Bazen düşünürsün;  
Belki de uzaktan sevmek,  
Sevmelerin en güzelidir diye.  
Hep bir inanç,  
Hep bir umut vardır içinde;  
Beklersin öylece  
Sessizce..." (H. D., s. 9)

*Hayat Dediğin*'deki şiirlerde geleneksel kafiye ve ahenk unsurları takip edilmez ve geleneksel şiir normlarını ve sınırlarını aşmak için de hususi bir çaba görülür. Showalter'a göre feminist aşamada, egemen geleneğin standartlarına karşı bir protest

duruş söz konusudur. Cümleler bilinen bir kafiye sistemine uymaz ve korkusuzca kesik çizgilerle bazen uzun, bazen kısa dizelere yer verilir:

“Huzur, sediklerinin yanı,

Mutluluk sadece bir ışık,

Kalbinden gelen.” (H.D., s. 6)

Kadınların ev ve hareketsizlikle ilişkilendirildiği, baskıya maruz bırakıldığı edilgen ve kadınsı evreden farklı olarak, feminist evrede kadınların daha aktif bir rol oynadığı görülür. Bu evrede sokak ve dışarıda olma kavramları ile ev ve içeride olmak zıtlık içindedir. Kadınlar için tüm tehlikelerine rağmen sokaklar ve dışarıda gezmek arzu edilir ve âdeta bir amaç hâline gelir. *Hayat Dediğin*'deki doğayla ilgili birçok şiir, evin dışında kendisine mesken tutar ve şâirin hissettiklerini yansıtan birer araca dönüşür: “Gökyüzü mavi bir sonsuzluk/ Bakınca içini huzur kaplar.” (H.D., s. 28) *Hayat Dediğin* şiirlerinde bu bağlamda yer alan baskın tabiat unsurları arasında; “Gece, Sonbahar, Kış Masalı, Gün Batımı, Sel, Yağmur, Kar Taneleri”ni görmek mümkündür.

Ramadan şiirleri diğer bazı kadın şiirlerinde olduğu gibi geçmişe takıntılı bir bağlılığı değil, geleceğe yönelik parlak hisleri barındırır. Bu da onun duygu ve düşüncelerinde daha az muhafazakâr olduğunu gösterir. *Hayat Dediğin*'deki şiirlerde “gece”, sevgiliye karşı gerçek hislerin ifade edildiği zaman dilimidir ama bu âşık da gizlice ve sessiz sever. Diğer kadın şiirlerinde olduğu gibi Ramadan şiirlerinde de karanlıkta sevilir ve karanlık, söylenmemiş gerçeklerle doludur. Aşkla ilgili şiirlerin başlığı da bu sessizliği ifade eder: “Gözlerde, Kal Diyemedim, Mesafeler, Defter, Ağız Sustuğunda, Gözler Doğruyu Söylüyor.”

Protesto eden ve ataerkil ideolojilere meydan okuyan feminist aşamada, kadınların hareketli ve aktif oldukları bilinmektedir. Ne var ki bu husus Ramadan şiirlerinde tam anlamıyla işlenmez ve kadınsı bir aşama gibi tam bir hareketsizlik ve bekleyiş görülür. Hayata karşı ikili duygulara sahip bir şâir zihni söz konusudur. Bu karşıtlık birçok şiirde görülebilir çünkü hayatı ve dünyayı tanımlamak için birçok zıt anlam kullanılır. Şiirlerdeki bu düalite şâirin ikili duygularını ve iki aşamanın ortasında olduğu fikrini doğrulayan niteliğe sahiptir: “Bir yanım kalabalık diğer yanım sessiz mi sessiz” (H.D., s. 48).

*Beyaz Sayfa* şiirinde kadınsı aşamadan feminist aşamaya geçişi; geleceğin dünyasına ve kadınların bağımsızlık alanına girmek için verilen mücadeleyi görmek mümkündür. Bu şiirin dizelerinde geçmişten sayfaları siyah, gelecekte sayfaları beyaz olarak betimleyen ve aşkı da beyaz geleceğin bir parçası olarak gören bir şâir hissiyatı belirir: “Beyaz sayfalarım gizlediğim mutluluğum.../ Siyah sayfalarım bıraktığım gözyaşlarım” (H. D., s. 29) Bu şiirlerde geçmiş, suskunluk ve hareketsizlik duygularını ve gerçek benliğini gizlemekle; gelecek ise ataerkil topluma boyun eğmek için sakladığı mutlulukla ilişkilendirilir. Şiirlerin çoğunun mutluluk ve umut kavramıyla ilişkilendirildiğini sadece başlıklarına göz atarak tespit etmek mümkündür: “Umut”, “Hayatı Bugün Yaşa”, “Hayat”, “Hayat Dediğin”. *Hayal* şiirinde yer alan “özgürce yaşamalı hayat” jinoeleştirel yaklaşımda anlam kazanan bir ifade olarak dikkati çekmektedir. Şâir bu şiirdeki dizelerde erkek egemen normların ve kültürün tüm



sınırlarından arınmış gibidir. “Bir Hikâye” şiirinde “hayat mutlu sonla biten bir masal” ifadesi şâirin ümitvar zihin dünyasının bir diğer yansımasıdır. Gelecek onun için parlaktır çünkü özgürce yaşamayı ve gerçek aşkını ve benliğini korkmadan haykırmayı arzulamaktadır. “Kitap” şiirinde şâir, yazılarını okuyan herkesin gerçek benliğini bulabilmesi konusunda yardımcı olacağını okuyucuyla paylaşır. Onun şiirlerinin satır aralarında, ataerkil toplumun sınırlarını ve baskılarını kırma mücadelesi okunmaktadır.

### 3.4. “Hüzün Mısraları”nda Kadınsı Aşamadan Feminist Aşamaya Bir Geçiş İsteği

Şefika Refik, 1978 yılında Kırcaali’de doğmuştur. Filibe Paisiy Hilendarski Üniversitesi’nin İngilizce, Türkçe ve Bulgarca bölümlerinden mezun olmuştur. Aynı eğitim kurumunda Türkoloji alanında yüksek lisansını tamamlayan Refik, Kırcaali bölgesindeki muhtelif okullarda Türkçe, Bulgarca ve İngilizce öğretmenliği görevinde bulunmuştur. Refik’in şiirlerinin ana teması aşk, aşk acısı ve aşk hasreti’dir. Hüzün Mısraları’ndaki şiirlerin çoğunluğu sevgili ve sevgiliye duyulan özlem hakkındadır.

*Hüzün Mısraları*’ndaki şiirlerde susmak ve sessizlikte acı çekmek tercih edilmiştir. Bu bağlamda “Sessizlik” kelimesi şiirlerde defalarca işlenmiştir: “Sustum/ Sustum senden gelen her kelime karşısında” (H. M., s. 53). “Ben/ Toprağa gömdüm sensizliği/ Ve mezar taşı yerine/ Sessizliğin sesini diktim yüreğime” (H. M., s. 66). “Bahçemin bütün kuşları lâl oldu ağlamaktan” (H. M., s. 44). “Sessizliğin içinde kaybolmak gibi bir şeydir sensizlik!/ Kelimeler düğümlebilir boğazımda” (H. M., s. 22). Sessizlik ve hareketsizlik kadınsı aşamanın ilk özellikleridir. Kadınsı yazarlığın ilk aşamasında görülebilecek diğer bir kavram da bağımlılıktır ve burada söz konusu olan bağımlılık veya düşkünlük sevgiliye yöneliktir: “Sensiz bu şehrin bir tadı yok!... bir korkusu yok!...bir rengi yok!...bir anlamı yok!” (H. M., s. 12). “Bir yanım eksik sensiz... bir yanım hep siyah” (H. M., s. 21). “Sen beni yaşatabilirsin” (H. M., s. 25). “Şimdi zaman sen’de kaldı, her saat başı sana bakıyorum” (H. M., s. 32). *Hüzün Mısraları*’ndaki şiirlerin aşka bağımlılığı, hayatın aşkla tanımlanmasına neden olur. Benzer şekilde gece kavramı da şiirlerde pek çok kez görülür ve gece, sessizlik ve durgunlukla ilişkilendirilir: “Duy sesimi diye/ Gör yüzümü diye/ Sana koştu ayaklarım her gece.../ Her sokak/ Benimle birlikte kayboldu gecenin karanlığında” (H. M., ss. 62-63). Dolayısıyla sevgiliye koşulan ortam gerçek değil geceleri rüyada gerçekleşen fantastik bir mekân ve zaman dilimidir.

Hüzün Mısraları’ndaki şiirlerde biçim özellikleri, geleneksel tarzları takip etmez. Mısralar arasında bazen uzun bazen kısa cümleler tercih edilir. Şâir zihnini geleneksel şiir normlarından arındırmak için sınırları aşmaya çalışmaktadır ve bu tarzı aslında bir isyan duruşu olarak tercih etmiştir. Showalter’a göre feminist aşama, egemen geleneğin standartlarına karşı bir protestodur. Kendisi için çok şeyi değiştirmek ister ama bunu gerçekleştiremez: “Kimin bu renksiz dudaklar?/ Bu suskun diller kimin?/ Benim olamaz.../ Bu dudaklar sana susardı oysa eskiden!” (H. M., s. 60). Bu şiirde aynada kendi resmini gören şâir kendisi olmadığından ve sessiz kalanın “ben” olmadığından şikâyet eder: “Söyle, can, söyle,/ Susma,/ Senin bir kalbin var mı hâlâ.../ Hayat deme, can!/ Hayat değil bu zemheri karanlık!” (H. M., s. 55). Şâir bu hayatı kendisi için istemez ve uyanıp başka bir dünya yaratmaya yönelir: “Yalnız kalmış her kalbin isyanı

var onların her kelimesinde/ Sesli harflerim sessizlere teslim olmuş, biliyorum” (H. M., s. 49). Aslında şâirin kendine isyan etmek isteği de söz konusudur. Bunun mümkün olduğuna inanılsa da cesaret edilemez. Bu nedenle ilk aşamada sessizce kalır, acı çeker, aşkından ve bu bağlılıktan vazgeçmez: “Seni, sensiz de yaşar bu gönül” (H.M., s. 33).

### 3.5. “Şafakla Gülebilsen ve Gönül Yaprağı”nda Kadınsı Yazı Modu

Habibe Hasanova (Habibe Hasan, Habibe Ahmet) 1953’de Kırcaali’nin Kösevo köyünde dünyaya gelmiştir. İlkokul ve ortaokulu bitirdikten sonra 1974’de evlenir ve Kırcaali’ye bağlı bir Rodop köyü Kobilyane’de 2021 yılında vefat eder. Habibe Hasanova’nın iki şiir kitabı bu araştırmada incelenmiş ve iki eserde hâkim unsurun kadınsı aşama olduğu görülmüştür. Bu eserlerdeki şiirlerde ana temalar vatan, geçmiş, ve aşk acısı gibi genel temalar ve Jinoeştirel kavramlardan sessizlik, hareketsizlik, bağımlılık, hatıralar, acı çekmek, kendini ve duygularını bastırmak vb. gibi kadınsı aşamayı yansıtan alanlardır.

“Şafakla Gülebilsen ve Gönül Yaprağı” şiirlerinin biçimlerinde hâkim olan biçim unsuru serbest şiirler olsa da şiirlerin Jinoeştirel yapıda feminizm aşamasında olduğunu söylemek mümkün değildir. Şâir durumundan şikâyet etmek ister ve onun için yazmak protesto etmenin tek yolu olarak görünmektedir. Bireysel boyutta şiiri kendi hayatına karşı bir protesto olarak görür şâir ancak bağlı olduğu toplumun kusurlarını açıkça yazmaya cesaret edemediği için kadınsı aşamadan kendini kurtaramaz ve hayatını olduğu gibi kabul eder: “Ben yarım asırdır yaşıyorum ve kendimce adalet için savaşıyorum” (Ş. G., s. 75). Onun için “yaşam bir rüyadır!” (Ş. G., s. 95). Konuşmak ister ama yapamaz: “Söylenmesi gereken sözler vardır söylenemez/ Ellerimiz titrer okşarken korkuyu/ Bakarız- göremeyiz seveni sevinemeyiz” (Ş. G., s. 77). Bu dizeler toplumda reddedilme korkusundan dolayı sessizliğe yönelik izlenimi uyandırmaktadır.

Acı çekmek ve acılar hakkında yazmak kadınsı aşamanın önemli bir parçasıdır ve bazen bu aşamadaki kadınların acı çekmeyi sevdikleri ve aşkı, yalnızlığı veya geceleri kendi varlıklarında hissettikleri de söylenebilir. Habibe Hasan da bir çok şiirinde yalnızlıktan şikâyet etmiş ve acılarını dile getirmiştir: “Derin bir nefesle/ Yalnızlıktan sıyrılıyorum/ Yine de hüznümlüyüm/ Suskun ve ağır bir duygu var içimde” (Ş. G., s. 35). “Yüreğimde bir acı var/ Uzaklara bittin” (Ş. G., s. 37). “Ateşe düşen keleşim sanki/ Kanatsızım/ Korkular içinde ölüyorum/ Sen yanımda olmayınca” (G. Y., s. 20). Habibe Hasan şiirinde de bir keleşim metaforuyla karşılaşırız. Bu şiirde şâirin keleşime sempati duyduğunu görürüz. Keleşim örneğinde yalnız kalma korkularına değindiğini ve bu bağlamda da ne kadar bağımlı olduğunu anlarız. Sessizlik ve hareketsizlik bu şiirlerin de temel özelliğidir ve bu aşamada olan kadınlarda da kendini baskılayan zihniyetle karşılaşırız: “Rengârenk dağ çiçeklerini/ Gönül bahçeme gömüyorum” (G. Y., s. 12).

Habibe Hasan’ın iki şiir kitabını inceledikten sonra eserlerinde baskın bir kadınsı yazı modunun izlendiğini belirtebiliriz. Şiir onun düşüncelerini ve acılarını söylemenin bir yoludur ve bazen olumsuzluklardan sitem ettiği bir zemine dönüşür. Daha açık bir protesto isteğini şüpheleri, kendisi, hayatı ve duyguları ile bilinçaltına itmekte ve kendisi hakkında birçok soru sormaktadır.

### 3.6. "Şifa Çiçeği"nde Kadınsı Yazı Modu

Nefize Habip 1947'de Kırcaali'de dünyaya gelir. Liseden mezun olduktan sonra öğretmenliğe başlar. Şiire karşı sevgisi daha öğrencilik yıllarında başlar. Bazı süreli yayınlarda şiirlerine yer verilir. Şiirlerinde ana temalar vatan sevgisi, köy hayatı ve güzellikler ile aşktır. Şiirleri bazen kafiyeli mısraların tüm geleneksel biçimlerini takip ederken, bazen de serbest biçimlidir ama kadınsı aşamada ve hayatından zevk alan bir karakterdedir. Kadınsı aşamayı yansıtan şiir hususiyetleri arasında erkekleri yüceltmek, bağımlı duruş, geri dönüşler ve hatıralar, yalnızlık ve beklemek yer almaktadır.

Bazı kadınsı özellikler kültürden kültüre farklılık gösterir. Örneğin Türk kültüründe birçok olumlu özellik "adam" kelimesiyle birlikte kullanılır ve bunu "adam gibi adam" örneğinde olduğu gibi kadın erkek herkesle ilişkilendirerek kullanabiliriz. Erkeğe kadından daha çok değer verilmesi de geleneksel kültürün bir parçası olup bu düşüncenin kökleri ataerkil toplumsal gelenekten kaynaklanır. Erkekleri yüceltmek temel kadınsı aşama özelliklerinden biridir ve bu birçok kadın şâirin şiirinde -özellikle babaya hitap edilen şiirlerde- daha çok görülür. Söz konusu durum Nefize Habip'te de belirgindir. Habip iki şiirinde babasından yukarıda sözünü ettiğimiz kadınsı aşama tavrıyla söz eder: "Bastığım toprak atalarımın toprağı/ Her adımında gururlandığım" (Ş. Ç., s. 6). Vatan ve toprağın atalardan kalma bir miras oluşuna yapılan vurgu, ataerkil bir havayı ve erkekleri yücelten bir bilinçaltını yansıtır. Zira ülke topraklarını ve vatanı savaşmış erkeklere borçluyuzdur. Bu bağlamda söz konusu düşüncenin kökü ataerkildir ve bu yurt edinme geçmişi alabildiğine maskülen bir tarzda sanki erkek bir şâirin kaleminden çıkmışçasına ifade edilir: "Özgürlüğümüzü kurt ağzından eti alır gibi aldık" (Ş. Ç., s. 20) Nefize Habip birçok şiirinde vatan sevgisini işlemiştir. Vatanı ve köyü onun geçmişini yansıtan önemli araçlardır. "Kırcaali" başlıklı şiiri bu düşüncüyü örneklendirir: "Sana bağlıdır her damarım.../ Adını andıkça/ Canlanıyor hayalimde geçmiş anılarım" (Ş. Ç., s. 13). Özetle *Şifa Çiçeği*'ndeki şiirlerde bir kadınsı yazı modu hâkimdir ve şâir de bu aşamada oldukça memnun, mutlu ve hayatı seven bir görünüm sergilemektedir.

### 3.7. *Enhar-ı Aşk'ta* Kadınsı Yazı Modu

Hatice Durgud, doğduğu şehir olan Kırcaali'de yaşayan ve orta öğrenimini burada tamamlayan genç bir şâirdir. Yüksek öğrenimini Filibe'deki (Plovdiv) Teknik Üniversite'de tamamladıktan sonra Sofya Uluslararası Ekonomi Üniversitesi'nde yüksek lisans yapmıştır. Şiir yazmaya çok küçük yaşlardan beri ilgi duyan Durgud'un, bugüne kadar iki şiir kitabı yayımlanmıştır.

Durgud'un şiirlerinde ana tema aşk ve aşk acısıdır. Şiirlerinin tamamında aşkın acımasızlığından bahsederken kadınsı aşamaya bağlılığı da ifade eder:

"Bu sabah da dışarıdayım  
Sesini unutuyorum ve daha da fazla âşık oluyorum....  
Derdimin çaresi dert mi oldu.  
Şimdi yüreğimde birkaç aşk parçası  
Kim toparlayacak kayıplarımı?" (E.A., s. 42)



Şiirleri, geleneksel form olan dört mısralık yapıya sahiptir ancak kafiye ve vezin içermezler. Bu da onun geleneksel tarz ve düşüncelerden sadece şeklen istifade ettiği izlenimi vermektedir.

Kadınısı özelliklere vurgu yaparçasına Durgud şiirlerinde bağımlılık, geri dönüşler, sessizlik, beklemek, hatıralar, yalnızlık ve karanlık gibi temalar yoğun olarak işlenir. "Gece"ler kendisi için en önemli zaman dilimidir ve karanlıkta iç dünyasını daha aydınlık bir şekilde görebildiğini belirtir. Bu saatler aşk saatleri olarak adlandırılır ve bu saatlerde aşkı ve acıları ele alır. Durgud, aşktan ve acıdan vazgeçmek istemez ve onları sonsuz unsurlar olarak görür. Şiirlerinde aşkın sonsuzluğuna vurgu yapılır, aşkın gücü ve önemi vurgulanır:

*"Gece saat olmuş 2:00*

*Aşk saatleri bunlar.*

*Acının öne çıkmış olduğu zaman*

*Yüreğimin en çok yandığı..." (E. A., s. 8)*

Diğer bazı kadın şâirlerde olduğu gibi Hatice Durgud'un da bir "kelebek" şiiri vardır. Geleneksel Türk edebiyatında bir mazmun olarak kelebek, muma aşkı ile ve bu aşkı uğruna kendini feda etmesi ile bilinir. Aynı zamanda kelebek, kısa ömrü sembolize eder. Kadın şâirlerin birbiriyle anlaşmışçasına kelebek motifine yer vermeleri bu bağlamda anlam kazanır:

*"Aşkın kitabını yazmak değildi maksadım*

*İçimdeki kelebeği ayakta tutmaktı asıl amacım*

*Aşk nehrinde boğuldu bazen umutlarım*

*Güneş ile birlikte doğdu kıyıya vurmuş aşkıım." (E. A., s. 104)*

### **Sonuç**

Yakın dönem Kırcalili Türk kadın şâirlerin şiir kitaplarındaki metinlerin Showalter'ın kadın edebî ürünleri için üç aşamayı dikkate alan Jinoeleştirel modeli bağlamında incelenebilir nitelikte olduğu görülmüş ve söz konusu kuram ilkelerine göre oldukça zengin bir veri sağladığı tespit edilmiştir.

Söz konusu kuram bağlamında incelenen şiirler, kadın yazarların edebî üretim noktasında kadınısı aşamadan feminist aşamaya doğru bir geçiş aşamasında yer aldığını ortaya koymaktadır. Resmiye Mümün'ün ilk kitabı "Babamın Kızı", baba figürünün gelenekçi bir kadının hayatındaki konumuna odaklanır. Aysun Ramadan'ın "Hayat Dediğin" kitabındaki şiirler bir kadın şâirin bağımsızlıktan, protestodan ve doğadan bahseden dizelerinde feminist evreyi karakteristik olarak yansıtır. Şefika Refik'in "Hüzün Mısraları", aşk, yalnızlık ve bağlılıkla mücadele ederken, henüz feminen aşamada olan ama feminist aşamaya geçmek isteyen bir kadın kimliğini ifade etmektedir. Bedriye Naim Mutlu'nun "Aile Ağacı" ve "Bitmeyen Hikâyeler" kitaplarındaki şiirler ise bir kadının feminen aşamadan feminist aşamaya geçiş yolculuğunda anıları ve gelenekleri hakkındaki görüşlerini bir araç olarak kullanabileceğini örneklendirmektedir. Habibe Hasan'ın "Şafakla Gülebilsen" ve "Gönül Yaprağı"ndaki şiirler, şâirin duygu ve düşüncelerini ifade ederken ince

sorgulamalar ile yumuşak bir protest tavrı sergilenebileceğinin örneklerini sunar. Son olarak Nefize Habip'in "Şifa Çiçeği", hayatından memnun bir kadını kahramanlık ve vatanseverlik gibi eril temalar etrafında tasvir eder. Tüm bu kitaplardaki şiirlerde ortak unsur, kadınların kendi seslerini bulma, kendilerini ifade etme ve duyurma arayışıdır.

Şiir bazı durumlarda gizli/örtülü/baskılanmış düşüncelerin, arzuların, şikâyetlerin ve gerçek benliklerin ifade edildiği bir zemin hâline gelir. Kadın şâirlerin şiirlerini incelemek, diğer edebiyat ürünlerine göre kadınların yaşam deneyimlerini ortaya çıkarmak için uygun bir yol olabilir. Bir azınlık edebiyatı niteliğindeki Bulgaristan Türkleri Edebiyatında şiiri günümüzde ayakta tutan yakın dönem kadın şiirleri, kadın deneyiminin önemli bir yansıma alanıdır. Showalter'a göre, "kadınların deneyimini" gerçekten görmek ve anlamak için kadınlar tarafından yazılmış literatüre ihtiyacımız vardır ve bu bağlamda Kırcaalili Türk kadın şâirlerin şiirleri önemli bir veri havuzu niteliğindedir.

Özellikle Balkanlarda mahalli Türk edebiyatı temsilcileri içinde yaşadığı toplumu etkileyen sosyal ve kültürel sorunları çözmek için kendilerini sorumlu hissederler ve bu husus, kolektif bir kültürel misyona hizmet etmek için bireysel özgürlüklerin bir kısmından fedakârlık etmeyi gerektirebilmektedir. Öte yandan, bir edip kendine özgü sesini ve deneyimlerini bulma ve ifade etme ihtiyacı hisseder; bu husus, baskın kültürün neyin anlaşılması ve iletilmesinin önemli olduğuna dair beklentilerinin ve tanımlarının yapısökümünü içerebilir. Bir azınlık psikolojisi dâhilinde ana akım kültür tarafından "önemli" veya "ilgili" olarak kabul edilmeyen konular hakkında yazmak reddedilme veya eleştirilme risklerini de beraberinde getirebilir. Bu bağlamda Kırcaalili Türk kadın şâirlerin kendi şiir anlayışları dâhilinde kültürel kodlarını ve aynı zamanda kültürel kimliklerini başarıyla yansıttıklarını söylemek mümkündür.

Çalışmamızda ele alınan dokuz şiir kitabındaki metinler bütüncül bir yaklaşımla ve Showalter'ın eleştiri ilkeleri esas alınarak değerlendirildiğinde merkeze aldığımız kadın şâirlerin birçok sorunla boğuşmak zorunda kalan insanlar olduğu ilk dikkat çeken husustur. Aynı zamanda bu şâirlerin kendi cinsiyetlerinin özelliklerinin farkında oldukları da belirgin bir şekilde tespit edilmektedir. Kırcaalili Türk kadın şâirlerin, bir profil olarak Bulgaristan ve Balkan Türkleri aydın kadın edip kimliğini yansıtan hüviyeti söz konusudur. Bu bağlamda söz konusu profil hakkında Jinoeleştirel kuram araçlarıyla tespit edilen iki temel olgudan söz edilebilir. Bu olgulardan ilki bu kadın şâirlerin kişisel gelişim süreci içerisinde bulunuyor olmalarıdır. Her türlü sosyo-kültürel imkânsızlıklara rağmen kadın şâirlerin edebî ürünleri onların dünya görüşü ve kişisel gelişim noktasında kendilerini yetiştirme gayretini ortaya koymaktadır. Kadın şâirlerin şiirlerinde Jinoeleştirel esaslar dâhilinde tespit edilen ikinci temel olgu kadın şâirlerin kendilerini, sosyo-kültürel anlamda konumlandırırken kolektif bir kültürel evrene dâhil ediyor olmalarıdır. En genel anlamda Balkan Türk kültürü olarak tanımlayabileceğimiz bu kültürel atmosfere aidiyet bilinci az veya çok tüm kadın şâirlerin şiir dünyasında yer alan bir husustur.

#### Extended Abstract

The thematic engagement with social issues has been a prominent characteristic from the early periods of contemporary Turkish literature in the Balkans. In this

context, the position of women in society and their perceptions thereof are sociologically potent topics that hold significant places within the nexus of literature and society. This study centralizes the poetic works from selected poetry books of recent Turkish female poets in Kırcaali, a region in Bulgaria with a dense Turkish population. The analysis of contemporary poems within the sample pool through Elaine Showalter's Feminist Criticism Theory (Gynocriticism) is anticipated to provide critical insights into both the theory and a Turkish women's community in the Balkans.

In Bulgarian Local Turkish literature, poetry has found a robust representation space and readership compared to other literary forms. The pronounced presence of women in the poet profile in recent periods represents a noteworthy contemporary situation deserving of exploration. Common themes such as love, peace, homeland, mother tongue awareness, migration, assimilation, and longing have been the focus in the poems of the poet cohort under study. A key characteristic summarized in these movements' poems is the distinct female sensitivity with which the experiences of Turks in Bulgaria over the past 40 years have been conveyed through poetry. Titles such as "Endless Stories" and "Family Tree" (Bedriye Naim Mutlu), "My Father's Daughter" (Resmiye Mümün), "Life As You Say" (Aysun Ramadan), "Heart Leaf" and "If I Could Smile with the Dawn" (Habibe Hasan), "Healing Flower" (Nefize Habip), "Verses of Sorrow" (Şefika Refik), "Fountains of Love" (Hatice Durgud) have been the focus of this study, analyzed around the adopted feminist methodology. Both the notable concentration of women in the poetry genre in local Balkan Turkish literature and the evaluation of these literary products within a contemporary feminist theory context reveal significant findings about the unique value of this movement.

The process of theorization in feminist criticism has led to diverse interpretations in the literary world, with various approaches by feminist critics. Elaine Showalter, a well-known feminist, literary critic, and socio-cultural commentator in the United States, focuses her theory generally on demonstrating the three stages of women's literary development: the Feminine stage, the Feminist stage, and the Female stage.

This study reveals the richness of the themes in the focused works concerning tragic emotions related to the loss of family members, the glorification of family and religion, love, feelings and thoughts about life and the future, and efforts to escape from sorrows and dependencies, which can be analyzed within the framework of Showalter's criticism theory. Texts in the poetry books of recent Kırcaali Turkish female poets are found to be analyzable within Showalter's Gynocritical model that considers the three stages of women's literary products, providing rich data according to the principles of the said theory. The poems analyzed within this theoretical framework indicate that the women authors are in a transitional stage from the Feminine to the Feminist phase. As a minority literature, the visibility of the poetry genre in Bulgarian Turkish literature, particularly that of recent Turkish female poets, represents a significant reflection of the women's experience. According to Showalter, "to truly see and understand women's experiences," there is a need for literature written by women, making the poems of Kırcaali Turkish female poets a significant data pool.



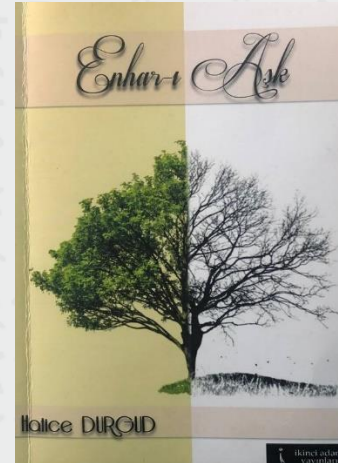
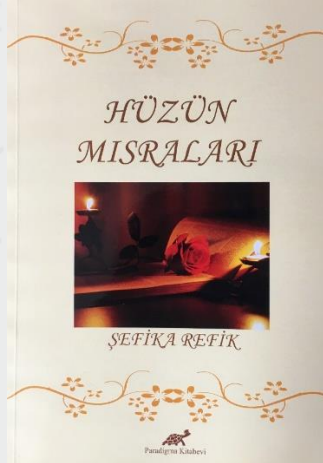
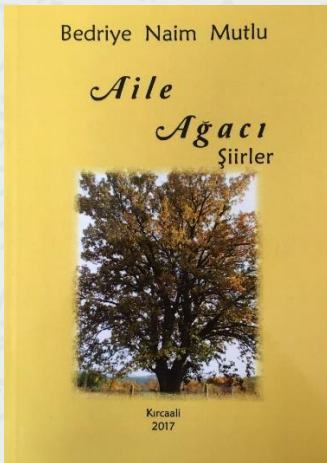
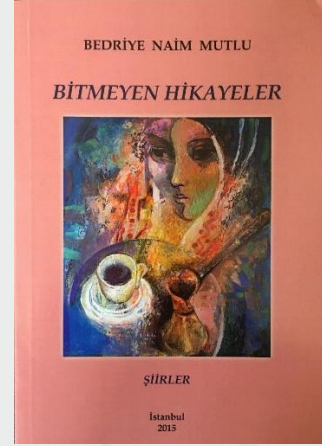
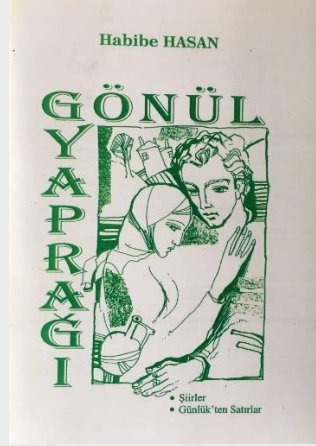
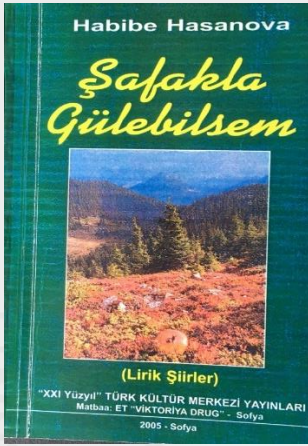
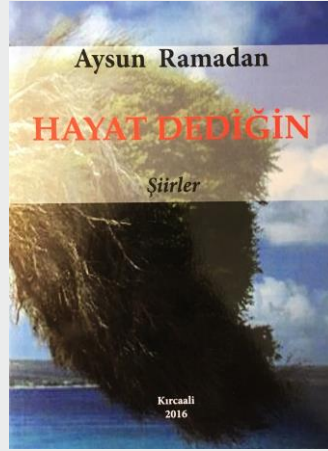
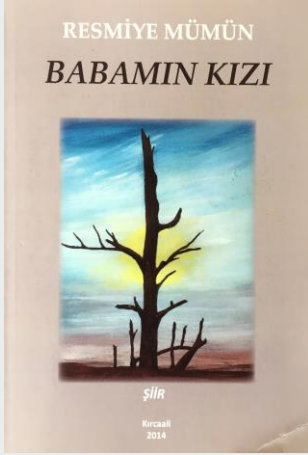
In conclusion, this study identifies the place of the related poetic movement in literary history and provides a comparative general assessment of this women-centered literary movement with Showalter's feminist literary criticism model. The study does not include individual analyses of the literary representatives or any evaluations of the aesthetic value of the literary products. The literary material highlighted in this study is expected to contribute to detailed literary analyses and aesthetic assessments on this literary movement and its representatives in the future. The holistic approach adopted in evaluating the texts in the nine poetry books according to Showalter's critical principles reveals that the central female poets are individuals who, while facing numerous challenges, preserve a combative spirit amidst feelings of loneliness and individuality. A second fundamental aspect among the study's findings is that the female poets socio-culturally position themselves within a collective cultural universe associated with what can generally be termed the Balkan Turkish cultural environment.

**Kaynakça**

- Akgün, A. (2018). Bulgaristan Türkleri Edebiyatında (şiir) 1989 sonrası 'hanımeli hareketi'. *I. Uluslararası Balkanlarda Türk kadını sempozyumu bildiri özetleri kitabı* (s. 1-2). İzmir: Ege Üniversitesi Yay.
- Akgün, A. (2018). Habibe Ahmet maddesi, *Türk Edebiyatı isimler sözlüğü*, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/habibe-ahmet>, (Erişim tarihi: 17.04.2023).
- Akgün, A. (2018). Resmiye Mümün maddesi, *Türk Edebiyatı isimler sözlüğü*, <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/resmiye-mumun>. (Erişim tarihi: 17.04.2023).
- Akgün, A. (2018). Şefika Refik maddesi, *Türk Edebiyatı isimler sözlüğü*, <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sefika-refik> (Erişim tarihi: 17.04.2023).
- Bahtiyar, N. H. (1996). *Çağdaş Rodop Türk şairlerinden esintiler (antoloji)*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yay.
- Bahtiyar, N. H. (2001). *Bizim anayurt antolojisi-şiirler*. İstanbul: Bizim Anayurt Yay.
- Bayramöz, S. (2002). *Türkçenin sarmaşıkları (Bulgaristan Türklerinin şiirlerinden seçmeler)*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yay.
- Bressler, C. E. (2007). *Literary criticism: an introduction to theory and practice*. Fourth edition, London: Pearson Press
- Çavuş, M. (1988). *20. yüzyıl Bulgaristan Türklerinin şiiri (antoloji)*. İstanbul: Yayıncılık Matbaası.
- Durgud, H. (2017). *Enhar-ı aşk*. İstanbul: İkinci Adam Yay.
- Guerin, W. L.; Labor, E.; Morgan, L.; Reesman, J. C.; Willingham, J. R. (2005). *A handbook of critical approaches to literature*. Fifth edition, New York: Oxford University Press
- Habip, N. (1997). *Şifa çiçeği*. Kırcaali: "DNES" - OOD Yay.
- Hafız, N. (1987). *Bulgaristan'da çağdaş Türk edebiyatı antolojisi cilt 1*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Hafız, N. (1987). *Bulgaristan'da çağdaş Türk edebiyatı antolojisi cilt 2*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Hafız, N. (1989). *Bulgaristan'da Çağdaş Türk edebiyatı antolojisi cilt 3*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Hasan, H. (2001). *Gönül yaprağı*. Kırcaali: Rodopi Ood Yay.
- Hasanova, H. (2005). *Şafakla gülebilesem*. Sofya: XXI Yüzyıl Türk Kültür Merkezi Yay.
- Kalkan, Ş. M. (2018). *Bulgaristan Türk şiiri I-II*. Ankara: Bengü Yay.
- Mutlu, B. N. (2015). *Bitmeyen hikâyeler*. İstanbul: Yayınevi belirtilmemiş.
- Mutlu, B. N. (2017). *Aile ağacı*. Kırcaali: Yayınevi belirtilmemiş.
- Mümün, R. (2014). *Babanın kızı*. Kırcaali: Yayınevi belirtilmemiş.
- Peterson, M. J. (1984). Angels in the house: the victorian myth and the paget women, *The American Historical Review*, Vol. 89, No. 3 (Jun), 677-708
- Piroğlu, A.; Çete, M. (2008). *Gönül esintileri (derleme)*. Razgrat: Yayınevi belirtilmemiş.
- Ramadan, A. (2016). *Hayat dediğin*. Kırcaali: Yayınevi belirtilmemiş.
- Refik, Ş. (2014). *Hüzün mısraları*. Edirne: Paradigma Yay.
- Schweickart P. P. (1986). *Reading ourselves: toward a feminist theory of reading*. Flynn E. A. and Schweickart P. P. (Editors), *Gender and reading: Essays on readers, texts, and contexts*, (p. 31-63). Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Selden, R.; Widdowson, P.; Brooker, P. (2005). *A reader's guide to contemporary literary theory*. Fifth edition, London: Pearson Longman Press
- Showalter, E. (1972). *The evolution of the french novel 1641-1782*. New Jersey: Princeton University Press
- Showalter, E. (1977). *A literature of their own: british women novelists from bronte to lessing*. New Jersey: Princeton University Press
- Showalter, E. (1988). *Towards a feminist poetics*. (K. M. Newton, ed.). Twentieth-century literary theory: a reader, (pp. 268-272). New York: St. Martin's Press
- Tatarliyef, İ. (1960). *Antolojiya (9.IX.1944'ten sonra Bulgaristan Türklerinin edebiyatı)*. Sofya: Narodna Prosveta Yay.
- Walters, M. (2005). *Feminism: a very short introduction*. New York: Oxford University Press
- Yenisoy, H. S. (1997). *Türk dışındaki Türk edebiyatları antolojisi 8. cilt (Bulgaristan Türk edebiyatı)*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yay.

## EKLER

## Ek 1: İncelenen Kitapların Kapakları





**Rübâb-ı Şikeste’de Kuş İmgesi****Bird Image in Rubâb-ı Şikeste****Seher Erdoğan ÇELTİK \*** Öz

Edebiyât-ı Cedîde’nin teşekkülünde ve Servet-i Fünûn dergisi etrafında şekillenmesinde büyük rol oynayan Tevfik Fikret, Türk şiirinde önemli bir yere sahiptir. Edebiyât-ı Cedîde şiiri denilince Cenap Şahabettin’le birlikte akla gelen ilk isimlerdendir. Onun şiirlerinde karamsarlık, melankoli duygusu varlığını hissettirir. Resim, müzik gibi güzel sanatların farklı dallarına da ilgi duyan Tevfik Fikret’in bu eğilimi tablolar ve müzikalite ile kendisini aşikâr eder. Şiirlerinde dikkati çeken bir diğer husus da tabiata bakıştır. Tabiat onun için his ve hayallerin gezindiği mekândır. Bu hususiyetler çerçevesinde şairin “kuş imgesi” etrafında şekillenen imaj dünyası dikkate değer görülüp incelenmiştir. Tevfik Fikret’in şiirlerinde kuş ve kuş çeşitlerine bakarak onun bu kavram etrafında nasıl bir imge dünyası yarattığını ortaya çıkarmak isteyen bu çalışma, Rübâb-ı Şikeste’deki kuş ve kuş çeşitlerini ifade eden kelime dünyasını tespit etmeyi ve şairin kuş imgesi etrafında yarattığı imaj dünyasını belirlemeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda Rübâb-ı Şikeste’de kuş, tuyûr/ tayr ve mürğ kelimeleri yanında bûm (baykuş), serçe, Anka, bülbül/ hezâr, kanarya, kebûter (güvercin), ukâb (kartal) gibi kuş türleriyle oluşturulan imaj dünyası ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Gazi Üniversitesi  
Gazi Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve  
Edebiyatı Eğitimi Ana Bilim Dalı  
sehererdogan@gazil.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-9686-6524  
Ankara / TÜRKİYE

**Anahtar Kelimeler:**

Rübâb-ı Şikeste, Türk şiiri, Tevfik Fikret, Edebiyât-ı Cedîde, kuş çeşitleri, kuş imgesi.

\* Assist. Prof. Dr., Gazi University,  
Gazi Faculty of Education,  
Department of Turkish Language and  
Literature Teaching  
sehererdogan@gazil.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-9686-6524  
Ankara / TÜRKİYE

**Abstract**

Tevfik Fikret, who played a significant role in the formation of Edebiyatı Cedîde movement and its central publication, Serveti Fünûn holds an important place in Turkish poetry. When Edebiyatı Cedîde poetry is mentioned, he is one of the first names that come to mind, along with Cenap Şahabettin. The feeling of pessimism and melancholy makes its presence felt in his poems. He also had an interest in various forms of fine arts such as painting and music, which is evident in his works. Another noteworthy aspect of this poetry is his view of nature, which he saw as a place where feelings and dreams room. Within this context, the world of imagery revolving around the “bird imagery” of the poet is significant. In this study, aims to uncover the imagery world that Tevfik Fikret created around the concept of bird imagery by examining the birds and the varieties in his poems. The study focuses on the bird-related words in Rübâb-ı Şikeste and aims to reveal the imagery world created by Fikret around the bird imagery. The imagery world created by the poet includes bird species such as owl, sparrow, phoenix, nightingale, canary, pigeon and eagle.

**Keywords:**

Rübâb-ı Şikeste, Turkish poetry, Tevfik Fikret, Edebiyât-ı Cedîde, bird varieties, bird imagery.

**Başvuru/Submitted:** 26/05/2023  
**Kabul/Accepted:** 01/10/2023

**Makale Bilgileri**

**Atıf:** Çeltik, S. (2024). Rübâb-ı Şikeste’de Kuş İmgesi. *Selçuk Türkiyat*, (63): 207-226. Doi: 10.21563/sutad.1303117

- Etik Kurul Kararı:** Etik Kurul Kararından muaftır.  
**Katılımcı Rızası:** Katılımı yok.  
**Mali Destek:** Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.  
**Çıkar Çatışması:** Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
**Telif Hakları:** Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.  
**Değerlendirme:** İki dış hakem / Çift taraflı körleme.  
**Benzerlik Taraması:** Yapıldı – iThenticate.  
**Etik Beyan:** sutad@selcuk.edu.tr, selcukturkiyat@gmail.com  
**Lisans:** Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

**Article Information**

**Citation:** Çeltik, S. (2024). Rübâb-ı Şikeste’de Kuş İmgesi. *Selçuk Türkiyat*, (63): 207-226. Doi: 10.21563/sutad.1303117

- Ethics Committee Approval:** It is exempt from the Ethics Committee Approval.  
**Informed Consent:** No participants.  
**Financial Support:** The study received no financial support from any institution or project.  
**Conflict of Interest:** No conflict of interest.  
**Copyrights:** The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.  
**Assessment:** Two external referees / Double blind.  
**Similarity Screening:** Checked – iThenticate.  
**Ethical Statement:** selcukturkiyat@gmail.com, fatihnumankb@selcuk.edu.tr  
**License:** Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

## Giriş

İnsanoğlu tabiatla çevrilidir, onun bir parçasıdır, tabiattaki diğer varlıklarla iç içedir. Bu sebeple tabiattaki varlıkların pek çoğu onun hayatında yer etmiş, onlarla sık sık etkileşimde bulunmuştur. Kuş da bu varlıklardandır. Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan kuşların İslamiyet'ten önce bazı Türk topluluklarında ongun (kutlu, uğurlu) kabul edildiği hatta ruhu simgelediği bilinmektedir (Çoruhlu, 2000, s. 151). Kutadgu Bilig, Dede Korkut, Gülistan, Mahzen-i Esrar, Hüsrev ve Şirin, Kelile ve Dimne, Menakibü'l-Ârifin, Mesnevî, Hayatü'l-Hayvan, Teba-yı Hayavan, Saltukname, Envarü'l-Aşıkîn gibi eserlerde daha çok alegori oluşturmak maksatlı pek çok kuş çeşidiyle karşılaşılır (Çoruhlu, 2000, s. 153). Divanu Lügati't-Türk'te genel olarak, beylik, kut ve talih simgesi şeklinde karşımıza çıkar. Kuş totemi veya sembolleri ileri toplum olma niteliği olarak kabul edilmektedir. Oğuz boylarındaki sembol kuşları buna örnek teşkil eder (Ögel, 2010, s. 29). Tasavvufî kimlikleriyle etrafında menkıbeler oluşan sûfîlerin de türlü kuş kılığına büründüğü görülür. Manas destanında Ay Çörek'in nişanlısına düşman saldırısını haber vermek için kuğu suretinde havalandığı bilinir (Çoruhlu, 2000, s. 153). Bu durum İslamiyet öncesinde şamanların kuş şekline girebildiği inancının daha sonraki dönemlerde de devam ettiğini gösterir.

Divan şiirinde ise tasavvufî remizleri olan Mantıku't-Tayr'da yol gösterici bir kuş mazmunu karşımıza çıkar. Bundan başka gönlün sık sık kuşla ilişkilendirildiği ve ona benzetildiği görülür. Ayrıca haberleşme, yön bulmada yardımcı olma, sevgiliye haber ulaştırma gibi çeşitli görevlerin yüklendiği kuşların halk inanışları ve mitolojik ayrıntılarından yararlanılır (Ceylan, 2007, s. 18). Kuş bir anlam dünyası etrafında pek çok eserde yer alır. Kuşlar "birçok edebiyat türünde, güftelerde; tabiat, tasvir, süs, teşbih ve benzeri unsurlar olarak kendilerini var etmişler, hayal gücünün ve düşüncenin de zaman zaman kanatları olmuşlardır." (Ersoylu, 2015, s. 73).

Edebiyatımızın yönünün Batıya çevrilmesinden sonra Klasik şiirdeki mazmun kavramının imgeye evrildiği görülür. İmge ile mazmun arasındaki temel fark; Klasik şiirde mazmunun göndergesinin ortak olması iken imgede şairin kişiliğiyle bütünleşerek onun kendine has mana dünyasında yeniden anlam kazanarak şahsileşmesidir.<sup>1</sup> Bu bağlamda T. Fikret'in şiirlerinde kuş kavramının bir imge olarak karşımıza çıktığı fark edilir. Edebiyât-ı Cedîde anlayışıyla eserler vermiş olan Tevfik Fikret'in şiirlerinde kuş imgesi ve onun etrafında oluşan anlam dünyasının gelenekten beslendiği ancak daha çok sırtını Batı edebiyatına yasladığı söylenebilir. Çizimlerini bizzat kendisinin yaptığı evine âşîyan ismini veren Fikret'in kendisini bir kuş olarak tasavvur ettiği de fark edilir.

Tevfik Fikret için tabiat şiirinin temel unsurlarından birisidir. O, tabiatı his ve hayallerin gezindiği mekân olarak görür (Kavaz, 1996, s. 364). Bilhassa resim ve musiki ile ilgilenen ve bunların imkânlarından yararlanan (Okay, 1990, s. 137; Kaplan, 1998, s. 80) şairin Parnasyen bir şiir anlayışıyla kuş imgesi etrafında oluşturduğu pitoresk

<sup>1</sup> İmge kavramı için 2004 yılındaki *Kitaplık* dergisinin "İmge" sayısına (74. Sayı), Tarık Özcan'ın "Şiir Sanatında İmajın Yeri-Önemi ve Bunun Cemal Süreya'nın Şiir Dünyasına Uygulanması" ve Mustafa Karabulut'un "İmge Kavramı ve Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde İmge" başlıklı makalelerine başvurulabilir.



tablolar ve tabiat manzaraları dikkat çeker. Tabiatı bir bütün olarak gören şairin onu içindeki varlıklarla birlikte algıladığı manzaraya zaman zaman duygularıyla baktığı görülür. Karamsarlığını, umudunu, üzüntüsünü sanki tabiata aksettirir; onda bazen teselli arar bazen kendi duygu durumunu tabiatta gördüklerine yansır (Erdoğan Çeltik, 2022b, s. 1556). Edebiyât-ı Cedîde'nin ortak tavrı denebilecek karamsarlık, melankoli duygusu Tevfik Fikret ve diğer Edebiyât-ı Cedîde şairlerine Avrupa'daki bedbinlik akımı ve modasından tevarüs etmiştir (Akay, 1998, s. 151).

Tevfik Fikret'in bir tabiat manzarasında kuş imgesi ve onun etrafında şekillenen imaj dünyası oluşturduğu dikkati çekmektedir. Bu çalışmada Rübâb-ı Şikeste'de karşımıza çıkan kuş isim ve türlerinden hareketle Tevfik Fikret'in kuş imgesi etrafında oluşturduğu anlam ve imaj dünyası belirlenmeye çalışılacaktır.

### Kuş

Tevfik Fikret kuş kelimesini daha çok "-cağız" ekiyle kullanmayı tercih eder. Acıma ve sevgi ifadesi olarak tercih edilen bu ekle birlikte "zavallı, yavrucağız" gibi ifadelerle hissedilen duygu pekiştirilir. Ayrıca siyah ve beyaz kuş olmak üzere iki defa renkle nitelenen kuş imgesi ekseriyetle çokluk kullanımı ve bir kuş, yavru kuş, uçan kuş ya da o kuş gibi sıfat tamlaması şeklindeki kullanımlarıyla karşımıza çıkar. Bu kullanımlar, *Süha ve Pervin* şiirinden başlayarak örnekler üzerinden ele alınacaktır.

*Süha ve Pervin*'de hayal ve hakikati temsil eden iki karakter vardır. Süha hayali, Pervin hakikati simgeler (Kaplan, 1998, s. 103). Pervin'le konuşan Süha ona ne istediğini söyler: Buna göre o, gerçekten daima zorlayıcı bir teessür/keder ihtiyacıyla sevmektedir, isteklerinde soluk bir hazan çiçeklenir. Sevincinde dahi bir karamsarlık duygusunun hissedildiği Süha'nın istekleri sonbaharda açan çiçeklere benzetilir. Şiirin devamına da aynı teessür hâkimdir. Süha hep çıplak ve başları kesilmiş bir koruluk, içinde bir gözyaşı olan şelale, ister. Derenin yosunlarında, taşlarında, uçan kuşlarında kısaca her şeyde sihirbaz bir aşkın hazan ağlaması; başıboş, titrek ve sarhoş bir şekilde damla damla akmalıdır. Burada aşk acısı çeken birisinin tabiata baktığında gördüklerini nasıl anlamlandırdığı görülür. Tabiatın güzelliklerine hep bir hüznün eşlik eder. Mehmet Kaplan bu şiirde Tevfik Fikret'in kendi düşüncelerinin/ hislerinin şiirdeki yansıması olarak Süha'yı görür. Buna göre özlediği hayalî bir mekânı anlatan Süha, aslında içe dönük bir yapıya sahip olan T. Fikret'in bulunduğu mekândan kurtulma arzusunun temsil eder (1998, s. 101). Cahit Kavcar da Süha'nın gençlik yıllarındaki Tevfik Fikret'i ve onun duygularını temsil ettiğini söyler (1982, s. 133). Şiirde Süha'nın özlediği mekân elem vericidir, arzularının yanında hep bir teessür vardır. Bu durum mazoşist bir bakış açısını yansıtır (Kaplan, 1998, s. 102):

*"Ne isterim meselâ: Bî-hudûd bir meşcer,  
Fakat ağaçları hep ser-şikeste, hep üryan;  
İçinde bir derecik, bir şelâle-i giryan;  
Yosunlarında, uçan kuşlarında, her şeyde  
Takattur etmeli âvâre, mest ü lerzende  
Bir ibtikâ-yı hazânîsi aşk-ı sehârim..."* (Fikret, 2021, s. 320)

Yine aynı şiirde bu kez hakikati temsil eden Pervin'in reel dünyaya bakışına tanıklık edilir. O, kuşları reel dünyadaki görüntüsüyle Süha'ya örnek olarak gösterir:

*"Bakın şu kuşlara, ayrılmak istiyorlar mı?*

*Bütün cihân kavuşurken..."* (Fikret, 2021, s. 321)

*Âşiyân-ı Dil*'de bir insanın âşık olmadan önceki ve sonraki yaşamı karşılaştırılır. Âşık olmadan evvel her şeyin yerli yerinde olduğu, kişinin sessiz, sakin bir yaşama sahip olduğu görülür. Bir gün kuşların uçmasıyla ortalık karışmış, bir nazenin elindeki yelpazeyle o çiçekleri tarumar etmiş; böylece gönlün sükûnu kaybolmuştur, çünkü kişi âşık olmuştur. Şair aşkın insan hayatını alt üst ettiğini, sükûnun sevda sebebiyle yerini kargaşaya bıraktığını söyler. Burada kuşlar sakin süren bir hayatı sarsan, harekete geçiren, karmaşık bir hâle sokan ilk etken olarak yer alır. Onlar aşkın ilk belirtisi/tetikleyicisidir:

*"Ben âşık-ı sükûnu idim âşiyânımın,*

*Ekser bu hâl-i samtına eylerdim intizâr;*

*Bir gün o kuşlar uçtu, o ezhârı eyledi*

*Bir dest-i nâzenîndeki yelpâze târumâr...*

*Artık sükûnu yok dil-i sevdâ-nişânımın!"* (Fikret, 2021, s. 371)

Edebiyat-ı Cedîde şiirinde tabiat, his ve hayallerin gezindiği mekân olarak görülür. Bu durum Cenap Şahabettin'de ortaya çıkmış, oradan Tevfik Fikret'e sirayet etmiştir (Kaplan, 1998, s. 53). Ne zaman böyle saf ve beyaz bir yelken görse o hayalini hatırlayan şair için yelkenin görüntüsü bir hatırayı canlandırır. Tabiatla gördükleri bu hatıraların anımsattıkları sebebiyle hissettiği duygulara göre anlaşırlar. Beyaz yelkenle sevdasının tasviriyle karşılaşan Tevfik Fikret, beyaz bir kuşun feryadı, gecenin ise beyaz ayı beslediğini söyler. Hüznü sebebiyle kuş sesine bir aşkın feryadının sindiğini düşünür. Gökyüzündeki beyaz ayı besleyen gece manzarası ise ona sevdasını anımsatır:

*"Şimdi yâd ettirir o hulyâmı*

*Ne zaman geçse pîş-i çeşmimden*

*Böyle sâf u sefid bir yelken.*

*Bana tasvîr eder o sevdâmı*

*Bir beyâz kuş ki neoha-perverdir*

*Bir beyâz leyl-i mâh-perverde!..."* (Fikret, 2021, s. 385)

Tevfik Fikret uzaktaki kuş sesini kendi hisleriyle duymaktadır. Çekingen, âvâre, harap yürekli kuş figan etmektedir, dense de aslında kuşta bu vasıfların olamayacağı aşikârdır. Burada kendi çekingenliğini, harap olmuş yüreğini ve figanını kuş sesinde dinleyen bir şair figürü karşımıza çıkar. "Bir kuş" ifadesinin mısra başındaki tekrarı ahenkli bir söyleyiş oluşturur:

*"Bir kuş, uzakta muhteriz, âvâre, dil-harâb*

*Bir kuş eder figân." (Fikret, 2021, s. 399)*

*Yağmur*'da şairin hisleri, tabiat manzarasıyla adeta bütünleşir. Burada yağmurlu bir tabiat manzarası karşısında hüznülenen Tefik Fikret'in ruh durumu görülmektedir. Yağmurlu havada saçaklar altına sığınan kuşların sessizliği yanında uzaklardan kulağa gelen köpek ulumaları, şairin ruhunun kulağında bir inlemeye eşlik eden ötüş, boğuk bir tınlama ile sükûnun/sessizliğin tezadı şeklinde görünür. Ruhun kulağındaki inleme bir kuş gibi düşünülürken tınlama ile sükûnun zıtlığı sanki şairin kendi tezadıdır. Burada diğer şiirlerde daha çok sesiyle birlikte kullanılan kuşların sessizliği üzerinden bir imaj oluşturulması dikkat çeker. Ayrıca hazîn, enîn, tanîn gibi kelimeler de şiirde inleme sesini pekiştirir:

*"Saçaklarda kuşlar -hazîndir bu pek!-*

*Susarlar, uzaktan ulur bir köpek.*

*Öter gûş-ı rûhumda boş bir enîn,*

*Boğuk bir tezâd-ı sükûn u tanîn;"* (Fikret, 2021, s. 401-402)

Edebiyât-ı Cedîde'de kaçış temi önemli bir yer tutar (Kaplan, 1998, s. 46). Kaçma ihtiyacı onları hayalî mekânlara götürür. Onlar, Sultan Abdülhamit'in baskısından böyle bir hayalî mekân ile kurtulacaklarına inanırlar. Edebiyât-ı Cedîde'nin hayalî mekân arayışı şiirde Ömr-i Muhayyel, nesirde Hayât-ı Muhayyel şeklinde ifadesini bulmuştur. *Ömr-i Muhayyel*, Tefik Fikret'in muhayyel bir saadet ülkesi özleminin tezahürüdür (Kaplan, 1998, s. 111). Hayalî bir ömürden söz edilen şiirde şair, bu hayalî ömrü gülbünler içindeki kuşun bir baharlık ömrü ya da boş, yeşil göllerdeki bir dalgacığın kandırılmış ve yok olmuş ömrü kadar kısa bulur. Burada tekrar edilen "bir ömr-i muhayyel" ifadesi şiirin bütününe âhenk ve müzikalite katar. Ayrıca "mef'ûlü mefâilü mefâilü feülün" kalıbındaki iniş çıkışlar ümitle başlanan bir işin çok kısa bir sürede nasıl ümitsizliğe, bedbinliğe düştüğünü sesle destekleyen bir âhenk oluşturur:

*"Bir ömr-i muhayyel... Hani gül-bünler içinde*

*Bir kuşcağızın ömr-i bahârîsi kadar hoş;*

*Bir ömr-i muhayyel... Hani göllerde, yeşil, boş*

*Göllerde, o sâfiyyet-i vecd-âver içinde*

*Bir dalgacığın ömrü kadar zâil ü muğfel*

*Bir ömr-i muhayyel!"* (Fikret, 2021, s. 424)

Vefasız bir sevgiliye benzetilen gece vaktinde uçmaya ve kaçmaya âmâde siyah kuş, ebedî olmanın karşısına konmuştur. Siyah kuş burada aşkta gelip geçici olmayı temsil eder. Şair uçmaya ve kaçmaya âmâde olan bu kuş gibi geçici bir sevda yaşamak yerine ebedî olmakta ısrarcı bir aşk anlayışını benimsemeyi tavsiye eder. Aşkta ebedî olmak için yapılacak şey, sevdanın son deminde dahi olsa aşkın her ânında hoş vakit geçirmeye çabalamaktır:



"Bir siyâh kuş gibi âmâde-i pervâz ü firâr,  
 Bu vefâsız gecenin koynunda  
 Edelim gel, ebedî kalmak için bir ısrâr...  
 Kim bilir, belki de son lâhza-i sevdâmızdır;  
 Hoş geçen her dem-i sevdâ, ebediyyet sayılır!..." (Fikret, 2021, s. 427)

Tevfik Fikret, şiirlerinde "musikî prosedelerinden" biri olarak gramatikal benzerlikler taşıyan ifadeleri arka arkaya sıralar (Kaplan, 1998, s. 208). Kuşa herhangi bir özellik yüklenmeyen bu şiirde, "Kuşlarla, çiçeklerle, ipeklerle yaşarsın" mısraındaki tekrarlar bir âhenk unsuru olarak dikkati çeker:

"Kuşlarla, çiçeklerle, ipeklerle yaşarsın;  
 Elvân ü revâyah  
 Kût-ı hevesindir.  
 Mûnis, açılan her leb ü âğûşa koşarsın;  
 Baksan, o dudaklardaki âvâz-ı medâyih  
 Hep kendi sesindir." (Fikret, 2021, s. 445)

Şair, bahar mevsiminde kuşların ötüşünü, yağmurun yağmasını ve akşamları ayın ortaya çıkararak etrafını aydınlatmasını güzel bir sebebe bağlamıştır. Aslında bunlar bahar mevsiminde görülen olağan durumlardır; ancak şair için tüm bunların gerçekleşmesi tek bir sebebe bağlıdır: Kanaryasının ölümüne. Bahardaki kuşlar onun için mersiyeler okurlar, bulutlar her akşam mezar toprağını ıslatır ve ay, mezar başında mum yakar. Şiirde kuşun mezarı bir türbe, ay ışığı da sanki bu türbe için yakılmış kandil gibi düşünülmüştür. Kuşlar ise ölen birisinin arkasından mersiyeler okuyan insanlara benzetilmiştir:

"Bahâr idi; ona kuşlar okurdu mersiyeler,  
 Ederdi hâkini her şeb sehâbeler sîrâb,  
 Yakardı şem'a-i türbet başında bir şeb-tâb..." (Fikret, 2021, s. 475)

Haluk'la konuşurken eski günleri anımsayan şair, çocukluğunda ölen kanaryası için, bugün o anıyı soğukkanlı bir şekilde hatırlasa da, o vakit çok ağladığını söyler. "Zavallı kuşçağızım" ifadesi hem sevgi hem de kaybetmenin hüznünü taşır:

"Hikâye eyliyorum i'tidâl-i demle bu gün,  
 Fakat bu vak'aya çok ağladım vaktiyle;  
 Zavallı kuşçağızım, hâtırında şimdi bile!" (Fikret, 2021, s. 475)

Tevfik Fikret için tabiat bir manzaradır ve bu manzara sanki onun hislerine tercüman olur. "Göz ve şekil şairi" (Ünaydın'dan akt. Polat, 2021, s. 581) olarak nitelendirilen şairin şiirlerinde sık sık tablolaşmış tabiat manzarasıyla karşılaşılır. Kış tasvirinin karşımıza çıktığı *Âveng-i Tesâvir-1*'de kışın soğuk havası sebebiyle "zavallı yavrucağızlar" olarak nitelendirilen kuşların sersemlediği ifade edilir. Soğuktan sersemleyen kuşların sığınacakları mekân ise saçaklardır. Burada kış mevsimindeki soğuk hava salınarak yürüyen bir güzele, kuşlar ise onun bu cilvesinden başı dönen âşiğe benzetilmiştir:

"Kuşlar, zavallı yavrucağızlar bu cilveden  
Sersemленir, tahassun ederler saçaklara;  
Her lâhza bir tahavvül-i bâridle manzara  
Bir lâhza önce aldanarak inkişâf eden." (Fikret, 2021, s. 582)

Şair baharın gelişini; dallarıyla, gökyüzüyle ve kuşlarıyla bir yenilik hengâmesi/şamatası olarak görür. Toprağın kar altındaki durumunu kışın elinde hırpalanan biri gibi düşünen Tefvik Fikret, baharın gelişle köhne toprağın rahatladığını ve tabiatın çiçeklerle tamamıyla genişlediğini söyler. Toprağın çiçekle kaplanarak rahatlamasını, "tervih (rahatlama) ve inbisat (genişleme, ferahlık)" kelimelerini bir arada kullanarak anlamsal bir bütünlük oluşturur:

"Hakîkaten o ne hengâme-i teceddüddür  
Ki dallarıyla, semâsiyla, kuşlarıyla bütün  
Şu köhne toprağı tervîh eder; kışın daha dün  
Elinde hırpalanırken, bakarsınız ki bugün  
Bir inbisât-ı müzehherle hep tabîat pür." (Fikret, 2021, s. 583)

Şiirde çiçek ve kuşların mayıs ayındaki görüntüsü etrafında oluşturulan imaj dünyası ve yapılan teşbihler dikkati çeker: Mayıs şuh bir dilber kız, çiçekler onun yanaklarındaki gülümseme ve aydınlık, kuşlar ise onun sesidir. Ses unsuruyla öne çıkarılan kuşlar; bir köylü kızı imajıyla mayısın nağmeli, âhenkli sesini simgeler:

"Mayıs bir köylü kızdır; sâf u dil-ber, şûh u sevdâ-kâr;  
Çiçekler, kuşlar etrâfında, fevc-â-fevc ü reng-â-reng;  
Çiçekler handesinden serpilten elvân-ı revnak-dâr;  
Tuyûr, âvâz-ı şevkinden uçan ervâh-ı zî-âhenk." (Fikret, 2021, s. 584)

Tabiata bakan şair, etrafındakileri sıralar: Bu taze sabah, şu nev-bâve/ turfanda meyve, güzel çiçek, şu yavru kuş, bu yeni ortaya çıkan nihâl/fidan. Bütün bu manzara karanlık ve sessizlik içinde kendisine bir ay yüzlüyü arz eyler. Bu, T. Fikret'in sevdiği insanı çağrıştırır. Nasıl ki resim sanatında zıt renklerin bir arada kullanımı daha dikkat çekici bir görüntü yaratıyorsa burada da şairin "zalâm" kelimesini tekraren tercih etmesi ve "meh-likâ" ile bir arada kullanması sevgilinin parlak yüzünü ön plana çıkarmaktadır. Burada gördüğü tabiat manzarasının şairde sevgilisini çağrıştırdığı fark edilmektedir:

"Bu subh-ı tâze, şu nev-bâve, zehre-i dil-ber,  
Şu yavru kuş, bu nihâl-i zarîf-i nev-peydâ,  
Bütün bu manzara ol meh-likâyı arz eyler  
Zalâm içinde, zalâm ü sükût içinde bana" (Fikret, 2021, s. 605)

Ölüm ile hayatın karşılaştırması yapılan şiirde ölüme nispetle yaşamın bir saadet olduğu ifade edilir. Şair faniliğine rağmen yaşamı ölüme tercih etmektedir. Tefvik Fikret için sabah vakti umudu temsil eder. (Erdoğan Çeltik, 2022, s. 997). Burada da sabah vaktinin hayatın şevkinin cilvesi olarak kabul edildiği görülür. Sabah vakti aynı zamanda kuşların ötmesini, meleklerin uçmasını, çiçeklerin açmasını bütün âlemin

canlanmasını sağlayan güneşin doğuşunu temsil etmektedir. Bu bağlamda güneş aslında hayatın canlılığını sağlayan bir imaj olarak karşımıza çıkar. Kuşlar ise canlılığın emarelerinden biri olarak kabul edilir:

"-Fânî bile olsa, mevte nispet  
Elbette hayât bir saâdet!-  
Her subh-ı safâsı kâinâtın  
Bir cilve-i şevkidir hayâtın:  
Kuşlar ötüşür, uçar melekler,  
Çağlar dereler, açar çiçekler;  
Canlanmak için bütün şu âlem  
Senden demek iltifât bekler;  
Ey şems, ey kevkib-i muazzam!" (Fikret, 2021, s. 608-609)

Aşağıdaki şiirde şairin ilham kaynağı tespit edilmektedir. Buna göre eğer şair sevdiğini canlı bir şekilde karşısında görürse o andaki fikir ve hisleri hep şiir olarak dökülür. Sevdiğini karşısında gördüğü esnada kuşlar gibi teraneye/ nağmeye başlar. Tevfik Fikret, sevdiği için söylediklerini kuşların teraneleriyle eşdeğer görür. Bahar nağmesi ve hazan sevinci bu nağmede birbirine karışmıştır; yani hüznün ve sevinç bir arada bulunmaktadır. Bu an, şair için her sefayı bulduğu adeta cenneti seyre başladığı yerdir:

"Hep şi'r olur ne gelse o dem kalb ü fikrine;  
Gördükçe yâr-ı cânını pîşinde âşikâr,  
Kuşlar gibi terâneye başlar; bu nağmede  
Memzûçtur sürûd-ı hazan, nağme-i bahar.  
Şâir nişîmeninde bulur her safâsını,  
Şâir nişîmeninde eder seyr-i huld-zâr." (Fikret, 2021, s. 621-622)

Ud sesini yaralı bir kuşun çırpınına benzeten Tevfik Fikret, garip olarak nitelendirdiği sesi, udun ciğerlerinden çıkmakta zanneder. Ud burada canlı birisi gibi düşünülmüştür. Bu sesin hüneri udun kendisinden mi onu çalandan mı bilinmez; ama çalan kişinin eli, ruhu yerinden koparmıştır. Ruhun yerinden kopması ölümü çağırırsa da aslında insanın kendinden geçmesini ifade eder:

"Bir yâreli kuş çırpınıyor sanki telinde,  
Çıkmakta bu âvâz o garîbin ciğerinden;  
Ûdun mu hüner, yoksa o cânânın elinde  
Bir feyz mi var kim daha mu'ciz hünerinden?..  
Billâh o eldir koparan rûhu yerinden!" (Fikret, 2021, s. 654)

### Mürg (Kuş)

Farsça kuş manasına gelen mürg, *Rübâb-ı Şikeste*'de beş kez kullanılmıştır.



Gece derinliğindeki ani bir parıltı/ bir ışık, arzu ve istek kuşunu ima der. Binlerce insan, arzu ve isteklerinin peşinde yolunu şaşırılmış vaziyettedir. Arzu kuşunun bir kanat darbesi binlerce düşüşe sebep olmaktadır. Burada arzu ve ihtirasların esiri olan insanların düşüşleri, yolunu şaşırılmaları, yanlış yapmalarının eleştirisi dikkat çekmektedir. Arzu ve istekler; kararsızlık, havailik ve çabuk değişimleri noktasında kuşa benzetilmektedir:

*"Eyler seni îmâ bana, ey mürg-i hevâ-hâh!*

*Bir lemha-i bî-gâh*

*Umkunda leyâlin...*

*Binlerce nazar hep seni ta'kîb ile güm-râh;*

*Binlerce sukûtun oluyor bâisi, eyvâh,*

*Bir darbe-i bâlîn!" (Fikret, 2021, s. 445)*

Tabiat tasviriyle başlayan *"Ne İsterim?"* şiirinde, tabiat manzarasının ortasında korkusuz bir kuşun hayatına benzetilen bir yuvadan söz edilir. Kuşlar genelde en ufak bir seste uçan korkak hayvanlar olarak bilinirken şair için korkusuz bir kuşun yaşamına benzetilen bir yuva imajı, reel yaşamın korkularından kaçıp sığınılacak mekân olarak düşünülebilir:

*"Bunların ortasında bir lâne,*

*Bî-hazer bir hayât-ı mürgâne." (Fikret, 2021, s. 460)*

Tevfik Fikret, hevesle öten bir kuşun sesini figan ile birlikte düşünür. Kuşun sesi onun için hazin bir feryat demektir. Şairin kendi hüznünü, dinlediği kuşun sesine yansıttığı fark edilen şiirde kuş sesi onun gönlündeki melali ikaz etmektedir. Burada figân-perver, feryâd-ı hazîn ve îkâz-ı melâl anlam öbekleri birbirini tamamlarken şairin ruh durumunu da gözler önüne serer:

*"Şikâyet senden, ey mürg-i hevâ-dâr ü figân-perver.*

*Ki feryâd-ı hazînin dilde îkâz-ı melâl eyler." (Fikret, 2021, s. 610)*

Yaz mevsiminde bir öğle vakti levhasının karşımıza çıktığı şu şiirde; kâinat, öğle sıcağından baygınlık geçiren ve sarhoş olan bir insan gibi düşünülmüştür. Yılan tıslaması ıslık çalan birine benzetilirken şarkı/nağme kuşlarının sessiz ve sarhoş olduğu ifade edilir. Burada kuş seslerinin bir şarkıya teşbihi dikkat çeker. Yaz sıcağında kuşların sıcaktan seslerinin dahi çıkmaması, sersemlemeleri sanki şarkı söylemeyi bırakan, sarhoş birisini anımsatır:

*"Geçirir kâinat baygınlık*

*Sanki mest-i hamîm-i nîrândır.*

*Öteden bir yılan çalar ıslık;*

*Mürg-i elhân hamûş u sekrândır." (Fikret, 2021, s. 631)*

Sabah vakti esen rüzgârın ağaç dallarını sallamasını fısıldaşan ve susan insanlar gibi düşünen şair için tabiatın bu sesi güzel bir nağmedir. Şiirde aşk bir kuşa benzetilirken taze ağaç dalları aşk kuşunun yuvası olarak görülür:

"Sabâ eser, gusûn-i ter  
Ki mürg-i aşka lânedir,  
Fısıldaşır, sükkût eder...

Bu bir güzel terânedir." (Fikret, 2021, s. 651)

### Tayr/Tuyûr (Kuş/Kuşlar)

Rübâb-1 Şikeste'de kuş, Arapça karşılığı tayr ve tuyûr şeklinde tekil ve çoğul olarak yedi defa kullanılmıştır. Burada "tayr-i huzur, müzehhep tuyûr-ı nûr, gürûh-ı tuyûr, âheng-i tuyûr, tuyûr-ı emel," şeklindeki anlam öbekleri, Tevfik Fikret'in şiir dünyasında kuş imgesinin neyi temsil ettiğini göstermesi bakımından önem arz eder. Bazen huzur bir kuşa benzetilirken bazen arzu ve istekler, kuşlar gibi tahayyül edilmiştir. Yıldızlanmış/süslenmiş nur kuşları imajı ile kuşların ahengi de dikkat çeken imajlardır.

Tevfik Fikret, gece bütün âlem karanlık içerisinde uyurken uyanık durumdadır. Bu sırada hissettiği huzursuzluğu bir benzetme ile dile getirir. Huzuru bir kuşa benzeten şair, onu melalin elinde dehşet içinde gezer bir şekilde tasavvur eder. Melalin bir insan gibi düşünüldüğü şiirde huzur kuşu feryat hâlinde, şikâyetlerle şairin açık penceresinden firar eder. Huzurun bir kuş gibi açık bulunduğu pencereden kaçmasıyla geriye huzursuzluk, melal ve şikâyetler kalmıştır, aslında:

"Uyurken böyle mahfûf-ı zulâlin,  
Bütün âlem uyurken böyle hâmûş,  
Benim tayr-i huzûrum bir melâlin  
Gezer dest-i sitem-kârında medhûş;  
Ve şekvâlarla hâl-i şîvenimden

Firar eyler şikâf-ı revzenimden." (Fikret, 2021, s. 386)

Kendine bir aşk ihtimamı/ özeni ve şiir zevkiyle huzur yuvası yapan şairin yuvasını; kavuşma kokusu dolu olan hatıraların çiçekleri, yaşam istekleri ve yaldızlı nur kuşları oluşturur. Burada ona huzur veren şeyler sıralanır. Bunlardan birisi de yaldızlı ışık kuşlarıdır. "Müzehhep tuyûr-ı nûr" tamlamasındaki renk cümbüşü, A. Haşim'in şiirlerinin hazırlayıcısı gibi düşünülebilir. Şiirde kavuşma kokusu dolu anılar çiçeklere benzetilir. Kavuşma eyleminin duyu organlarına hitap eden kelimelerle bir araya gelerek "şemme-i visâl" gibi bir tamlama oluşturması da dikkat çekicidir. Kavuşma kokusu dolu olan anıların çiçekleri tamlamasıyla Tevfik Fikret'in geçmiş; yaşamın arzu ve emelleriyle ânı ve "müzehhep tuyûr-ı nûr/yıldızlanmış ışık kuşları" ile geleceği ima ettiği anlaşılmaktadır. Şair geçmiş, ân ve geleceğe huzurla bakmaktadır:

"Bir i'tinâ-yı aşk ile bir zevk-i şî'r ile  
Yaptımdı kendi kendime bir lâne-i huzûr;  
Ezhâr-ı hâtîrât ile -pür-şemme-i visâl-  
Âmâl-i zindegî, o müzehhep tuyûr-ı nûr,  
Etmmişti hep o lânede teşkîl-i âile." (Fikret, 2021, s. 371)

François Coppée'den muktebes olan şiirde tabiatın içinde yaratılışın sevinçli nağmesinin o hüznünlü kırlarda titreştiği ifade edilirken dikkat çeken husus, sevinç ve hüznün bir arada algılanışdır. Bu, şairin ruh hâlinin tabiattaki güzelliklerdeki aksidir. Tabiattaki güzelliğe, sevince şairin hüznü eşlik etmektedir. Şiirin zemzemesi ile kuşların âhenginin eşdeğer görüldüğü şiirde, tabiat manzarası karşısında T. Fikret, ilhamın gelip kendisinde kuşların âhengi ile şiirin zemzemesini/nağmesini birleştirmesini ve "şi'r-i mücessem" olarak vücut bulmasını ister. Şiirdeki ezgiyle kuşların âhengi arasında kurulan ilgi dikkat çekicidir:

"Kırlarda, o tenhâyî-i hüzn-âver içinde

Titrer gibidir hilkatın elhân-ı sürûru;

Terk et de gurûru,

Gel dinleyelim gel

Ben zemzeme-i şi'ri, sen âheng-i tuyûru." (Fikret, 2021, s. 418)

İnsanın arzu ve isteklerinin bir kuşa benzetildiği şiirde arzular karanlığın gölgesinde gezmektedir. Sâye/gölge, "gâh" ile birlikte kullanılarak bir mekân gibi tasavvur edilmiştir. Burada akla, karanlığın gölgesi nasıl olur, sorusu gelmektedir. Bir şeyin gölgesinin olması için ışık kaynağına ihtiyaç vardır. Şairin karanlığı sanki bir ışık kaynağı olarak düşünmesi ilginçtir. Burada karanlık, gölgesinde emellerin gezdiği bir mekân gibi düşünülmüştür. Nedim'e yazılan şiirde "sahn-ı lâle-zâr" ifadesiyle onun yaşadığı döneme bir gönderme yapılmaktadır. Lale bahçesinde çerağların dolaştığı ifade edilen şiirde çerağ/kandil; lale bahçesinin içinde dolaşan insanlara benzetilir. Lale bahçesi, görüntüsü sebebiyle içinde kandiller yanan bir mekân gibi tasavvur edilir. Şiirde dikkati çeken bir husus da şairin Nedim'i anlatırken onunla ve yaşadığı dönemle özdeşleşen kelime kadrosuyla bir imaj dünyası kurma çabasıdır:

"Gezer tuyûr-ı emel sâyegâh-ı târında,

Çerâğlar dolaşır sahn-ı lâle-zârında." (Fikret, 2021, s. 570)

Bahar sabahı tabiatın rikkat vaktidir. Bu vakitte dünyaya sükût hâkimdir. O an nereye bakılsa letafetle karşılaşılır. Uçan kuşlara, gönül kapan çiçeklere, buluta, şebneme ve inci damlasına bile bakılsa latiftir. Sabah vaktinde tabiatın tüm güzelliklerinde yine de bir kırgınlığın bulunduğu bahsedilen şairin kendi ruhundaki kırgınlıkla tabiatın görüntüsü arasında ilgi kurduğu fark edilir. Aslında bahar sabahı, tabiatla tüm letafetiyle hüküm sürerken şairin ruhundaki kırgınlık bu letafetin arasından varlığını hissettirmektedir:

"Latiftir neye baksan: Semâya, bir nehre,

Uçan tuyûra, açan dil-rübâ şükûfelere,

Şükûfeler ki birer hande-i müzehherdir, -

Sehâba, şebneme, hattâ, o katre-i gühere:

Latiftir neye baksan, latîf ü muğberdir." (Fikret, 2021, s. 604)



### Kuş Türleri

Rübâb-1 Şikeste'de genel olarak kuş ve kuşlarla oluşturulan imgelerin yanında anka, baykuş, bülbül, kanarya, kartal, güvercin ve serçe gibi kuş türleriyle yapılan imajlar da dikkat çeker.

#### Anka

Tevfik Fikret, Rübâb-1 Şikeste'de Âveng-i Tesâvir başlığı altında bazı şairlerin portrelerini çizmiştir. Cahit Kavcar, Türk şiirine gerçek portrenin onunla girdiğini, portrelerde çizilen kişinin bütün özellikleriyle anlatıldığını söyler (1982, s. 142). T. Fikret'in bu şiirlerinde çizdiği portre ile şairin edebî kişiliği arasında bağlantı kurduğu görülür (Yüksel, 2015, s. 188). Onun edebî portresini çizdiği şairlerden biri de Nefî'dir. Nefî'nin fiziksel özelliklerinden söz edilen şiirde onun tabiatının söz şişesini şarap gibi coşturucu olduğu, fikrinin Anka gibi hayal katlarının üstüne çıktığı ifade edilir. Hiciv vadisinde adından söz ettiren Nefî'nin tabiatını şaraba, şiirini şişeye benzeten Tevfik Fikret, onu hayal dünyasının üst katmanlarına uçan Anka gibi görür. Şairin bu benzetmesi Nefî'nin divanındaki şu beyitten etkilenmiştir, denilebilir:

"Bâl açsa şikâr etmeye şâhbâz-ı hayâlim

Sayd ettiği elbette yâ Ankâ yâ hümmâdur" (Nefî, 1993, Kaside 33/48)

Nitekim burada Nefî de kendisinin hayal dünyasını hüma ile Anka'nın üstünde görür. Burada Anka ile hayal, sahba, cuşâver ve mînanın şiirdeki anlamsal bütünlüğü pekiştirecek şekilde bir arada kullanımı dikkat çeker:

"Tab'ı sahbâ gibi cûş-âver-i mînâ-yı makâl

Fikri Ankâ gibi bâlâ-rev-i etbâk-ı hayâl." (Fikret, 2021, s. 575)

#### Bûm

Gelenekte uğursuzluk ve ölüm çağrışımları olan baykuşun Tevfik Fikret'te de aynı özelliklerle kullanıldığını görürüz. Şiirde baykuşun asabî gülüşlü, uğursuz, uzun çığlıkları ve meşum çırpınışları olan bed-likâ/kötü yüzlü tasvir edilmesi Tevfik Fikret'in gelenekten beslendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Titreyişlerle gelen aklın harikalarıyla uğraşan şair, birden asabî bir baykuş sesiyle reel dünyaya döner:

"Bu hayâlât içinde ben meşgûl,

Sanki cidden o hârikât-ı ukûl

Geliyormuş bütün vücûda gibi

Titriyordum ki, bağıteten asabî

Bir gülüş, bir medîd sayha-i şûm

Başucumdan zemîne aksetti;

Sonra bir bûm-ı bed-likâ, meş'ûm

Çırpınışlarla yükselip gitti..." (Fikret, 2021, s. 513)

Tevfik Fikret, Âşiyân-ı Peder'de ölen babasının evinin önünden geçerken hissettiklerinden ve ona hasretinden söz eder. Boş kalan ev karşısında hareketsiz kalan şairin kalbine büyük bir mahviyet duygusunu tetikleyen hüznün çöker. Eskiden sıcak ve aydınlık olan bu safa yuvası şimdi karga ve baykuşların dinlenme yeri olmuştur.

Ölülerin uyuduğu yer gibi düşünülen ot bağlamış çatının hâli, aynı zamanda ölülerin semavata/ gökyüzüne yükselen âhıdır. Buradaki âh biraz da şairin mekân karşısında hissettiği duyguların ifadesidir. Şiirde karga ile baykuş, ölümü ve terk edilmişliği simgelemektedir.

"Yine dün geçtim, âh bin hasret,  
 Âşiyân-ı peder civârından:  
 Kaldı cismim önünde bî-hareket,  
 Çöktü kalb-i hazîne bir zulmet;  
 O ne hüzn-i mehîb-i mahviyyet!  
 Bir safâ-âşiyân-ı pür-fer ü tâb  
 Olmuş ârâm-zâr-ı bûm u gurâb.  
 Benziyor hâb-gâh-ı emvâta  
 Hâli sakf-ı giyâh-bestesinin;  
 Âhıdır, yükselir semâvâta" (Fikret, 2021, s. 597)

### **Bülbül, Hezâr**

Divan şiirinde aşk ilişkisi içerisinde düşünülen bülbülün gül ile birlikte çok sık kullanıldığı bilinmektedir. Tevfik Fikret'in bülbülü gelenekteki kullanımı yanında kendisine has bir imaj dünyası içinde düşündüğü görülür.

Aşağıdaki şiirde Tevfik Fikret, duyduğu boğuk sesi bir çocuk ağlamasına benzetir. O ses kendisini derinden etkiler. Bu sebeple onu mutlu edecek bülbül sesi ve nağmelerini duyacak hâlde değildir. Kulağına gelen seslerin hep şikâyet eseri olduğunu söylerken etraftaki çiçekleri de açılmış birer yara olarak algılar. Burada şairin ağlama sesi sebebiyle hüznü olduğu ve bu sebeple etrafına da bu duygu durumuyla baktığı söylenebilir:

"Uzaktan bir sadâ, bir lahn-i giryân,  
 Bükâ-yı tıfla benzer bir boğuk ses  
 Edip ka'r-ı sımâh-ı cânı ma'kes  
 Ne bülbül fark eder gûşum, ne elhân;  
 Gelen sesler bütün şekvâ-eserdir,  
 Çiçekler hep açılmış yârelerdir." (Fikret, 2021, s. 381)

Bir bahar sabahında tabiata bakan şair, şiirin bir önceki bölümünden de anlaşıldığı üzere, gördüğü kuşların, çiçeklerin, bulutun, çiğ tanesinin ne kadar latif olduğunu fark eder. Onlar latif fakat muğberdir. "Bu iğbirâr-ı latîf" diye gönderme yapılan şey; latif ve muğber diye vafedilen tabiat görüntüsüdür. Tabiat manzarası şairin gönlü ağlatan ve neşelendiren pek çok hatırasını canlandırırken duyduğu bülbül sesi tabiatın sessizliğini bozarak aşkını galeyana getirmiştir. Burada bülbül sesinin insanların yüreklerindeki sevdâyı coşturacağı ifade edilirken tetikleyici bir nesne olarak kabul edildiği görülür. Gelenekteki bülbül ve aşk ilişkisinin izlerine rastladığımız şiirde görme duyusuna hitap eden tabiat manzarasından bülbül sesi sebebiyle işitme duyusuna bir yönelme söz konusudur:

"Bu iğbirâr-ı latîfin sirâyetiyle gönül  
Neler tahattur eder neşve-bahş u girye-fezâ;  
Sükût-ı mevki'i ta'dül edince bir bülbül  
Terânesiyle yüreklerde cûş eder sevdâ." (Fikret, 2021, s. 604)

Bahar mevsiminde duyduğu kuş/bülbül sesindeki şevki sebepsiz gören şair onun sesini güzel bir nağme olarak dinler. "Öter, hezâr, nağme-ger, terâne" kelimelerinin birlikte kullanımı şiirdeki anlamsal bütünlüğü tamamlar. Ayrıca "öter" kelimesinin tekrarı şiire âhenk katarken bahar mevsiminde kuş cıvıltılarının sürekliliği çağrışım yoluyla okuyucuya duyurulmak istenir. "Bu bir güzel terânedir" mısramın diğer dörtlüklerin sonunda tekrarlanması da şiirin bütününe bir müzikalite katmıştır:

"Öter hezâr-ı nağme-ger,  
Ki şevki bî-behânedir;  
Öter, öter, öter, öter...  
Bu bir güzel terânedir" (Fikret, 2021, s. 651)

Bahar mevsiminde bülbül sesinden mutluluk duyan Tevfik Fikret'in bu şiirde kendi gamını bülbülün sesine yansıttığı söylenebilir. Yukarıdaki şiirde güzel bir nağme olarak nitelenen ses, burada sevinçli olsa da sanki bülbülün gamlı ruhundan kopup gelmektedir. Yine aynı ses sanki sinesinden ruhunu koparmakta; yani onu öldürmektedir. Şair için bülbül sesi bu şiirde gam ve ölümü çağrıştırmaktadır:

"Sürûd-ı bülbül-i âvâre ka'r-ı meşcerde,  
Kopup gelir sanırım rûh-ı gam-penâhundan;  
Kopup gelir sanırım rûhu sine-gâhundan." (Fikret, 2021, s. 619)

### Kanarya

Bir taş parçası şaire ölen kanaryasını, onun için yaptığı mezar ve mezar taşını hatırlatır. Burada kanaryanın mezarı için "hücre-i mâtem" tamlamasının kullanımı ilginçtir. Bu kullanım şairin kendisini bir matem hücrelerine hapsedilmiş hissetmesinin tezahürüdür. Şiirde bir çocukla (Haluk'la) yapılan konuşma şeklinde dile getirilen geçmişe ait hatıralar dikkat çeker. Şair için kuşun safiyeti "masum" kelimesiyle ifadesini bulur. Tevfik Fikret kanaryasına duyduğu sevgi ve muhabbet sebebiyle onun bir mezarı ve mezar taşı olmasını arzu etmiştir. Burada kanarya ve kuş şairin çocukluk yıllarındaki hayvan sevgisini ve onu kaybetme/ sevdiği birinin ölümü nedeniyle duyduğu hüznü simgelemektedir:

"Evet, melek çocuğum, ben o seng-pâre ile,  
Tahattur eyliyorum işte, yirmi yıl akdem  
Ölen kanaryama yaptım di hücre-i mâtem.  
Kitâbesiydi şu hatlar o lahd-i ma'sûmun;  
Çocuk, fakat yine senden epeyce yaşlı idim;...  
Kuşum ölünce, "Bunun bir mezârı olsa!" dedim..." (Fikret, 2021, s. 675)



### Kartal/Ukâb

Gece vakti tabiata ve denize bakan şairin hislerine tanıklık edilen *Dün Gece* şiirinde bir tablo karşımıza çıkar. Şair burada bulutların dalgalı deniz yüzeyindeki yansımaları gergin kanatlarını açmış muazzam kartallara benzetir. Oldukça dalgalı olan denizin yüzeyine düşen bulutların aksi kanatlarını açmış heybetli bir kartal imgesi oluşturmuştur. Şairin ruh dünyası gece vakti baktığı tabiat manzarasında karşımıza çıkmaktadır. Tefik Fikret, hamiyetli kalbindeki büyük, mağrur istek ve arzuların zulüm ve hakirlik yüzünden yok olmak zorunda kalmasından bahsederken bu durum karşısındaki üzüntüsünü de dile getirir. Şiirde arzu ve isteklerin kanat açması ve "ulvi" kelimesiyle tamlama oluşturması sebebiyle azametli kartallarla eşdeğer görüldüğü fark edilir. Böylece soyut olan bir kavram somut bir kavramla ilişkilendirilerek hissedilen duygu daha etkili bir biçimde dile getirilmiş olur. Emeller aynı zamanda hamiyetli kalbin ulvî kanat açan mağrur ve büyük kuşları gibi tahayyül edilmiştir. Gökyüzünde özgürce kanat açan heybetli kuşlar gibi tasvir edilen arzu ve isteklerin zulüm ve hakirlik karşısında ona tâbi olmak ya da kendini lekelememek için intiharını seçmesi dikkat çekici bir imajdır ve Tefik Fikret'in hayatındaki mağrur duruşunu da simgelediği düşünülebilir:

"Gergin kanatlarıyla muazzam birer ukâb  
Tecsim eden bulutlar o mevvâc u pür-şitâb  
Sathında parça parça yüzer, titreşir, söner;  
Gönlüm sanır: Emelleri... ulvî küşâde-per,  
Mağrûr, azîm emelleri kalb-i hamiiyyetin,  
Pişinde intihâr ediyor zulm ü zilletin!" (Fikret, 2021, s. 526-527)

### Kebûter/ Güvercin

Güvercin, gelenekte Nuh tufanında dünyadan suyun çekilip çekilmediğini öğrenmek üzere gönderilen bir hayvan olması yanında İslamiyet'te barışın, sevginin ve masumiyetin sembolü olarak kabul edilir (Güneş, Yeşil vd., 2019, s. 251). Tefik Fikret'in güvercini Klasik şiirdeki mazmun çerçevesinde değil; bir tabiat manzarası içinde daha seküler bir bakış açısıyla değerlendirdiği görülür.

Güvercin uçuşunu ümitle özdeşleştiren şair, onun uçuşundaki letafete de dikkat çeker. Yumuşak, mağrur iki güvercinin coşkulu terennümlerini sürekli dinleyen şairin gözlerine kuş sürüsünün korulukta sessizliği nasıl dağıttığı/yağmaladığı çarpar. Güvercinler, koruluğun sessizliğini yağmalayan eşkıyalara benzetilir. Sessizlik yağmalandığına göre kıymettar bir şey olarak düşünülebilir. Şiirde tabiatı dinleyen ve gözleyen bir şair tavrı söz konusudur. Letafet, nermin, sükûn kelimeleriyle "tuyûr, kebûter, terennümât ve terânekâr" anlamca birbirini tamamlar. Burada dikkat çeken bir başka husus ise şairin aynı mısradaki defaatle güvercini sıfatlarla tamlayarak onun özelliklerine dikkat çekmek istemesidir. Bu güvercin ümit kanatlı, yumuşak, gururlu, teranekârdır ve iki tanedir. Şiirde T. Fikret sanki iki güvercini havada görüp takip ederken gözleri bir koruluğa kaymış ve oradaki kuş sürüsüyle karşılaşmıştır. Şiirin ilk bölümünde tabiatı seyreden şairin gözleri ikinci bölümde uçan bir çift güvercine

takılır; ancak şiirin son bölümünde bunların hepsinin şairin hayal dünyasının ürünü olduğu fark edilir:

"Birer ümîd-i mücennah letâfetiyle uçan  
Terâne-kâr iki nermîn kebûter-i mağrûr;  
Terennümât-ı dem-â-demleriyle -pür-galeyân-  
Sükûn-ı meşceri târâc eden gürûh-ı tuyûr..." (Fikret, 2021, s. 412)

### Serçe

Gelenekte cüssesinin küçük olması sebebiyle acizliği, muhtaç olmayı ve önemsizliği temsil eden serçe, başka bir kuşun vurgulanmak istenilen özelliğine karşı mukayese unsuru olarak kullanılmıştır (Güneş, Yeşil vd., 2019, s. 247). Tefik Fikret de aynı şekilde serçeyi Anka ile karşılaştırır. Bu mukayese şairin gelenekten beslendiğini göstermesi bakımından önem arz eder.

Şiirde Anka ile serçenin bir sahada dost olamayacakları, bu sebeple serçenin ümitsizce ansızın toprağa düşeceği ifade edilir. Burada Anka ile serçe iki kişiyi temsil etmektedir. Tefik Fikret, Musset'yi Anka; kendisini serçe olarak görürken onların bir saha/şiir dünyasında birbirlerine yakın olamayacaklarını söyler. Bunu ansızın fark eden serçe bu sebeple ümitsizce toprağa düşer. Anka efsanevi bir kuştur, şair böyle efsanevi bir varlığın karşısına küçük bir kuş olan serçeyi çıkarırken kendi sanatının Musset'ninki yanında ne kadar âciz kaldığını ortaya koymaya çalışır:

"Ankâ ile bir serçe ne mümkün  
Bir sâhada olsun mütekârin;  
Nâ-geh düşerim toprağa me'yûs." (Fikret, 2021, s. 624)

### Sonuç

Edebiyât-ı Cedîde şiiri denilince Cenap Şahabettin'le birlikte akla gelen ilk isimlerden biri Tefik Fikret'tir. Onun Edebiyât-ı Cedîde hassasiyetini yansıtan şiirlerinde benimsediği edebî anlayış ve akım tesiriyle tablolaşmış tabiat manzaraları dikkat çeker. Bu manzara içerisinde ise kuş imgesi etrafında oluşturulmuş bir imaj ve anlam dünyası karşımıza çıkar. Tefik Fikret'in şiirlerinde kuş imgesi; kuş, tayr, tuyûr, mürğ kelimeleri yanında bûm, anka, serçe, ukâb, kebûter, hezâr, kanarya gibi kuş türleri etrafında oluşturulmuştur.

Kuş sesi *Rübâb-ı Şikeste*'de, mevsimlere göre farklı anlamlar kazanmıştır. Sonbaharda aşkın ağlama sesi gibi düşünülürken yaz mevsiminde şarkı söyleyen bir insana benzetilmiştir. Yaz sıcağında sersemleyen ve sesi çıkmayan kuşlar, şarkı söylemeyi bırakan sarhoş insanlar gibidir. Baharda bazen sevinç bazen de bu sevince eşlik eden hüznün duygusuyla bir tabiat manzarası içinde karşımıza çıkan kuş imgesi, bazen baharın gelişyle tabiatta meydana gelen değişiklikler içinde düşünülmüştür. Bahar sabahı bir tabiat manzarası içerisinde uçan kuşlar diğer unsurlar gibi şairin ruhundaki kırılgılığın tabiattaki aksini oluşturur. Bir mevsimlik ömrü simgeleyen kuş imgesi, zaman algısının kısılgını uçuş ve kaçma özelliği ile geçiciliği ve vefasızlığı da simgeler.

Günün belli vakitlerinde karşımıza çıkan kuş imajları Tefvik Fikret'in şiirlerinde belirgindir. Kuşlar, sabah vakti, güneşin doğuşuyla, hayatın canlandığı bir tablo içinde canlılığın emarelerinden birisi olarak kabul edilmiştir. Bir gece vakti dalgalı deniz yüzeyine akseden bulutların görüntüsü, şairde heybetli kanatlarını açıp uçan bir kartal imajı ortaya çıkarmıştır. Arzu ve istekler de kalbin mağrur ve büyük kuşları olarak düşünülmüştür.

Kuşlar, Tefvik Fikret'in şiirinde aşkın feryadını dile getiren, sevdayı hatırlatan ya da aşkı tetiklediği için hayatı alt üst eden bir unsur olarak yer almıştır. Sevdiğini karşısında gören âşık için kuş sesi içinde aşkın hem sevincini hem de hüznünü barındıran bir terane olmuştur.

Kuşların sesi ile sessizliği üzerinden de *Rübâb-ı Şikeste*'de bir imaj dünyası kurulduğu görülür. Yağmurlu havada saçakların altına sığınan, kış mevsiminin soğuğu sebebiyle sersemleyen kuşların sessizliği ve görüntüsü; sevgilisinin salınarak yürüyüşü karşısında başı dönen âşığa benzetilmiştir. Kuş sesleri ölen birisinin arkasından mersiyeler okuyan, ağıt yakan insanlar gibi düşünülmüştür. Yine feryat ve figan olarak işitilen kuş sesi şairin kendi gönlündeki melali uyandıran, ikaz eden bir sedaya bürünür. Bir enstrüman sesi ile yaralı bir kuşun kanat çırpınışı arasında ses ilgisi kuran Tefvik Fikret'te işitmeye dayalı bir kuş imajı da oluşturulmuştur.

Bir tabiat manzarası içerisinde; rüzgâr, kuşlar, ağaçlar ve dallar tasvir edilirken, rüzgârdan sallanan ağaç dalları aşk kuşuna yuva olarak tasavvur edilmiştir. Korkusuz bir kuşa ait olan kuş yuvası şair için reel dünyadan kaçıp sığınılacak bir mekân simgelemiştir. Tefvik Fikret bazen kendi çekingenliğini, üzüntüsünü kuşlara ve kuşun yer aldığı tabiat manzarasına yansıtmıştır. Huzur, melalin elinde gezen bir kuşa benzetilirken huzurun üzüntü ile beraber gezen ve ansızın uçan bir varlık gibi düşünülmesi noktasında ilgi çekici bir bağlantı kurulmuştur.

Bir masal kuşu olarak bilinen Anka'nın Nefî'nin portresinin çizildiği şiirde onun fikrinin hayal katlarının üstünde Anka olarak düşünüldüğü fark edilmiştir. Burada gelenekten yararlanılmıştır.

Baykuş, *Rübâb-ı Şikeste*'de sesiyle Tefvik Fikret'i reel dünyaya döndüren bir imaj olarak yer alır. Şair için baykuş, gelenekteki gibi uğursuzluk ve ölüm ve terk edilmişliğin sembolü olmuştur.

Kanarya, *Rübâb-ı Şikeste*'de hayvan sevgisi, kendisine ait bir canlının kaybedilmesi/ölümü sebebiyle duyulan üzüntüyü simgeler. Burada kuş imgesi şairin çocukluk hatıralarını ve yaşadıklarını anımsatan bir nesne olarak karşımıza çıkar.

Güvercini uçuşundaki latiflik nedeniyle umutla özdeşleştiren Tefvik Fikret, koruluğun üzerinde uçan kuş sürüsünü yağmacı eşkıyaya benzeterek ilginç bir kuş imajıyla karşımıza çıkmıştır. Musset'nin sanat anlayışı ile kendisininkini karşılaştırırken Anka'nın karşısına serçeyi koyan şair, kendi sanatının küçüklüğü sebebiyle aczini serçe ile özdeşleştirir. Örnek aldığı Batı şiiri ve Musset'nin sanatını geleneğin efsanevi kuşlarından Anka ile yüceltir.

Sonuç olarak T. Fikret'in *Rübâb-ı Şikeste*'de kuş ve kuş türleri etrafında oluşturduğu anlam ve imaj dünyası Batı tesirinin izlerini taşır. Bununla birlikte gelenekle de



büsbütün ilişkisini kesmez. Fikret'in şiirlerindeki kuş imgesi, benimsediği edebî tavrın özellikleri doğrultusunda bazen tablolar ve tabiat tasvirleri içerisinde yer almış bazen de şairin kendi hüznü, ümidi, arzu ve isteklerinin sembolü olmuştur.

### Extended Abstract

Tevfik Fikret is one of our poets who has an important place in Turkish poetry. In addition to the formation of the Edebiyât-ı Cedîde community, he played a great role in shaping the poetry of Serveti Fünun with his poems. His poems are in parallel with the literary understanding he adopted and the artistic understanding of the literary community he joined. For this reason, his poems are mostly dominated by pessimism and melancholy. It is noticeable that the poet, who is interested in the fields of fine arts such as painting and music, feeds his poetry with them. Another noteworthy element in his poems is his perspective on nature. The poet thinks of nature as a painting and often draws a picturesque view of nature. He looks at nature with his own feelings, reflects his feelings on it, and tries to find solace in it from time to time.

In Tevfik Fikret's painted landscapes of nature, it is noticeable that the image of the bird forms a world of images around various vocabulary. This study aims to reveal the image world created by the poet with birds and bird species such as bird, tuyûr/ tayr and mürğ, bûm (owl), sparrow, phoenix, nightingale/ hezâr, canary, kebûter (pigeon), ukâb (eagle). For this reason, Rübâb-ı Şikeste was scanned and the image world created by the poet around these words was determined and it was tried to reveal what kind of a world of meaning the poet built around them. Tevfik Fikret established new image worlds around the concept of bird in general and various bird species in his poems.

In Rübâb-ı Şikeste, it is seen that the bird image is placed on two arms leaning on tradition and the West, and that it is mostly influenced by the West to create a unique world of meaning and image. It is noticed that the poet feeds on tradition from time to time, but mostly creates a unique image world of his own, and while doing so, he leans back on the West.

In Tevfik Fikret's poems, the bird image is considered together with the concepts of time. Sometimes it is imagined as an imaginary whole with the seasons, sometimes with associations related to past, present and future time and certain times of the day. In the poems where various seasons and the bird image are brought together, some images created through the bird's voice, movement and immobility are supported by some literary arts. The bird image, which takes place in the temporal context such as human life, the transience and brevity of life together with the seasons, also symbolised disloyalty. While it symbolised the vitality of life in the morning, it was found equivalent to the cloud shadow in terms of its majestic appearance at night.

In addition to the association of human desires with birds, the image of birds is also encountered in the reflections of Tevfik Fikret's sadness in nature. It is noticed that the poet's emotions are also associated with birds from time to time and the bird's nest is seen as a place for the poet to escape from reality and take refuge.

In this article, T. Fikret's view of nature based on the bird image is discussed. Thus, it is aimed to reveal the poet's world of image and meaning. There is a need to continue such analyses in order to understand him better. The study is aimed to contribute to this kind of research.

**Kaynakça**

- Akay, H. (1998). *Servet-i Fünun şiir estetiği*. İstanbul: Kitabevi.
- Ceylan, Ö. (2007). *Kuşlar dîvânı*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2000). *Türk mitolojisinin anahatları*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Erdoğan Çeltik, S. (2022). Rübâb-ı Şikeste'de sabah izlenimleri. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, C. 6, S. 2, 975-998.
- Erdoğan Çeltik, S. (2022a). Tefik Fikret'in şiirlerinde güneş imgesi. *Estad*, C. 5, S. 3, 1554-1570.
- Erdoğan Çeltik, S. (2022b). Rübâb-ı Şikeste'de melâl. *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, S. 30, 113-135.
- Ersoylu, H. (2015): *Türk kültüründe kuşlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güneş, Ö., Yeşil, A., ve Öğreten N. (2019). Hüsn ü Aşk'ta anlam çeşitliliği yönünden kuşlar. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, Ağustos, S. 5, 239-260.
- Kaplan, M. (1998). *Tevfik Fikret*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karabulut, M. (2015). İmge kavramı ve Necip Fazıl Kısakürek'in şiirlerinde imge. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 10/4 Winter 2015, 603-618.
- Kavaz, İ. (1996). Tefik Fikret'in şiirlerinde tabiat. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 8, S. 2, 363-383.
- Kavcar, C. (1982), Tefik Fikret ve güzel sanatlar. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 15, S. 2, 131 - 150, 06.09.2019.
- Kubbealtı Lugati (lugatim.com)
- Nefî (1993). *Nef'î divanı*. (M. Akkuş, haz.). Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Okay, O. (1990). *Sanat ve edebiyat yazıları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ögel, B. (2010). *Türk mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Özcan, Tarık (2003). Şiir sanatında imajın yeri-önemi ve bunun Cemal Süreya'nın şiir dünyasına uygulanması. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 13, 1.
- Polat, N. H. (2021). *Tevfik Fikret bütün eserleri eleştirel basım*. Ankara: Yapı Kredi Yayınları.
- Yüksel, S. (2015). "Tefik Fikret'in şiirlerinde duyguların "müşahhas çehre" olarak tasviri". *Yeni Türk Edebiyatı Dergisi*, S. 12, Ekim 2015, 187-197.

**Issızlığın Ortası Romanında Politika****Politics in the novel *The Middle of Nowhere*****Mustafa OKÇUL \*** Öz

Türkiye’de 1960-1980 arasında yaşanan siyasi ve sosyal hadiseler hayatın akış biçimini değiştirdiği gibi dönem edebiyatının kimliğine de şekil verir. Darbeler dönemi olarak anılan bu yılların toplumsal bellekte bıraktığı izler, pek çok edebî metinde konu/tema olarak belirir. Bu inceleme, 1970’li yıllarda kaleme alınan ve o dönem Türkiye’sinin siyasi, askerî, toplumsal olay ve olgularından izler taşıyan Mehmet Eroğlu’nun *Issızlığın Ortası* romanındaki politik yansımalarını incelemeyi hedeflemiştir. Yazar söz konusu eserinde o yılların siyasi olaylarını, askerî darbelerini, öğrenci hareketlerini, toplumsal ayrışmalarını ve Kıbrıs Harekâtı’nı zemin yapar. Mehmet Eroğlu, politik fikirlerin aydın, öğrenci, işçi, mahkûm gibi farklı toplumsal gruplar üzerindeki ruhsal ve düşünsel etkilerini içerecek biçimde romanı kurgular. Toplumda meydana gelen ayrışmanın, kişilerin iç dünyalarında, iş hayatlarında, arkadaşlıklarında, özel ilişkilerinde yarattığı sarsıcı etkilere odaklanılır. Eserde sözü edilen dönemin sol paradigmadaki nasıl algılandığı, ona ne gibi eleştiriler sergilendiğinden de bahsedilir. Yaşanan olayların bireysel etkileri romanda Ayhan ve tanıdıkları bağlamında resmedilir.

\* Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Iğdır  
Mehmet İşler Sosyal Bilimler Lisesi  
mustafaokcul@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-2463-7511  
Iğdır / TÜRKİYE

**Anahtar Kelimeler:**

Mehmet Eroğlu, Türk romanı, Cumhuriyet dönemi romanı, politika.

\* Dr., Ministry of Education, Iğdır  
Mehmet İşler Social Sciences High  
School  
mustafaokcul@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-2463-7511  
Iğdır / TÜRKİYE

**Abstract**

The political and social events that took place in Turkey between 1960 and 1980 not only changed the flow of life but also shaped the identity of the literature of the period. The traces left in social memory by these years, known as the period of coups, appear as subjects/themes in many literary texts. This review aims to examine the political reflections in Mehmet Eroğlu’s novel *The Middle of Solitude*, which was written in the 1970s and carries traces of the political, military and social events and phenomena of Turkey at that time. In his work, the author uses the political events of those years, military coups, student movements, social divisions and the Cyprus Operation as the basis. Mehmet Eroğlu constructs the novel in a way that includes the spiritual and intellectual effects of political ideas on different social groups such as intellectuals, students, workers and prisoners. It focuses on the shocking effects of the separation in society on people’s inner worlds, business lives, friendships and private relationships. In the work, it is also mentioned how the period in question was perceived by the leftist paradigm and what kind of criticisms were made against it. The individual effects of the events are depicted in the novel in the context of Ayhan and his acquaintances.

**Keywords:**

Mehmet Eroğlu, Turkish novel, Republic era novel, politics.

**Başvuru/Submitted:** 25/05/2023

**Kabul/Accepted:** 27/09/2023



**Makale Bilgileri**

**Atıf:** Okçul, M. (2024). Issızlığın Ortası Romanında Politika. *Selçuk Türkiyat*, (63): 227-242. Doi: 10.21563/sutad.1302531.

- Etik Kurul Kararı:** Etik Kurul Kararından muaftır.  
**Katılımcı Rızası:** Katılımı yok.  
**Mali Destek:** Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.  
**Çıkar Çatışması:** Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
**Telif Hakları:** Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.  
**Değerlendirme:** İki dış hakem / Çift taraflı körleme.  
**Benzerlik Taraması:** Yapıldı – iThenticate.  
**Etik Beyan:** sutad@selcuk.edu.tr, selcukturkiyat@gmail.com  
**Lisans:** Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

**Article Information**

**Citation:** Okçul, M. (2024). Issızlığın Ortası Romanında Politika. *Selçuk Türkiyat*, 227-242. Doi: 10.21563/sutad.1302531.

- Ethics Committee Approval:** It is exempt from the Ethics Committee Approval.  
**Informed Consent:** No participants.  
**Financial Support:** The study received no financial support from any institution or project.  
**Conflict of Interest:** No conflict of interest.  
**Copyrights:** The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.  
**Assessment:** Two external referees / Double blind.  
**Similarity Screening:** Checked – iThenticate.  
**Ethical Statement:** selcukturkiyat@gmail.com, fatihnumankb@selcuk.edu.tr  
**License:** Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

## Giriş

2 Ağustos 1948 tarihinde İzmir'de doğan Mehmet Eroğlu, 1967 yılında ODTÜ İnşaat Mühendisliği bölümüne girdi. Öğrenci derneği başkanlığını yaptığı bu fakülteden 1971 yılında, 12 Mart Darbesinin ardından kurulan sıkıyönetim mahkemesinde yargılanmasına başlandığı sırada mezun olur. Mehmet Eroğlu, iki yıl süren yargılanmanın sonucunda, 1973 yılında 8 yıl ağır hapis ve 2 yıl sürgün cezasına mahkûm edilir ancak mahkûmiyeti 1974 genel affıyla ortadan kaldırılır<sup>1</sup>.

Mehmet Eroğlu'nun yazmaya başlaması tam da bu döneme rastlar. Eroğlu'nun yaşamı, sol minvalde şekillenir. O, farklı zamanlarda 68 Kuşağına mensup kişi ve örgütlerin düzenlediği bazı eylemlere de katılır. 12 Mart 1971 Muhtırası, kendisini Marksist olarak niteleyen yazar üzerinde derin bir iz bırakır. Bunu hafifletmek amacıyla yazmaya başladığını belirtir: "*Beni yazmaya iten şey, yaşadıklarımıdır denebilir. Aşağı yukarı 1970'te yazmaya başladım. 12 Mart, bizim kuşağın üzerinde kalıcı hasarlar bırakan bir dönemdi. Kitaplarım o fonları almamın nedeni, o büyük cehennem ateşinde kavru lan insanları yazma isteğinden geliyor.*" (Yürek, 2009, s.35).

Yazar, 1974'de kaleme almaya başladığı ilk romanı *Issızlığın Ortası*'nın yazımını 1977'de bitirir. Eser, 1979 Milliyet Roman Ödülü'nü kazanmasına rağmen solcu ve anti-militarist unsurlar taşıdığı gerekçesiyle yayınevince romanın basımından vazgeçilir. Yazarın 1981'de tamamladığı *Geç Kalmış Ölü* adlı ikinci kitabı da yayınevinin benzer gerekçeler ileri sürmesi sonucunda ilk romanıyla aynı akıbeti paylaşır.

Mehmet Eroğlu, tanık olduğu dönemin siyasi ve sosyal şartlarından etkilenmiş bir yazardır: "*O dönemlere tanıklık ettim, bir kısmının içinde yaşadım. Böyle olunca da yazmaya o noktadan başladım.*" (Özer, 1984, s. 30). Bu etki onun hem özel yaşamı hem de edebî kimliği üzerinde iz bırakır. Siyasi tutumundan sorgulama yaşamış birinin sanatsal ürünlerinde bu etkinin yansıması olağandır. Eroğlu romanlarının "*merkezine gerçek hayatın gerçek insanlarını*" (Yürek, 2009, s. 438) koyar. Bu bağlamda *Issızlığın Ortası* romanında kurgunun merkezinde yer alan şahısları ve olayları, yazarın gerçek yaşamında temas ettiği kişi ve aksiyonların birer yansıması olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Nitekim Hasan Bülent Kahraman da (1984, s. 67) romanın ana kişisi Ayhan için "*1970 kuşağının dramını*" somutlaştıran kişi benzetmesi yapmaktadır.

Siyasi görüşleri doğrultusunda yaşamını şekillendiren Eroğlu, sözü edilen romanında kişileri politik görüşleri bağlamında konumlandırır. Karakterlerin çoğunu "yenilenler" olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır. Eserdeki "*her tip, belirli bir [politik] sorunsalı*" (Kahraman, 1984, s. 66) simgeliyor. Toyken kendilerini genç devrimci olarak niteleyen bu romantikler, yaşamın gerçekliğiyle karşılaştıkça savrulurlar. Eser, bu kişilerin politik serüvenlerini savaş karşıtlığı, sosyalizm, darbe mevzuları üzerinden aktarır. Sözü edilen hususlar romanda bireysel bilinçlenme süreci bağlamında sunulur. Eser bu yönüyle varoluşçuluk felsefesinden izler taşır.

<sup>1</sup> <https://www.mehmeteroglu.net/biyografi/> Erişim tarihi: 17.02.2023

### *Issızlığın Ortası* Romanında Politik Unsurlar

Birey ile toplum arasında sıkı bir bağ vardır. Toplumda meydana gelen olumlu olumsuz hareketler, insan yaşantısını doğrudan etkiler. Bireyin ruhsal ve bilişsel dünyası, çevresinde meydana gelen siyasi, sosyal, sanatsal, ekonomik nitelikli eylemlerle şekillenir. Meydana gelen buhranlar, bunalımlar, değişimler, gelişimler o toplumun her alanında olduğu gibi edebî ürünleri de etkiler. Dolayısıyla toplumsal olaylardan etkilenmeden varlığını sürdürebilen bir edebiyattan söz edilemez. Edebiyat ve toplum, gelişim süreçlerinde birbirlerini sürekli etkiler. Söz konusu olan insansa ve edebiyat da insani halleri merkeze aldığına göre bireyin yaşadıklarından soyutlanamaz edebiyat. İnsanın edebî metinlerde sunulma biçimi, sanatçının tutumuna göre değişkenlik gösterir. Sanatçı, eserde öne çıkarmak istediği tema, konu, durum, teze bağlı olarak kişilere karakter biçer.

Türk edebiyatında sosyal olayların metnin merkezine alınması Tanzimat dönemiyle başlar. Tanzimat ile beraber roman, hikâye, tiyatro, şiir ve diğer türlerde birey dış gerçeklik ya da iç dünyası bağlamında edebî eserde konumlandırılır. Türk edebî metinleri sonraki süreçte meydana gelen Birinci Dünya, Kurtuluş, İkinci Dünya savaşlarına; rejim değişikliği ile diğer sosyal/siyasi atmosferlere göre kimlik kazanır. Söz konusu hadiseler, sanatçının estetik kaygısına göre esere yansır.

*Issızlığın Ortası* romanında 1970'li yılların siyasi atmosferi, bireysel olguları, toplumsal çalkantıları, Türkiye'nin iç ve dış siyaseti, resmî ideoloji ile onu benimsemeyen kişilerin/sınıfların mücadelesi, ana figür Ayhan ve onun iletişim kurduğu kişiler aracılığıyla resmedilir. Ayhan, Rezzan, Ali, Halit, Naci, Nalan, Violet, Papaz, Doktor, Murat, Fazıl... Hepsi bir şeyleri tekrar yaşatma, hayatlarında yeni bir hamle yapma ve en önemlisi de kendileriyle savaş verip özgün birey olma derdindedirler; ama en çok da Ayhan... Ayhan'dır kendisiyle, geçmişiyile, düşünceleriyle, şimdi ile en çok savaşan.

Edebiyatı "*bir toplumsal eylem*" olarak tanımlayan Mehmet Eroğlu, *Issızlığın Ortası* eserinde bireyin inancını-inançsızlığını, yalnızlığını, ilk gençliğindeki ütopyik siyasi fikirlerini, hayal kırıklıklarını, pişmanlıklarını ülkenin siyasi, askerî ve toplumsal olgularını da dikkate alarak Ayhan ve onun mazisiyle hesaplaşması sarmalında anlatır.

*Issızlığın Ortası* romanının anlatı zamanı 1975 yılının Ocak-Şubat aylarıdır. Yazar, geriye dönüş tekniğiyle zamanı 1963 ile 1975 yıllarını kapsayacak şekilde genişletir. Anlatılan olaylar Ayhan çevresinde gelişen dönemin sol eylemleri, Kıbrıs Harekâtı, Türkiye'nin siyasi atmosferini içermektedir. Bu olaylar Ayhan ve çevresinin dünyalarında oluşturduğu hasar bağlamında resmedilir. Ayhan'ın, arkadaşı Zafer'i bulmak amacıyla yaptığı yolculuk, onun geçmişiyile hesaplaşması eşliğinde ilerler. Yazar geriye dönüş tekniğiyle maziye giderek Ayhan için kendini, geçmişini, yaşamını sorgulama kapısı aralar. Zaman, Ayhan'ın zihninde yeniden inşa edilir.

"Nerede yanlış yaptık biz?" (Eroğlu, 2007, s. 287) sorusuna cevap ararken Ayhan, artık yaşamını sorgulama, yaptıklarını mantık süzgecinden geçirme, hatalarını telafi etme derdindedir. O, bunları yaparken hayatında yeni bir başlangıç yapma arayışında bulur kendini. Ama bu kolay olmayacaktır. Ayhan da bunu bildiği için en basit yolu seçer: İntihar! Fakat bu işi de beceremeyecektir. Tıpkı yirmi altı yıllık hayatını



tasarladığı gibi yaşamayı beceremediği gibi... İntihar teşebbüsü, Ayhan için başka bir labirent demektir. Her koridoru yeni bir çıkmaza açılan bir yol. Ayhan'ın artık geri dönme şansı da yoktur. Ya başaracak veya yeniden intihara girişecektir. İşte Mehmet Eroğlu tam da buradan başlatır romanı. Eroğlu, Ayhan vasıtasıyla genelde savaş ve şiddeti, özelde ise Kıbrıs Savaşını, 12 Mart 1971 darbesini, darbenin arifesinde ve sonrasında sağ-sol çatışmalarını, resmî ideolojinin olaylar karşısındaki tutumunu, din-siyaset ilişkisini ve nihayetinde tüm bunların birey üzerindeki politik yansımalarını romanda anlatır. Roman, her ne kadar kişilerin bireysel yaşamlarındaki savrulmaları öne çıkarsa da eserin arka planında politik çalkantıların yaşandığı 1970'li yıllar Türkiye'sinin siyasi panoramasını savaş karşıtlığı, sosyalizm, darbe konuları etrafında şekillendirir. Yazar, bu hususları metinde solun öz eleştirisi bağlamında sunar.

### 1. Savaş Karşıtlığı

Mehmet Eroğlu, *Issızlığın Ortası* romanında bireyi, hümanist ve karşıt değerler pozisyonlarında konumlandırır. Yazar, kişilere insan ve insan görünümlü diğer canlılar kutbundan yaklaşır. İnsan olan; sorumluluk sahibi, neyi, ne için yaptığını bilen, başkasının güdümünde olmayan, her şeyi insanlık adına sorgulayan bir duruşa sahiptir. Tabii bunlar da yetmez çünkü bunu savunanlar da bir zamanlar kendilerince haklı bazı ideolojiler uğruna başka insanlar öldürmüş bireylerdir. Yalnız bu bireyler hatalarını geç de olsa; yani insan öldürmüş de olsa anlamış kişilerdir. Fakat bu kavrayış onlar için yeterli değildir. Çünkü onların iradeleri dışında kalan güçlerin kontrolündeki savaşlar, insan öldürmeler devam etmektedir. Bu yanlıştır ve bu yanlışın anlatılması gerekir. Peki, kim anlatacak? Ayhan, Papaz, Violet, Doktor ve diğer pişmanlar... Bu noktada romanın temel tezlerinden biri olan savaş karşıtlığı ortaya çıkar: "*Evet, insanlıkta inanılacak hiçbir şey kalmadı. Öyle bir insanlığın malıyız ki, değer verdiği bütün kavramlar kanla yıkanmış, barış diyerek açtığı bütün yollar kan göllerine dönüşmüş, mutluluk diye sunduğu her şeyin gölgesi ölümle damgalanmış.*" (Eroğlu, 2007, s. 330).

Mehmet Eroğlu, roman kişilerini idealize edilmiş, masalsi nitelikler taşıyan kahramanlar olarak sunmaz. Eser kişileri, tıpkı içimizden biri gibi acıyla, tecrübeyle yoğrulmuş ve yaşamın "*Pandora kutusunu*" (Eroğlu, 2007, s. 113) sonradan açmış bireylerdir. Bu yönüyle kahramanların düşünceleri ve eylemleri tutarsızlık sergilese de okura samimi gelir. Ayhan, Kıbrıs savaşına kadar siyasi gruplar içinde yer almış, ülkeyi ve insanlığı ideal düşünceler etrafında değiştirmeyi tasarlayan hayalperest biridir. Fakat bu hayalleri fikirsel derinlikten yoksundur.

Savaş bitip de Ayhan, Kıbrıs'taki bir köyde asteğmen olarak askerliğine devam edip o köydeki bir Papaz ile tanışınca ve akabinde Rum kızına, Andoniça'ya sevdalanınca, Doktor'un tabiriyle Ayhan'ın "*Pandora kutusu*" açılır. Ayhan, ne amaçla olursa olsun savaşın insanlık için bir trajedi olduğunu düşünmeye başlar. Öte yandan, sevdiği genç kıızı kaybetme tehlikesi de yaşamaktadır. Sevdiğinin bu savaş yüzünden kendi köyünden gidecek olmasını ve ondan ayrılacak olmasını kabullenememektedir ve Andoçına vasıtasıyla savaşı, insanlığın bu utanç verici olgusunu sorgulamaya başlar:

“Düşmanlığın, öfkenin, kinin, kanın pusuya yattığı bu köyde hayatla kurduğum tek bağın o kız olduğunu nasıl açıklayabilirim? İri damarlar boğazımdan aşağıya yuvarlanıyor. Bana korkmadan, ölüme değil de bir insana, hayata bakar gibi bakan tek kişi o bu köyde.” (Eroğlu, 2007, s. 277).

*Issızlığın Ortası* romanında kahramanların savaşa yaklaşım biçimi o dönem Türk edebiyatındaki yaygın söylemin dışındadır. Eserin ana kişi Ayhan İlyasoğlu'nun savaş algısı, Anadolu insanının cihat ve kahramanlık atfederek kutsileştirdiği yaklaşımdan farklıdır. Gürsel Aytaç (2016, s. 334) da savaşta ölümün niteliği, kahramanlıkla cana kıyma arasındaki ayırım gibi farklı tutumları işlemesi yönleriyle romanın özgün bir kimlik kazandığını söyler. Ayhan “entelektüel olmanın verdiği bir hayat duygusuyla savaş trajik bir olay olarak” (1984, s. 17) görür. Mehmet Eroğlu, roman kahramanları vasıtasıyla savaş karşıtlığını bazen ana karakterin ağzından felsefi bir üslupla bazen de romanda çok ön planda olmayan ama ortaya çıktığında söylemleriyle aslında romandaki tema taşıyıcılardan biri olduğu anlaşılan yardımcı bir karakterle aktarır:

*Bizler aslında hayvanız, diyor. (Mösyö Pier) Hem de en kötüsü pençe yerine parmaklarına demirden ölümler kuşanan bir türden. Sanki Homo-Homicidus. Yani öldürmek için iç güdüsüyle öldüren cinsten. Biliyor musunuz ki doğada hiçbir canlı kendi türünden olanları salt öldürmek amacıyla öldürmez. Ama biz insanlar bunun binlerce yolunu keşfettik. Kurşundan nükleer silahlara kadar. Aslında korkağız. Ve bu doğanın içinde korkunç bir ürkeklik içindeyiz. Sonuç: Öldürmek ya da Tanrı yerine geçmek güdüsü. (Eroğlu, 2007, s. 263)*

Ayhan, aslında mazisinde istemeden veya başkalarının kararları sonucu savaşta üç kişi öldüren ama bundan pişman olan ve bunu tüm yaşamı boyunca hisseden biridir. Ayhan bu kirli mazisiyle hesaplaşmaya çalışır. Bu yüzden “değerler çatışması ve inanç bunalımı yaşayan” (Gündüz, 2007, s. 343) Ayhan, bundan kaçma veya kurtulma yolları arasa da bunu başaramaz: “Yapılacak hiçbir şey yoktur, yardım etmek çok güçtür. Bilirim... Çünkü ben de her gece tam üç kişiye hesap veriyorum... Birincisi buradan yedi kurşunu; öteki ikisi de mağarada; henüz çocuk sayılırlardı... Hiç unutamadım. Ben unutsam bile ötekiler unutmuyor. Her gece yeniden öldürüyorum onları.” (Eroğlu, 2007, s. 292).

Ayhan, neyi niçin sorguladığı sorunsalını da yoğun bir şekilde yaşar. Çünkü o, Papaz'ın deyimiyle bir lütuf olan bu yaşamın insan eliyle kaosa dönüştürülmesinin kabul edilemeyeceği fikrini benimserken savaş ve şiddet kararı veren, yöneten iktidarlara da eleştiride bulunur: “Neden o öldü? Bu Allah'ın belası dağda kim seçiyor ölüleri? Midem bulanıyor, kusacağım. Aşağıda Çavuş, burada Rifat... Kurşunlar yaşamı sevenleri mi bulacak hep?” (Eroğlu, 2007, s. 233). Yazar, savaşı “güzele hayat hakkı tanımayan yıkıcı” (Aytaç, 2016, s. 338) bir olgu olarak tasvir eder.

Savaş karşıtlığı teması, bazen modern dünyaya öncülük eden ülkelere eleştiri bağlamında sunulur. Savaş, Batılı ülkelerin silahlarının pazar payını genişletmek ve rakip ülkelerle rekabet etmek amacıyla geri kalmış ülkelerin deney alanı olarak kullanmaları bağlamında işlenir: “Vahşet, barbarlık, tanklar, toplar, uçaklar ve napalm, diyorum, hepsi siz Batılıların mirası insanlara. Nasıl daha çok, nasıl daha iyi insan öldürülür, siz öğrettiniz bize.” (Eroğlu, 2007, s. 206).

Eroğlu, metnin genelinde vermek istediği savaş karşıtlığı fikrini de sorgulayarak gerçekte asıl savaşın insanlar arasında olmaması gerektiği tam tersine insanın asıl savaşının kendisiyle olması gerektiği tezini savunur. Bu anlamda varoluşçuluk felsefesine yaklaşan yazar, bireyin mevcut düzeni sorgulamasıyla özgün bir kimliğe erişebileceğini dile getirir. Romanın ana kişisi Ayhan, bu misyonu temsil ediyor gibi gözükse de onun entelektüel birikimi, buna uygun bir duruş sergilemesine yetecek derecede değildir. Ayhan, savunduğu fikirler uğruna çeşitli olumsuzluklara katlanmış olsa da onun savaşa katılması, insan öldürmesi fikirlerinin yaşamına yön verememesinin neticeleridir. Ayhan'ın iç dünyası ile dış dünyanın uyuşmaması neticesinde *"tetiği son kez çekip kurtulmak"* (Eroğlu, 2007, s. 113) için intihara teşebbüs etmesi, iradesinin eylemlerine yön verememesinin somut halidir. Eser bu yüzden *"pişmanlığın ve suçluluk duygusunun anlatısı"* (Oktay, 1995, s. 225) olarak tanımlanır.

Varoluşçu yazarlar metinlerinde *"yalnız ve tecrit edilmiş birey[in], kendi hareket tarzıyla ilgili kararları[nı] tam bir yalnızlık içinde verme"* (Schaff & Gaidenko, 1966, s. 16) uğraşındadırlar. Eroğlu da romanda suçluluk ve pişmanlık yaşayan kişilerin ruhsal dünyasını verme peşindedir. Yazar, bu hususu kişilerin çelişkileri üzerinden işler. Özellikle Ayhan bu yönüyle özgün bir karakter olarak öne çıkar. Öte yandan yazarın Ayhan karakterinde *"ulaştığı başarıya kadın kişilerinde"* (Naci, 2000, s. 191) ve diğer erkek kişilerde ulaşamaması eserde bir kusur olarak öne çıkar. Fahri Özer, bunun sebebinin yazarın ikincil kişileri ana kahraman Ayhan'ın vurgulanmasına yardımcı olmak için yaratılan tipler biçiminde sunmasına bağlar:

*Bu kişiler romanın pek çok yerinde karşımıza çıksa da, birbirine benzer, kısa ve anlam olarak zayıf cümlelerle bize tanıtılıyorlar. Hepsi de Ayhan'ın kişiliğinin belirlenmesine yardımcı olmak için yaratılan "tip"lerden öteye geçemiyor. Örneğin Rezzan. Ayhan'ın sevgilisi konumunda. Kimdir, neyle uğraşır, ne düşünür? Bu soruların yanıtları yok. Sadece Ayhan'ın sevgilisi olduğu, Ayhan'la uğraştığı ve Ayhan'ı düşündüğü için romana girmiş biri olarak karşımıza çıkıyor. Zafer ise daha değişik bir konumda. Hem de Ayhan'ın en çok sevdiği, değer verdiği ve kurtuluşunu onda gördüğü halde roman boyunca bir-iki yer dışında düşüncesine rastlamak olanaksız. Romanın en politik kişisi olarak Halit: Sadece Zafer ve Ayhan'a "dünyanın değişmesi gerektiğini" söylediği, onlara politik bir kimlik kazandırdığı için yaratılmış.(1984, s. 30)*

Yazar, resmî ideoloji tarafından bireyin zihnine kazınan "düşman" olgusunu da eserde sorgular. Roman, resmi ideoloji tarafından ülkenin her tarafının düşmanlar tarafından sarıldığı paranoyasının topluma aşılaraq suni olaylarla gündem oluşturulmaya çalışıldığı fikri çerçevesinde ilerler. Bu anlatım esnasında düşmanla karşılaşan bireyin, aslında bir şaşkınlık yaşadığına şahit olunur. Ayhan, söz konusu düşmanın da bizim gibi canlı, sıcak ve insan olduğunu fark eder; yani özgün ve özgür iradesi devrededir ve tam da içsel savaşın başladığı zamandır. Ayhan için pandora kutusu açılmıştır ama artık çok geçtir:

*Hücum! Ve düşman; görüyorum. Soyut bir kavram değilmiş. İşte karşımızdalar. Hiç duraklamadan birbirimizin içine giriyoruz. Gece kolayca öldürüp kolayca öldürülecek kadar aydınlık... Herkes kurbanını ya da celladını seçmiş bile. Bir an bu kargaşayla*



ilgim yokmuş gibi geriye dönüp uzaklaşmayı düşünüyorum... Gözlerimi açıyorum mavi üniformasının içinde kara bıyıklı bir adam var karşımda. Benimki bu, diye düşünüyorum. Kurbanım ya da celladım bu. Oysa bu düşmanı tanıyorum, çevremde görmeye alıştığım adamlardan biri. Adam, süngüsünü geri çekip yeniden saldırıyor. Yana dönüyorum, omuz omuza geliyoruz. İki insan, aynı türden iki canlıyız biz. Yüreğimi müthiş bir pişmanlık dolduruyor. Seni tanıyorum, diye bağıriyorum: Sen insansın... Seni öldürmek istemiyorum! Kaç buradan! ... Canlı, diye düşünüyorum. Canlı ve sıcak. (Eroğlu, 2007, s. 101)

## 2. Sosyalizm

*İssizliğin Ortası* romanındaki karakterler politize olmuş kişilerdir. Kahramanlar ilişkilerini, arkadaşlıklarını, sevgilerini, kavgalarını çoğunlukla siyasi görüşleri doğrultusunda yaşamayı tercih ederler. Gerek Ayhan gerekse de diğerleri, ilk gençlik yıllarında hayatı, dünyayı değiştirme uğraşında olan; resmî söylemle bu anlamda uyuşmayan, onun tavrını eleştiren ve bu uğurda kavgalara tutuşan bireylerdir. Eser kişileri halkların eşitliğine inanan, toplumdaki sınıf farklılığını reddeden ve iktidara başkaldırarak yönetime talip olan sosyalist görüşlü kimselerdir. Bunu yapmaları lazım; çünkü insanlığın onlara ihtiyacı vardır ve insanlığın kaderi onların elindedir. Bu kaderi değiştirmek ise sorumluluk sahibi olanlara nasip olacaktır ve onlar toplum nezdinde ileride kahramanlar diye sıfatlandırılacaklardır: “Sorumluluğu duyan tek insan olsan da, tek başına kalsan da vazgeçmemelisin. Neden dünyayı değiştirmeye kalkıştın, diye sormuştunuz. Belki bu sorumluluk.” (Eroğlu, 2007, s. 132).

Ayhan ve arkadaşlarının benimsediği politik fikirler zamanla, tecrübeyle değişecektir. Yaşamdaki sorumlulukları arttıkça, birbirlerinden koştukça ve asıl mücadelenin insanın kendisiyle olduğunu anladıkça her biri kendini yaşamın çok farklı kulvarlarında mücadele ederken bulur. Neticede değişimler, pişmanlıklar da baş gösterecektir. Tam da bu noktada Nalan sahnededir Ayhan’a hitap ederken: “Beni dinlemesen de bağıracam, hayatım yanılımlarla geçti. O zamanlar hepimiz bir aradayken düşündüğümüz şeyleri hayatta yaşayabilir gerçekler sanıyordum. Değildi.” (Eroğlu, 2007, s. 213). Bu tecrübe roman kişilerinin “insanlığın değerlerine artık” (Enginün, 2005, s. 368) inanmamasına sebep olacaktır.

Gençlik yıllarını devrim hayalleriyle geçiren Ayhan ve çevresi, gerçek yaşamda farklı bir hayatın hüküm sürdüğünü tecrübe ettikçe fikirsel devrim yaşarlar. Önceki katı düşüncelerine göre liberal bir çizgiye kayarlar. Fethi Naci’nin ifadesiyle artık “devrimci gençler yok, genç insanlar var” (2000, s. 192) *İssizliğin Ortası* romanında. Roman kişileri daha önce savundukları ve yaptıklarıyla ilgili eleştirel bir tutum benimserler. Bu durum onların “hainlik ve döneçlik”le (Eroğlu, 2007, s. 274) yaftalanmasına da sebep olur.

Romanın tematik yönlerinden biri de toplumsal devrim fikrini savunanlar ile kapitalist dünyada maddi konum elde eden kişilerin çatışmasıdır. Eskiden sınıf farklılığını savunanlar zamanla üst sınıfa çıkmışlardır ve zengindirler. Fikirleri ile yaşamlarının çelişkinin yüzlerine vurulmasından da rahatsız olurlar. Bahsettiğimiz fikirsel dönüşüm özellikle Naci karakterinde somutlanır; çünkü Naci, eskiden yoldaş grubundan olup sonradan iş hayatına atılınca “artık bizim de bir hizmetçimiz var...”

Gördüğünüz gibi yine zenginiz" (s. 274) diyen elit sınıf mensubu biridir. Naci, yıllar sonra Ayhan ile karşılaşınca yeni fikirleriyle ve konumuyla Ayhan'ı misafir eder. İki arkadaş, eski söylemleri ile yeni konumlarının çarpışmasıyla olağan olarak münakaşa yaşarlar.

Romanda, sosyalizm fikrini hem ilk gençliğinde hem de olgunluk döneminde benimseyip politik fikirlerinden dönmeyen, değişmeyen; kendinden ve duruşundan ödün vermeyen, baskılara boyun eğmeyen, hem sisteme hem de "dönelere" inat yoluna devam eden solcu bireyi Halit temsil eder:

*Bak, diyor Halit. Her şeyi, böyle dramatikleştirme. Hiçbir hayat yenilmeden, geri çekilmeden kazanılmaz... Sır falan yok bu işte. Sorun inanmak, kendini hareketle özdeşleştirmek. Zafer, Ali, sen hiç bu anlamda inanmadınız. Sürdürmeye çalışıp kaybettiğiniz kavga, kişisel bir kavgaydı. Eğer inanıyorsan, kavganın, mücadelenin hayatına egemen olmasına izin vermelisin. Ama siz, inancın ve hareketin kişiliğinize hükmetmesine karşı koydunuz. (Eroğlu, 2007, s. 333)*

Yazar, sol fikirleri benimsemiş kahramanları idealize ederek okura sunmaz. Eser kişilerini "biz kahraman mıydık, korkmuş muyduk, dengesiz miydik, bilmiyorum" (Eroğlu, 2007, s. 279) şeklinde özeleştiriyeye tabi tutan yazar, kahramanları yaşamları ve kusurlarıyla bir bütün olarak resmeder. Yazar, roman boyunca sosyalizmin propagandasından ziyade önceleri bu fikri benimsemiş ama zamanla görüşleri değişmiş Ayhan, Ali, Halit, Nalan, Naci gibi karakterlerin açmazlarına odaklanır. Bunları kendileri, geçmişleri ve fikirleriyle hesaplaşma derdinde olan bireyler olarak resmeder.

Ayhan, üniversite yıllarındaki fikirlerinin gerçek hayatta uygulanabilirliğinin çok zor veya imkânsız olduğunu fark ettikçe sürekli bir sorgulama, hatalarını düzeltme telaşında bulur kendini. Fakat bu telaş, bu uğraş onu zihinsel olarak yeni labirentlere, dipsiz kuyulara sürükler. Ve sürekli "biz nerede yanlış yaptık" sorusunun cevabını aramakla geçirir zamanını. Artık ne Ayhan eski Ayhan'dır ne de arkadaşları: "Ne zaman önümüzdeki duvarı yıksam arkasında yenisiyle karşılaşırım. Bu, bizim gibilerin anlayamayacağı, çözemeyeceği bir sır, diyorum bir fısıltıyla... Nerede yanlış yaptık biz?" (Eroğlu, 2007, s. 287).

Ayhan, savaştan ve intihar teşebbüsünden sağ kurtulduktan sonra maziye dönme telaşına girer. Geçmişî yâd etmek ve tekrar yaşamak için Ankara'ya gelir fakat her şeyin değiştiğini görür ve hayal kırıklığına uğrar. Gençliğinde idealist bir sosyalist olan Ayhan özellikle Nalan ile girdiği diyaloglarda hem sol bakış açısına hem de düştükleri çelişkili duruma eleştirel bir tavır takınır:

*"Doğrusunu söylemek gerekirse biz inancımızı hayat kurarken engel diye aldık hep. Kadınlık, kahramanlık, yalnızlık, korkaklık uğruna her şeyi feda ettik... İçimde, kafamda cevabını vermekten korktuğum bir soru var. Acaba hayatımızı boşuna mı harcadık biz?" (Eroğlu, 2007, s. 108).*

Ayhan, eski arkadaşları ile karşılaşmalarında her şeyi tekrar kurcalar. Zaten intihar teşebbüsüyle kendinden başlamıştı bu kurcalamaya fakat şimdi sıra maziye deşmeye gelmiştir ve o mide kramplarına sebep olanları kusmak istercesine geçmişinde ne varsa her şeyi -olayları, kişileri, kavgaları ve fikirleri- yeniden anlamlandırma adına

eleştirmeye, doğruları bulmaya çabalar. Bunu sadece Ayhan yapmıyor; Naci de bunların hesabını zamanında yapmıştır ve Ayhan'la bu konuda sürekli tartışmalara girmektedir. Bu bağlamda *Issızlığın Ortası* romanı, dönemin sosyalizm anlayışını da eleştirel bir tarzda ele alarak, solun niçin başarısız olduğu sorusunu irdeleme uğraşındadır: “Siz çılgınlığı kahramanlıkla eş tuttunuz. Ne kahramanlığı. Kahramanlık adına içinizdeki şiddeti, o pislikleri kustunuz[...] Ölüm mü? Ne ölümü. Göze almadınız, peşinde koştunuz ölümün. Kendinizden öç aldınız. İntihar ettiniz siz” (Eroğlu, 2007, s. 279-280).

Romanın tematik karakterlerinden biri şüphesiz Ali'dir. Ali, dönemin direnen ve davasını sürdüren solcusunu temsil eder. Ama onun savundukları artık sözden ötesine geçemeyecek kadar etkinliğini yitirmiş, eylemden uzak, pasifize olmuş; topluma yarar sağlama fikriyle yola çıkmış ama kendi zaruri ihtiyaçlarını bile karşılamaktan mahrum, aciz, silik, faydasızdır. Çünkü Ali, gözaltındaki işkencede beline aldığı öldürücü bir darbe sonucu yıllardır yatalaktır. Tam da bu noktada Ayhan, ölümle pençelesen Ali'nin, içinde bulunduğu paradoksal durumdan, dönemin sol hareketine dair eleştirilerini ironik bir üslupla aktarır:

*Evet, hedefi büyük seçtik; gel gör ki altında ezilmekten de kurtulamadık. Şimdi çok gülünç geliyor. Kahraman olacaktık, tıpkı ortaçağ şövalyeleri gibi. Olduk mu? Tavuk boğazlayamayan bir kahraman. Galiba biz sonu gelmiş kavramlara sığındık bu kavgada. Dünyayı değiştirecektik, ama değiştirmeye çalıştığımız dünyanın ne denli değiştiğini kavrayamadık.* (Eroğlu, 2007, s. 105).

### 3. 12 Mart Askerî Darbesi

Mehmet Eroğlu, ilk dönem romanlarının “1968 kuşağı diye adlandırılan, kendilerini kurtarıcı gibi gören, genç romantik eylemcileri, onların dramlarını ele” (Baysal, 2022, s. 17) aldığını ifade eder. *Issızlığın Ortası* romanında 1970'li yılların siyasi atmosferini yansıtan unsurlar, metin içine genelde simgeleştirilerek okura sunulur. Yazar bunu yapaylıktan uzak, gerçekçi bir atmosferde resmeder. Romanda mevsim hep kış, soğuk ve ayazdır. Kış mevsimine ait olumsuz imajlar, dönemin politik baskısının ve şiddetinin kişilerin ruhsal dünyasındaki yansımalarını sembolize eder. 1970'li yılların siyasi ve toplumsal hesaplaşmaları güvenlik oluşturma bahanesiyle başvuru sertlikler, roman kahramanlarının hem psikolojilerini etkiler hem de çevreleriyle iletişimlerinde sert, tutarsız davranışları şeklinde yansır. Eroğlu dönemin bu yönünü romanda öne çıkarmak için özellikle “tutsaklığı, keskinliği ve psikolojik aşırılığı temsil eden” (“Uygarlığımızın savaşa karşı olduğunu sanmıyorum”, 1984, s. 55) Ayhan'ı ana kahraman olarak seçtiğini belirtir. Dönemin politik ve askerî tutumları, toplumda kaos oluşturmuştur. Yeni yönetimde asker vardır ve en önemli hedefi komünizm ile mücadeledir ki hedeftekiler de solculardır. Kimsenin can, mal güvenliği yoktur; yarına sağ çıkma garantisi yoktur. Her an herhangi birileri çeşitli bahanelerle gözaltına alınabilir, hapse atılabilir veya işkence görebilir.

Roman kişileri çoğunlukla romantik devrimciler olarak tasvir edilir. Gençliklerinde idealist olan bu kişiler, fikirlerini gerçek yaşamda uygulama imkânı bulamayınca bunalım yaşarlar. Bunlar için ölüm bir kurtuluş yoludur. Bu yüzden ölmek isterler. Çünkü devrim umutları 12 Mart darbesiyle bitmiştir. Ve umut olmayan yerde yaşama



sevinci, idealler, arkadaşlıklar kısaca hayat yaşanmaz. Bu yüzden bu devrimcilerin geneli “ölüme kolayca rastlanabilecek bir yerde” (Eroğlu, 2007, s. 98) olmayı arzularlar.

1970’li yılların siyasal baskısının yanında romanın kurgusunu oluşturan en önemli unsurlarından biri de bireyi sindirme, ispiyonlama ve aralarına “muhibir” (Eroğlu, 2007, s. 324) sokma anlayışıdır. Bu unsurlar sayesinde romanda gerilim sürekli canlıdır. Dönemin yönetim anlayışında bireyleri sindirmenin, sosyalist veya komünist fikirlerinden uzak tutmanın başka bir yolu da para ve güzel kadınlardır. Fazıl, üniversitede solcu gruplara takılan biridir. Aynı zamanda muhibir olan Murat’ın solcu grubun arasına sızmasıyla Fazıl’ı zengin ve güzel bir kızla tanıştırması ve Fazıl’ın daha sonra solcu arkadaşlarını terk etmesiyle neticelenecektir. Çünkü Fazıl’da zenginlik ve kadın zafiyeti vardır:

*Korktun... Seni seçtiler çünkü korkuyordun. Arayıp bulmakta ustadırlar. Karın olacak bir kadın vardı, onlar da kullandılar. O güzel kadını elinden alabileceklerini söylemişlerdir mutlaka, anlatırsan kurtulursun demişlerdir... Karın olmasını istediğin kadın, erişebileceğin zenginlik, hepsi gidiyordu elinden. Bütün hayatını etkileyecek bir karar vermen gerekti. Oyunla gerçek arasında bir seçim yapmaya zorlandın. Ya yakışıklı, zengin, güzel bir kadının kocası olacaktın ya da kahır dolu bir hayatın sahibi. Önüne sürüp seç dediler. (Eroğlu, 2007, s. 323)*

Romanın öne çıkan yönlerinden biri de baskı ve şiddetin bireyin özel hayatında “sado-mazoşist öğeler” (Oktay, 1995, s. 228) eşliğinde sunulmasıdır. Özellikle Ayhan karakterinde somutlaşan bu şiddet unsuru, onun kadınlarla ilişkisinde cinsel saldırganlık sergilemesiyle neticelenir. Ayhan’ın sevişme ile saldırganlığı birbirine karıştırması, 12 Mart döneminin bireydeki olumsuz neticeleri bağlamında aktarılır. Ayhan, siyasi hayatındaki başarısızlığının intikamını adeta cinsel ilişkilerinde saldırıya geçerek telafi etme peşindedir: “*Seninle yatmak nasıl olur diye, yıllarca taşralı bir kız gibi aptalca hayaller kurdum. Dün gece boyumun ölçüsünü aldım. İğrençti. Sevişmedin, tecavüz ettin bana. Sanki öldürmek istiyordun. Aman Tanrım...*” (Eroğlu, 2007, s. 73).

Topluma egemen belirsizlik ve kaygı romandaki kahramanların iç dünyalarına da yansır. 12 Mart döneminde uygulanan sıkıyönetim, bireysel hak ve özgürlükleri olabildiğince kısıtlar. Tutuklamalar, işkenceler adeta bir furya haline gelir. Antidemokratik uygulamalarının romandaki yansımalarından biri işkencedir. Resmî ideolojiyi benimsememiş bireylerde gözaltına alma, ona işkence etme hatta onu imha etme çok da yadırganmayan tutumlar olarak resmedilir. Bu durum romanda Ali şahsında sembolize edilir. Ali, sol örgütlerin çeşitli eylemlerine katılmış biri olarak görüldüğü için gözaltına alınmış, “*üç gün boyunca*” (Eroğlu, 2007, s. 189) işkence görmüş ve bundan dolayı yatalak kalmıştır. Tüm bunlara rağmen Ali ötmemiş, dönikleşmemiş, davasına ve yoldaşlarına sadık kalmıştır. Zaten sonradan yavaş yavaş, yıllarca yatalak kalarak ve ölümü yaşarken duya duya tadacak olan yine Ali’dir. Ama tüm bunlar Ali’nin kahraman olmasını sağlamayacaktır.

Romanda siyasal sistemin devletin tüm olanaklarını kullanarak kavram kargaşası yoluyla, ahlaki değerleri ajite edip kitleleri marşlarla, türkülerle, sloganlarla savaşlara, ölümlere yönlendirdiği tezi de işlenir. Roman, dönemin zor şartlarını irdelerken, okura devletin gücünü elde tutup zulmeden siyasal sistemin dinî akımları, grupları

kullandığı, onlardan destek gördüğü fikrini de işler. Din-siyaset ilişkisi eserde bireyin inanç sorunsalı yaşaması bağlamında tasvir edilir: “*Din, parti, ideoloji? Bunların hangisinin sonu bunca vahşet ve işkenceye değer?*” (s. 98). *Her şeyden bir parça da olsa, o [Tanrı] da sorumlu değil miydi? Kutsal kitapların hepsinde öldürme, diyordu, ama Tanrı adına öldürülenler kadar çok insanoğlu öldürmeyi başaramadı kimse.*” (Eroğlu, 2007, s. 266).

#### 4. Devlet – Birey İlişkisi

*Issızlığın Ortası* romanında temel gerilimlerden biri iktidar ile kitlelerin ilişkisidir. İdeal anlatılarda iktidar, tüm topluma ve dolayısıyla da bireye tarafsız, insancıl, adalete dayalı sistemleri uygulayan erk olarak tanımlanır. Roman bu minvalde incelediğinde devlet bu kapsamın dışında konumlandırılır. Romanda sunulan devlet, kitleleri kendi amacı doğrultusunda kanalize eden, birbirine düşüren, kaos ortamı oluşturarak başka unsurları gizlice devreye sokmaya çabalayan ve bundan çıkar elde etmeyi amaçlayan bir aygıt olarak tasvir edilir. Eserde kişiler devlet tarafından kullanılan bireyler olarak görülür. Fakat kişilerin çoğu, siyasal sistemce kullanıldıklarının farkında değildirler. Ayhan şahsındaki kimi monologlar bize kişilerin bunun farkında olduğunu sandığı anda bile ne güçlerinin ne de iradelerinin bunu düzeltmeyeceğini işaret eder: “*Artık hiçbir şeyden emin değilim. Kimin kurtuluşu aradığını, kimin efendi, kimin köle olduğunu, kimin kime hükmettiğini, hangimizin ötekine eziyet ettiğini bilmiyorum.*” (Eroğlu, 2007, s. 220).

Romanda üst sınıfa mensup bazı kişiler, iktidar taraftarları olarak tasvir edilir. Onlar, bu itaatin karşılığında iktidarca ödüllendirilirler. Ferda ve ailesi romanda İttihat-Terakki ve Cumhuriyet iktidarlarının burjuvazisini temsil eden kişilerdir. Ferda, Selanik kökenli bir zengindir. Özellikle Ayhan ile Ferda'nın amcası arasında geçen diyaloglar dönemin yönetici ve bürokrat sınıfının iktidara yaslanarak sosyal statü elde etme anlayışını yansıtmaya bakımdan dikkat çekicidir:

*Bizim babamız, rahmetli, Paşaydı. Hem de halis Osmanlı paşası. Ah sen bizim küçüklüğümüzü görmeliydin... Konaklarımız, cariyelerimiz varmış... Ama ben yetişemedim. Babam Prens Sabahattin taraftarıymış. Meşrutiyet'te İttihatçı olmuş. Önce Enver Paşa'ya sonra Kemal Paşa'ya askerlik etmiş. İstanbul'daki evleri Enver Paşa, buradakileri Mustafa Kemal vermiş. Biz ailece Atatürkçüyüzdür... Babam Masondu... Ben de Masonum. Ne kötülüğü var? Nazmi, Ferda'nın babası Mason olmadığı için kaybetti her şeyi. Aslında hak etmişti. Ailemizin yüzkarasıydı. 1954'ten beri Demokrat Partiydi, sonunda iflas etti ve öldü. Değer miydi?* (Eroğlu, 2007, s. 163-164)

İktidarın romanda öne çıkan esas çelişkisi bireylere, gruplara yandaşken de karşıtken de potansiyel düşman gözüyle yaklaşmasıdır. Bu husus romanda devletin paradoksu bağlamında sunulur. Ayhan, gençliğinde iktidarın benimsemediği sosyalist fraksiyonların fikirlerini benimsemiştir fakat Kıbrıs'ta savaşı bu fikirlerini değiştirir. Savaştan sonra hümanist bir duruş benimser ve siyasal siteme de muhalif durmaz. Ama iktidar Ayhan'ın peşini bırakmaz; zaman zaman farklı sebeplerle onu sorguya çekmeye devam eder. Oysaki Ayhan, Kıbrıs'ta devlet için savaşmış, kan dökmüş ve insan öldürmüş biridir. Bütün bunlar bile siyasal sistemin Ayhan'a bakışını değiştirmez; çünkü Ayhan devletin gözünde hala potansiyel bir muhaliftir.

*İssizliğin Ortası* romanı, kuruluştan beri halkın örnek alması için idealize edilen yeni model fikir, kültür ve yaşam biçimini temsil eden Cumhuriyet bireyi ile Anadolu insanının zıtlıklarını ironik bir üslupla sunar. Bu yönüyle roman, uzun zamandan beri siyasal sistemin benimsemiş olduğu Cumhuriyet söylemini ve değerlerini topluma benimsetmede başarılı olmadığı tezini de savunur.

Devletin iç politikadaki en önemli hedeflerinden biri Cumhuriyet bireyini oluşturma ve bunu Anadolu'ya bir model olarak sunmaktır. Böylece birey ve toplum o müreffeh, ilerici, çağdaş, medeni seviyeye erişecektir. Kendisini resmî "*ideolojinin gerçek üreticisi ve asıl sahibi olarak gören*" (Öngider, 2005, s. 495) siyasal sisteme göre bu model oluşturulurken var olan değerlere, anlayışa, kültüre, inanca ait kodlar kökten değiştirilmelidir. Bu bağlamda romana bakıldığında aynı kuşağın zıt kutuplarında yer alan anlayışların yazar tarafından metinde gerilime dönüştürüldüğüne şahit olunur. Aynı ülkenin, aynı kuşağın, aynı bölgesinde birbirine inanç, kültür, değer, algı bakımından yabancı bireyler ve topluluklar eserde zihniyet çatışması yaşarlar. Roman kişilerinden Lerzan, Ankara'nın benimsediği ideolojiyi temsil eden kişi pozisyonundadır. O, aslen Anadolu'nun bir kasabasındandır ama yerele ait olana yabancıdır. Örneğin hayatında namaz kılan birini hiç görmemiştir. Gerilimin diğer tarafında ise Lerzan'ın ifadesiyle Erzincan mı Elazığ mı, neresi olduğu tam bilinmeyen o Anadolu'nun herhangi bir kasabasındaki teyzesinin hem Fransızca hem de İngilizce bilmeyen kızı vardır. Lerzan ve teyze kızı figürleri devlet ile onun yönettiği halkın çelişkilerini, zıtlıklarını, yabancılaşmalarını temsil ederler:

*O sıra annem yeni ölmüştü; babam yurtdışındaydı. Gelinceye kadar teyzemlerde kalacaktım. Soğuk bir kış günü Erzincan'a mı yoksa Elazığ'a mı, işte öyle bir yere indim. Tren çok kalabalıktı, eniştem zor buldu beni. Hayatımın en ilginç gecesi idi. İlk kez birinin namaz kıldığını, o akşam eniştemin halıya benzer küçük bir kilimin üstünde eğilip kalkmaya başladığını gördüm. Çok kötü bir kasabaydı. Durmadan kar yağıyordu. Kendimi bilinmeyen bir ülkede, benden çok değişik insanlar arasında buldum. Teyzemın kızına öfkelenince, Fransızca küfrü basıyordum. Tabii tek kelime Fransızca bilmiyordu. Benden öç almak için bulduğu zayıf nokta neydi, biliyor musun? Hiçbir Türkçe şarkıyı sonuna kadar bilmiyor muşum. Çok aptaldı. (Eroğlu, 2007, s. 284)*

Yazara göre siyasal sistem geçmişle bağ kuramamıştır. Cumhuriyet rejimi, kendi ideolojisini temellendirmek için yeni ilkeler oluşturur ve toplumdaki bunu benimsemesini ister. Bu ilkelerin dışında kalan unsurları çoğunlukla yasaklar. Yeni rejim, imparatorluk toprakları üzerine kurulmasına rağmen imparatorluktan kalan kültürel kodlara sırtını çevirir. Jale Parla, bu durumun sonucu olarak Türkiye'nin "*ulusun kültürlü seçkinleri tarafından tanınmayan*" (2007, s. 404) ve kendi değerlerine yabancı bir ülkeye dönüştüğünü söyler. Yeni sistem, kendi ideolojisi dışında kalan her şeyi "*bizler Türkiye Cumhuriyeti'nin subayları ve yurttaşlarıyız. Osmanlılık geride kaldı*" (Eroğlu, 2007, s. 234) anlayışıyla reddeder. Romanda, siyasal sistemin tek tipçi bir nesil oluşturmaya çalışması yozlaşmış, kendine, değerlerine yabancılaşmış; yeni ama içi boş, gösteriş meraklısı başka bir kuşağın yetişmesine sebep olduğu fikri bağlamında sunulur.



## Sonuç

*Issızlığın Ortası* romanı, politikadan yola çıkarak insanın çatışma, şiddet ve savaş eğilimlerini, Ayhan ve etkileşimde bulunduğu şahıslarda somutlaştırıp irdeleyen bir eserdir. Metinde anlatılanlar, 1970'li yıllar Türkiye'sinde meydana gelen sosyal ve siyasi hadiselerle dayanmaktadır. Yazar bu dönemde yaşanan gerçek olayları kurmaca düzleme indirgeyerek dönemin sol anlayışını, bu anlayışın hatalarını, tutarsızlıklarını ve kavgalarını kahramanlar ve mekânlar aracılığıyla somutlaştırarak döneme eleştirel bir üslupla yaklaşır. Romanın çerçeve vakası, Ayhan ve arkadaşlarının gençlik yıllarında benimsediği politik tutumların yaşamlarını umulmadık şekilde olumsuz etkilemesine dayanır. Eserin asıl vakası ise bu kişilerin yaşadığı pişmanlık/suçluluk hali ve bunu telafi etme arayışıdır. Romanın odak noktası, önceleri kendilerini devrimci olarak tanımlayan sonradan farklı sosyoekonomik statüler elde eden kahramanların geçmişleriyle hesaplaşmasıdır. Eser, Türkiye'de meydana gelen darbeleri, şiddet olaylarını, iktidarın politik duruşunu, aynı coğrafyadaki farklı fraksiyonların gerilimini, iktidar ile çeşitli sosyal sınıflar arasındaki kültür, inanç çatışmalarını Ayhan ve çevresindeki insanlar bağlamında anlatır. Özetle *Issızlığın Ortası* romanı, ütöpik genç devrimcilerin hüsrarla sonuçlanan yaşam serüvenlerinin hikâyesidir.

## Extended Abstract

The political and social events experienced in Turkey between 1960 and 1980 not only changed the way of life, but also gave shape to the identity of the period's literature. The traces left in the social memory of these years, known as the period of coups, appear as a subject/theme in many literary texts. This study aims to examine the political reflections of Mehmet Eroğlu's novel *the Middle of Solitude*, which was written in the 1970s and carries traces of the political, military and social events and phenomena of Turkey at that time. Since Eroğlu is a writer who was influenced by the political and social conditions of the period he witnessed, it would not be wrong to evaluate the people and events at the center of the fiction in novel *the Middle of Solitude* as reflections of the people and actions that the author came into contact with in his real life.

In the novel *the Middle of Solitude*, the political atmosphere, individual phenomena, social turmoil, Turkey's domestic and foreign politics, the struggle of the official ideology and the people/classes that do not adopt it, are depicted through the main figure Ayhan and the people he communicates with. The narrative time of the novel is January-February 1975. The author extends the time to cover the years 1963 and 1975 with the flashback technique. The events described include the leftist actions of the period that developed around Ayhan, the Cyprus Operation, and the political atmosphere of Turkey.

Through Ayhan, Eroğlu presents war and violence in general, the Cyprus War in particular, the coup of March 12, 1971, the right-left conflicts on the eve and after the coup, the attitude of the official ideology towards the events, the relationship between religion and politics, and ultimately the political reflections of all these on the individual. Although the novel highlights the drifting of individuals in their individual

lives, it depicts the political panorama of the period in which political turmoil was experienced in the background of the work, around the subjects of anti-war, socialism, and coup. The author presents these issues in the context of the left's self-criticism in the text.

*The Middle of Solitude*, the heroes who define themselves as revolutionaries at first and then gain different socioeconomic statuses come to terms with their past. The work tells about the coups, violence, the political stance of the government, the tension of different factions in the same geography, the conflicts of culture and belief between the government and various social classes in the context of Ayhan and the people around him. In summary, the novel *the Middle of Solitude* is the story of the life adventures of utopian young revolutionaries that ended in disappointment.

**Kaynakça**

- Aytaç, G. (2016). *Çağdaş Türk romanı*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Aytaç, G. (1984). İssızlığın ortasında. *Sanat Rehberi*, 4, 17-18.
- Baysal, N. (2022). Mehmet Eroğlu ile edebiyat üzerine. *Mahal Edebiyat*, 12, 17. Erişim adresi: <https://mahaledebiyat.com/mehmet-eroglu-ile-edebiyat-uzerine/>
- Enginün, İ. (2005). *Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Eroğlu, M. (2007). *İssızlığın ortası*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Gündüz, O. (2007). Cumhuriyet dönemi: roman. *Türk edebiyatı tarihi 4*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kahraman, H. B. (1984). Romanda bilinçlenme ve Eroğlu'nun romanı. *Sanat Olayı*, 26, 66-67.
- Naci, F. (2000). *Türk romanında ölçüt sorunu, eleştiri günlüğü I*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Oktay, A. (1995). *Türkiye'de popüler kültür*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Öngider, S. (2005). *Kavram sözlüğü* (F. Başkaya, ed.). Ankara: Maki Basın Yayın.
- Özer, F. (1984). Mehmet Eroğlu İssızlığın Ortasında. *Yarın*, 37, 30.
- Parla, J. (2007). Modernizmden postmodernizme Türk romanı. *Türk edebiyatı tarihi 4*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Schaff, A. & P. P. Gaidenko (1966). *Marxizm Varoluşçuluk ve Birey* (E. Dinçer, çev.). İstanbul: De Yayınevi.
- Yürek, H. (2009). *Mehmet Eroğlu'nun romanlarında yapı, tema ve anlatım* (Doktora Tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>
- <https://www.mehmeteroglu.net/biyografi/> Erişim tarihi: 17.02.2023
- (?), (1984). Uygarlığımızın savaşa karşı olduğunu sanmıyorum. *Yankı*, 696, 54-55.



## Ottoman Factor in the Ukrainian Culture of the Northern Black Sea Region of the 18th Century (Based on Archeological Research)

### 18. Yüzyılda Kuzey Karadeniz'in Ukrayna Kültür Mekânında Osmanlı Faktörü (Arkeolojik Araştırmalara Dayalı)

**Svitlana BİLİAİEVA \***

**Zinaida SVİASCHENKO \*\***

**Sergei KUTSENKO \*\*\***

#### Abstract

The article deals with the analysis of specific development features of the Ukrainian ethnics and culture within the Northern area of the Ottoman state. The new approaches and evaluations of the Ukrainian and Ottoman societies co-existence are proposed. References for the current view of the issue included the materials of archeological researches of the last decades. That is the first time in history when the issue of forming and functioning of the two territorial Ukrainian habitats with different social and economic models and prospective for development on the territory of Ukraine at the beginning of the 18th century was touched. Having analyzed the discovered immense number of archeological materials as a result of long-term archeological studies and stationary excavations of Medieval and Modern Times monuments of South Ukraine, the authors state that the second habitat of the development of the Ukrainian population, being specified by its development social and economic model, involves the South of Ukraine including Lower Dnipro river and a wide Black Sea coastline.

\* Prof. Dr., Pavlo Tychyna Uman State Pedagogical University Department of World History and Teaching Methods bilaevasvitlana0@gmail.com ORCID: 0000-0003-3113-7619 Uman / UKRAINE

\*\* Prof. Dr., Pavlo Tychyna Uman State Pedagogical University Department of World History and Teaching Methods conferenc.ifudpufitsik@gmail.com ORCID: 0000-0001-5845-3115 Uman / UKRAINE

\*\*\* Assoc. Prof. Dr., Pavlo Tychyna Uman State Pedagogical University Department of World History and Teaching Methods s.kutsenko@udpu.edu.ua ORCID: 0000-0002-8020-2141 Uman / UKRAINE

#### Keywords:

ethnic and cultural development, Kozaks self-government, national mentality, the Ottoman state, colonization, Ukraine.

#### Öz

Makale Osmanlı devletinin kuzey bölgesindeki Ukrayna etno-kültürel alanının gelişiminin özelliklerinin analizine ayrılır. Ukrayna ve Osmanlı toplumunun bir arada yaşamasına ilişkin yeni yaklaşımlar ve değerlendirmeler önerilir. Kuzey Karadeniz bölgesindeki Ukrayna nüfusunun etno-kültürel ve sosyal yapısının, Kazak sisteminin ve Konstantinopolis Patrikhanesi ile geleneksel dini bağlarının korunması gerçekleşti. Son on yılların arkeolojik araştırma materyalleri sorunun modern vizyonunun kaynak temeli haline geldi. Tarih yazımında ilk kez 18. yüzyılın başında Ukrayna topraklarında farklı sosyo-ekonomik modeller ve gelişme beklentileri ile iki bölgesel Ukrayna kalkınma bölgesinin oluşumu ve işleyişi sorunu gündeme gelir. Güney Ukrayna'da, özellikle Ochakiv'de, Belgorod-Dnistrovsky'de, Kinburn tükürüğünde, Herson bölgesinin Berislav bölgesinin Tyagin kalesinde, Orta Çağ ve modern zamanlara ait anıtların uzun vadeli arkeolojik araştırmaları ve sabit kazıları sonucunda bulunan önemli arkeolojik malzemelerin analizine dayanarak, sosyo-ekonomik kalkınma modeliyle öne çıkan Ukrayna nüfusunun ikinci gelişmişlik alanının Ukrayna'nın Güneyi, Aşağı Dinyeper ve geniş Karadeniz şeridi ile olduğu iddia ediliyor.

**Başvuru/Submitted:** 16/09/2023

**Kabul/Accepted:** 15/10/2024

#### Anahtar Kelimeler:

etno-kültürel gelişme, Kazak özerkliği, millî zihniyet, Osmanlı imparatorluğu, kolonizasyon, Ukrayna.

**Makale Bilgileri**

**Atıf:** Biliaieva, S. & Sviaschenko, Z. & Kutsenko, S. (2024). 18. Yüzyılda Kuzey Karadeniz'in Ukrayna Kültür Mekânında Osmanlı Faktörü (Arkeolojik Araştırmalara Dayalı). *Selçuk Türkiyat*, (63): 243-259. Doi: 10.21563/sutad.1361615

**Etik Kurul Kararı:** Etik Kurul Kararından muaftır.  
**Katılımcı Rızası:** Katılımı yok.  
**Mali Destek:** Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.  
**Çıkar Çatışması:** Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
**Telif Hakları:** Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.  
**Değerlendirme:** İki dış hakem / Çift taraflı körleme.  
**Benzerlik Taraması:** Yapıldı – iThenticate.  
**Etik Beyan:** sutad@selcuk.edu.tr, selcukturkiyat@gmail.com  
**Lisans:** Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

**Article Information**

**Citation:** Biliaieva, S. & Sviaschenko, Z. & Kutsenko, S. (2024). 18. Yüzyılda Kuzey Karadeniz'in Ukrayna Kültür Mekânında Osmanlı Faktörü (Arkeolojik Araştırmalara Dayalı). *Selçuk Türkiyat*, (63): 243-259. Doi: 10.21563/sutad.1361615

**Ethics Committee Approval:** It is exempt from the Ethics Committee Approval.  
**Informed Consent:** No participants.  
**Financial Support:** The study received no financial support from any institution or project.  
**Conflict of Interest:** No conflict of interest.  
**Copyrights:** The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.  
**Assessment:** Two external referees / Double blind.  
**Similarity Screening:** Checked – iThenticate.  
**Ethical Statement:** selcukturkiyat@gmail.com, fatihnumankb@selcuk.edu.tr  
**License:** Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

## Introduction

At the beginning of the 18<sup>th</sup> century the Northern Black Sea region was included to the Northern part of the Ottoman state. That was the place for the Ottoman fortresses to be located. They were known as centers of administration and military forces. They promoted extremely important trade and economic ties between the mother country and European countries. Being outposts of Ottoman presence on the North coast of the Black Sea, the fortresses existed also as hearts of the Ottoman material culture and promoted its transition to East Europe. Simultaneously, that was the territory with multi ethnical and multi religious population including an increasing number of Ukrainian Kozaks and peasantry.

Unfortunately, we have to state that describing historical development process of Ukraine in the 18<sup>th</sup> century, especially the Northern Black Sea regions, is far away to be complete and objective. The studies of civilization filed of Southern Ukraine, their content starting from the beginning of Russian and Turkish wars in the first half of the 18<sup>th</sup> century up to the final incorporation by the Russian Empire and the further political development of this territory are a rather urgent and insufficiently investigated issue in history. Undoubtedly, it is of great interest for the present comprehension of the past of both countries: Turkey which takes an important place in the present world and appears to be a trusty partner of Ukraine in its fight for the territory integrity and independence, and Ukraine that defends its independence and unity from the aggression of the same enemy – Russia and its colonial encroachments.

Meanwhile, it was the time that was full of military action of the Russian Empire in order to occupy strategically important Black Sea region as this territory, the further entry to the Mediterranean area and the Indian Ocean. That was also the stage for the Russian Empire colonial attacks on Southern Ukraine to include it to the empire, the time for the final liquidation of the centers of Kozaks independence and state building processes. For the future the Russian Empire planned to organize a false empire conglomerate called ‘Novorosiiia’ that appeared to become a tragedy of the Ukrainians during the next ages of their history.

### **The Territory and Main Factors of its Development: Historical and Archeological Data**

At the beginning of the 18<sup>th</sup> century and the Russian and Turkish wars, Ottoman territories included the following regions: terrains of the Crimean Khanate which was in vassalage to the Ottoman Empire; the Northern Black Sea Region that was divided into Eastern Nohai, Western Nohai and Budzhak (Kresin, 2004, p.196). As for the lower Dnipro region, it is stated that in accordance with Constantinople (1712) and Adrianople (1713) agreements, Zaporizhian Sich was in vassalage to the Crimean Khanate. From the end of the 17<sup>th</sup> century – during the 18<sup>th</sup> century the Northwest Black Sea region was called ‘Mukataa Tombasar’ or ‘Khan’s Ukraine’. Its governing was carried out by the Kozaks elects with the title ‘hetman’ (Sereda, 2015, p.100). In 1696 the Ottoman government appointed the former Ivan Mazepa scribe Petro Ivanenko as the first hetman of Khan’s Ukraine who hold the position till 1712. The



Ukrainian population, especially Kozaks, took an increasing role. From the end of the 15<sup>th</sup> century till the 18<sup>th</sup> century it went through immense organizational and political transformations. In the middle of the 17<sup>th</sup> century the active actions of Kozaks against the Ottomans stopped and were changed into Turkish loyalty of many Ukrainian hetmans starting with Bohdan Khmelnytskyi up to Ivan Mazepa and Pylyp Orlyk. According to Ukrainian historian and orientalist Yaroslav Dashkevych, it was 'a rather logical step', especially after the fails in expectations for the Pereiaslav treaty with Moskoviia of 1654 (Dashkevych, 2004, p. 62). As the history of Ukraine shows, the concluded agreement with Moskoviia was far not a local phenomenon. This was no exaggeration that it became 'an event of the worldwide and historical importance', negative effects of it are still visible during the war of Russia against Ukraine. Thus, the first step of filling the history of Ukraine with the facts of archeological studies of the southern lands, were connected with the lifestyle of the society of the Kozaks times, their monuments that existed in Ukraine. On the other side, it is significant to account on the fact that the settled multi ethnical population, Slavic in particular, had still been existing in the Northern Black Sea region since the age of Antes and had a long-term history of Ulichs and Tyvertses, Kyiv Rus. In accordance with the paleoanthropological studies, the findings of crosses and icons in entombments of the 14-15<sup>th</sup> centuries, prove the existence of Christian population, e.g. in the ancient burial ground of Mamai-Surka. Another fact that is a characteristic feature of the burial place demonstrates the Cristian signs to be found during the archeological excavations: creaked ceramic shards with a scratch of a cross on it from a sharp object, and broken shards with a visible oriental ornament. It provokes the thought of the common use of the burial complex by both the Christians and Ottomans simultaneously. The further excavations of the burial ground give many answers to the questions, which population lived there, what relations it had to Golden Horde and how in the future it influenced the formation of the Ukrainians (Elnykov, 2001, p.75-76).

The Russian Empire incorporation of Ukrainian territory changed the civilization move in Eastern European area, opened the way for the further advancement of Moskoviia in the southern and western directions (to the Black Sea and Bosphorus) and the realization of long-sighted intentions on a world scale. In this context Ukrainian and Turkish relations have become a certain counterbalance to the Russian politics concerning its encroachment on Southern Ukraine. The events of the 18<sup>th</sup> century involve the facts of Kozaks fight for the surviving of Sich structures against the imperial Russia politics. It was aimed at the destruction of the centers of independence and national self-consciousness and removing the influence of the Ottoman empire which promoted for the populating the region with the Ukrainian Kozaks and peasantry.

Archeological excavations of the remnants of Kozaks siches of lower Dnipro contribute to watching the fighting process of the Ukrainian Kozaks for preserving their traditional structures, hearts of Kozaks army and culture. Thus, Kamianska Sich that was set up by the fugitives from Chortomlytska Sich, was destroyed by the decree of Petro I in 1709, left few remnants (as a part was destroyed by Kakhovka storage

reservoir, another part – by buildings of the 19<sup>th</sup> century and a cemetery), is still an important source of historical memoriam. Here significant studies were conducted by the joint expedition of Institute of Archeology of the National Academy of Sciences of Ukraine and historical and cultural reserve on Khortytsia island. It promoted describing the existence and character of buildings (Dmytro Telehin, Olena Tytova and others). The excavations provoked the development of archeological sources with the real facts on Kozaks siches in historical, social and political, and cultural development of Ukrainian lands, especially during the 18<sup>th</sup> century. That was the time of a fierce struggle for surviving traditional lifestyle and customs of Kozaks; thus, it was about all the Ukrainians in general. The phenomenon is brightly visible during the way of siches removal: starting with the destroyed by the fugitives to Kamianka Chortomlytska Sich (according to the decree of Petro I) to the building of Kamianska Sich. After the latter had been ruined in 1711, the fact of transportation of the sich to another place occurred. It was implemented in establishing Oleshkivska Sich on the territory of the Ottoman state. Thus, having destroyed siches structures and punitive measures of Moscow troops, the survived Kozaks of Chortomlytska Sich blessed by Turkish sultan Akhmet III, founded the sich in Oleshky (Kardashyn island) (Sereda, 2015, p. 65-69). In accordance with the decree between Petro Doroshenko and the Ottoman empire, this territory had been given to Kozaks. Around Oleshkivska Sich there were established Kozaks large villages on the high road (sloboda). That was the place for many families from Ukrainian lands within the area of Russia to arrive. The studies on the planning, building and material culture of Oleshkivska Sich conducted by the expedition of Ukrainian society of protection for the historical and cultural monuments, promoted identifying characteristic features of typical Kozaks huts and material culture of the first half of the 18<sup>th</sup> century, especially the coexistence of two complexes – of Ukrainian and Ottoman culture to subsist in a single space (Tytova, 1997, p.16).

Results of nearly 30-year studies and stationary excavations of the South of Ukraine by the specialists of Institute of Archeology of the National Academy of Sciences of Ukraine demonstrated a gradual wide development of the territory with wintering places to stay (zymivnyk), villages, large villages on the high road (sloboda), fortifications, the places for crafting and other territorial lifestyle forms. The most active period for the settlements occupied the end of the 17<sup>th</sup> – the first half of the 18<sup>th</sup> century. Even after New Sich had been ruined by Kateryna II in 1775, Zaporozhians organized the Black Sea Kozaks movement and quite possible set up Vasylivska Sich in 1788-1789, as well as a great number of villages, in Mykolaiv, Odessa regions and on Azov sea coast (Tytova, 1997, p.16). Despite the working Ottoman administration, development of the South territory by the Ukrainians was an important positive factor and the prospect for the future. Though the victory of the Russian empire in Russian and Turkish wars at the end of the 18<sup>th</sup> century, Crimea annexation appeared as a negative phenomenon in the development of the own Ukrainian statehood, historical and cultural changes and European prospects.

While the Kozaks organizations had been developed, lower Dnipro region and the South in general appeared to be a center of economic colonization by the Ukrainian

population: from temporary crafting and trade activity to establishing settlements network, agrarian production and handicrafts. Kozaks played a significant role in increasing the ethnic component in lower Dnipro region. Many future towns and settlements were based on the colonies of the previous times: Kropyvnytskyi – Kozaks settlements which existed on the territory in the 16<sup>th</sup> – the first part of the 18<sup>th</sup> centuries; Pervomaisk – Kozaks settlement called Orlyk since 1676; Kherson – town called Bilikhovychi appeared on the maps since the beginning of the 17<sup>th</sup> century and in the written sources of the last quarter of the 17<sup>th</sup> – the beginning of the 18<sup>th</sup> century, according to the order of Kateryna II was named Kherson in 1778.

Moreover, from the end of the 17<sup>th</sup> century till 1791 the region between Dnister and Dnipro (Khan's Ukraine) were actively settled by Moldavian and Ukrainian colonists. Extremely strong colonization movement and 'tight settlement of Ochakiv lands at the edge of the Kodyma, Yahorlyk and Dnister rivers till Bendery lands by Ukrainian / Kozaks, Moldavian and Bulgarian population took place in the first half of the 18<sup>th</sup> century'. By administrative structure, these regions were part of the Ottoman empire. Archeological studies of the Ottoman fortifications Akkerman and Ochakiv within the excavations of different artifacts of Ukrainian material culture including an important ethnic and cultural element of ceramics, state the existence of Ukrainian ethnic component (Biliaieva, Fialko, 2013, p. 329-330).

For their part, anthropological investigations prove the existence in the South of Ukraine an immense number of settled inhabitants who had 'a significant morphological tie with the Ukrainians of southern, eastern, central and western regions of the 17<sup>th</sup> – the first part of the 19<sup>th</sup> centuries' (Lytyynova, 2012, p.82-83).

Another fact that emphasizes both a constant settling of Cristian population in the Northern region of the Black Sea and the possibility to have satisfied ecclesiastical and religious needs organized. Here we may note the formation of churches and administrative communities from the very beginning of the times when the territory was involved by the Ottoman empire – as a part of Proilivska (Brailivska) metropolis with direct subordination to the Constantinople patriarchate. Being established in Braili (present Rumanian) in 1540-1550, the orthodox metropolis was gradually involving all territories with orthodox population of the Right Bank Ukraine that used to be administrated by the Ottoman empire. It also included the population of the Black Sea region till the fortress Tiahyn inclusively. According to the Constantinople patriarchate resolution, in 1641 the official name of the church and administrative unit was adapted as 'Metropolis Proilivska and Izmailska' and Ochakiv land together with Khan's Ukraine comprised 'Turkish eparchy'. It is important to emphasize that in compliance with 'The Administration and Imposition Rules in Brailivska Metropolis' (1718) the metropolis included the listed localities with the lands belonging to them (Sereda, 2015, p. 203–204). Thus, the examination of these lands in order to identify the exact number of orthodox inhabitants and churches, monasteries, cemeteries, and other locations are of immense significance. The fact that the document lists many sources which may make a profit to be recognized for taxes, also attracts our attention. In particular they include the types of economic activity that require the work of a



constant settled population: maintaining and cultivating vineyards, gardens, meadows, corn-fields, keeping mills run. Here we mean the Christian inhabitants of the Black Sea region including Ukrainians and their field of economic activity, another than military Kozaks affairs.

The time of Ottoman domination in the South of Eastern Europe is divided into several stages which are differentiated by many factors. From the end of the 15<sup>th</sup> up to the mid-17<sup>th</sup> centuries there appeared the Ottoman power consolidation on immense lands. The period was characterized by implantation of administrative and territorial units and formation of a joint managing with the Crimean Khanate that in practice controlled the territory between Buh and Dnister; according to Khan decrees it had been owned by Lytva since the 14<sup>th</sup> century. Prioritized fortified trade and transport centers of the region were identified, because the location was stated as a supplier of an immense volume of corn and cattle products (Sereda, 2015, p. 65-69). First of all, here we mean Akkerman, Kiliia and Ochakiv. Within the Ukrainian situation, those times were also of active Kozaks interference into the caravan trade movement, constant raids on fortresses of the northern coasts, sea trips to the other side of the Black Sea. Besides direct tasks, it also included the first massive acquaintance with Ottoman material culture in forms of diverse captured material, especially weapon, household items and clothes in significant portion. Organization of big ports for transit trading (Akkerman, Kiliia and Ochakiv) seemed to be an important channel for supply Eastern Europe with the items of Ottoman culture. But for the main products (such as foodstuffs), ships carried household items, Turkish cutlery of the art center Iznyk, yarn, clothes, shoes and other stuff in particular (Inaldzhyk, 1998, p.145). Iznyk cutlery of the 16<sup>th</sup> century was used in Ottoman fortresses and towns; this fact is proved by archeological researches, especially of Akkerman fortress and Ochakiv. The items comprised the elite life of Ukrainians that are supported by the discovered artifacts in Kyiv.

In the second half of the 17<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> centuries there appeared immense changes in the relations between indigenous population and Crimean and Ottoman administration. Here we identify a rapid speeding up the process of colonizing movement in southern Ukrainian lands, economic mastering, satisfying religious needs. We state that the life of Ukrainians, especially Kozaks, round big and small rivers never stopped. Having been colonized by Ukrainian Kozaks, the territories of the South (arable lands and hunting areas) were occupied with the Ukrainians who had escaped from Russian enslavement. Ottoman administration was capable to supply the basic life needs: to have a piece of land, the possibility to cultivate it, participate in trade ties of the region and satisfy their religious needs as a part of Proilivska (Brailivska) metropolis of the Constantinople patriarchate.

With the Kozaks movement being developed, the low lands of Dnipro and the South in general became a habitat of Ukrainian economic life. The space was for the transformation from temporary industries and trading to settlement network engaging, the development of agrarian production and crafting. Gradually the Ukrainian colonization of the steppes was spreading all over the Northern Black Sea territories,

but there were still some differences in time and settlement specific features. Thus, the flow of immigrants in Odessa region had been stated since the 15<sup>th</sup> century. The occupation of Azov Sea coastlines, some lands of Mykolaiv and Dnipro regions occurred in the 16<sup>th</sup> century.

Colonizing movement was gradually increasing in the 17<sup>th</sup> century and became the most powerful in the 18<sup>th</sup> century (Sapozhnykov, 1997, p. 131–133). Thus, Buh and Hardivska palinka with the center in Hardi included about 20 Kozaks wintering places to stay (zymivnyk), villages and watch posts. Almost every post was connected with ferries across the Inhul and Buh. Simultaneously, it was the 18<sup>th</sup> century when the Sea coastline became a powerful agrarian region with the further development of traditional port-harbors and new centers. In order 'to provide logistic supply the Ottoman administration built a new bread harbor Adzhidere facing Akkerman and rebuilt port Khodzhabei that had been famous since 1415' (Sereda, 2015, p. 66).

Both Kozaks and the flow of Ukrainian population which was in search of protection against enslavement and increasing pressure of Russian administration, and demonstrated the major part of the whole inhabitants of the Northern Black Sea region, suddenly became motive forces in settling the South. That influenced the formation of a new map, structure and ethnic composition of the area population. It is necessary to state, settling the South included the following processes: renewal settling of the territory; settling the locations alongside of the extant inhabited locations; establishing new settlements; organization of agglomerations which were able to build towns; formation and development of locations of a civil and military purposes, including fortresses-castles and Kozak's siches with a specific system of housing (kuren), trade and economic (fairs, store-houses) and religious (churches) structures.

Economic development and activity comprised mastering different landscapes of the step zone; deepening economic specification and agriculture enlargement, industries (fishing, hunting, bee-keeping), crafts; forming and developing different agricultural branches (husbandry, homestead and pastoral cattle breeding, growing vegetables, gardening, vine-growing in particular).

At the beginning of the 18<sup>th</sup> century there had appeared and was being functioned the system of administrative and economic relationships that involved appropriate taxes payment which were used by both the Ottoman and Crimean forces, and spent on supporting local management and church.

### **Main Components of Ethnic and Cultural Development of the Region: Historical and Economic Sketch**

Till the beginning of the 18<sup>th</sup> century there had been formed the trends of ethnic and cultural development of the region that included different ethnic centers. As for Ukrainian population, it comprised a prominent place among the other region ethnicity and was known as an important ethnic and cultural element of the South of Ukraine. According to the results of archeological studies, we can distinguish the following cultural processes:

1. Preservation of the basis for Ukrainian culture and characteristic features of the Central Dnipro region. It may be observed in different settling types: Kozaks siches (New sich, Kamianska Sich, Oleshkivska sich), Kozaks towns, wintering places to stay (zymivnyk), palankas, small villages. At the beginning of the 18<sup>th</sup> century Ukrainian population of the region consisted of two groups. The first one involved indigenous inhabitant that had stayed there since the time of the Ottomans – the population that is traced within anthropological studies. Despite the Black Sea region being involved in the ulus Juchi (Juchi state), the historic ties with the preceding times weren't interrupted. The second group of the settled population of the region had been formed as a result of a gradual colonization of the step by Ukrainians since the 15<sup>th</sup> century. In the 16<sup>th</sup> century the settlement of the Azov Sea coast, some districts of the present Mykolaiv and Dnipro regions was observed. Colonization movement was getting stronger in the 17<sup>th</sup> century and reached its peak in the 18<sup>th</sup> century (Tytova, 1997, p. 16).

During last decades the studies on excavations of the South of Ukraine have proved the existence of immense Ukrainian population living there, especially Kozaks (Sapozhnykov, 1997, p.3). In turn, anthropological data confirmed surviving a great number of settled population in the South of Ukraine. The inhabitants had 'significant morphological ties with the Ukrainians of southern, eastern, central and western lands of the 17<sup>th</sup> – the first part of the 19<sup>th</sup> centuries' (Lytvynova, 2012, p. 82). Kozaks had the opportunity for both living in the territory of the Ottoman state, and developing military and administrative structures which were typical for Kozaks lifestyle. Their everyday lives included a complex of staff that was a characteristic feature of the other regions of Ukraine as well. It indicates the preservation of the ethnical culture of Ukrainian Kozaks in the South of Ukraine (Tytova, 2011, p. 240-242).

On the other hand, Kozaks played an extremely important role as middlemen in spreading the Ottoman culture in Ukraine. Therefore, while excavating, among diverse monuments many staff that could appear even in remote regions were found. They were organically integrated into everyday life of the population, some of them had preserved their names.

A significant factor to introduce oriental style included the objective tendencies of the world social and economic development which influenced Ukraine as well. That was reasoned by the fact that the second half of the times for the Ottoman territories to be in Ukraine (the period between the 17<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> centuries) synchronized with the period of a gradual expansion of the world economy; it brought great changes into the mentality of all strata of the society (*A Historical Archaeology of the Ottoman Empire: Breaking New Ground*, 2000, p. 272). Formation and extension of the need for stimuli appeared to be a bright index of the process mentioned. Here we may indicate coffee and tobacco, introduction of public places for coffee drinking (coffee-houses and cafes) that lead to the society democratization. It required implementing the products of national and international trade in tobacco, coffee and tea; organization and development of a new agricultural branch – tobacco cultivation; production of tea and coffee tableware and its supply to many countries; formation of smoking tradition and



supply of the appropriate utensils. The beginning of the times to spread pipes and smoking tobacco tradition is known to be in the 17<sup>th</sup> century; during the 18<sup>th</sup> century tobacco smoking became of mass character.

A classic example of the borrowings that are still present in Ukrainian customs and language are the notions connected with smoking: a substance to smoke that is called 'tiutiun' (English 'tobacco') and a utensil to smoke that is called 'liulka' (English 'pipe' and variations of the name in different world nations). The tradition to produce analogies to a pipe of a Turkish type, as well as borrowings of a form, decoration and clay grade was also adapted. Thus, the use of sepiolite or merschaum (foam stone) in Turkish pipes was changed into white kaolin clay and the effort to decorate a pipe with glass pieces like a Turkish pipe with incrustation.

It touched the coffee and tea (from the 18<sup>th</sup> century) spread. Coffee and tea sets (cups, saucers and their fragments of Turkish, Chinese and West European origin in particular) were simultaneously found in both the monuments of Ottoman border lands and internal Ukraine. Written sources are interesting to be mentioned as they help concretize some aspects of the changes. Penetration and extension of smoking pipes in Ukrainian lands indicate the relation to smoking tobacco tradition (eastern or western), the place for the utensils production (imported or local). To some extent, the findings of tea and coffee things and software identify the drinking traditions spread. Captured materials, on Kozaks siches and zymivnyks particularly, might not be used for a specific purpose only, but as ordinary kitchen utensils for liquids and other staff.

At the beginning of the 18<sup>th</sup> century original and somewhat changed forms of wide range of the material culture things safely entered everyday life of the Ukrainians of different regions. Here we mean separate constructions of elements and formation of mixed Ukrainian and Turkish forms of artifacts, weapon especially, kleynods, some types of garments; borrowing eastern samples of smoking utensils, imitating formal signs and decoration in local production and developing own types of pipes; use of decoration elements of the Ottoman culture in different spheres of applied art and everyday life.

As for the weapon found on excavations, the whole complex of Kozaks cold steel is stated to include Turkish decorative elements. However, it has its original features introduced by Ukrainian masters, as well as the influences of the western branch of arming development. During the times of Ottoman and Turkish co-existence, there had been formed mixed configurations of cold steel, military armors, attributes and garments. Different sorts of side arms comprised the basic weapon types; some of them had been known since the 16<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> centuries (samshir sward, sward cleave, carabella and others). Barocco elements became a characteristic feature of swords of the 18<sup>th</sup> century. The style had been spread as a West European borrowing in both Ukraine and the Ottoman empire.

Natrusky (powder-horns made of bones) can be described as interesting samples of the influence of Oriental art and its synthesis with Ukrainian 'small art'.

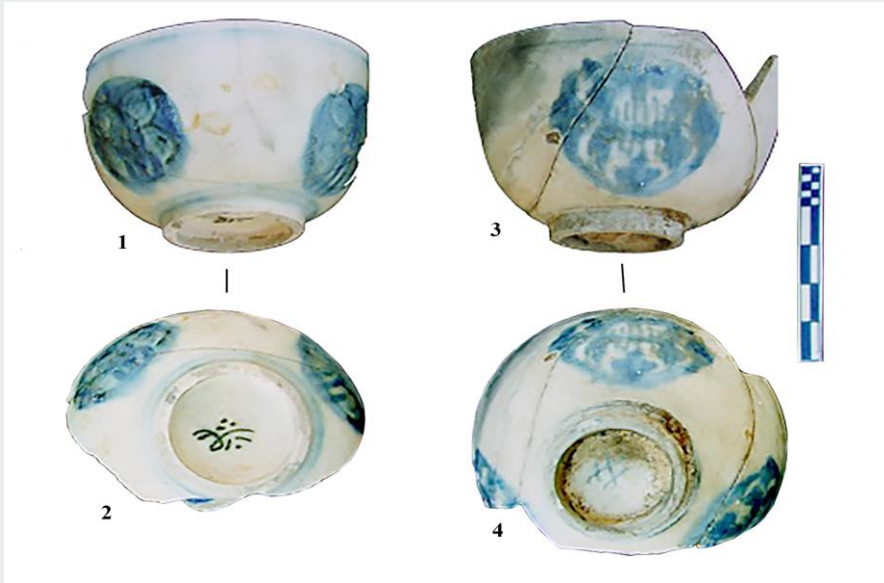
### Kleinods and Kozaks Garments

As for kleinods, bunchuk and pernach are of eastern origin. Bunchuk is known as a military symbol and is of Ottoman origin, including another number of plaits. The color of hetman's bunchuks was mostly white, sometimes red or black. Pereiaslav colonel Semen Sulyma, who participated in Russian and Turkish wars of 1735-1739, owned one of Kozaks gala bunchuks of the 18<sup>th</sup> century that was decorated with jewels. Here we emphasize that both Ukrainian and Turkish armies possessed very similar set of military kleinods. Besides bunchuk and pernach, they involved a mace, kettle-drum and tambourines. Kozaks kleinods and dress details are among collections of many Ukrainian museums: National Museum of the History of Ukraine, Dnipropetrovsk Historical Museum, Poltava and Kherson Museums of Regional Studies. It makes studies of their specific features possible.

Direct implementation of Turkish weapon types or hybrid forms of cold steel is a characteristic feature of the close ties between Turkish and Ukrainian material culture in military affairs. Here we mean the details that were produced in Turkey and Ukraine including the use of new elements in the construction and decoration of the products; application of kleinods of Ottoman army with certain changes of typological specific features, designation and adaptation of Ottoman basic sorts of garment to the Kozaks needs and habits; use of decorative elements of the Ottoman culture in the design of weapon, natrusky and other items.

### Pottery Products: Plates and Dishes, Tiles, Pipes

At the beginning of the 18<sup>th</sup> century high prosperity in the Ottoman pottery was far behind, because it was in the 16<sup>th</sup> century in producing plates and dishes, tiles in Iznyk for decorating palaces and mosques. In the 18<sup>th</sup> century mass production of ceramics in the other center of art ceramics in Kutakhia was widely spread. It started in the 17<sup>th</sup> century and reached its prosperity in the 18<sup>th</sup> century. That was the time when ceramic items of Kutakhia became extremely popular but excepted that elite symbolism of the products from Iznyk in the 16<sup>th</sup> century. The ceramics were designed for mass consumption, but were very popular in Europe as a sample of Oriental art. Before the 18<sup>th</sup> century a significant transformation of the requirements for ceramics appeared among the Ottoman elite, later extended to a middle class. Ceramics of Kutakhia was spread in the Northern Black sea region as well. It is proved by many excavated collections from Akkerman and Ochakiv, findings in Kozaks siches and settlements. Together with the ceramics from Iznyk, ceramics from Kutakhia were made in white and blue colors, but included a black border or an ornament drawing around. To compare with the ones from Iznyk, they differed in lower quality and items price (Carswell, 1991, s. 56).



Picture 1. Ceramics of Kutakhia. Ochakiv



Picture 2. Ukrainian ceramics, Akkerman fortress



Conversely, in the 17<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> centuries Ukrainian pottery took its growth. The similar features for both systems of pottery production included: use of a quick-release foot wheel; emphasis on the raw material quality, an immense number of cutleries of identical forms (plates, bowls, mugs, jars, small glasses, kegs, etc., with the predominate distribution of plates); a significant portion of glazed dishes; many close decorative elements, development of pipes production on the eastern samples. Simultaneously, they differed in the industry field of highly artistic dishes and tiles made of half-faience (or here we may use the term ‘Turkish faience’), that was not familiar for the proper Ukrainian pottery. They also had nothing in common in producing tea and coffee utensils, progress in the technique of pipes designing. The results of archeological excavations of the last decades indicates the following forms and peculiarities of the contacts in the field of pottery industry are stated as: spread of the prestigious Turkish dishes in Ukraine, introduction and integration of some elements of the Ottoman cultural tradition into the products of Ukrainian pottery workshops. Here we mean different elements – geometrical figures, combs, cross-shaped, arch and toothed motives; vegetable (rosettes, tulip-shaped flowers, leaves, trefoils, garland shoots, grape), zoomorphic (birds, fishes) and anthropomorphic (seraphim angels) that often appears in ornament compositions of the Ottoman ceramics and can be found in the Ukrainian ceramics of the 16<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> centuries. On the other side, some ornament elements of both Turkish and Ukrainian ceramics could possibly have independent origins, as well as be connected with the general approaches of the world ornament culture.

Ukrainian ceramics was widely spread in the Black Sea region, Turkish fortresses and Kozaks siches, settlement locations. Thus, in the Lower yard of Akkerman fortress pot fragments were found; they were similar to the forms of Ukrainian ceramics of the most 17<sup>th</sup> -18<sup>th</sup> centuries and the first half of the 19<sup>th</sup> century typologically (Biliaieva, 2021, p. 443).



**Picture 3.** Ukrainian ceramics. Ochakiv

In Ochakiv Ukrainian ceramics can be found in the area of the former fortress location. But mostly it was discovered in the buildings and a cultural layer of the city part of the monument. They look like smoky grey and black dishes with stamped decoration, bright painted ceramics made with horn instruments and fliandrivka as painting techniques of the 16<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> centuries.

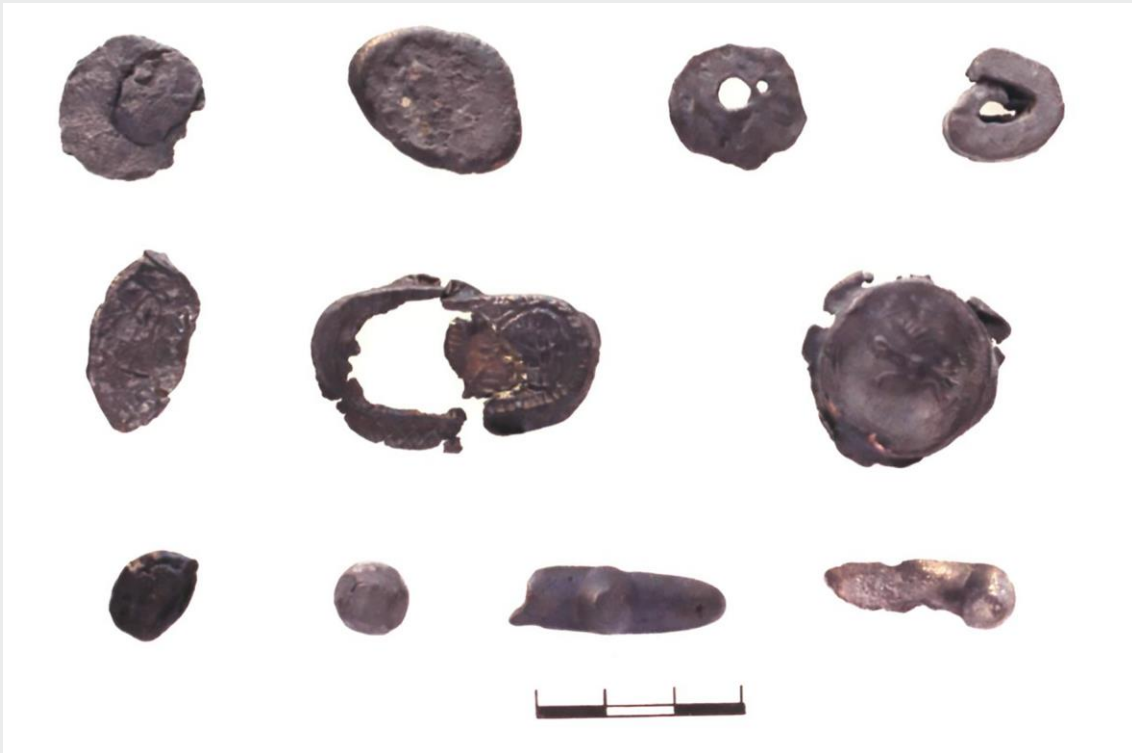
The analysis of ornament motives of the Ukrainian and Turkish tiles proves the use of own methods and specific features of decorative art and composition, development of the Ukrainian and Turkish tile industry as an exponent of art principles and style of every nation. On the other hand, they reflect the influence of art traditions of the previous times, Byzantine and Seldzhutskyi variations especially. Ukrainian tiles represent the motives of Oriental ornaments. Their development was held within the general fashion tendencies for Oriental style in the art that was spread over Eastern and Western Europe.

To compare with Turkey where tiles were used in the revetment of religious buildings (mosques, mausoleums, palaces and buildings), in Ukraine tiles were mainly implemented in stoves revetment and 'sometimes they were used for decorating exteriors and interiors of temples, cloisters and public buildings' (Vynogradskaya, 2007, p.44).

Location of the region on the crossing of international trade routes was an extremely important factor for the development of the South of Ukraine. Ottoman city-fortresses of Black sea boarder region came in between the trade East and West. It can be proved by the findings of the coins of European countries, the import of European and Chinese porcelain, Iranian faience and other products in Ottoman and Kozaks fortresses, towns and settlements of Ukraine. Ottoman fortresses of Southern Ukraine weren't confined space – by their own the settlements developed trade relationships with different world countries. The coin findings from Austria-Hungary, Poland, Nuremberg trade tokens of the 17<sup>th</sup> century and seals which were discovered during our excavation in Akkermen fortress come in support of this fact.



**Picture 4.** Nuremberg tokens, Akkerman fortress



**Picture 5.** Trade seals, Akkerman fortress

The Black Sea region annexation by the Russian empire promoted forced removal of Proilivska metropolis of the Constantinople patriarchate from orthodox population of southern Ukraine, violent seizure of orthodox parishes of the land between the Buh and Dnipro rivers, and later – the whole Budzhak by the Moscow patriarchate. The annexation brought the ruin of many flourishing towns and villages: destruction of Ochakiv to the ground, wrack of the population ethnic structure, forced deportation of Turkish, Tatars, Greeks, Armenian and all Christians of the Crimea to the recently organized Novorosiisk and Azov provinces, the Crimea annexation and its militarization, liquidation of the independent Crimean Khanate. Gradual population of the South of Ukraine by non-Ukrainian immigrants caused the diminution of Ukrainians in the South by 10% till the end of the 18<sup>th</sup> century.

### Conclusion

Thus, in Ukraine in the 18<sup>th</sup> century one could easily differentiate two habitats with contrasting social and economic models and prospective for development.

The first habitat was spread over Sub-Russian Ukraine and originated in a long influence of serfdom that had disappeared on most Ukrainian lands after the liberation war of the mid-17<sup>th</sup> century and renewed on the left bank of Ukraine and Sloboda region by the decree of Kateryna II in 1783. That was a step back from leading European countries. In the absence of personal freedom for huge peasants' mass, attacks on the basis of Kozaks self-governing had been increased. The first and the second halves of the 18<sup>th</sup> century are understood here as the time for two stages of



Ukrainian statehood destruction; Petro I and Kateryna II were their leaders accordingly.

Southern Ukraine was characterized by a Kozaks gradual settling of the territory with zymivnyks, villages, fortifications, industry places and other living forms. The end of the 17<sup>th</sup> – the first half of the 18<sup>th</sup> century was the most active period of the process. Those were the lands of a gradual formation of the centers for Ukrainians and their culture. Despite the appurtenance of the region to the interests of the Ottoman state and the Ottoman governing in general, at the beginning of the 18<sup>th</sup> century the development of the region may be characterized by the following features:

- the life free from serfdom and based on the traditional forms of economic work that was inherent in the population of other regions (cultivating agricultural lands with wide opportunities to develop grain farming and crafts);
- preservation of the basics of Kozaks arrangement, forms of self-governing (hetman, kish ataman and others) and home rule;
- preserving the ethnic name (vilayet Ukraine, Khan's Ukraine) unlike Malorossia and Novorossiiia of the Russian empire;
- the further progressive development of the material and spiritual culture in general European direction;
- supply of spiritual needs for Christian population thanks to the formed Proilivska (Brailivska) metropolis of the Constantinople patriarchate.

The above-mentioned facts indicate the South as a center for the development of the Ukrainian culture, an integral part of the Ukrainian state, promote identifying the real historical processes of Ukraine and Ottoman state in the new historical view of friendly nations of the modern world.

## References

- A historical archaeology of the Ottoman empire: Breaking New Ground (2000), edited by Uzi Baram and Lynda Carroll, New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 272.
- Biliaieva S., Fialko O. (2013), Ukrainian ceramics of the Akkerman fortress excavations (on the ethnical and cultural development of the South of Ukraine), *New studies of the monuments of the Kozaks period in Ukraine*, Issue 22, 329-335.
- Biliaieva S. (2021), Ukrainian horizons of the Northern Black Sea region (historical and archeological observations), *Archeology and ancient history of Ukraine*, Issue 1(38), p. 438-448.
- Carswell J. (1991), *Kütahya çini ve seramikleri*, Hanım Müzesi Türk Çini ve Seramikleri, İstanbul, 56.
- Dashkevych Y. (2004), Proto-Turkish orientation of the 16th-17th centuries in Ukraine and international relationships, *Ukraine and Turkey: the past, present, future: proceeding of scientific works*, 62.
- Vynogradskaya L. (2007), Ornament motives on Ukrainian relieved samples of the 16th-17th centuries, *New studies of the monuments of the Kozaks period in Ukraine*, Issue 9, 44.
- Inaldzhyk H. (1998), *The Ottoman empire: classic period 1300-1600*, English translation by Oleksandr Halenko, Kyiv, A. Krymskyi Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, 286.
- Elyukov M. (2001), Medieval burial ground of Mamai-Surka (on the studies of 1989-1992), *Zaporizhia*, 275.
- Kresin O. (2004), The Ottoman empire: the role in the history of Ukraine, *Ukraine and Turkey: the past, present, future*, 196.
- Lytvynova L. (2012), Population of the Lower Dnipro region of the 12th – the beginning of the 15th centuries, Kyiv, *Institute of Archeology of the Academy of Sciences of Ukraine*, p. 208.
- Sapozhnykov I. (1997), Stone crosses of Step Ukraine: (18th – the first half of the 19th centuries), Odesa, *Institute of Archeology of the Academy of Sciences of Ukraine; the Buh and Dnister expedition*, 192.
- Sereda O. (2015), Ottoman and Ukrainian step boarder region in Ottoman and Turkish sources of the 18th century, Odesa, 312.
- Tytova O. (2011), Archeological study of Oleskivska sich of the Low Dnipro region, *Local Lore Studies*, Issue 2, 240-247.
- Tytova O. (1997), Kozaks monuments of the end of the 17th – 18th centuries in Mykolaiv region, *New studies of the monuments of the Kozaks period in Ukraine*, Issue 6, 16.

## Osmanlı Modernleşmesinde Ahmed Fethi Paşa'nın Rolü

### The Role of Ahmed Fethi Pasha in Ottoman Modernization

Ahmet DÖNMEZ \*

Arif ÖZDEMİR \*\*

**Öz** Osmanlı modernleşmesi, klasik dönem Osmanlı idarî, siyasi, askerî iktisadi ve hukuki yapısında büyük dönüşüme sebep olmuştur. Bu sürecin gelişim aşamalarını sebep sonuç ilişkisi içerisinde anlamak ve bu süreçte etkili olan aktörleri tespit etmek modernleşme tarihi açısından son derece önemlidir. XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren, yenilikçi-muhafazakâr çatışmasının devam ettiği bir sırada, modernleşme çalışmalarında oynadıkları rolle öne çıkan birçok devlet adamı üzerinde araştırmalar yapılmıştır. Ancak söz konusu devlet adamları arasında yer alan Ahmed Fethi Paşa'nın bu sürece katkıları üzerine çalışmalar yeterli düzeyde değildir. Ahmed Fethi Paşa, yurt içi ve yurt dışında üstlendiği görevler, elçilikleri ve özellikle Tophane müşirlikleriyle Tanzimat dönemi modernleşme sürecinde etkin bir rol oynadı. Onun devlet kademesindeki görevlerinde gösterdiği yararlılıklar ve fikirleri, Tanzimat dönemi reformlarına çok yönlü olarak katkı sağladı. Tanzimat'ın ilanı öncesi ve sonrasında Mustafa Reşid Paşa'ya önemli destekler verdi. Ahmed Fethi Paşa almış olduğu iyi eğitim ve Batı kültürüne olan hâkimiyetiyle dönemin diğer damatlarından daha farklı bir çizgiye ve yenilikçi bir anlayışa sahip oldu. Öyle ki Avrupa'da Batı vizyonuna sahip ve reformist bir kişi olarak tanındı. Bu çalışmada, Ahmed Fethi Paşa'nın devlet kademesindeki yurtiçi ve yurtdışı görevleri sırasında Osmanlı modernleşme sürecinde nasıl bir rol üstlendiği ortaya koyuldu. Ahmed Fethi Paşa'nın görevleri esnasında yabancı uzman istihdamı ve Avrupa'dan teknoloji transferi gibi askerî modernleşmedeki rolü, elçilikleri ve diğer alanlardaki faaliyetleri ayrıntılı olarak açıklandı.

#### Anahtar Kelimeler:

Ahmed Fethi Paşa, Mustafa Reşid Paşa, Osmanlı modernleşmesi, reform, Tanzimat fermanı.

#### Abstract

Ottoman modernization caused a significant transformation in the administrative, political, military, economic and legal structure of the classical period of Ottoman Empire. It is extremely important for the history of modernization to understand the development stages of this process within the cause-and-effect relationship and to identify the actors that are effective in this process. While the innovative-conservative conflict continued from the first half of the 19th century, research was conducted on many statesmen who stood out for their role in modernization efforts. However, more than studies on the contributions of Ahmed Fethi Pasha, one of these statesmen, to this process are required. Ahmed Fethi Pasha played an active role in the modernization process of the Tanzimat period with his duties at home and abroad, his embassies and especially his Tophane mushir. His ideas and usefulness in his duties at the state level contributed to the reforms of the Tanzimat period in many aspects. He supported Mustafa Reshid Pasha significantly before and after the declaration of Tanzimat. With the excellent education he received and his command of Western culture, Ahmed Fethi Pasha had a different line and an innovative approach than other sons-in-law of the period. So much so that he was recognized in Europe as a reformist with a European

\* Doç. Dr., Necmettin Erbakan  
Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri  
Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü  
ahmett76@yahoo.com  
ORCID: 0000-0003-4836-9774  
Konya / TÜRKİYE

\* Assoc. Prof. Dr., Necmettin  
Erbakan University, Faculty of Social  
Sciences and Humanities,  
Department of History  
ahmett76@yahoo.com  
ORCID: 0000-0003-4836-9774  
Konya / TÜRKİYE

\*\* Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
ozdemirarif03@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-4979-270X  
Konya / TÜRKİYE

\*\* Necmettin Erbakan University,  
Institute of Social Sciences  
ozdemirarif03@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-4979-270X  
Konya / TÜRKİYE

**Başvuru/Submitted:** 15/09/2023

**Kabul/Accepted:** 23/11/2023



vision. The study revealed Ahmed Fethi Pasha's role in the Ottoman modernization process during his domestic and international duties at the state level. Ahmed Fethi Pasha's role in military modernization, such as the employment of foreign experts and technology transfer from Europe, his embassies and his activities in other areas during his duties were explained in detail.

**Keywords:**

Ahmed Fethi Pasha, Mustafa Reshid Pasha, Ottoman modernization, reform, Tanzimat edict.

**Makale Bilgileri**

**Atıf:** Dönmez, A. & Özdemir. A. (2024). Osmanlı modernleşmesinde Ahmed Fethi Paşa'nın rolü. *Selçuk Türkiyat*, (63): 261-283.  
Doi: 10.21563/sutad.1360891

**Etik Kurul Kararı:** Etik Kurul Kararından muaftır.

**Katılımcı Rızası:** Katılımı yok.

**Mali Destek:** Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.

**Çıkar Çatışması:** Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.

**Telif Hakları:** Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.

**Değerlendirme:** İki dış hakem / Çift taraflı körleme.

**Benzerlik Taraması:** Yapıldı – iThenticate.

**Etik Beyan:** sutad@selcuk.edu.tr, selcukturkiyat@gmail.com

**Lisans:** Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

**Article Information**

**Citation:** Dönmez, A. & Özdemir. A. (2024). Osmanlı modernleşmesinde Ahmed Fethi Paşa'nın rolü. *Selçuk Türkiyat*, (63): 261-283.  
Doi: 10.21563/sutad.1360891

**Ethics Committee Approval:** It is exempt from the Ethics Committee Approval.

**Informed Consent:** No participants.

**Financial Support:** The study received no financial support from any institution or project.

**Conflict of Interest:** No conflict of interest.

**Copyrights:** The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

**Assessment:** Two external referees / Double blind.

**Similarity Screening:** Checked – iThenticate.

**Ethical Statement:** selcukturkiyat@gmail.com, fatihnumankb@selcuk.edu.tr

**License:** Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

## Giriş

Osmanlı Devleti'nin kurumlarındaki sorunları düzeltmeye yönelik ilk çalışmalar başarısız oldu. Çünkü uzun bir süre problemlere, belli bir program dahilinde hareket edilmeden, sorunların temeline inilmeden, kişisel gayetlerle sınırlı palyatif çözümler bulunmaya çalışıldı. Lale Devri'nde (1718-1730) Batı örnek alınarak yapılan ıslahat çalışmaları ise problemleri kalıcı olarak düzeltmeye yetmedi. Hatta muhafazakârların değişime karşı gösterdiği direnç sebebiyle devlet yapısındaki sistemsel aksaklıklar daha da arttı.

III. Selim (1789-1807), Avrupa devletlerinin saldırıları karşısında devleti yıkılmaktan kurtarmak için geniş çaplı reformlar yapılması gerektiğini anlayan ilk Osmanlı padişahı oldu. Bu dönemde, Avrupa'daki siyasi, askerî, iktisadi ve sosyal gelişmelerin farkında olan padişah, devletin güçlendirilmesi ve modernleştirilmesi için Nizam-ı Cedid adıyla geniş bir reform programını uygulamaya koydu. Ancak, bu girişimler ciddi bir muhalefetle karşılaştı. Onun siyasi anlamda zayıflıkları ve değişimde Hıristiyan Avrupa'nın örnek alınması, çıkarı zedelenen yenilik karşıtı gruplar ve halk arasında huzursuzluklara sebep oldu. Kabakçı Mustafa İsyanı ardından III. Selim'in tahtan indirilmesiyle (1807) birlikte Batı tarzı ilk reform hareketi başarısızlıkla sonuçlandı (Dönmez, 2014, s. 66).

II. Mahmud (1807-1839), daha önceki dönemlerde yapılan yenilik girişimlerinin sonuçlarını değerlendirerek bu doğrultuda daha etkili ve kapsamlı reformlar yapmaya kararlı bir padişahı. Bu çerçevede 1826 yılından itibaren devletin yapısını modernize etmek, idarî ve askerî gücünü artırmak, ekonomik kalkınmayı teşvik etmek ve toplumsal dönüşümü sağlamak amacıyla çeşitli radikal reformlar gerçekleştirdi (Eryılmaz, 2006, s. 50-51). Onun iktidarı döneminde uygulamaya koyulan reformlar, Osmanlı Devleti'nde daha geniş kapsamlı değişimlerin başlatılmasına ve sonraki dönemlerde değişimin hızla gerçekleştirilmesine zemin hazırladı. Bu bağlamda bu dönemin reform çalışmaları Tanzimat dönemini hazırlayan bir nitelik taşıyordu (Hayta-Ünal, 2016, s. 113).

Abdülmeccid (1839-1861), Tanzimat'ı ilan ederek yeni reform sistemini babasının politikaları doğrultusunda yürüttü. Tanzimat dönemi, Osmanlı Devleti'nin hemen hemen her alanda Batı'ya yönelerek Avrupa'dan etkilenmeye başladığı bir sürecin başlangıcı özelliğini taşıdı (Turan, 2019, s. 40).

Tanzimat dönemi devlet adamları, Osmanlı Devleti'nde modernleşme çalışmalarını hızlandırmayı ve Avrupa devletlerini örnek alarak Osmanlı Devleti'nin yıkılmaktan kurtarmayı hedeflemişlerdi. Bu dönemde, Mustafa Reşit Paşa, Mehmed Emin Âli Paşa ve Mehmed Fuat Paşa yönetiminde gücünü artıran Babıâli karşısında etkinliğini korumaya çalışan muhafazakâr saray grubunun, özellikle hanedan damatlarının, çetin mücadeleleri yönetimde zaman zaman krizlere sebep oldu. Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile başlayan bu değişim sürecinin kaderini belirleyen ve döneme damgasını vuran bazı devlet adamları oldu. Bunlar arasında Mustafa Reşid Paşa Tanzimat'ın mimarı olarak öne çıkmaktaydı. Yenilikçi-muhafazakâr çatışmasının devam ettiği bir sırada Mustafa Reşid Paşa'nın yanında yer alan ve reformlara destek verenler arasında önde gelen isimlerden biri de Ahmed Fethi Paşa idi.

Bu çalışmada, Ahmed Fethi Paşa'nın Osmanlı modernleşme çalışmalarında oynadığı rol, yerli ve yabancı arşiv kaynaklarının ve gazetelerin yardımıyla, açıklanmaya çalışılacaktır. Ahmed Fethi Paşa'nın bir diplomat ve Tanzimat dönemi yönetici olarak gerçekleştirdiği faaliyetlerinin modernleşmeye olan katkıları tespit edilecektir. Osmanlı modernleşme sürecinin gelişiminde rol oynayan aktörlerden birinin faaliyetlerinin ortaya koyulmasının bu alandaki literatürün gelişmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### **Ahmed Fethi Paşa ve Osmanlı Modernleşmesi (1835-1841)**

II. Mahmud tahta geçtiğinde, yenilik çalışmalarına her neye mal olursa olsun devam etmekte kararlıydı. Ancak Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa ile birlikte attıkları bu yöndeki adımlar yeni bir isyana sebep olundu. Padişah iktidarı tehlikeye girince, yenilik çalışmaları için uygun zamanı bekleme kararı aldı. Bu yıllarda Osmanlı Devleti, yıkılmanın eşiğine gelmiş bir devleti çöküşten kurtarmak ve modernleştirmek için gerekli şartların hemen hepsinden yoksundu. II. Mahmud, yenilik karşıtı ulema, yeniçeriler ve bazı devlet adamlarının olumsuz faaliyetleriyle mücadele etmek zorundaydı. Ayrıca reformlar için gerekli paraya, Avrupa'yı bilen değişime önderlik edebilecek yetişmiş bir kadroya da sahip değildi. Bu süreçte modernleşme çalışmalarında görev alacak bir ekip oluşturma konusunda büyük zorluklarla karşılaşıldı. Buna şartlar içinde padişah, askerî okullarda, Enderun'da ve Babıâli kalemlerinde yetenekleriyle ve yeniliklere açık kişilikleriyle öne çıkan Mustafa Reşid Paşa, Mehmed Namık Paşa, Sadık Rifat Paşa, Mehmed Kamil Paşa gibi dikkatini çeken kişilerin gelişimiyle yakından ilgilenmeye başladı. Bu yetenekli kişilere Fransızca öğrenmelerini tavsiye ederek özellikle 1826 yılından itibaren onları önemli görevlere getirdi. Ahmed Fethi Paşa, bu şekilde padişahın dikkatini çekenler ve gözdeleri arasına girmeye aday olanlar arasında yer alıyordu (Dönmez, 2022, s. 212).

Ahmed Fethi Paşa (1801–1858), İstanbul'da 1801 yılında doğdu. Babası Rodoslu Rikabdar Hafız Ahmed Ağa idi. Enderun'da eğitim alarak mesleki kariyerine başlayan Ahmed Fethi Paşa, Asakir-i Mansûre-i Muhammediye Ordusu'nun Enderun ağalığı bölümünde göreve başladı. 1827 yılında rütbesi binbaşılığa, ertesi yıl Osmanlı-Rus Savaşı'nda göstermiş olduğu yararlılık ve askerî yeteneği üzerine miralaylığa yükseltildi. Ardından mabeynci ve başçuhadarlığa, 1831 yılında hassa ferikliğine atandı. 1834–1839 yıllarında Viyana ve Paris elçiliği görevlerinde bulundu. Meclislerde azalık, Aydın Valiliği, ticaret nazırlığı ve mesleki yaşantısında önemli bir yer işgal edecek olan Tophane-i Âmire müşirliği gibi üst düzey vazifelerde görev aldı (Şehsuvaroğlu, 1971, s. 5708–5709; Hut, 2020, s. 450; Süreyya, 1996, s. 153; Öz, 1949, s. 3; Sunay, 2020, s. 746–747).

II. Mahmud, ülkesini çöküşten kurtarmak için iç ve dış birçok sorunla mücadele etmek zorundaydı. Avrupa devletleri, Osmanlı Devleti üzerinde giderek daha çok baskı kurmaya başlıyor, savunmasız durumdaki Osmanlı toprakları iştahlarını kabartıyordu. 1821 yılında başlayan ve 1832'ye kadar etkisini gösteren Rum isyanı büyük sorunlara sebep oldu. Hemen ardından başlayan Kavalalı Mehmed Ali Paşa isyanı ise, Avrupa devletlerinin de işe karışmasıyla Osmanlı'yı Rus himayesine girmeye karşı karşıya bıraktı. 1834 yılına gelindiğinde II. Mahmud, hem Rus



baskısından kurtulmak ve Avrupa devletlerinin yardımını almak hem de modernleşme çalışmaları için bir kanal aşmak için Avrupa'ya geçici elçiler gönderme kararı aldı. Geçici elçiliklerin açılması olarak başlayan bu süreç kısa sürede daimî elçiliklerin tesisi sürecine dönüştü. Bu elçiliklerin açılmasıyla, hem modern bir diplomasi teşkilatına sahip olunacak hem Avrupa devletleriyle iyi ilişkiler kurulacak hem de elçiliklerde görevlendirilen kişiler her açıdan kendilerini geliştirerek ihtiyaç duyulan yenilikçi kadroyu oluşturacaktı. 1834 yılında Mustafa Reşid Paşa Paris'e, Namık Paşa'ya Londra'ya elçi olarak tayin edildi. Viyana'da 1832 yılından beri bir Osmanlı maslahatgüzarlığı bulunuyordu. 1835'e gelindiğinde özel görevle Viyana'ya bir elçi tayin edilmesine karar verildiğinde II. Mahmud bu iş için Ahmed Fethi Paşa'yı uygun gördü (*Takvim-i Vekayi*, no. 104, 22 Haziran 1835; Akyıldız, 2012, s. 52; Dönmez, 2022, s. 214).

Ahmed Fethi Paşa'nın Avrupa'yı tanınması ve ufku genişletmesi açısından Viyana elçiliğine atanması büyük bir fırsattı. Ancak özel görevle gittiği için kısa süre sonra İstanbul'a döndü. Çok geçmeden Paris Elçisi Mustafa Reşid Paşa, Viyana'da maslahatgüzar bulundurmanın yeterli olmadığını bildirerek buraya bir büyükelçi gönderilmesini istedi. II. Mahmud bu talebi olumlu karşıladı ve ilk görevini başarı ile yerine getiren ve Osmanlı'yı layıkıyla temsil eden Ahmed Fethi Paşa'yı yeniden Viyana elçisi olarak tayin etti (Dönmez, 2022, s. 216-220; Şehsuvaroğlu, 1971, s. 5709).

Ahmed Fethi Paşa'nın elçilik sırasında yerine getirmesi gereken görevler arasında, Avusturya Şansölyesi Prens Klemens von Metternich'le yakın ilişki kurması yer alıyordu. Bu görev onun kişisel gelişimi açısından da son derece önemliydi. Ahmed Fethi Paşa, bu tarihten sonra Avusturya İmparatoru I. Ferdinand, Metternich ve diğer Avrupa elçileriyle sık sık görüşme imkânı buldu. Metternich'ten Avusturya ordusunun redif birlikleriyle ilgili nizamnamesini alarak İstanbul'a gönderdi. Bu sırada Avusturya'nın idarî ve askerî sistemi, sanayisi ve ekonomisi üzerinde gözlemlerde bulundu. Bir süre sonra Rusya büyük bir askerî tatbikat düzenleme (Ağustos 1837) kararı aldı. Avrupa devletleri tatbikata temsilciler göndereceği gibi Osmanlı'nın da uygun bir kişiyle temsil edilmesi gerekiyordu. Mustafa Reşid Paşa'nın tavsiyesiyle bu göreve Ahmed Fethi Paşa uygun görüldü. Müşir rütbesi verilen Ahmed Fethi Paşa, Hocabey'e askerî talimlerde Osmanlı'yı temsil etmek üzere gönderildi. Burada başarılı bir şekilde görev yaptıktan sonra kendisine verilen emir çerçevesinde Viyana'ya değil İstanbul'a döndü. Çalışmaları takdir toplayan Ahmed Fethi Paşa, paşa unvanı verilerek Aydın müşirliğine tayin edildi. Viyana elçiliğine ise onun yerine Sadık Rıfat Paşa tayin edildi (BOA, HH, 1183/47047, 25 Temmuz 1837; Şehsuvaroğlu, 1971, s. 5709; Kılıç, 2019, s. 184).

Ahmed Fethi Paşa'nın iki kere Viyana elçiliği görevine getirilmesi, Rusya'daki talime gönderilmek için seçilmesi kişisel becerilerinin ve Osmanlı'yı temsil edebilecek nitelikte olduğunu gösteriyordu. Bu bağlamda Avusturya yönetiminin olduğu gibi Rus Çarı I. Nikola'nın da takdirini kazanması son derece önemliydi. Ahmed Fethi Paşa, Viyana'da ve Rusya'da Avrupa ordularındaki gelişmeleri izleme fırsatı buldu ve Avrupa örnek alınarak yenilikler yapılmadıkça Osmanlı Devleti'nin kurtuluşunun mümkün olmadığına kesin olarak inandı. Onun bu görevlere getirilmesinde kısa

sürede yenilikçilerin lideri konumuna yükselecek Mustafa Reşid Paşa etkili olmuştu. Bu durum, ikisi arasındaki kuvvetli ilişkilerin ve fikir birliğinin başlangıcını da meydana getirdi.

II. Mahmud Osmanlı elçilikleri aracılığıyla reform çalışmalarına hız verme kararlılığındaiken muhafazakâr cephe bu süreci engellemek için çalışıyordu. Dâhiliye Nazırı Mehmed Akif Paşa İngiliz Elçisi Lord Ponsonby'nin baskıyla Haziran 1836'da görevden alındı. Mehmed Akif Paşa, bu işin arkasında olduğuna inandığı Mülkiye Nazırı Mehmed Pertev Paşa'yı çeşitli iftiralar atarak II. Mahmud'a öldürttü. Mehmed Pertev Paşa, başta Mustafa Reşid Paşa olmak üzere birçok yenilikçi devlet adamının hamisiydi. Bu tarihte Londra Elçisi Mustafa Reşid Paşa bir süre önce hariciye nazırlığına tayin edildi ve göreve başlamak için İstanbul'a döndü. Mehmed Akif Paşa'nın hedefinde Mehmed Pertev Paşa'ya yakın ve yenilikçi kişiler vardı. Mustafa Reşid Paşa'nın da onun hedefinde olacağı açıktı. Mehmed Akif Paşa, çok geçmeden Mustafa Reşid Paşa'yı Paris elçiliğine tayin ettirmeyi başardı. Aynı kararda Ahmed Fethi Paşa'nın Londra elçisi tayin edildiği belirtiliyordu. Böylece yenilikçi bu iki kişi İstanbul'dan uzaklaştırılmış olacaktı. Ancak kısa süre sonra II. Mahmud, Mustafa Reşid Paşa'yı görevinde tutmaya karar verdi. Ahmed Fethi Paşa ise Londra yerine Paris elçisi olarak tayin edildi (*Takvim-i Vekayi*, no. 160, 28 Ocak 1838; Dönmez, 2019, s. 23-24; Dönmez, 2014, s. 217-218).

Ahmed Fethi Paşa, Paris elçiliği görevine başlamadan öncelikle Londra'ya giderek Kraliçe Victoria'nın<sup>1</sup> taç giyme törenine katılacaktı. Onun Paris elçiliği gibi önemli bir göreve layık görülmesi ve Londra'da başka bir Osmanlı temsilci varken taç töreninde Osmanlı'yı onun temsiline karar verilmesi, kendisine gösterilen güvenin ve Osmanlı Devleti'ni temsil yeteneğine sahip biri olarak görülmesinin açık bir göstergesiydi (Dönmez, 2022, s. 220-221). Ahmed Fethi Paşa, öncelikle Viyana'ya uğrayarak gerçekleştiremediği veda ziyaretini yerine getirerek Avusturya imparatoruna padişahın hediyelerini verecek, oradan Londra'ya giderek taç törenine katılacaktı. Londra'da kendisine verilen birtakım görevleri yerine getirip Paris'te elçilik görevine başlayacaktı. Ahmed Fethi Paşa yolculuğu sırasında Malta'da karantinaya girdi. Burada Amerikan yapımı bir tüfek takımını da satın alarak incelenmesi için İstanbul'a gönderdi (BOA, HAT, 46738, 12 Haziran 1838). Ahmed Fethi Paşa, temmuz ayında Viyana'ya ulaştıktan ve imparatora veda ziyaretinde bulunduktan sonra Metternich'ten Osmanlı için çalışacak Avusturyalı iki hekim ve bir eczacının bulunmasını talep etti. Viyana'da Josephinum Tıp Okulu'ndan mezun olan iki askerî hekim Dr. Jakob Neuner ve Dr. Karl Ambros Bernard ile eczacı Hofmann bu iş için seçildi ve bu kişilerle bir anlaşma yapıldı. Kısa süre sonra bu iki kişi İstanbul'a giderek görevlerine başladı (Öztürk-Cezmi Karasu, 2014, s. 126). Bu sayede, Ahmed Fethi Paşa aracılığıyla Osmanlı Devleti için nitelikli hekimler ve bir eczacı temin edilmiş oldu.

Ahmed Fethi Paşa, Viyana'dan Berlin'e geçerek burada bazı resmi ziyaretler gerçekleştirdikten sonra Londra'ya ulaştı. Ancak Kraliçe Victoria'nın taç töreni bir süre önce gerçekleştiği için törene katılamadı. İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Palmerston'la

<sup>1</sup> Kraliçe Victoria, 1901 yılına kadar İngiltere tahtında oturmuş, ölümü üzerine tahta oğlu VII. Edward geçmiştir. (Tanıyıcı-Kahraman, 2017, s. 15).

görüşükten sonra Kraliçe Victoria'nın huzuruna çıkarak tahta geçişini kutladı. Ahmed Fethi Paşa, burada padişahın tahta geçişini tebrik eden mektubunu okudu. Londra'da bulunduğu sürede endüstri tesisleriyle ve diğer modern tesislerle yakından ilgilendi. Palmerston'la Osmanlı'da yapılması gereken reformlar konusunda konuşmalar yaptı. (TNA, FO, 195/148, no. 181, 12 Eylül 1838; TNA, FO, 195/148, no. 185, 15 Eylül 1838; Eğecioğlu, 2011, s. 71; Dönmez, 2022, s. 221–222).

Bu dönemde ordunun ve donanmanın ihtiyaç duyduğu silah, cephane ve diğer askerî teçhizatın dışarıdan satın alınması yerine ülke içinde üretilmesi önemli bir hedef haline gelmişti. Bu bağlamda, Barutçubaşı Ohannes'in teklifi üzerine sadece barut üretimiyle sınırlı kalınmayarak İstanbul'da bir demir fabrikası kurularak baruthane, tersane ve tüfekhane için gerekli alet ve makinelerin üretiminin gerçekleştirilmesi amaçlandı. Bu çerçevede Londra'ya giden Ahmed Fethi Paşa'ya, bu doğrultuda görevlendirilerek fabrika için gerekli araç ve teçhizatın temini ve top ustası bulma görevi verildi. Ahmed Fethi Paşa, Bekir Bey aracılığıyla istenen araçlar ve teçhizatlar konusunda anlaşmalar yaptı ve gerekli adımları attı. Ayrıca bir top namlusu ustası olan John Ashovar'la İstanbul'da çalışması için bir anlaşma gerçekleştirdi. Ayrıca dış borç talebi, Osmanlı donanması için subay temini gibi konularda görüşmelerde bulundu (BOA, HAT, 37483, 16 Temmuz 1838; Dönmez, 2014, s. 209-210). Demir fabrikasıyla ilgili bu girişim ve Ahmed Fethi Paşa'nın katkıları Osmanlı Devleti'nde endüstriyel üretim kapasitesini artırmak ve yerli sanayinin gelişimini desteklemek açısından önemliydi.

Bundan sonraki günlerde Ahmed Fethi Paşa, Paris'te bir yandan diplomatik girişimleriyle Osmanlı Devleti'nin menfaatine olan gelişmeler için gayret ederken, bir yandan da Osmanlı ordusunun modernleşmesi için gayretlerini sürdürdü. Silah sanayindeki en son gelişmeleri İstanbul'a bildirmekten geri kalmadı. Mesela günde 300 tüfek kundağı imal edebilen bir makineyi tespit ettiğinde hemen ayrıntılı bilgileri ve uygun görülürse satın alınması yönündeki tavsiyesini seraskere bildirdi. Ayrıca II. Mahmud'un isteğiyle Fransa Kralı Louis Philippe'den Fransız askerlerinin zırh elbiselerinden bir örnek isteyerek bunu İstanbul'a gönderdi. (BOA, HAT, 37518.E, 24 Kasım 1838; BOA, HAT, 37710. C, 12 Şubat 1839).

1838 yılı sonlarında Mustafa Reşid Paşa özel elçilikle Londra'ya gönderildi. II. Mahmud, isyan eden Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'ya karşı İngiltere'nin askerî desteğini almak ve bir ittifak yapmak istiyordu. Padişah, ittifak anlaşması beklenildiği gibi gerçekleşmeyince tek başına hareket etme kararı aldı. Bu sırada Avrupa başkentlerindeki en önemli mesele Doğu sorunu idi. Mustafa Reşid Paşa Londra'da, Ahmed Fetih Paşa Paris'te Avrupa kamuoyunu Osmanlı lehine çekebilmek için en üst seviyede görüşmeler yapıyor, gazetelerde ve diğer alanlarda Osmanlı lehine doğru bilgilerin verilmesi için çalışıyorlardı. Bir süre sonra Nizip Savaşı gerçekleşti ve hemen ardından II. Mahmud (01 Temmuz 1839) vefat etti. Sadrazamlığı ele geçiren yenilik karşıtı Mehmed Hüsrev Paşa'nın zorlamasıyla yeni padişah Abdülmecid Avrupa'daki elçilikleri kapatma kararı aldı. Bu çerçevede Mustafa Reşid Paşa ve Ahmed Fetih Paşa'ya İstanbul'a dönme emri verildi. Ahmed Fetih Paşa, 15 Eylül'de İstanbul'a döndü. Abdülmecid'e Avrupa'nın genel durumu ve Osmanlı politikaları hakkında



ayrıntılı bilgiler verdi. Kendisine Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye üyeliği görevi verildi (Dönmez, 2022, s. 223–227).

Son gelişmeler Osmanlı Devleti'nin yıkımdan kurtulması için atılan adımları ve modernleşme yolundaki ilerlemeleri tümüyle tehdit altına sokmuştu. Rus etkisi altındaki muhafazakâr Mehmed Hüsrev Paşa yönetiminde etkili hale gelmiş, öldürülme korkusu yaşayan Mustafa Reşid Paşa son aylarını Londra-Paris arasında gidip gelerek harcamıştı. Mustafa Reşid Paşa sonunda İstanbul'a dönme kararı aldı ve Mehmed Hüsrev Paşa'nın ısrarına rağmen öldürülmedi. Abdülmecid ona güveniyordu ve Mısır meselesinde Avrupa devletlerini desteğini alınmasının ona bağlı olduğunu biliyordu. Bu şartlarda yenilik taraftarlarının varlığı ve birbirlerini desteklemeleri son derece kritik bir konuydu. Böyle bir ortamda Ahmed Fethi Paşa, Mustafa Reşid Paşa'nın yanında onun bir destekçisi olarak yer aldı. Hatta bu tarihte Babiâli'nin kontrolü İngiliz arşiv kaynaklarına göre Mustafa Reşid Paşa, Mehmed Hüsrev Paşa, Halil Rıfat Paşa ve Ahmed Fethi Paşa'nın eline geçti. Bu sırada Mehmed Akif Paşa, Said Paşa ve Nazif Paşa'nın padişahın annesi üzerinden Mustafa Reşid Paşa'ya karşı düzenlenen bir komployu Ahmed Fethi Paşa Halil Rıfat Paşa ile birlikte önledi (Dönmez, 2014, s. 262-263). Böylece Ahmed Fethi Paşa Tanzimat Fermanı'nın ilanından kısa bir süre önce Mustafa Reşid Paşa'nın yanında yer alarak modernleşme sürecinde kritik bir rol oynadı. Tanzimat Fermanı 3 Kasım'da okunduğunda Mustafa Reşid Paşa'nın en büyük destekçilerinden biri de Ahmed Fethi Paşa idi.

Bu süreçte Ahmed Fethi Paşa başarılı çalışmalarıyla Tanzimat'ı samimiyetle destekleyen Abdülmecid'i etkiledi. Padişahın talebiyle II. Mahmud'un kızı Atiye Sultan'la evlenerek damat unvanı kazandı. Ayrıca kendisine ticaret nazırlığı görevi verildi. Ahmed Fethi Paşa, Mısır valisine bu tarihte düzenlenen operasyonla ilgili görüşmelerde de yer aldı (Sunay, 2020, s. 748-750; Dönmez, 2022, s. 227).

Ahmed Fethi Paşa, Sisam Prensi Alexander Vogorides'le yaptıkları bir konuşmada, kişilerin keyfi yönetimine bağlı olmayan bir devlet düzeninin Osmanlı'da da oluşturulması ve Avrupa'daki gibi sabit kurumlarının olması gerektiğini söylemişti. (GB-0033-GRE/E, 489/1A38, 18 Kasım 1837). Buna paralel olarak, Mustafa Reşid Paşa'nın gayretiyle Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye (1838) kuruldu. Tanzimat'ın ilanı sonrası, fermanla vaat edilen reformların yerine getirilmesi için, Meclis-i Vâlâ'ya önemli bir rol verildi. Reformlar burada taslak haline getirilip padişaha sunulacaktı. Meclis-i Vâlâ'nın yeniden teşkilatlanması ve yeni nizamname hazırlanması için bir komisyon oluşturdu. Bu komisyonda Mustafa Reşid Paşa'nın yanı sıra Ticaret Nazırı Ahmed Fethi Paşa da yer aldı. Komisyonda, Meclis-i Vâlâ'nın ve Dâr-ı Şûrâ-yı Babiâli'nin üyeleri belirlendi ve komisyonun görev, yetki ve çalışma alanları belirlendi. Ahmed Fethi Paşa yedi ay kadar meclis üyeliği yaptı (Kaynar, 1999, s. 198–199; Seyitdanlıoğlu, 1999, s. 36, 203; Akyıldız, 1993, s. 189, 218; Dönmez, 2014, s. 272-273;). Bu durum Avrupa basınında Babiâli'nin Tanzimat Fermanı'nın vaat ettiği kanunları hazırlamakla meşgul olduğu Ahmed Fethi Paşa'nın içinde bulunduğu kurula kanunları hazırlama yetkisinin verildiği şeklinde aktarıldı (*The Morning Chronicle*, 1839 s. 3). Bu meclisin oluşturulması, Osmanlı Devleti'nde hukuk sisteminin düzenlenmesi ve yasama organlarının işleyişinin belirlenmesi açısından önemli bir adımdı. Çünkü

Meclis-i Vâlâ, reformların hazırlanması dışında adalet işlerinin görüldüğü Avrupa'daki örneklerine benzer yüksek bir mahkeme olarak da faaliyet gösteren bir organ özelliği taşıyordu.

Bu esnada Mustafa Reşid Paşa'nın önceliği, Mısır meselesi çözülmeye önce mümkün olduğunca çok reform gerçekleştirmektir. Mayıs 1840'ta bir ceza kanunnamesini kabul ettirmeyi başardıktan sonra bir ticaret kanunu iktibasını için de çalışmalara başladı. Bu konuda en büyük yardımcılarından birisi de Ticaret Nazırı Ahmed Fethi Paşa'ydı. Ancak Mısır meselesinin çözülmesi ardından Mart 1841'de yenilik karşıtı muhafazakâr cephe harekete geçti. Ticaret kanunuyla ilgili görüşmeler yapıldığı sırada ulema kanununun şeriata aykırı olduğunu öne sürdü. Şeriatın bu konuda yapacağı bir şey olmadığı yönündeki ifadeleri ardından Mustafa Reşid Paşa ve bu konuda onu destekleyen Ahmed Fethi Paşa görevden alındı (Bozkurt, 1996, s. 135; Dönmez, 2016, s. 23).

Görüldüğü gibi 1841 yılına kadar geçen süreçte Ahmed Fethi Paşa, reform çalışmalarında doğrudan yer almış ve Tanzimat'ın hazırlayıcısı Mustafa Reşid Paşa'nın en zor zamanlarında en büyük destekleyicilerinden biri olmuş ve gerektiğinde onunla birlikte bu yolda bedel ödemişti.

#### 1841 Yılından Sonra Ahmed Fethi Paşa ve Osmanlı Modernleşmesi

Mustafa Reşid Paşa, hariciye nazırlığından alındıktan sonra Paris elçiliğine gönderildi. Ahmed Fethi Paşa ise 1842 yılında önce Meclis-i Vâlâ üyeliğine ardından bu kurulun başkanlığına (8 Kasım 1843) getirildi. Bu görevi bir yıl sürdürdü (Seyitdanlıoğlu, 1999, 202; Öz, 1949 s. 5). Abdülmecid, böylece Tanzimat'ın öncüsü iki kişiden birini yani Mustafa Reşid Paşa'yı Paris gibi Avrupa'nın diplomasi merkezlerinden birine göndermişken, diğerini ise Tanzimat reformlarının da hazırlanacağı aynı zamanda bir yüksek mahkeme niteliğindeki kurulun başkanlığına getirmiş oldu. Ahmed Fethi Paşa gerek meclis üyesi gerek başkanı olarak birçok önemli reform çalışmasına katkıda bulundu. O meclis üyesiyken, Tanzimat Fermanı'nda vaat edildiği gibi askere alımda kura sisteminin getirilmesine yönelik önemli bir kanun (1843) Meclis-i Vâlâ'da kabul edildi (Çadırcı, 2008, s. 69; Dönmez, 2014, s. 262).

Abdülmecid döneminde, Osmanlı Devleti'nde iktisâdi konularda önemli adımlar atıldı ve ekonominin zor durumuna bakılmaksızın modern fabrikalar açılması politikasına geçildi (Clark, 1992, s. 44-46). Ahmed Fethi Paşa, bu politikayı destekliyordu ve ekonomik kalkınmanın toplumsal dönüşümü tetikleyebileceğinin bilincindeydi. Tanzimat dönemi edebiyatının önde gelen isimlerinden olan Şinasi de onun etkisinde kalarak aynı fikri savunmuş ve ekonomik kalkınmanın temelini sanayileşmekten geçtiği düşüncesini benimsedi (Ulutaş, 2015, s. 59). Bu bilgileri destekleyen gazete bir yazısında Ahmed Fethi Paşa, Tanzimat dönemi aydınları arasında liberal görüşlere sahip, aydınlanmacı düşünceleri benimsemiş bir kişi olarak nitelendirildi (*The Morning Chronicle*, 1844, s. 3). Bir diğer yazı da ise Ahmed Fethi Paşa, "Osmanlı'nın en seçkin adamlarından biri" olarak gösterildi (*The Freeman's Journal*, 1839, s. 4).

Ahmed Fethi Paşa, fabrikaların Osmanlı Devleti'ni zenginleştirmek için gerekli olduğunu düşünenlerden birisiydi. Çünkü modern fabrikaların kurulması ve işletilmesi, yerli üretimi artırarak dışa bağımlılığı azaltacaktı (Macfarlane, 2023, s. 343). Bu durum Osmanlı toplumunda değişimi ve modernleşmeyi hızlandırmak için önemli bir faktör olacaktı. Ahmed Fethi Paşa ve diğer bazı Tanzimat bürokratları, reformlara öncelik vererek ekonomik alanda Batı örnek alınarak Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecini hızlandırmayı amaçlamışlardı. Bu dönemde Ahmed Fethi Paşa ve diğer Tanzimat dönemi devlet adamları, sanayi sektörünün geliştirilmesi, yeni fabrikaların kurulması, teknolojik ilerleme ve işgücü eğitimi gibi konulara odaklanmışlardı. Bu bağlamda XIX. yüzyılın ilk yarısında kurulan Büyükdere Tuğla Fabrikası, Osmanlı sanayileşmesinin önemli adımlarından biriydi. Kuruluşuna dair 1841 yılına ait arşiv belgesine göre fabrikada, Mustafa Reşid Paşa ve Ahmed Fethi Paşa 15 yıllık bir imtiyaz hakkı elde etti (BOA, İ. MVL, 15/233, 17 Ocak 1841; Kaya, 2017, s. 170). Bu dönemde İstanbul'da bulunan İskoç Gezgin Charles Macfarlane de eserinde, Ahmed Fethi Paşa'nın Büyükdere'de bir tuğla fabrikası ve kil yataklarını işlettiğini ifade etmekteydi (Macfarlane, 2023, s. 558). Bu durum, Ahmed Fethi Paşa'nın bu tarihlerden itibaren sanayi alanında aktif bir rol üstlendiğini ve Osmanlı Devleti'nin sanayileşme çabalarına destek verdiğini göstermekteydi.

Ahmed Fethi Paşa, bundan sonraki yıllarda Abdülmecid'in talimatıyla Beykoz Paşabahçe'de Cam ve Billur Fabrikası'nın ve 1845 yılında bir porselen fabrikasının kurulmasına öncülük edenler arasında yer aldı. Porselen fabrikasında renkli porselen ve fayans üretiminin yanı sıra cam üretimi de yapıyordu. Cam ve Billur Fabrikası'nda üretilen ürünler 1855'te Paris'teki fuarda ödül kazandı. Ahmed Fethi Paşa, Papa ile de görüşerek, bunu gerçekleştiren ilk Osmanlı devlet adamı oldu (Küçükerman, 1987, s. 95; Küçükerman, 2005, s. 459; Hut, 2020, s. 451; Haberal, 2022, s. 50). Macfarlane, İstanbul'a yaptığı gezi esnasında İncirköy yakınında bir porselen imalatı ve cam fabrikası bulunduğunu, bu fabrikalarda çalışan araç gereçlerin ve işçilerin tamamının Avrupalı olduğunu aktarmakta, Ahmed Fethi Paşa'ya ait olduğunu belirttiği cam fabrikasında 14 Alman ve bir İngiliz ustabaşı olduğunu ifade etmekteydi (Macfarlane, 2023, s. 625). Bu süreçte Ahmed Fethi Paşa'nın gayretleri sonucu Avrupa'dan getirilen ustalarla modern teknolojinin ve bunların kullanımına ilişkin tekniklerin yerli işçi ve ustalara öğretilmesine gayret edildi (Güran, 1992, s. 236-238).

Bu dönemde, eskiçağa ve arkeolojik değerlere olan ilginin artmasıyla birlikte, Osmanlı topraklarında bulunan eski eserlerin korunması ve değerlendirilmesi konusu önem kazandı (Muşmal, 2009, s. 20). Abdülmecid'in 1845 yılında Yalova gezisi sırasında İmparator Konstantin'in adının yazılı olduğu taşları İstanbul'a yollaması ve ardından diğer vilayet yöneticilerinin de buldukları vilayetlerdeki eski eserleri göndermeleri, Osmanlı Devleti'nde ilk müzenin kurulmasında etkili oldu. Bu süreçte, Ahmed Fethi Paşa'nın katkıları son derece önemliydi. Daha önce uzun süre Avrupa'da bulunmuş olan Ahmed Fethi Paşa, Batı'daki müzelerin sergilenmesi ve sınıflandırılmasını yakından gördü. Cepehane'deki eski eserlerin gözden geçirilmesi ve modern bir askerî müze kurulması önerisini Abdülmecid'e sundu. 1846'da Ahmed Fethi Paşa'nın önderliğinde Aya İrini Kilisesi'nde antika eşyaları toplamaya



başlamasıyla Osmanlı Devleti'nde ilk müze olan Askerî Müze'nin kuruluş süreci başladı (BOA, İ. MSM, 17/387, 11 Şubat 1846; *Manchester Weekly Times and Examiner*, 1848, s. 2; Shaw, 2020, s. 54-55; Muhtar, 2002, s. 1084-1085; Hut, 2020, s. 451). Ahmed Fethi Paşa, aynı zamanda yeni kurulan müzenin gelişimi için çeşitli çalışmalar yaptı ve eski eserlerin korunması amacıyla bazı önemli adımlar attı. Ayrıca eski eserlerin bulunduğu bölgelerde kazı yapma taleplerini geri çevirerek bu alanlarda bulunan tarihi kalıntıların korunmasına yönelik önemli bir katkı sağladı (BOA, A. MKT. NZD, 189/37, 20 Haziran 1857). Ahmed Fethi Paşa'nın müze kurma fikri, Osmanlı Devleti'nde kültürel mirasın korunması, tarihi eserlerin sergilenmesi ve halka sunulması açısından bir dönüm noktası oldu. Bu fikir, daha sonra gerçekleştirilen çalışmalarla birlikte Osmanlı Devleti'nde müzecilik faaliyetlerinin yaygınlaşmasına ve Batı standartlarında bir müze kültürünün oluşmasına katkı sağladı.

II. Mahmud, sarayda kullanılmak üzere Avrupa'dan getirttiği masa, sandalye gibi mobilyalarla saray yaşamında modern bir değişim başlatmıştı. Bu değişim, Abdülmecid döneminde de devam etti. Onun döneminde inşa edilen Dolmabahçe Sarayı, geleneksel Osmanlı konutu plan tipine uygun olarak yapılmış olsa da dış ve iç mekân özellikleriyle geleneksel Osmanlı saray mimarisinden farklı bir yapıdaydı. Ahmed Fethi Paşa, Dolmabahçe Sarayı'nın inşası sürecinde sarayın Batı tarzında döşenmesinde önemli bir rol oynadı. Mobilya ve diğer eşyalar, Paris Operası Dekoratörü Séchan ve Dekoratör Garde'nin tavsiyeleri doğrultusunda Doğu Avrupa ve Paris'teki fabrikalardan ve mağazalardan temin edildi (BOA, MB, 21/61; Hut, 2020, s. 451; Gülersoy, 1994, s. 85-89).

Ahmed Fethi Paşa, Osmanlı Devleti'nde karantina örgütünün kuruluşu ve gelişmesinde önemli bir rolü oynadı (Küçükerman, 2005, s. 460-461). 1838 yılında karantina meclisinin oluşturulmasıyla ilgili toplanan meşveret meclisine Aydın müşiri sıfatıyla katıldı (Akyıldız, 1993, s. 266). Tophane müşirlikleri sırasında 1858 yılına kadar Karantina Nezareti'ni de idare etti (Köşe, 2003, s. 100). Karantina Nazırı Ahmed Fethi Paşa, Avrupa gazetelerinde reform hareketlerini benimseyen ve Osmanlı Devleti'ni Avrupa medeniyetiyle uygun bir zemine getirmeye çalışan kişi olarak tanımlandı. Haberin devamında Ahmed Fethi Paşa'nın Hz. Muhammed döneminde bir kasabanın vebaya yakalandığını ve Peygamberin veba olan kişilerin yanına kimsenin girip çıkmaması önlemini aldığını öğrendiğinde karantina yasalarının ve aşı çalışmasının bu doğrultuda başladığını aktarılmaktaydı (*Monmouth Democrat*, 1854, s. 1; *Monongahela Valley Republican*, 1854, s. 1). Ahmed Fethi Paşa, karantina uygulamalarının yönetimi ve karantina binalarının inşası konusunda özel bir ilgi gösterdi. Örneğin İzmir'deki karantina binasının büyütülmesi için hususi olarak İzmir gitmişti (BOA, İ. MSM, 17/389, 14 Mart 1846). O, karantina uygulamalarının merkezi ve yerel düzeyde etkili bir şekilde yönetilmesi amacıyla karantina teşkilatının temsilcileri olan karantina müdürleri, memurları ve doktorlarının çalışmalarını yakından takip etti (BOA, A. MKT, 146/5, 5 Eylül 1848, Kuneralp, 1999, s. 56). Bu alanda Ahmed Fethi Paşa'nın çalışmaları, Osmanlı'da sağlık sisteminin modernleşmesinde, halk sağlığının geliştirilmesinde, Karantina Nezareti'nde Avrupa usullerinin uygulanmasında önemli bir katkı sağladı.

Osmanlı Devleti ile Avrupa devletlerinin her alanda olduğu gibi ticari alandaki ilişkileri her geçen yıl artıyordu. Deniz ulaşımı ve taşımacılığı konusundaki modern çağın gelişmeleri öncelikle İstanbul, İzmir gibi büyük şehirlerde uygulama ve kullanım alanına giriyordu. Bu süreçte Ahmed Fethi Paşa, Şirket-i Hayriye'nin kuruluşunda (1851) yer alarak İstanbul'da modern vapur işletmeciliğinin temelini atılmasında etkili oldu. Ayrıca bir süre sonra küçük vapurlarla Haliç'te eşya ve yolcu taşımacılığı hakkına da (1856) sahip oldu (Akyıldız, 2007, s. 21-22; Hut, 2020, s. 451).

Ahmed Fethi Paşa, birçok Osmanlı aydını ve askerinin yetişmesinde etkili oldu. Bunlardan biri Ressam Hüsnü Yusuf Bey'di. Hüsnü Yusuf Bey eğitimi Topçu Mektebi'nde (1839) tamamladı. Hüsnü Yusuf Bey, resim yapma becerisi sayesinde Ahmed Fethi Paşa'nın dikkatini çekti. Ahmed Fethi Paşa, Abdülmecid'e onun sanatsal yeteneğinden bahsederek güzel bir tablosunu takdim etti. Bir süre sonra Abdülmecid, Hüsnü Yusuf Bey'i kendisini geliştirmesi için Avrupa'ya gönderme kararı aldı (Boyar, 1948, s. 24). Ahmed Fethi Paşa'nın çabalarıyla Hüsnü Yusuf Bey'in Avrupa'ya gönderilmesi, Osmanlı'nın sanat alanındaki modernleşme girişimlerini destekleyen ve sanatçıları teşvik eden bir yaklaşımın güzel bir örneğiydi. Ahmed Fethi Paşa'nın çabalarıyla Eğinli Said olarak bilinen müstakbel damadı Said Paşa da Edinburg Üniversitesi'ne gönderildi (Çağlar, 2010, s. 13).

Osmanlı devlet adamları arasındaki siyasi mücadeleler Abdülmecid dönemi olaylarında belirleyici bir rol oynadı. Sadrazam, serasker, kaptan-ı derya ve Tophane-i Âmire müşiri gibi kişiler arasındaki çekişmeler, Tanzimat reformlarının uygulanmasını zorlaştırdı. Bu devlet adamları arasındaki ihtilaflar sık sık görev ve kabine değişikliklerine yol açtı (Ahmed Lütfi Efendi, 1984, s. 14). 1852 yılına kadar muhafazakâr-yenilikçiler arasında süren mücadele, Mehmed Hüsrev Paşa gibi kişilerin ölümü ardından, yenilikçilerin kendi arasında bir mücadeleye dönüştü ve hizipler ortaya çıktı. Bu sırada İngiliz Elçisi Lord Stratford Canning ile yakınlığı sebebiyle İngiliz hizbinin lideri olarak anılan Mustafa Reşid Paşa karşısına rakip olarak Fransız elçilerinin gayretleriyle bir Fransız hizbi meydana çıkarıldı. Fransız hizbinin liderleri arasında Mehmed Emin Âli Paşa ve Mehmed Fuad Paşa vardı. Her iki hizipte yer alan devlet adamları Osmanlı modernleşmesi için çalışmalarına rağmen siyasi olarak bir mücadele içine girdi. Bu süreçte Ahmed Fethi Paşa, bu hizip mücadelesinde doğrudan taraf olmasa da Mustafa Reşid Paşa ile karşıya gelen devlet adamları arasında yer aldı. Ahmed Fethi Paşa, Tanzimat Fermanı'nın ilanı öncesi ve sonrasında Mustafa Reşid Paşa'nın yanında yer almış ve ona yardım etmişti. Mustafa Reşid Paşa 1841-1845 yıllarında Paris elçiliğini sürdürmüştü, ardından Abdülmecid onu önce hariciye nazırlığına bir yıl sonra da sadrazamlığa atamıştı. Bu yıllarda da ikisi arasındaki dostluk ve dayanışma devam etmişti. Hatta 1846 yılında seraskerliğe yeniden getirilen Mehmed Hüsrev Paşa'nın Mustafa Reşid Paşa aleyhine çalışmaları ortaya çıkınca yeni bir serasker tayini gerektiğinde Mustafa Reşid Paşa Ahmed Fethi Paşa'nın bu göreve getirilmesi için çalışmıştı. Ancak Damat Said Paşa serasker olmuştu. Ahmed Fethi Paşa damat olduğu için sarayda ve Abdülmecid üzerinde etkili bir kişiydi. Ahmed Fethi Paşa, 1850'de kurulan Encümen-i Dâniş'e kendisini üye yapmadığı için Mustafa Reşid Paşa'ya darıldı. Bundan sonraki günlerde Reşid-Fethi Paşalar arasındaki dostluk bir

çekilmeye dönüştü. Mustafa Reşid Paşa Ocak 1852’de sadrazamlıktan alındı. İngiliz Elçisi Canning, bu işin arkasında Tophane Müşiri Ahmed Fethi Paşa olduğunu tespit etti. Elçinin de girişimiyle Mustafa Reşid Paşa iki ay sonra görevine geri döndü. Ağustos ayında Abdülmecid, İngiliz elçisinin İstanbul’da olmadığı bir sırada bu iki devlet adamının arasındaki mücadeleden sıkılarak ikisini de görevden aldı (TNA, FO, 78/646, no. 172, 24 Aralık 1846; TNA, FO, 78/677, no. 12, 02 Ocak 1847; TNA, FO, 78/893, no. 42, 06 Ağustos 1852; *Takvim-i Vekayi*, no. 471, 13 Ağustos 1852; BOA, A. MKT, no. 78/4, 21 Nisan 1847; Ali Fuad, 1928, s. 14; Akyıldız, 1993, s. 246; Cezar, 1972, s. 3014; Dönmez, 2019, s. 69-73). Ahmed Cevdet Paşa’nın ifadesiyle “*havas-ı vükelâ beyninde nifak ve şikak günden güne tezayüd etmekte idi.*” (Ahmet Cevdet Paşa, 1953, s. 13). Böylece modernleşme sürecinde uzun bir süre Mustafa Reşid Paşa’nın en büyük destekçilerinden olan Ahmed Fethi Paşa onunla yollarını ayırmış oldu.

### **Tophane Müşiri Olarak Ahmed Fethi Paşa**

Ahmed Fethi Paşa, Tanzimat reformlarının uygulamaya koyulduğu bir süreçte Tophane-i Âmire müşirliği ve Mühimmat-ı Harbiye nazırlığı gibi en stratejik askerî kurumların yönetiminde görev yaptı. Ahmed Fethi Paşa, 1845 yılında Tophane-i Âmire müşirliğine ilk kez getirildi ve daha sonra zaman zaman görev değişiklikleri yaşasa da 1845’ten ölümüne kadar toplamda üç kez bu görevde bulundu. Müşirlik makamının Meclis-i Vükelâ heyetinin üyesi olması kurumu ve müşiri daha da önemli kılmaktaydı (Hut, 2020 s. 450-451; Ahmed Cevdet Paşa, 1953, s. 17; Kunalalp, 1999, s. 56; Öz, 1949, s. 5).

Bu dönemde Ahmed Fethi Paşa’nın daha önce görev yaptığı Mühimmat-ı Harbiye Nezareti’nin ayrı bir memur atanmasına gerek duyulmadan Tophane-i Âmire ile ilişkilendirilmesi kararı alındı. Böylece Mühimmat-ı Harbiye Nezareti’nin işleri, Tophane-i Âmire müşirliğine dâhil edildi. Ahmed Fethi Paşa’nın müşirliğe atanmasıyla birlikte Karantina Nezareti ve Tophane-i Âmire’nin idaresi onun yönetimi altında olmaya devam etti. Bu düzenlemeyle Tophane-i Âmire müşirliğinin yetki ve sorumluluk alanı genişletilerek ordunun mühimmat ve karantina işlerinin daha etkin bir şekilde koordine edilmesi amaçlandı (Süreyya, 1996, s. 1771-1772).

1846 yılında, Bahr-i Sefid Boğazı’ndaki kalelerin tespiti ve tamirat ihtiyaçlarının belirlenmesi için Ahmed Fethi Paşa bizzat bölgeye giderek incelemelerde bulundu. Ayrıca, Boğaz’da bulunan askerî malzemelerin eksikliklerini tespit etmek ve bu eksiklikleri gidermek için çalışmalar yaptı. Bu teftişler, savunma ve güvenliğin sağlanması açısından önemli bir adımdı. Onun Bahr-i Sefid Boğazı’ndaki askerî altyapının iyileştirilmesine yönelik çabalarını göstermekteydi (BOA, İ. MSM. 17/389, 14 Mart 1846). Ahmed Fethi Paşa, yaptığı teftişler sonucunda stratejik öneme sahip olan Bahr-i Sefid Boğazı ve Bahr-i Siyah Boğazı’ndaki istihkâmların güçlendirilmesi gerektiğini fark etti ve bu yüzden özellikle Bahr-i Sefid Boğazı’nda bulunan Hacı Ömer Borânî Binası’nın ve bölgede diğer binaların güçlendirilmesini istedi (BOA, A. MKT. MVL. 15/19, 15 Mayıs 1849; BOA, A.MKT. 198/46, 19 Mayıs 1849). Bu hususlara onun gösterdiği önem, Boğazların savunma gücünün artırılması ve stratejik noktaların korunması amacıyla yapılan çalışmaların bir parçasıydı.



Tophane-i Âmire, Ahmed Fethi Paşa'nın yönetiminde, İngiltere'den 1846 yılında ithal edilen döküm fırınları, buhar gücüyle çalışan top namlusu delme ve perdahlama makineleriyle tunç top dökümü konusunda ileri bir düzeye getirildi. Bu konuda Tophane'nin en önemli eksikliği, demir eşyaların üretimi için modern bir tesisin henüz bulunmamasıydı. Bu yüzden Osmanlı Devleti'ne Avrupa standartlarında bir tesis kazandırmak amacıyla Mirliva Halil Paşa, hızla harekete geçerek gerekli ekipmanları temin etmek üzere Londra'ya gönderildi. Halil Paşa, gerekli incelemeleri yaparak İngiltere'den alınması gereken tüm araç gereçlerin getirilmesi için gerekli tutarı Ahmed Fethi Paşa'ya bildirdi (BOA, İ. MSM, 17/399, 25 Ekim 1847). İngiltere'den söz konusu ekipmanların temini girişimi Tophane-i Âmire'nin modernizasyon sürecine katkı sağlamak amacıyla atılmış bir adımdı.

Baruthane-i Âmire'ye bağlı Küçük Demir Fabrikası'nda Eser-i Cedid adlı zırlı gemi yapımının 1848 yılında tamamlanması Osmanlı Devleti'nde bir ilkti (Kırlı, 2019, s. 244). Ahmed Fethi Paşa, geminin denize indirileceği törenin görkemli olması için gereken önlemleri bizzat planlamak üzere demir fabrikasına geldi (Cezar, 1991, s. 185). Bu süreçte ilk yerli üretim zırlı geminin imali ve denize indirilmesi askerî alanda modernleşme sürecinde önemli bir adımdı.

Osmanlı Devleti, 1853 yılında Rusya'nın Eflak ve Boğdan'ı işgal etmesi üzere kendisi için zaruri olan bazı askerî tedbirleri almaya başladı. Ahmed Fethi Paşa, Kırım Savaşı (1853-1856) sırasında daha Sinop Baskını olarak bilinen hadise gerçekleşmeden Anadolu sahillerinde bulunan kalelerin korunmasının önemli olduğunu gördü. Bu çerçevede Bahr-i Siyah Boğazı dışında Batum'a kadar olan tüm kalelerin, tabyaların ve diğer mevkiilerin istihkâmlarını teftiş etmek ve muayene etmek amacıyla İhtiyat Alayı Mirlivası Ahmed Bey'i görevlendirdi (BOA, HR. MKT, 60/100, 4 Temmuz 1853). Ahmed Fethi Paşa, bu görevlendirmenin raporları doğrultusunda eksiklikleri belirlemeyi ve söz konusu mevkiiler için gereken mühimmat hakkında doğru bilgilere ulaşmayı hedefliyordu. Bu tedbirler, Osmanlı Devleti'nin savunma gücünü artırmaya yönelik bir adımdı ve Rus işgali ve tehdidine karşı önlem almayı amaçlamaktaydı.

Ahmed Fethi Paşa Kırım Savaşı sırasında Tophane-i Âmire müşiriydi. Ahmed Fethi Paşa, Kırım Savaşı sürecinde önemli bir rol oynayarak askerî mühimmatın imal edildiği Tophane fabrikalarının yöneticisi olarak büyük bir sorumluluk üstlendi. Savaş süresince Tophane fabrikaları yoğun bir iş yükü altında çalıştı ve askerî mühimmat üretimine büyük önem verildi (Taşkın, 2007, s. 33). Kırım Savaşı'nın hemen öncesinde, ihtiyaten barut temini için İngiltere'den satın alma kararı alındı ve bu konuda Tophane-i Âmire müşirliği yetkilendirildi (BOA, A. MKT. NZD, 100/44, 15 Kasım 1853). İngiliz top fabrikalarınca üretilen Paixhans adı verilen demir top güllerinin Tophane-i Âmire'de henüz imal edilememesinden dolayı, İngiltere'ye 50.000 adet gülle siparişi verilmesi uygun görüldü. Savaş sürecinde, İngiltere'ye sipariş verilen 35.000 sandık fişeğin tamamlanmış olanlarının ise bir an evvel gemiyle getirtilmesine kararı verildi. (BOA, İ. HR. 109/5332, 1 Mayıs 1854, BOA, HR. MKT, 87/73, 1 Ekim 1854). Ardından Fransa'ya da 50 milyon kapsül siparişi verildi (BOA, İ. HR, 104/5072, 17 Kasım 1853). Tophane-i Âmire'de bulunan mermi imalat tezgâhlarında kapsül, bakırdan ateş alan bir tür fûnye ve obüs tanelerine tapa üretimi için Amerikalı Usta

Andrew Thomas'ın getirilmesi 1854 yılında sağlandı (BOA, İ. MVL, 315/13229, 24 Eylül 1854). Kırım Savaşı'nın başlamasıyla birlikte Tophane-i Âmire tarafından ordunun büyük miktarda malzeme ve mühimmat talepleri karşılandı. İngiltere ve Fransa'dan gelen talepler üzerine her türlü savaş malzemesi zamanında temin edildi. Tophane-i Âmire Müşiri Ahmed Fethi Paşa, bu konuda başarılı performansı sebebiyle hem yabancı hem de Osmanlı komutanlarından övgüler aldı (BOA, İ. DH, 20237, 17 Şubat 1855; *Sheffield & Rotherham Independent*, 1855, s. 12). Ayrıca Ahmed Fethi Paşa, Kırım Savaşı sonrası ordunun ihtiyacının karşılanması için Fransa'dan 10.000 adet şeshane satın alınmasını talep etti (BOA, İ. DH, 338/22219, 8 Şubat 1856).

Kırım Savaşı'nın ardından, Osmanlı ordusunun demir toplarla donatılması çalışmaları hız kesmeden devam etti. 1856 yılının sonunda Ahmed Fethi Paşa'nın görev sürecinde 200 adet Paixhans demir topunun alımına karar verildiğinde ne kadar sürede ve ne fiyata imal edebileceği hakkında İngiliz Gospel Oak Iron Works'ten malumat istenerek bu konuda gerekli girişimler yapıldı (BOA, HR. SFR, 32/5, 2 Şubat 1857).

Ahmed Fethi Paşa, mesleki kariyerinde önemli bir yer tutan Tophane-i Âmire müşirliklerini 1845–1852, 1853–1857, 1857–1858 yılları arasında ölümüne kadar (14 Şubat 1858) sürdürdü (Hut, 2020, s. 450). Ahmed Fethi Paşa, Tophane-i Âmire müşirliği altında bulunan Mühimmat-ı Harbiye Nezareti, Karantina Nezareti, Bahr-i Sefid ve Bahr-i Siyah Boğazları muhafızlıkları, Tophane-i Âmire'ye ait askerî fabrikalar ve ihtiyat ve istihkâm alaylarını başarılı bir şekilde yönetti. Bu süreçte onun liderliği altında Tophane-i Âmire, Osmanlı ordusunun ve savunma sanayisinin modern bir kurumu haline getirildi.

### Sonuç

Ahmed Fethi Paşa, hem yurt içinde hem de yurt dışında üstlendiği görevlerle başarılarıyla Tanzimat dönemi modernleşme sürecinin önde gelen devlet adamlarından biri olmuştur. Aldığı eğitim ve Batı kültürüne hâkimiyeti sayesinde, diğer damatlar arasından farklı bir çizgide yer almış ve Avrupa'da bile liberal ve yenilikçi birisi olarak görülmüştür. O, II. Mahmud ve Abdülmecid dönemlerinde konumunu ve nüfuzunu koruyarak İstanbul'un çoğu önemli olayında kilit konumda yer almıştır.

Ahmed Fethi Paşa, Tanzimat'ın ilanı öncesi ve sonrasında Mustafa Reşid Paşa ile yakın ilişki içerisinde bulunmuş ve ona en yakın yardımcılarından biri olmuştur. Özellikle Mehmed Akif Paşa'nın komplosunu Abdülmecid'e haber vermiş olması, Tanzimat'ın ilanı öncesi gelişmelerin seyrini değiştirmiştir.

Bir diplomat olarak Ahmed Fethi Paşa, Viyana ve Paris elçiliği görevlerini layıkıyla yerine getirmiş, Rusya ve İngiltere'de Osmanlı'yı temsil etmiş, bu çalışmalarıyla Osmanlı daimî elçiliklerinin yeniden tesisi sürecine katkı sağladığı gibi sergilediği takdire şayan hareketlerle, davranışları ve konuşmalarıyla Avrupa'daki Türk imajının güçlenmesine yardımcı olmuştur.

Ahmed Fethi Paşa, Meclis-i Vâlâ'nın teşkilatlanması için oluşturulan komisyonda yer alarak, modern hukuk sisteminin düzenlenmesi ve yasama organlarının işleyişinin

belirlenmesinde önemli bir rol oynamıştır. O, kuruluşundan itibaren Meclis-i Vâlâ'da üye ve başkan olarak görev alarak adalet mahkemelerinin kurallarının tespitinde ve meclislerin görev ve yetkilerinin belirlemede, ayrıca reform taslaklarının hazırlanmasında ve yürürlüğe girmesinde etkili olmuştur. Bu meclisin varlığı ve Avrupa'daki emsallerine göre geliştirilmesi, Osmanlı Devleti'nde hukuk sisteminin modernleştirilmesi ve yasama organlarının etkin bir şekilde işlemesine katkı sağlamıştır.

Ahmed Fethi Paşa, fabrikaların kurulması ve işletilmesinin Osmanlı toplumunda değişimi ve modernleşmeyi hızlandıracaklarını savunanlardan biridir. Bu alandaki reformları teşvik etmiş ve Batı'dan ilham alarak sanayi sektörünü geliştirmek için çaba sarf etmiştir. Modern fabrikalarla üretimi artırıp dışa bağımlılığı azaltmayı hedeflemiş bu kapsam doğrultusunda yabancı mühendis, tekniker ve işçilerin ülkeye getirilmesini sağlamıştır. Ahmed Fethi Paşa'nın ekonomik alanda yaptığı bu tür çalışmalar, Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecini hızlandırmıştır.

Ahmed Fethi Paşa, mesleki kariyerinin en başlarında askerî talimlere katılarak yabancı bir ordunun yeteneklerini gözlemlemiş ve böylelikle Osmanlı ordusunu kıyaslama fırsatı bulmuştur. Ahmed Fethi, süreç içerisinde Avrupa'dan askerî eğitmen ve ustaların getirilmesini sağlamıştır. Osmanlı askerlerinin modern askerî teknikleri ve araç gereç yapımının öğrenmesine olanak tanımıştır. Ayrıca yerli silah üretiminin artırılması amacıyla demir fabrikası kurulması ve Tophane-i Âmire müşirliğinin güçlendirilmesi için çalışmalarda bulunmuştur. O, ordu için gereksinim olan silah ve teçhizatın yurtdışından getirilmesine katkı sağlayarak ordunun geleneksel yapıdan modern güçlü bir yapıya kavuşmasında önemli rol oynamıştır.

Karantina örgütünün gelişiminde Ahmed Fethi Paşa'nın rolü, Osmanlı Devleti'nin sağlık sisteminin modernleşmesi açısından önemli olmuştur. O, Osmanlı'da karantina ve aşı çalışmalarının uygulanması hususunda öncülük etmiştir. Bu çalışmalar, halk sağlığının geliştirilmesine ve salgın hastalıklarla mücadelede önemli katkılar sağlamıştır.

Ahmed Fethi Paşa'nın öncülüğünde kurulan askerî müze, Osmanlı Devleti'nde ilk müze olarak hizmet vermiş ve müzecilik faaliyetlerinin başlamasına öncülük etmiştir. Bu adım, kültürel mirasın korunması ve sergilenmesi konusunda bir bilinç oluşmasına katkıda bulunmuş ve Osmanlı Devleti'nde modern bir müze kültürünün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca Ahmed Fethi Paşa özellikle Ressam Hüsnü Yusuf Bey ve Damadı Said Paşa'nın eğitim için yurtdışına gönderilmesinde aktif rol oynamıştır. Bu tür girişimler, Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecinde bilim, sanat ve kültür alanında gelişimi açısından önemlidir.

Ahmed Fethi Paşa, Osmanlı modernleşmesine fikirleri ve devlet kademesindeki görevleri, Tanzimat reformlarına ve devletin modernleşme alanında attığı adımlara katkı sağlamıştır. Onun bu alandaki gayretlerinin ortaya koyulması, dönemin siyasi ve bürokratik mücadelelerinin anlaşılmasına ve modernleşme hareketlerinin gelişiminin seyrinin kavranılmasına yardımcı olmaktadır.



### Extended Abstract

The modernization process paved the way for changes in the classical structure of the Ottoman Empire in political, military, economic, and legal fields. The innovative-conservative conflict experienced in the Ottoman bureaucracy, especially in the first half of the 19th century, is one of the distinctive features of this period. One of the politicians who played an active role in the modernization process during this period of conflict was Ahmed Fethi Pasha (1801-1858). Studies about Pasha, who made significant contributions to the modernization process of the Ottoman Empire, need to be revised compared to his role during the period. In this study, the role and place of Ahmed Fethi Pasha in Ottoman modernization efforts were explained using domestic and foreign sources.

When Mahmud II came to the throne in 1808, he was determined to continue his innovation efforts no matter what. Apart from the activities of anti-innovation ulema, janissaries, and some statesmen, Mahmud II needed the necessary elements, such as money for reforms and a trained staff who knew Europe and could lead the change. Therefore, he needed help establishing a team to participate in modernization efforts. Under these circumstances, he became closely interested in the development of people who attracted his attention, such as Mustafa Reshid Pasha, Mehmed Namik Pasha, Sadik Rifat Pasha, Mehmed Kamil Pasha. He advised them to learn French and appointed these people to important positions, especially from 1826 onwards. Ahmed Fethi Pasha was among the people who attracted the sultan's attention in this way.

Mahmud II appointed Ahmed Fethi Pasha as ambassador to Vienna in 1835. This mission was an excellent opportunity for Ahmed Fethi Pasha to learn about Europe and expand his horizons. In 1837, Russia decided to organize a major military exercise. An Ottoman representative had to be sent here. Ahmed Fethi Pasha was deemed suitable for this position. Ahmed Fethi Pasha was given the rank of marshal and was sent to Hocabey for military training on a special mission. After representing the Ottoman Empire in the best possible way, he returned to Istanbul within the framework of the orders given to him. Ahmed Fethi Pasha, who was appreciated for his success in his duty, was given the title of Pasha and appointed Aydın musir.

In 1838, Ahmed Fethi Pasha was appointed to the London embassy. However, his place of duty was soon changed to ambassador to Paris. Before starting his duty as ambassador in Paris, Ahmed Fethi Pasha would go to London and attend the coronation ceremony of Queen Victoria. He went from Vienna to Berlin, made official visits there, and then arrived in London. However, since the coronation ceremony took place a while ago, he has not been able to attend it. After meeting with British Foreign Minister Lord Palmerston, he appeared before the queen and celebrated her accession to the throne. Here, he held meetings with Palmerston on issues such as the Egyptian issue and the appointment of British officers in the Ottoman army. He also worked on the iron factory to be established in Istanbul.

Ahmed Fethi Pasha, who started his embassy in Paris in the following days, worked for the developments that were in the interest of the Ottoman Empire with his diplomatic initiatives. On the other hand, he continued his efforts to modernize the

Ottoman army. At the request of Abdulmecid, he married Atiye Sultan, the daughter of Mahmud II, in 1840 and gained the title of groom. He was also given the task of trade minister. A year later, he was dismissed along with Mustafa Reshid Pasha due to his support in the trade agreement negotiations. In 1842, Ahmed Fethi Pasha was first appointed as a member of the Council of Valence and, a year later, as the chairman of this board.

Ahmed Fethi Pasha served as a Tophane marshal for three terms between 1842 and 1858 and pioneered the modernization of the Ottoman army. He encouraged the employment of foreign experts and played a critical role in the modernization of the army through the transfer of military technology from Europe. Ahmed Fethi Pasha's pioneering in establishing the military museum was a significant turning point in museology and preserving cultural heritage in the Ottoman Empire. This initiative contributed to the beginning of modern museum culture in the Ottoman lands and to the preservation of historical, cultural, and military artifacts.

Ahmed Fethi Pasha aimed to develop the domestic industry in the Ottoman Empire and encouraged the establishment of factories in this direction. The construction of industrial facilities contributed to the diversification and strengthening of the Ottoman economy. He encouraged bringing foreign engineers, technicians, and workers to the country to establish and operate factories. This helped train the workforce and implement modern production processes in the country. The primary purpose of Pasha's economic reforms was to increase production.

Ahmed Fethi Pasha contributed to the modernization of the Ottoman Empire with his ideas and duties at the state level, the Tanzimat reforms, and the steps taken by the state in the modernization field. Revealing his efforts in this field helps to understand the political and bureaucratic struggles of the period and the course of the development of modernization movement.

## Kaynakça

### 1. Arşiv Kaynakları

#### Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

- A.MKT (Sadaret Mektubi Kalemî), 78/4, 198/46, 146/5.  
 A.MKT.MVL (Sadâret Mektubî Kalemî Meclis-i Vâlâ), 15/19.  
 A.MKT.NZD (Sadaret Mektubi Kalemî Nezaret ve Deva'ir Evrakı), 100/44, 189/37.  
 HAT (Hatt-ı Hümâyûn), 37483, 37518. E, 37710. C, 46738.  
 HH (Hazine-i Hâssa), 1183/47047.  
 HR.MKT (Hariciye Nezareti Mektubi Kalemî), 60/100, 87/73.  
 HR.SFR (Hariciye Nezâreti Londra Sefareti Belgeleri), 32/5.  
 İ.DH (İrade Dahiliye), 20237, 338/22219.  
 İ.HR (İrade Hariciye), 5072, 5332.  
 İ.MSM (İrade Mesail-i Mühimme), 17/387, 17/389, 17/399.  
 İ.MVL (İrade Meclis-i Vâlâ), 15/233, 315/13229.  
 İ. MVL (İrade Meclis-i Vâlâ), 15/233.  
 MB (Mâbeyn Evrakı), 21/61.

#### The National Archives (TNA)

Foreign Office (FO), defter no. 78/646, 677, 893; 195/148.

**Durham University Library, Papers of John Viscount Ponsonby (GB-0033) GRE/E,**  
 no. 489/1A38.

### 2. Gazeteler

- Manchester Weekly Times and Examiner*, 04 Haziran 1848.  
*Monmouth Democrat*, 11 Mayıs 1854.  
*Monongahela Valley Republican*, 26 Mayıs 1854.  
*Sheffield and Rotherham Independent*, 25 Ağustos 1855.  
*Takvim-i Vekayi*, no. 104, 22 Haziran 1835; no. 160, 28 Ocak 1838; no. 471, 13 Ağustos 1852.  
*The Freeman's Journal*, 26 Haziran 1839.  
*The Morning Chronicle*, 30 Aralık 1839, 03 Aralık 1844.

### 3. Kitaplar, Tezler ve Makaleler

- Ahmed Cevdet Paşa (1953). *Tezâkir 1–12*. (C. Baysun, haz.). Ankara: TTK Yayınları.  
 Ahmed Lütfî Efendi (1984). *Vak'a-nüvis Ahmed Lütfî Efendi tarihi*. (M. Aktepe, haz.).  
 İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.  
 Akyıldız A. (1993). *Tanzimat dönemi Osmanlı merkez teşkilatında reform (1836-1856)*.  
 İstanbul: Eren Yayıncılık.  
 Akyıldız, A. (2007). *Haliç'te Seyrüsefer Haliç vapurları şirketi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası  
 Kültür Yayınları.  
 Akyıldız, A. (2012). *Osmanlı bürokrasisi ve modernleşme*. İstanbul: İletişim Yayınları.  
 Ali Fuad (1928). *Rical-i mühime-i siyasiyye*. İstanbul: Yeni Matbaa.  
 Boyar, P. (1948). *Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti devirlerinde: Türk ressamları,  
 hayatları ve eserleri*. Ankara: Jandarma Basımevi.  
 Bozkurt, G. (1996). *Batı hukukunun Türkiye'de benimsenmesi: Osmanlı Devleti'nden Türkiye  
 Cumhuriyeti'ne resepsiyon süreci (1839-1939)*. Ankara: TTK Yayınları.



- Cezar, Y. (1972). *Mufassal Osmanlı tarihi*, C. VI, İstanbul: Güven Yayınevi.
- Cezar, Y. (1991). 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yeni teknoloji uygulama ve sanai tesis kurma çabalarından örnekler, *Toplum ve Ekonomi*, S. 1, İstanbul: Bağlam Yayınları, 161-186.
- Clark, Edward C. (1992). Osmanlı sanayi devrimi. *Osmanlılar ve Batı Teknolojisi Yeni Araştırmalar Yeni Görüşler*, (E. İhsanoğlu, haz.). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 37-52.
- Çadırcı M. (2008). *Tanzimat sürecinde Türkiye askerlik*. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Çağlar, B. (2010). *İngiliz Said Paşa ve günlüğü (jurnal)*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları.
- Dönmez A. (2019). *Osmanlı Devleti'nde iktidar mücadelesi (1845-1858)*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Dönmez A. (2022). Ahmed Fethi Paşa'nın Viyana ve Paris elçilikleri (1835-1840). *Osmanlı Devleti'nin Diplomasi Tarihi: Makaleler 2*, ed. Mehmet Alaaddin Yalçınkaya- Uğur Kurtaran, Ankara: Altınordu Yayınları, 211-232.
- Dönmez, A. (2014). *Osmanlı modernleşmesinde İngiliz etkisi: diplomasi ve reform (1833-1841)*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Dönmez, A. (2016). Mustafa Reşid Paşa ve reform karşıtları: Tanzimat Fermanının bedeli, *Turkish Studies*, C. XI, S. 6, 17-30.
- Eğecioğlu, Ö. (2011). Kraliçe Viktorya'nın taç giyme töreni ve Fethi Ahmed Paşa, *Toplumsal Tarih*, S. 211, 68-73.
- Eryılmaz, B. (2006). *Tanzimat ve yönetimde modernleşme*, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Güran, T. (1992). Tanzimat döneminde devlet fabrikaları, (H. D. Yıldız, ed.). 150. *Yılında Tanzimat İçinde*, Ankara: TTK Yayınları, 235-257.
- Haberal, E. (2022). 19. yüzyılda 'Eser-i İstanbul' damgalı porselen üretimi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hayta, N.- Ünal U. (2016). *Osmanlı Devleti'nde yenileşme hareketleri (XVII. yüzyıl başlarından yıkılışa kadar)*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Hut, D. (2020). Fethi Paşa, *DİA*, (C. Ek 1, s. 450-451). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kaya, Ş. (2017). XIX. Yüzyılda İstanbul'da tuğla üretimi ve Çobançeşme tuğla fabrikası, *Asos Journal*, S. 50, 165-188.
- Kaynar, R. (1999). *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*. Ankara: TTK Yayınları.
- Kılıç, M. (2019). Osmanlı Devleti hizmetinde bir Rum diplomatının portresi: Viyana maslahatgüzarı Yanko Mavroyani (Jean Mavroyeni), *Tanzimattan Günümüze Olaylar ve kişiler Ekseninde Türk Hariciyesi*. (İ. S. Yuca & H. Kara, ed. İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 169-188.
- Kırlı, E. (2019). Osmanlı mülkünde inşa olunan ilk zırhlı vapur, *OTAM*, S. 46, Güz, 231-260.
- Köşe, A. (2003), Devlet-i Aliyye-i Osmaniye'de karantina yani usûl-i tahaffuzun tarihçesi, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*, C. 5, S. 1, 89-119.
- Kuneralp, S. (1999). *Son dönem Osmanlı erkân ve ricali (1839-1922)*. İstanbul: İsis.

- Küçükerman Ö. (2005). Tanzimat dönemi devlet adamlarından Fethi Ahmed Paşa ve Türk cam sanayiinin gelişimine katkıları, İstanbul: *Sinan Genim'e Armağan-Makaleleri*, 460-472.
- Küçükerman, Ö. (1987). *Dünya saraylarının prestij teknolojisi: Porselen sanatı ve yıldız çini fabrikası*, İstanbul: Sümerbank Yayınları.
- Macfarlane, C. (2023). *Türkiye ve Yazgısı Türkiye'nin durumunu incelemek üzere 1847 ve 1848 yıllarında yapılan bir yolculuğun raporu.* (F. Yıldırım, çev.). Ankara: Abis Yayınları.
- Muhtar, O. (1920). *Müze-i Askerî-i Osmanî züvvarına mahsûs rehber.* İstanbul: Necm-i İstiklal Matbaası.
- Muşmal, H. (2009). *Osmanlı Devleti'nde eski eser politikası Konya vilayeti örneği (1876-1914).* Konya: Kömen Yayınları.
- Öz, T. (1949). Ahmed Fethi Paşa ve müzeler, *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, S. 5, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1-16.
- Öztürk, H.-Karasu C. (2014). Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şahane'nin kurucusu Charles Ambroisse Bernard'in eserleri ve Osmanlıya etkileri üzerine bir değerlendirme, *Adli Tıp Bülteni*, C. 19, S. 3, 125-134.
- Seyitdanlıoğlu, M. (1999). *Tanzimat devrinde Meclis-i Vâlâ (1838-1868).* Ankara: TTK Yayınları.
- Shaw, Wendy M. K. (2020). *Osmanlı müzeciliği müzeler, arkeoloji ve tarihin görselleştirilmesi.* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sunay, S. (2020). Bir hanedan damadının yaşam tarzı ve standartı: Ahmed Fethi Paşa'nın terekesi, *Belleten*, C. 84, S. 300, Ağustos 2020, 745-788.
- Süreyya, M. (1996). *Sicil-i Osmani*, C. 1, (N. Akbayar, haz.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Şehsuvaroğlu, Halûk Y. (1971). Fethi Ahmed Paşa, *İstanbul Ansiklopedisi*, (C. X, s. 5708-5709), (R. E. Koçu, haz.). İstanbul: Koçu Yayınları.
- Tanıyıcı, Ş.-Kahraman S. (2017). II. Abdülhamit'in dış politikasında İslamcılık ve İngiliz Şeyhülislam Abdullah Quilliam, *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, C. 1, S. 2, Konya: NEÜ Yayınları, 7-31.
- Taşkın, F. (2007). Kırım Savaşı'nın Osmanlı Devleti'ne ekonomik etkileri ve iase sorunu, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Turan, H. (2019). III. Selim'den Tanzimat'a Osmanlı Devleti'nde yeniden yapılanma hareketleri, Aksaray: *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, C. 11, S. 2, 37-46.
- Ulutaş, S. (2015). Sanayileşme sürecinde geleneksel Osmanlı üretim sektörü: Tarsus örneği (1839-1856), *Milli Folklor Dergisi*, C. 14, S. 105, 58-70.



## Ekler



Ek 1. Ahmed Fethi Paşa (<http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90628---0058.jpg>, 26.08.2023).





Ek 2. Tophane-i Amire Binası, 1856 (Şafak Tunç (2004), *Tophane-i Amire ve Osmanlı Devletinde Top Döküm Faaliyetleri*, İstanbul: Acar Matbaacılık).

## I. Dünya Savaşı Sırasında Azerbaycan Türklerinin Rus Esaretinden Kaçırıldığı Türk Subayları

### *Turkish Officers Rescued from Russian Captivity by Azerbaijani Turks During World War I*

Musa GÖKTUĞ \* Öz

Sarıkamış Harekati'ndan sonra, esir düşen Türk asker ve subaylar Rusya içlerine ve Sibiry'a götürülmüştür. Türk esirler, Ermeni askerlerin muhafazasında insanlık dışı bir yolculukla yaklaşık iki günde Tiflis'teki Naftluk Esir Toplama ve Aktarma Merkezi'ne taşınmıştır. Bu merkezde, yolda hayatını kaybedenler defnedilmiş, ağır hasta olanlar seçilip ölüme terk edilmiş, yaşama ihtimali olanlar Rusya'daki başka esir kamplarına nakledilmiştir. Bu nakil sırasında ikinci sırada Bakü açıklarında bulunan Nargin Adası'nda bulunan Esir Toplama ve Aktarma Merkezi gelmiştir. Buradaki koşulların Naftluk'dan da ağır olmasından dolayı Türk esirler cezireye Cehennem Adası adını vermiştir. Böyle bir ortamda Azerbaycan Türkleri, hem Türk esirlere yardım etmeye hem de fırsatını bulduğunda Rus esaretindeki subayları kaçırmaya çalışmıştır. Kaçırılan subaylar, Anadolu'ya gönderilmiş, yurda döndükten sonra yeniden savaşmış, Kurtuluş Savaşı'na katılmış ve nihayet Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda önemli görevleri yerine getirmiş ve bazı ilklere imza atmıştır. Bu çalışmada Azerbaycanlıların, Türk esirlere yönelik yardım çalışmaları ve onların kaçırılarak yurda dönmelerini sağlamaları ve ünlü esir Türk subaylarının kaçırılmasıyla ülkeye döndükten sonraki faaliyetlerini içine alan tarihi süreç incelenmiş olup bu bağlamda esirlerin adaya getirilmeye başlandığı 1915 yılının ilk günlerinden, esirlerin tamamen kurtarıldığı 1918 yılının Eylül ayı ortalarına kadarki dönem ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır

\* Dr.

musagoktug@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-6273-6350  
TÜRKİYE

\* Dr.

musagoktug@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-6273-6350  
TÜRKİYE

#### **Anahtar Kelimeler:**

Azerbaycan Türkleri, Türk esirler, Sarıkamış harekâtı, Çarlık Rusyası, Naftluk, Nargin Adası, Kafkas İslam Ordusu.

#### **Abstract**

After the Sarıkamış Operation, captured Turkish soldiers and officers were taken to the Russian interior and Siberia. Under the guard of Armenian soldiers, Turkish prisoners were transported to the Naftluk Prisoner Collection and Transfer Center in Tbilisi in an inhumane journey in about two days. At this center, those who died on the way were buried, those who were seriously ill were selected and left to die, and those who were likely to survive were transferred to other prison camps in Russia. The second place in this transfer was the Prisoner Collection and Transfer Center on Nargin Island off the coast of Baku. Since the conditions here were even harsher than Naftluk, the Turkish prisoners called the prison Hell Island. In such an environment, Azerbaijani Turks tried both to help Turkish prisoners and officers in Russian captivity whenever they had the opportunity. The rescued officers were sent to Anatolia, fought again after returning home, participated in the War of Independence, and finally fulfilled important duties in the establishment of the Republic of Turkey and achieved some firsts. In this study, the historical process of Azerbaijanis' aid efforts for Turkish prisoners, their abduction and return to the country, the abduction

**Başvuru/Submitted:** 16/09/2023

**Kabul/Accepted:** 30/05/2024



of the most famous captured Turkish officers and their activities after their return to the country are examined, and in this context, the period from the first days of 1915, when the prisoners started to be brought to the island, to mid-September 1918, when the prisoners were completely liberated, is discussed in detail.

**Keywords:**

Azerbaijan Turks, text, Turkish prisoners, Sarıkamış operation, Tsarist Russia, Naftluk, Nargin Island, Caucasian Islamic Army.

**Makale Bilgileri**

**Atıf:** Göktuğ, M. (2024). I. Dünya Savaşı Sırasında Azerbaycan Türklerinin Rus Esaretinden Kaçırıldığı Türk Subayları. *Selçuk Türkiyat*, (63): 285-311. Doi: 10.21563/sutad.1361312.

**Etik Kurul Kararı:** Etik Kurul Kararından muaftır.  
**Katılımcı Rızası:** Katılımı yok.  
**Mali Destek:** Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.  
**Çıkar Çatışması:** Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
**Telif Hakları:** Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.  
**Değerlendirme:** İki dış hakem / Çift taraflı körleme.  
**Benzerlik Taraması:** Yapıldı – iThenticate.  
**Etik Beyan:** sutad@selcuk.edu.tr, selcukturkiyat@gmail.com  
**Lisans:** Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

**Article Information**

**Citation:** Göktuğ, M. (2024). I. Dünya Savaşı Sırasında Azerbaycan Türklerinin Rus Esaretinden Kaçırıldığı Türk Subayları. *Selçuk Türkiyat*, (63): 285-311. Doi: 10.21563/sutad.1361312.

**Ethics Committee Approval:** It is exempt from the Ethics Committee Approval.  
**Informed Consent:** No participants.  
**Financial Support:** The study received no financial support from any institution or project.  
**Conflict of Interest:** No conflict of interest.  
**Copyrights:** The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.  
**Assessment:** Two external referees / Double blind.  
**Similarity Screening:** Checked – iThenticate.  
**Ethical Statement:** selcukturkiyat@gmail.com, fatihnumankb@selcuk.edu.tr  
**License:** Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)



## Giriş

Tarih bakımından Azerbaycan ve Anadolu Türkleri arasında çok yakın bir bağ bulunmakta, çoğu gelenek ve töreler, bazı destanlar, masallar, fıkralar ve bazı Türküler de birbirinin benzeri veya etkileşim sonucu ortaya çıkan yansıması niteliğindedir. Tarihi hafızanın da aynı olduğu düşünüldüğünde, Oğuzların bu iki büyük kolu günümüzde olduğu gibi, tarihte de birbirilerine olan bağlılıkları ile dikkat çekmişlerdir. Sadece 236 yıllık Safeviler döneminde ilişkilerin sekteye uğradığı söylenebilir ki, bunun da 27 senesinde (1588-1605 ve 1725-1735) Azerbaycan'ın büyük bir bölümünde Osmanlı hâkimiyeti söz konusuydu.<sup>1</sup> Ayrıca Safevilerin 236 senelik hâkimiyeti boyunca bütün savaşlara ve olumsuzluklara karşın Azerbaycan ve Anadolu arasında ticari ve ekonomik münasebetler kesintisiz devam etmiştir (Eliyev, 1964).

Safevî Devleti, 1736 yılında yıkılıp yerine Avşarlar Hanedanı kurulduğunda, Nadir Şah'a karşı ayaklanan bazı Azerbaycan hanları bağımsızlıklarını ilan edip Osmanlı Devleti'ne başvurmuş ve bağlılıklarını bildirmişlerdir. Osmanlı yönetimi de bu hanların mektuplarına kayıtsız kalmamış, onların bağlılıklarını samimi bulmuş ve maddi ve manevi yardımını esirgememiştir.<sup>2</sup> 1747 yılında Nadir Şah'ın ölümünün ardından Azerbaycan'da 18 hanlık kurulmuş ve onlar da kuzeyde Rusya-Gürcistan İttifakına, güneyde ise Zend Hanedanı'na ve Kaçarlara karşı, Osmanlı Devleti'ne güvenip ondan yardım istemişlerdir. Osmanlı Devleti de o günün şartlarında Kaçar ve Rus işgaline, daha doğrusu 1829 Edirne Antlaşması'na kadar elinden gelen maddi ve manevi desteği vermiştir.<sup>3</sup>

Balkan Savaşları başladığında, Rusya'nın hâkimiyetinde bulunmalarına rağmen, Rusların Pan-Slavizm ve Ortodoks politikasını zirveye taşımasına karşın, milli şuura erişmiş Azerbaycan gençleri, gizlice Osmanlı topraklarına ulaşıp gönüllü olarak savaşa katılmışlardır. Bunlar içerisinde *Azerbaycan Milli Marşı* ve *Çırpınırdı Karadeniz Marşı*'nın söz yazarı, milli şair Ahmet Cevat, en ünlülerinden olup 1912-1913 II. Balkan Harbi'nde iştirak etmiş ve burada Müslümanlara uygulanan katliamları görüp kaleme aldığı; *Kırmızı-Siyah Kitap 1328 Faciası* eserinde ayrıntılarıyla anlatmıştır.<sup>4</sup> Bunun dışında başında Mehmet Emin Resulzade'nin<sup>5</sup> bulunduğu Müsavat Partisi, tarafından

<sup>1</sup> Bkz. (COA, H.H., Nu. 58443; 156; 58443; *Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri I. (1578-1914)*, 1992, s. 43-57; Şahin, 2015, s. 470; Mustafazade, 2004, s. 24-29; Ünal, 2015, s. 1802-1803; Musa, 1999, s. 405; Khalilova, 2016, s. 10-19; Mustafazade, 2002, s. 9-23; Yılmaz, 1998, s. 54).

<sup>2</sup> Bkz. (COA, H.H., Nu. 349-M; 231; 37263-B; 156; COA, H.H., Nu. 231; Kayacan, 2003, s. 9; *Azerbaycan Tarixi*, 2016, s. 148-150; *Azerbaycan Tarixi*, 1996, s. 464-466; *Azerbaycan Tarixi*, C. I., 2007, s. 536-538; Nuriyeva, 2015, s. 146-147; Qarayev, 2005, s. 37-80).

<sup>3</sup> Bkz. (COA, H.H., Nu. 156; 224; 225/B; 153; 37263/B; 225/B; 714; 714; 1329; 82; 228-A; 1324; 13005; 11737; 12634; 6688; 6676; 10909; 2753-F; 6679-A; 4853; 4853-B; 36735; 36901; 37032; 36728; 6708; 36667; 17354-F; 36207-I; 21863-K; 36831-C; Necefli, 2002, s. 24-37; Mutallimov, 2014, s. 42-48; Daha geniş bilgi için bkz. Süleymanova 1999, s. 173-183; Khalilova, 2016, s. 30-37).

<sup>4</sup> Ahmet Cevat. mad., (2023, 1 Haziran); Ahmet Cevat'ın hayatı ve Balkan Savaşı sırasında gördükleri ve yaşadıkları ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. (Yıldırım, 2021, 179-191; Cevat, 2017).

<sup>5</sup> *Mehmet Emin Resulzâde (1884-1955)*: henüz 19 yaşındayken Çarlığa karşı gazetecilik yoluyla mücadele etmeye başlamış ve siyaset meydanına atılmış, diğer Türk illerindeki liderlerle birlikte kendisini son nefesine kadar ülkesinin istiklâl davasına adanmış ve nihayet 28 Mayıs 1918 tarihinde Türk İslam

“Osmanlı’ya Destek Bildirisi” (Bal, 2010, s. 24-26) yayınlanmış ve yine Gayret Partisi, hilafete ve Anadolu Türklerine yardım bildiremeleri neşredip dağıtmıştır (Mehmetov, 2009, s. 528).

Tarihler 1915’i gösterdiğinde, yani I. Dünya Savaşı’nın en şiddetli muharebelerinin yaşandığı bir dönemde, bu sefer Anadolu Türklerine yardım etme sırası Azerbaycanlı kardeşlerine gelmiştir. Azerbaycan Türkleri, kendileri yaklaşık bir asırlık Rus egemenliğinde bulunmasına ve savaşın getirdiği bütün yükün Çarlık tarafından halkın sırtına yüklenmesine bakmadan ve hiç yüksünmeden Kafkas Cephesi’ndeki Doğu Anadolu kardeşlerinin yardımına koşmuştur (Aslan, 1996, s. 59-60).

Buraya kadar bütün bu anlatılardan yola çıkarak Türkiye-Azerbaycan ilişkilerinin ve kardeşlerin birbirlerine karşılıksız yardım elini uzatmaları tarihinin öğrenilmesinin, bölgedeki Türk milli varlığının geleceğinin güvence altına alınması amacıyla takip edilen politika ve yöntemlerin bilinmesinin, onların tanınmasını sağlayacağı gibi, Türk tarihinin o döneminin daha iyi aydınlatılması bakımından katkı sunacağı düşüncesiyle bu çalışma konusu tercih edilmiştir.

Bu araştırmada, önce Naftluk ve Nargin Adası’ndaki esir toplama ve aktarma merkezlerinin kurulması ve bunun stratejik nedenlerine değinilmiştir. Ardından, Nargin Adası ve Türk esirlerin genel durumları incelenmiş, sonra bu dönemdeki Rus-Ermeni işbirliği ve onların Kafkas Cephesi’ndeki ortak faaliyetleri ele alınmıştır. Devamında Türk esirlerin Nargin Adası’na getirilmesi ve Azerbaycan Türklerinin, Anadolu Türklerine yardım faaliyetleri ve çabaları irdelenmiştir. Bunları takiben, 1915-1918 yılları arasında Azerbaycanlıların esir Türk subaylarını kaçırmalarının amacı, planlanması, yöntem ve çalışmaları tüm boyutlarıyla masaya yatırılmıştır. Neriman Nerimanov tarafından Türk esirlerinin durumunun dünyaya duyurulmasından bahsedilmiş, kaçırılan ünlü esir Türk subaylarından ve onların sonraki faaliyetlerinden söz edilmiştir. Nihayetinde planlanan ve gerçekleştirilen bu eylemlerin Türkiye ve Azerbaycan tarihi açısından ne gibi sonuçlar doğurduğu ortaya konulmaya çalışılarak genelde bütün Türk Dünyası açısından sonuçlarının gün ışığına çıkarılmasına gayret edilmiştir.

### 1. Naftluk ve Nargin Adası Esir Toplama ve Aktarma Merkezlerinin Belirlenmesi

Kafkas Cephesi’nde esir alınan Türkler, Rusya’nın çeşitli yerlerindeki toplam sayısının yaklaşık 400 olduğu bilinen farklı esir kamplarına götürülmüştür. Kafkasya’da ilk toplama ve aktarma merkezi Gürcistan’ın başkenti Tiflis yakınlarındaki Naftluk Demiryolu İstasyonu civarında bulunan barakalar ve 500 çadırdan kurulu *Naftluk Esir Kampı* idi. Başlarında Ermeni muhafızlar bulunan Türk esirler, 30-40 kişilik yük vagonlarına 100-150 kişi balık istifi gibi üst üste bindirilerek yola çıkarılıyordu. Havalandırma kapağının dahi açılmasına izin vermeden, hiç durmadan, yaklaşık iki gün boyunca aç ve susuz götürülüyorlardı. Kışın soğukta,

---

Âleminde ilk cumhuriyeti; Azerbaycan Halk Cumhuriyeti’ni kurmuş ve 23 ay yaşatmayı başarmıştır. Çağdaş Azerbaycan Türkü kimliğinin ortaya çıkmasında büyük payı olan M.E. Resulzade, halkının aydınlanması ve Azerbaycan’ın istiklâli uğrunda hayatı boyunca bütün varlığıyla mücadele etmiştir. (Göktaş, 2023, s. 341; Musayev, 2000, s. 3-4).

yazın ise sıcakta, insanlık dışı bir yolculuk sonucunda buraya sağ ulaşabilenlerden, tedavi edilebilecek durumda olanları tedavi edilmekte, diğerleri ise ölüme terk edilmekteydi. *Naftluk Esir Kampı* da tam bir kolera ve tifüs hastalıkları merkezi idi. Buradan seçilip ayrılan esirler Rusya'nın çeşitli esir kamplarına götürülmüştür.<sup>6</sup>

Kafkasya'daki ikinci toplama ve aktarma merkezi Bakü'nün *Nargin Adası*, yani Azerbaycanlıların tabiriyle *Yılan Adası*; Türk esirlerin deyimiyle ise *Cehennem Adası* idi. Buraya özellikle siviller, erler ve küçük rütbeli subaylar getirilmekteydi. Ara sıra yüksek rütbeli subayların getirildiği de görülmektedir. Yüksek rütbeli Türk subaylarının Rusya'nın içlerine ve Sibirya'ya gönderilmesindeki amaç kaçıp yeniden savaşılabilmeleri ve harbin kaderini değiştirebilmeleri ihtimalinin bulunmasıydı. Ruslar aynı zamanda Azerbaycan'ın, Müslüman Türk halkının sert tepki göstermesinden çekindikleri ve onların tutsaklarla etkileşime girmeleri konusunda taşıdıkları endişelerinden dolayı, Türk esirleri karadan uzakta bir adada tutmanın çok akılcı ve mantıklı olduğunu düşünmekteydi. Nargin Adası, aslında bir esir kampı değil, toplama ve aktarma merkeziydi. Ancak burada sürekli olarak 10 ila 15 bin arasında esirin aynı anda bulunduğu ve bir kısmının çok uzun süre burada tutulduğu bilinmektedir (Aşırılı, 2011, s. 4, 33; Asker, 2014, s. 556-557; Sönmez, 2014, s. 325-326).

Nargin Adası'na getirilen Türk esirler genel olarak Rusya'nın içlerine ve Sibirya'ya nakledilmekteydi. Bunun da sebebi, Çar Hükümeti'nin esirlerin sevki ve iskânı meselesini stratejik bir bakış açısıyla ele alması ve Türk esirleri, mümkün olduğunca Müslümanların ve özellikle de Türklerin yaşadıkları bölgelerden uzak tutmaya dikkat etmesiydi. O nedenle Türk esirleri Orta Asya çöllerine değil, Rusya içlerine ve Sibirya'nın derinliklerine gönderilmekteydi. Esirler konusunda ayrımcı bir tutum sergileyen Çar Hükümeti, Slavlarla diğer esirlere yapılan muamelelerde de çifte standart uygulamaktaydı. Avusturya-Macaristan ordusundan esir alınan Ortodoks mezhebine mensup tutsakların yerel halkla iletişim ve etkileşimine asla engel olunmamakta, bayram günleri kilise ziyaretlerine ve akrabalarıyla yazışmalarına müsaade edilmekteydi. Diğer esirlere ve özellikle de Türk esirlere böyle bir hak tanınmamaktaydı (Asker, 2014, s. 553).

*Nargin Adası*, diğer adıyla *Bükük Zire veya Yılan Adası*; Bakü'nün de bulunduğu Abşeron Yarımadası'nın güneyinde, Bakü'nün 15-16 km açıklarında, Hazar Denizi içerisinde Bakü Körfezi'ni denizden ayırmakta, yaklaşık 3,1 km uzunluğunda ve 0,9 km genişliğinde ve yaklaşık olarak 3,1 km<sup>2</sup> den biraz daha büyük bir alana sahip, bitki örtüsünden ve sudan mahrum, büyük bir balıksırtına benzeyen bir kara parçasıydı (Aşırılı, 2011, s. 17; *Sibirya Esir Kamplarında*, 2000, s. 32-33). Çarlık Rusyası, XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında kendisine başkaldıran asileri ve ağır ceza alan suçluları bu adada yerin altına kazılan küçük zindanlarda tutmaktaydı. I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte Çar II. Nikola'nın dayısı, Rusya'nın Göç ve Kızılhaç Yüksek Komiseri A.P. Oldenburgski'nin teşebbüsü ile ada bir esir toplama kapına dönüştürüldü (İlkin, 2000, 2 Ağustos). Çok kısa sürede her birinde 125 kişinin

<sup>6</sup> Bkz. (*Osmanlı Belgelerinde Ermeniler (1915-1920)*, 1995, s. 18-20; Aşırılı, 2011, s. 15-16; Asker, 2014, s. 559). Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. (Erdoğan, 2007; Sönmez, 2014, s. 323-325; Emircan ve Gerger, 1992, s. 62; Aslan, 2010, s. 285-286; Üner, 2016, s. 24-26).



tutulacağı 40 adet derme çatma, toplamda yaklaşık olarak 10 bin esirin aynı anda konulabileceği hesaplanan iki katlı ahşap barakalar inşa ettiler. Adada sadece bir kilise ve idari bina ile yaklaşık 400 kişiye hizmet verebilecek durumdaki hastaneden ve eskiden beri hizmet veren deniz fenerinden başka bir taş yapı bulunmuyordu (Aşırılı, 2011, s. 18).

Ruslar burada Türk esirlerle Azerbaycan Türklerinin temasını engellemek istiyorlardı. Ancak bütün çabalarına ve stratejik politikalarına rağmen, Azerbaycanlıların Türk esirlerle temasını, iletişim ve etkileşimini engelleyemediler. Yapılan bütün takiplere, baskı ve tehditlere rağmen Azerbaycan Türkleri, kayıklara binerek adaya gitmekte, Türk esirlere erzak, kıyafet ve ilaç götürmekte, ihtiyaçlarını öğrenmekte ve bunları kısmen de olsa karşılamaya çalışmaktaydı. Hatta uygun ortam ve fırsatı bulduklarında ya da önceden planlanarak belirlenen münasip zaman geldiğinde tutsakları kaçırıp Anadolu'ya göndermekteydiler (Aşırılı, 2011, s. 33; *Sibirya Esir Kamplarında*, 2000, s. 34-35; Aziz, 1933, s. 119-120; Aslan, 2000, s. 148-164).

## 2. Nargin Adası'nın ve Türk Esirlerin Genel Durumu

*Nargin Adası*, yaklaşık 400 kadar kamp içerisinde Anadolu Türklerinin götürüldüğü en kötü Rus esir kampıydı. Onları burada cehennemi aratmayacak bir ortam, umutsuzluk içerisinde ölümü beklemek gibi ağır ve travmatik bir yaşam beklemekteydi. Burada, esirler yerin altına kazılmış küçük odacıklarda 10-15 kişi, yerin üstüne derme çatma yapılan ve ısıtmanın hiç olmadığı, yakacak bir odun parçasının dahi bulunmadığı barakalarda ise 150-200 kişi bir arada tutulmaktaydı. Onlar, ince saman minderlerde kuru tahtalar üzerinde yatırılmakta ve içme suyu dahi dirhemle verilmekteydi. 3-4 gün boyunca hiç içme suyunun verilmediği, bazen de bu sürenin 6 güne kadar çıktığı zamanlar da oluyordu. Su kıtlığından dolayı esirler çamaşırlarını yıkayamadıkları için bitleniyorlardı. İçinde doğru düzgün sebze ve bakliyat kırıntılarının dahi bulunmadığı bulanık bir çorba ve kapkara çamur gibi, 100 gram – sonradan bu da yarı yarıya düşürüldü - ekmekten başka yiyecek bir şey verilmiyordu. İçme suyunun olduğu zamanlarda ılık ve bulanık adına "çay" denilen bir içecek veriliyordu. Değiştirmek için çamaşır, kıyafet ve çarşafın esamesi hiç okunuyordu. Nargin, tamamen bitki örtüsünden yoksun, adından da anlaşılacağı üzere yılanların kol gezdiği, esirlerin susuzluk ve açlık ile birlikte dizanteri ve sıtma salgınına maruz kaldığı bir ada idi. Esirler burada yazın sıcaktan, susuzluktan ve yılan sokmalarından, kışın ise soğuktan ölmekteydi. Burası insanların çaresiz ve umutsuzca hazin sonunu beklediği ve ölümün bir kurtuluş olarak görüldüğü, şehit olan esirlerin önceden kendilerine kazdırılan ve üstü açık bırakılan büyük bir çukura, topluca üst üste atılarak kireçlendiği ve her tarafı kötü kokuların sardığı bir kampti. Nargin Adası, salgın hastalıklarla sineklerin musallat olduğu, sözde hastanesinin ilaç ve levazımdan yoksun kaldığı, hijyen şartlarının hiç olmadığı, esirlerin başlarında Ermeni askerlerin ve 5 doktorun bulunduğu, uluslararası antlaşmaların her yönüyle ihlal edildiği bir esir

kampıydı. Türk esirler, bütün bu kötü özelliklerinden dolayı Büyük Zire/Nargin Adası'na, *Cehennem Adası* adını vermişlerdi.<sup>7</sup>

Adaya getirilen Türk esirler içerisinde askerlerin dışında çok sayıda silah tutmayı dahi bilmeyen sivil insanların olduğu; bunların da yaşlarının 2 ile 15 arasında değişen çocuklarla yaşı 80'i geçmiş yaşlılardan oluştuğu bilinmektedir. Kadın, erkek, çocuk, genç, ihtiyar demeden Rusların işgal ettiği bölgelerden başlarında muhafız Ermeni askerlerin bulunduğu, havalandırmasının dahi açılmasının yasak olduğu yük vagonlarına tıka basa doldurularak ve son menzile kadar hiç durmadan Kars-Gümrü Demiryolu ile önce Tiflis'e, oradan da Tiflis-Gence-Bakü Demir Yolu ile Bakü'ye götürülmekteydi. Esirlerin bir kısmı yolda ağır koşullardan, hastalıktan, açlıktan ve susuzluktan hayata veda etmekteydi. Sağ kalanlar ise Nargin Adası'na götürülürken burada onları daha da ağır şartların ve zulmün beklediğinden habersizlerdi (*Açık Söz Gazetesi*, 4 Aralık 1917, S. 620; 7 Aralık 1917, S. 623; Aşırılı, 2011, s. 15-16, 17; Aslan, 2010, s. 284-285).

Ruslar, Doğu Anadolu'da on binlerce sivil insanı da esir alarak Sibirya'nın derinliklerine göndermeye çalışıyorlardı. Yani kısaca; jeo-stratejik bakımdan oldukça önem arz eden bu bölgenin etno-demografik yapısını Müslüman Türkler aleyhine değiştirmek ve sonuçta burada Türksüz ve Ermenisiz, Rusya'nın kuklası olacak ve Osmanlı ile Türk Dünyası arasında yapay, tampon bir "Büyük Ermenistan" kurmak istiyorlardı.<sup>8</sup> İşte bu amaçla sadece Nargin Adası üzerinden, bölgeden askerler de dâhil olmakla yaklaşık 40-45 bin Türkün esir alınarak götürüldüğü bilinmektedir ki, bu sayı da net değildir. Rusya'daki esir kamplarının tamamına yaklaşık olarak 100 binden fazla sivil Türk esir alınarak götürülmüştür (*Açık Söz Gazetesi*, 4 Aralık 1917, S. 620; 7 Aralık 1917, S. 623; Aşırılı, 2011, s. 4, 15, 23; Aslan, 2010, s. 284-285; Sarısoy, 2020, s. 38-39). Aslında Türk esirlerin arasında asker ve subaylar, net olarak tespit edilememekle birlikte, bu sayının resmi verilere göre tahminen 65 bin kişi civarında olduğu bilinmektedir. Esirlerle ilgili Hilal-i Ahmer (Kızılay) Cemiyeti tarafından Rusya'ya gönderilen Yusuf Akçura'nın verdiği tahmini sayı 50-60 bin olmakla birlikte, kendisinin o günün şartlarında Rusya'nın tamamındaki yaklaşık 400 olan bütün esir kamplarını gezemediğini dikkate aldığımızda, bu sayının daha yüksek olması kuvvetle muhtemeldir. Biz de bu nedenle asker ve subay esirlerin sayısının tahminen 65 bin olarak kabul edilmesinin gerçeğe daha yakın olacağı kanaatindeyiz (Kutlu, 2010, s. 321-322). Harp sonrası bunların büyük çoğunluğunun yurda döndüğünü, ancak 1919 yılı Eylül ayı itibarıyla 10 bin Türk esirin Rusya'da kaldığını ve onların da perakende halde ve kendi imkânlarıyla değişik yollardan yurda döndüğünü görmekteyiz (Kurat, 2011, s. 457). I. Dünya Savaşı sırasında mevcut olan toplam 2 milyon 608 bin kişilik Osmanlı ordusunun diğer kayıplarının yanında, yaklaşık 200 bin mensubunun esir düştüğünü

<sup>7</sup> Nargin Adası'ndaki esirlerin durumları ile yaşadıkları ızdırıp ve işkence dolu hayatlarına ilişkin daha geniş bilgi için bkz. (Hamit, 2020, s. 13-18; *Sibirya Esir Kamplarında*, 2000, s. 31-45; Kutlu, 1997, s. 89-92; Üner, 2016, s. 26-36; Taşkiran, 2008; Tuğaç, 1975; *Tuğgeneral Ziya Yergök'ün Anıları*, 2006; Kızıldağ, 2014; Aşırılı, 2013; Aşırılı, 2011; Aslan, 2000).

<sup>8</sup> Rus-Ermeni işbirliği ve onların "Büyük Ermenistan" çabaları ve çalışmaları ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. (Günay, 2018, s. 389-427; Önel, 2009).

dikkate aldığımızda, tahminen 65 bin esir ile Rusya'nın, 134 bin 447 esir alan İngiltere'den sonra en çok Türk esir aldığı görülmektedir (Taşkıran, 2008, s. 57-64).

### 3. I. Dünya Savaşı'nda Rus-Ermeni İşbirliği

I. Dünya Savaşı'ndaki Rus-Ermeni işbirliğinin kökleri, 1894'te Çar II. Nikola'nın taç giyme törenine kadar uzamaktadır. Bu da daha I. Dünya Savaşı başlamadan çok önce jeo-politik ve jeo-stratejik bakımdan büyük öneme haiz Doğu Anadolu Bölgesi'nin kaderini belirlemek ve ele geçirerek emellerine ulaşmak için, Rusların her zaman olduğu gibi Ermenileri kullanmaya karar verdiğini göstermekteydi (Mustafayev, 2012, s. 534-535). Çar II. Nikola, 21 Kasım 1914'te Fransız Paleologue ile yaptığı görüşmede Ermenilerle yakından ilgileneneğini, onları Türk boyunduruğundan kurtaracağını, Ermenilerin istedikleri vilayetlerin alınmasının, yalnızca onların isteği ve desteğiyle mümkün olacağını ve Ermenilere bağımsız bir yönetim ihdas edeceğini bildirmiştir. Ancak savaş başladıktan sonra Rus ordusunun Doğu Anadolu topraklarını işgali hızlı bir şekilde gerçekleşince Rusya, Ermenilere verdiği sözlerini ve savaş esnasında Rus ordusuna büyük destek sağlayan Ermeni gönüllülerinin yardımlarını hiçe sayarak bu toprakları kendi ülkesine katmaya başlamıştır. Ruslar Revan'da olduğu gibi, burada da Ermenileri açıkça kullandıktan sonra ellerinin tersiyle itmişlerdir (Kantarci, 2014, s. 10-13).

Coğrafi şartlar dikkate alınmadan ve Alman müttefiklere çok güvenilerek çıkılan yolda 22 Aralık 1914 – 4 Ocak 1915 Sarıkamış Harekâtı, kısmen başarılı başlasa bile, sonradan büyük bir trajediye dönüşmekle kalmadı, Osmanlı ordusunun eriyerek Rus ordusu karşısındaki mevcut direnme gücünü de yok etti (Altınsoy, 2019, s. 48; Nerimanoğlu, 2021, s. 285-316). Bundan sonra Ruslar, Doğu Anadolu'ya saldırarak önceden teşkilatlandırdıkları yerli Ermeni güçlerinden de aldıkları destekle tarihi emellerini gerçekleştirmeye çalıştılar ve çok büyük bir dirençle karşılaşmadan Kars, Erzurum ve Ardahan'ı işgal etmeyi başardılar. Bunun ardından Doğu Anadolu'daki askerlerin ve yerli halkın trajedisi başlamış oldu ve 3 Mart 1918 tarihinde imzalanan Brest-Litovsk Antlaşması'nı müteakiben Osmanlı ordusunun bölgeyi tamamen ele geçirmesine kadar sürdü (COA, HR. SYS, Nu. 2362/3-14; Tverdohlebof, 2007; Sönmez, 2014).

### 4. Sarıkamış Harekâtı Sonrası Türk Esirlerin Nargin Adası'na Getirilmesi

Sarıkamış yenilgisinin ardından, yani 1914 yılının aralık ayından itibaren asker ve subaylar esir alınarak Tiflis'e, oradan da Rusya'nın çeşitli esir kamplarına gönderilmeye başladı. Böylece Tiflis'ten sonra ikinci büyük esir toplama ve aktarma merkezi konumunda olan Nargin Adası'na da esirler getirilmeye başlamış oldu. Daha önce esirlerin nasıl yolculuk ettiği ve ne şartlarda getirildiklerine değinildiği için, burada tekrarlamaya lüzum görülmemiştir. Ancak asıl çilenin ve ıstırapın Nargin Adası'na getirildikten sonra başladığı dikkate alınırca, yukarıda anlatıldığı ile yetinilmeyecek, yer yer Türk esirlerin adadaki hal ve ahvalinden söz edilecektir. Ayrıca burada Nargin Adası'na Alman, Avusturya-Macaristan ve Bulgar esirlerin de getirildiğini belirtmekte fayda vardır. Lakin onlar esirlerin ekseriyetini teşkil etmemekte, çoğunluğu Türk esirler oluşturmaktaydı (*Basiret Gazetesi*, 22 Kasım 1917; Balci, 2006).



Yukarıda zikredildiği gibi, 1914 yılının aralık ayından itibaren Türk esirlerin, Doğu Anadolu'dan götürülmesine başlandı. 31 Aralık 1914 tarihinde ilk defa Tiflis'in Naftluk İstasyonu'na 7 Subay ve 88 küçük rütbeli asker esir götürüldü. 2 Ocak 1915'te Kars'tan 10'u yüksek rütbeli olmak üzere toplam 1148 esir daha götürüldü. Bu esirlerin 4 subay ve 523 erden müteşekkil ilk grubu Nargin Adası'na gönderilmiştir. 1915 yılı başlarında 120 subay ve 1200 er esir daha Naftluk İstasyonu'na intikal ettirildi (*Kaspi Gazetesi*, 10 Ocak 1915, S. 7). 13 Ocak 1915'te Doğu Anadolu'dan Bakü'ye 750 Türk asker esir daha götürülmüştür. Bunlardan 400 kişi; yaralı olanlar Bakü'nün çeşitli askeri hastanelerinde tedavi altına alınmış ve sağlıklı olanlar Nargin Adası'na yerleştirilmiş, 350 kişilik grup ise Viladikafkas Demir Yolu ile Rusya'daki çeşitli esir kamplarına gönderilmiştir (*Kaspi Gazetesi*, 14 Ocak 1915, S. 10). 11 Mayıs 1915 tarihinde Naftluk'tan, Nargin Adası'na 27'si yüksek rütbeli ve 2'si Avusturyalı olmak üzere toplam 217 subay esir aktarılmış (*Kaspi Gazetesi*, 12 Mayıs 1915, S. 103) ve böylece tutsak Türk subayları adaya gönderilmeye devam etmiştir.

##### 5. Azerbaycan Türklerinin, Anadolu Türklerine Yardım Çabaları

Savaş esnasında, 1915 yılının başlarında Azerbaycan'ın ileri gelen zenginleri, aydınları ve halktan gönüllü hayırsever aktivistler, Doğu Anadolu'nun Rusya tarafından işgal edilmiş bölgelerindeki halkın maddi ve manevi ihtiyaçlarını temin etmek, halkın ve Rusya tarafından esir alınan Türk asker ve sivillerin haklarını müdafaa etmek amacıyla merkezi Bakü'de İsmailiye Binası'nda yer alan, başkanı H. Z. Tağıyev<sup>9</sup> olan ve ülkenin birçok şehir ve kasabasında şubeleri bulunan *Müslüman*<sup>10</sup> Cemiyet-i Hayriyesi nezdinde Mirza Esadullayev<sup>11</sup> başkanlığında *Kardaş Kömeyi/Kardeş Yardımı Hayır Cemiyeti*'ni kurmuştur. Mirza Esadullayev'in müdürlüğünde *Kardaş Kömeyi* adıyla bir gazete çıkarılmış ve 1917 yılında yardım amaçlı tek sayı olarak *Kardaş Kömeyi* isimli bir de dergi yayınlanmıştır. Bu cemiyetin çalışma alanı işgal edilen Erzurum, Kars, Ardahan ve çevreleri olmakla birlikte, buralardaki yoksul halka yiyecek, giyecek ve yakacak temin edilmesi, Ruslarla Ermeni çetelerinin birlikte uyguladıkları mezalimi ve katliamları sonucu kimsesiz, yetim kalmış Türk çocuklarının Azerbaycan'a getirilerek Nahçıvan, Ordubad, Gence, Şuşa, Şeki, Şamahı ve Bakü gibi büyükşehirlerde bulunan ve sayıları 18 olan yetimhaneye veya gönüllü Türk ailelerin yanına yerleştirilmesi, Türk esirlerin fiziki ve hukuki durumunun takip edilmesi, yaralılara tıbbi yardım edilmesi ve bir de gizlice bölge halkının teşkilatlandırılması gibi çok geniş görev alanları ve tanımları vardı. Özellikle kadınların aktif olarak görev aldığı ve sayısal olarak da çoğunlukta olduğu bu cemiyet, Azerbaycan milli şuurunun zirveye ulaştırılmasına ve Azerbaycan-Türkiye

<sup>9</sup> *Hacı Zeynelabidin Tağıyev*: Azerbaycan'ın zengin petrolcü ve iş insanıdır. Bunun yanında birçok iş dalında yatırımlar yapmış ve hayırseverliği ile Azerbaycan halkının gönlünde taht kurmuştur. Kendisinin okumayı yazmayı bilmemesine rağmen, kültürün, basın ve eğitimin gelişmesinde müstesna bir rol oynamış ve destek vermiştir. (Süleymanov, 1996; Süleymanov, 1989; Yeşilot, 2015).

<sup>10</sup> *Müslüman*: Buradaki Müslüman adı hem dini hem de etnik mensubiyeti ifade etmektedir. O dönemde Azerbaycan'ın tamamında halk kendisinin etnik kimliğini *Müslüman* olarak açıklamakta ve öyle görmekteydi. Bu konuda geniş bilgi için bkz. (Swietochowski, 1988).

<sup>11</sup> *Mirza Esadullayev*: Azerbaycan'ın dönemin önde gelen petrol zengini iş adamlarından birisi.

kardeşliğine büyük katkı sunmuştur (Göze, İstanbul 1989, s. 81; *Qardaş Kömeyi*, 2012; Aslan, 2000; Aslan, 2014, s. 143-161).

*Gardaş Kömeyi Mecmuası'nın* yazarları 20. yüzyıl Azerbaycanı'nın en parlak aydınlarıydı: Hüseyin Cavid, Abdulla Şaik, Ömer Faik Numanzade, Ahmet Cevat, Mehmet Emin Resulzade, Abbas Sıhhat, Salman Turhan (Mümtaz), Memmed Said Ordubadi vb. Bakış açıları, dünya görüşleri, sosyal statüleri çok farklı olan ve hatta uzak şehirlerde yaşayan bu insanları bir araya getiren en temel ortak özellikleri onların sahip oldukları insanlıkları, eziyet çekenlere, ihtiyacı olanlara kardeşlik elini uzatmak, yardım etmek, maddi ve manevi yönden destek olmak arzusu (Ceferov, Bakı 2012, s. VII). *Kardaş Kömeyi Cemiyeti'nin* çalışmalarına diğer hayır kuruluşları da destek vermişlerdir. Bunları; *Bakü Müslüman Cemiyet-i Hayriyesi*, *Înâs (Kadınlar) Cemiyet-i Hayriyesi*, *Kafkas Müslüman Cemiyet-i Hayriyesi*, *Gence Milli Müslüman Komitesi ve Gence Müslüman Cemiyet-i Hayriyesi*, *Nicat/Kurtuluş Cemiyeti*, *Neşr-i Maârif Cemiyeti*, *Safa Cemiyeti*, *Revan Müslüman Cemiyet-i Hayriyesi* vb. olarak sıralayabiliriz (Aslan, 2000, s. 173-184; Sönmez, 2010, s. 9-23).

*Müslüman Cemiyet-i Hayriyesi'nin* temsilcisi İsmail Bey Seferbeyov, Tiflis'e giderek Naftluk Esir Toplama ve Aktarma Merkezi'nde durumu yerinde incelemiş, hayatını kaybeden esirlerin İslamî usullerle defnedilmediğini, hastalara bakan hekimlerin ekseriyetinin Ermeni olduğundan hastaların durumunun iyileşme kaydetmek yerine daha da ağırlaştığını tespit etmiştir. Onun resmi Rus makamlarına yaptığı itirazların sonuç vermesiyle şehitlerin defninden sorumlu şahıslar bu görevden uzaklaştırılmış ve hastalar değişik hastanelere yerleştirilmiştir (Aşırılı, 2013, s. 21-22). Ayrıca Tiflis Müslüman Cemiyet-i Hayriyesi, esirleri burada yiyecek, giyecek ve *Açık Söz Gazetesi* ile temin etmiştir (Kutlu, 1997, s. 64).

Bunların dışında Azerbaycan'ın zengin sanayicileri de sadece hayır kuruluşuna para bağışlamakla kalmamışlardır. Onlar da Hazar Denizi'nde, Bakü'nün 15-16 km açıklarında bulunan *Nargin/Yılan Adası*'nda tutulan Türk esirleri her hafta ziyaret ederek ihtiyaçlarını tespit etmiş, maddi ve manevi destek olmuş, aynı zamanda Rus komutan ve muhafızların güvenini kazanmışlardır. Bu Azerbaycanlı zenginlerin içerisinde *Murtaza Muhtarov'un* özel bir çabası ve yeri vardır. O kendisi defalarca adaya giderek Türk esirlerin durumunu yakından takip etmiş ve eksiklikleri tespit ederek gidermeye çalışmıştır. Hatta Türk esirlere verilen simsiyah çamur gibi ekmeği gördükten sonra, Türk esirlerin beyaz ekmeğe yiyebilmeleri için Rus askerlere beyaz un götürüp o siyah unla değiştirmiştir (Aşırılı, 2011, s. 44).

#### 6. Azerbaycan Türklerinin, Esir Türk Subaylarını Kaçırma Çalışmaları (1915-1917)

Azerbaycan'ın ileri gelen zenginleri, Rus subayların güvenini sağlandıktan sonra 29 Temmuz 1915 tarihinde Kurban Bayramı günü, Nargin Adası'ndan 8 kişilik bir kafileyi; Yüzb. Süheyl İzzet, Yüzb. Ferhat Dursun, Yüzb. Şükrü Şaban Bey, Üst. Teğm. Osman Nuri Abdullah, Teğm. Yusuf Ziya, Baş. Çavş. Hüseyin Hilmi, Fikri Şakir, Yusuf İbrahim'i çarşıya çıkarmak bahanesiyle akşama kadar izin almış ve hepsini planlandığı şekilde kaçırarak İran pasaportuyla Güney Azerbaycan Astarası'na geçirmişlerdir. Akabinde bir ağustos gecesi gizlice planlandığı üzere adadan 16 kişilik bir kafile esir

Türk subayını daha kayıkla kaçırarak önce Bakü'ye getirip burada İsmailiye binasında dinlendirdikten sonra, Karabağ'a götürüp burada onlara iyi cins Karabağ atları hediye etmiş ve sonra Güney Azerbaycan üzerinden İran pasaportuyla Türkiye'ye ulaştırmışlardır. Bu 16 esir subay kaçırıldıkları gecenin sabahında İsmailiye'de istirahat ederlerken, Rus jandarması onların kaçırıldığını fark ederek aramaya çıkmış ve adadan açıklarda önceki geceki fırtınadan alabora olan bir tekneye rastlamış ve kaçan esirlerin hepsinin öldüğüne kanaat getirmiştir.<sup>12</sup>

Murtaza Muhtarov, Rus subayların itimadını kazandıktan sonra kaçıracakları Osmanlı subaylarının savaşın kaderini değiştirebileceklerine inancından dolayı, kendi kontrolünde Türk esirleri kaçırma faaliyetini bizzat yönetmiştir. O, kendi yaşamını da tehlikeye atarak hayatını kaybeden esirleri alıp tekneyle götürüp denize atma bahanesiyle sağlıklı subay esirleri, ölüymüş gibi adadan almış ve ölü esirler diye önceden tekneye hazırlanıp konulmuş ve ölü esir süsü verilmiş büyük taşları denize atmak suretiyle Türk subayları kaçırılmayı başarmıştır (Aşırılı, 2011, s. 44).

Türk esirlerin kaçırılması sadece Bakü'yle de sınırlı değildi. Tiflis'ten Bakü'ye gönderilen esirleri taşıyan trenler ilk önce Gence İstasyonu'nda duruyor, yakıt ve su alıyor, burada bir süre mola veriyordu. Türk asker ve subaylarının Ruslar tarafından esir edilmesinden büyük üzüntü ve hicap duyan bütün Azerbaycan halkı gibi, Osmanlı er ve zabitlerinin Ermenilerin muhafazasında Rusların esiri olmasını onur ve namus meselesi edinen ve tamamen gönüllülerden müteşekkil Gence Gençler Teşkilatı da Gence Milli Müslüman Komitesi ve Gence Müslüman Hayriye Cemiyeti'nin organizasyonunda onlara yardımcı olmakla bir nebze olsun bu üzüntülerini dindirmek istemişlerdir. Onlar, organize bir biçimde esirleri taşıyan trenler, Gence İstasyonu'na girer girmez vagonlara yaklaşır hasta ve yaralıları tespit edip hastanelere yerleştirmekte ve tedavileriyle ilgilenmekte, yanlarında getirdikleri erzakları vagonlardaki esirlere dağıtmakta, ilaç ve *Açık Söz Gazetesi* temin etmekte ve onlara su vermekteydi. Eğer vagonlarda şehadete yürüyen esirler varsa, bunlar alınıp İslami şartlara göre defnedilmekteydi. Burada yapılan işlerde Naki (Keykurun) Şeyhzamanlı ile birlikte, milli özgürlük hareketinin önde gelenlerinden Alekber Bey Refibeyli ve Nasib Bey Yusufbeyli'nin de büyük bir emek sarf ettiği bilinmektedir. Hasta ve yaralı esirlere Gence Belediye Başkanı Halil Bey Hasmammedov da yardımcı olmaktadır. O, Gence valisiyle görüşerek istasyonun yakınındaki bir binanın hastane olarak tahsis edilmesini sağlamıştı. Hastanenin etrafı dikenli tel örgülerle çevrilmiş ve askeriye devredilmişti. Bu hastanede sürekli olarak 200 civarında esir tedavi görmektedir. Hastanedeki esirlerin sorumluluğunu da kendisi de bir esir olan Türk subayı Murat Bey üstlenmişti. Naki (Keykurun) Şeyhzamanlı, burada Türk esirlere gönüllü tercümanlık yapmaktaydı. Hastane'de kalan esirlere, Azerbaycan'da basılmış Türkçe kitap ve yayınlar da dağıtılmaktaydı. Bunların arasında özellikle Mehmet Emin Resulzade'nin Bakü'de çıkarmakta olduğu ve Müsavat Partisi'nin yayın organı olan *Açık Söz Gazetesi*'nin dağıtımına hususi özen gösterilmekteydi. Esirler arasında o

<sup>12</sup> *Sibirya Esir Kamplarında*, 2000, s. 34-35; Umudlu, 2007, s. 203; Azerbaycan Türklerinin, esir Türk asker ve subaylarına yardım etmeleri ve onlar tarafından kaçırılmalarıyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. (ARMDTA, Fon. 46, Nu. 346, s. 1-81; Aslan, 2000, s. 148-164).



dönemin Azerbaycan'ın en ünlü milliyetçi ve özgürlükçü şairi Ahmet Cevat çok sevilmekteydi. Ayrıca Gence'nin zengin ve tanınan tüm şahsiyetleri de esirlere moral vermek amacıyla hastaneyi sık sık ziyaret etmekte ve yardım organizasyonları düzenlemekteydi. Esirler bu hastanede kaldıkları sürece Gence'deki hayır kuruluşlarının maddi yardımları ve hediyeleri ile destek ve moral bulmaktaydı. Yalnız yapılanlar bunlarla da sınırlı değildi. Gence Gençler Teşkilatı, Türk esirlerin içler acısı durumlarını kendi gözleriyle görmeye gelen halk kalabalığının da katkısıyla oluşan kargaşa ortamında veya şehit olan esirlerin vagonlardan alınıp defnedilmesi esnasında, fırsatını bulduklarında Rus ve Ermeni askerlerin gafletinden yararlanarak yaralı veya sağlam esirleri kaçırmayı da ihmal etmiyorlardı (ARMDTA, 421/10, 2; Keykurun, 1997, s. 61-75; Aşırılı, 2011, s. 47-49; Akkor, 2006, s. 136-137).

Bu çalışmalar, Rusların adadan Türk subaylarının organize bir şekilde planlanarak kaçırıldıklarını öğrenmelerinden sonra sekteye uğramış, kaçırma ve yardım çalışmaları 1917 yılına kadar genç Türk talebeler tarafından kurulan Kafkasya Müslüman Talebeleri Komitesi'nin tamamen kendi imkânları ile geceleri gizlice daha küçük kayıklarla, daha küçük ölçekli ve münferit şekillerde gerçekleştirilmeye devam ettirilmiştir (Gökçay, 1958, s. 217; Mir Aziz, 1933, s. 119-120).

### 7. Türk Subaylarını, Rus Esaretinden Kurtaran Azerbaycan Türklerinin Takibata Uğraması

Önceden planlı ve programlı bir şekilde Türk asker ve subayların esaretten kurtarılmasını organize edenlerin ekseriyeti, Ermeni muhbirler tarafından Çarlık yetkililerine ihbar edilmiştir. İhbar edilenler arasında; Zeynel Abidin Tağiyev, Ali Merdan Bey Topçubaşı, İsa Bey Aşurbeyov, Murtaza Muhtarov, Ağabala Guliyev, İsmail Bey Seferlibeyov ve Sona Hanım Hacıyeva'nın isimleri öne çıkmakta ve esaretten kurtarılan Osmanlı asker ve subayların kaçırılmasını organize edenlere Ağabala Guliyev'in önderlik ettiği bildirilmiştir. Bundan sonra o kişiler hakkında uzun süre devam eden soruşturmalar açılmış, baskı, takip, işkence, hapis cezası ve savaş suçu hasebiyle öldürülmekle tehdit edilmeler başlamıştır. Bu soruşturmaların bazıları bir seneden uzun sürmüş ve insanlar baskı ile kontrol altına alınmaya çalışılmıştır. Bu nedenle Türk subayların kaçırılması ve adadaki esirlere yardımların ulaştırılması, Nargin'e gidip gelenlerin ciddi takibe ve hapis cezalarına maruz kalması sonucu, yardım götürülenlerin oldukça kısıtlanması sebebiyle çok zayıflamıştır (ARMDTA, 46/228). Ancak bu faaliyetler tamamen durdurulmamış daha zayıf, daha az kişiyle bazı geceler kendi hayatlarını hiçe sayan genç talebeler tarafından kendi olanaklarıyla esir Türk er ve subayların kaçırılması devam ettirilmiştir (Gökçay, 1958, s. 217; Mir Aziz, 1933, s. 119-120).

Bakü Müslüman Cemiyet-i Hayriyesi'nin girişimleri ve talepleri doğrultusunda 1917 yılının kasım ayı başlarında sayıları 700 olan engelli Türk esirin Nargin Adası'ndan, Türkiye'ye gönderilmesi hükümetçe kabul edilmiş ve bu Azerbaycan kamuoyunda büyük bir sevinç ve şükranla karşılanmıştır. Ancak engelli esirler adadan alındıktan sonra, Anadolu yerine Tambov'daki başka bir Rus esir kampına nakledilmişlerdir. Bu engelli biçare tutsakların Nargin'den hareket ettiklerinde sayıları 700 iken, Tambov'a vardıklarında sayıları 527 kişiye düşmüştür. Çünkü esirlerin bir

kısmı yolda hastalıktan ve soğuktan hayatını kaybetmiştir. Kalanlarının da çaresizlik içerisinde çok kötü olan durumlarına üzülmekten başka yapacağı hiçbir şey kalmamıştır (*Açık Söz Gazetesi*, 16 Ocak 1918, S. 657).

### 8. Neriman Nerimanov'un Türk Esirlerin Durumunu Dünyaya Duyurması ve Yankıları

Bu durum, 1917 yılının kasım ayı sonunda Dr. Neriman Nerimanov'un<sup>13</sup>, adaya bir doktor olarak götürülmesi ve burayı görmesinden, Bakü Duması'na<sup>14</sup> adadaki vaziyetin vahametini rapor etmesinden ve 28 Kasım 1917 tarihinde *Himmet Gazetesi*'nde yazmasından ve bu şekilde Türk esirlerin işkence dolu hallerini bütün dünyaya duyurmasından sonra değişmiştir. Neriman Nerimanov, adaya gittiğinde gördüğü manzara karşısında adeta dili tutulmuş ve günlerce bunun etkisinden çıkamamış ve kendi anlatımıyla tenha köşelerde ağlamıştır. O, hemen Bakü Şehir Duması'na durumun bildirilmesi ve şartların iyileştirilmesi için bir rapor yazmış ve gördüklerini tek tek anlatmıştır. Bununla da yetinmemiş, esir kampının ve esirlerin durumlarının sağlık, insanî ve hijyenik bakımdan iyileştirilmesi için tekliflerini sıralamış, başkanı olduğu Himmet Partisi'nin yayın organı olan Himmet Gazetesi'nin 28 Kasım 1917 tarihli sayısında "Gözyaşı Döktüren Cezire" adlı makalesiyle adanın ve esirlerin durumunu geniş bir şekilde açıklamıştır (*Himmet Gazetesi*, 28 Kasım 1917, S. 21).

1917'nin sonlarına gelinmesine rağmen Nargin Adası'nda 8 bin esir mevcuttu. Bunların da büyük çoğunluğu Türk esirlerden oluşmaktaydı (*Basiret Gazetesi*, 22 Kasım 1917). Bütün süreç boyunca adada Türk esirlerin mevcudiyetinin hiç 6 binin altına düşmediği bilinmektedir.<sup>15</sup> Neriman Nerimanov da Bakü Duması'ndaki konuşmasında; veba ve tifüs gibi bulaşıcı hastalıkların kol gezdiği adada, salgın hastalıktan 1.200 Türk esirin şehadet sırasını beklediğini ve ayrıca 6 bin kişinin de bu sıralamaya girmeyi beklediğini haber vermekte ve her gün 40-45 tutsağın hayatını kaybettiğini bildirmekteydi (*Himmet Gazetesi* 28 Kasım 1917, S. 21; 5 Aralık 1917, S. 22). Onun bu duyarlı ve cesaretli girişiminden, raporu ve makalesinden sonra Bakü'de Azerbaycan Türkleri, Türk esirler için yeniden seferber olmuşlardır. Yalnız bu defa Rus Hükümeti<sup>16</sup>, savaşta uzun zamandan beri ciddi başarılar elde edemeyip yıprandığı,

<sup>13</sup> *Neriman Nerimanov (1870-1925): XX. Yüzyılda Azerbaycan'ın yetiştirdiği en önemli aydınlarından, siyaset ve devlet adamlarından birisidir. O, Azerbaycan'ın eğitim, tıp, edebiyat, basın, düşünce ve siyaset tarihinde mühim bir yer edinmiştir. Azerbaycan, Türkiye ve Türk Dünyası tarihinde çok mühim izler bırakmıştır. Türkiye'nin milli mücadelesinde Mustafa Kemal Paşa ve V. İ. Lenin arasındaki bağlantıyı kurarak Türkiye'nin kurtuluşunda emeği geçen çok önemli bir aktör olmuş ve o günün Azerbaycan'ının bütün imkânlarıyla Kurtuluş Savaşı'nın başarıya ulaşması için son ana kadar maddi ve manevi her türlü desteği vermiştir.* (Göktaş, 2023, s. 341-342).

<sup>14</sup> *Bakü Duması:* Çarlık Rusyası döneminde yerel yönetimde; il genel meclisi ile belediye meclisinin bir arada faaliyetini sürdürdüğü Bakü Belediye Meclisi'nin adıdır.

<sup>15</sup> Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. (Balç, 2006).

<sup>16</sup> *Rusya'da Geçici Hükümet;* 27 Şubat 1917'de Çar II. Nikola'nın devrilmesinin ardından önce Prens L'vov, onun istifasından sonra da 12 Mart 1917'de Aleksandr Kerensky tarafından kuruldu. Önce Geçici Hükümet'in üyesi iken, temmuz ayından itibaren Başbakan olan Aleksandr Kerenski'nin ismine izafeten Geçici Hükümet'e, *Kerenski Hükümeti* de denilmektedir. Bu hükümet siyasi ve iktisadi rejimin geçiş dönemini yönetecek, sosyo-ekonomik hayattaki ve savaşta durumu düzeltecekti. Ancak

halktan ciddi tepki aldığı ve bundan dolayı halka ve siyasi muhalif hareketlere daha toleranslı davrandığı için kısmen daha özgür ve mülayim bir ortam vardı.

Azerbaycan'ın ileri gelen elitleri, aydınları, talebeleri ve siyasilere Nerimanov'un rapor ve makalesinin henüz mürekkebi kurumadan, yani daha o günün akşamı olmadan harekete geçtiler. Bu sefer daha büyük bir sıkıntı ve daha çok insanlık dışı muamele nedeniyle perişan olan esirlerle karşı karşıyaydılar (*Açık Söz Gazetesi*, 30 Kasım 1917, S. 617; 11 Ocak 1918, S. 659; 19 Ocak 1918, S. 667). İlk olarak; Rus yönetimi, köşeye sıkışmaya başladığı için Azerbaycan ileri gelenlerinin ve Duma üyelerinin talebi ile esirlerin başındaki onları işkence ve zulüm ile diri diri "mezarda yaşatan" Ermeni asker ve subayların, doktorların kaldırılması mümkün oldu ve ardından diğer adımlar gelmeye başladı (Aşırılı, 2011, s. 23; Emircan ve Gerger, 1992, s. 64; Aslan, 2000, s. 159-161). Esirlerin en çok ihtiyaç duyduğu su sorununu çözmek için, Bakü'den tekne ve kayıklarla adaya içme ve temizlenme maksadıyla su taşındı. Esirlere verilen, adına "Gara Çörek/Siyah Ekmek" denilen siyah çamurumsu ekmeği iyileştirmek için adaya beyaz un götürülüp siyah unla takas edildi. Kadınlar harekete geçerek çarşaf, çamaşır ve kıyafetler dikip adaya gönderdi (Aşırılı, 2011, s. 17-18, 30, 46).

Neriman Nerimanov tarafından Bakü Duması'nda, Nargin Adası'nda esir Türk çocuklarının olduğu ve bu çocukların hiçbir suçunun bulunmadığı, bazılarının anne ve babasını da kaybettiği, onların öncelikle serbest bırakılması, eğer bu olmazsa onların Bakü'de yetimhanelere yerleştirilmelerine müsaade edilmeleri gündeme getirildi. Ancak bundan bir netice elde edilemeyeceği belli olunca, o sayılarının 130 kişi olduğu belirlenen çocukların adadaki durumlarının düzeltilmesi ve rehabilite edilmeleri için onlara orada bir okul yapılması ve Türkçe eğitim verilmesine müsaade edilmesi talep edildi (*Hümmet Gazetesi*, 5 Aralık 1917, S. 22; Pertev, 1340/1924, s. 2; Aslan, 2010, s. 296, 298, 299). Ardından bu suçsuz ve günahsız 130 esir çocuk, 7 Ocak 1918'de *Möhtaçlara/Muhtaçlara Kömek Cemiyeti* tarafından Bakü'ye getirilerek Çemberekend'in karşısındaki bina çocuk yuvasına çevrilip buraya yerleştirildi ve bakımlarıyla mali sorumlulukları da aynı kuruluşça üstlenildi (*Açık Söz Gazetesi*, 7 Ocak 1918, S. 648). Nerimanov'un, Duma'daki konuşmasının ardından adadaki hayatının sonunu bekleyen 300 hasta Türk esir, Bakü'deki hastanelere yerleştirilerek tedavi altına alındı (*Hümmet Gazetesi*, 5 Aralık 1917, S. 22). Dönemin olaylarına ışık tutan Naki Bey Şeyhzamanlı'nın hatıralarından Gence'de de Türk esirlerin yetim kalan çocukları için faaliyet gösteren hayır kuruluşunun bulunduğunu ve onların bakımını üstlendiğini, çocuk yuvası kurulduğunu öğrenmekteyiz. Onun yazdığına göre Kafkas İslam Ordusu Gence'ye vardığında, onun kadrosunda bulunan asker ve subayların bir kısmı gözyaşı içerisinde evlatlarına kavuşmuştur.<sup>17</sup>

### 9. Esir Türk Subayların Azerbaycan Türkleri Tarafından Kaçırılmasının Yeni Aşaması (1917-1918)

27 Şubat 1917'de Rusya'da Burjuva Devrimi gerçekleşmiş, Çar devrilmiş, ardından iktidar önce Prens L'vov, onun istifasından sonra da 12 Mart 1917'de Geçici Kerensky

Bolşeviklerin aktif eylemlerini ülke çapında genişletmeleri neticesinde bunların hiçbirisini yapamamış ve 25 Ekim 1917 Ekim Devrimi ile son bulmuştur. (Kurat, 1948, s. 433-434).

<sup>17</sup> Aşırılı, 2011, s. 33; Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. (Keykurun, 2007; Keykurun, 1997).



Hükümeti'ne geçmişti. Fakat Rusya'da başta Bolşevikler olmak üzere muhalif siyasi oluşumların hükümete baskı ve itirazları ile protestoları her geçen gün artmaktaydı. Özellikle ordu içerisindeki Bolşeviklerin propagandaları askerlerin onların tarafına geçmesine ve protestolara katılmalarına, silah bırakmalarına ve disipline uymamalarına neden olmaktaydı. Otorite boşluğunun ortaya çıkması Nargin Adası'ndaki Türk esirlerin muhafızı olan asker ve subayların da başlarına buyruk davranmalarına neden olmaktaydı. Kamp bakımsızlıktan vahim bir duruma düşmekte ve erzak tedarikinde ciddi sıkıntılar yaşanmaktaydı ki, bu da tutsakların zaten ağır olan yaşam şartlarını daha da çekilmez kılmaktaydı (Aşırılı, 2011, s. 18-20).

Bu karmaşa ortamı Azerbaycan Türklerinin esir Türk asker ve subaylarını kaçırmalarını 1917 öncesine göre çok daha kolay bir hale getirmekteydi. Bu atmosfer içerisinde adaya yardım götürülen Azerbaycan Türkleri, oraya gittikçe Türk esirlerin çektiği zulmü ve acınacak vaziyetlerini gördükçe onları hızlıca buradan çıkarmanın yollarını aramaya başladılar. Bunlardan birisi, asker ve sivil fark etmeden, hastalanan esirlerin adadan alınarak Bakü'deki hastanelere götürülüp tedavilerinin yapılmasının sağlanması ve sonrasında Bakü'deki hapisanelere yerleştirilmeleri idi. Diğer bir yol, yardım götürülen teknelerin içerisinde saklanılarak esirlerin kaçırılmasının sağlanmasıydı. Bu kaçırma işlerinin yanında adadaki çoğunlukta olan Türk esirlerle birlikte burada tutulan Bulgar, Avusturya-Macaristanlı ve Alman esirlerin de yaşam koşullarının nispeten iyileştirilmesi için girişimlerde bulunulmakta ve çaba sarf edilmekteydi. Özellikle adadaki hastanenin şartlarının iyileştirilmesi, doktor ve hemşireler temin edilmesi için ciddi çaba harcanmaktaydı (Aşırılı, 2011, s. 43-46; Aslan, 2000).

Bu çalışmalar sürerken, kaçırılan esir Türk subay ve askerler gizlice Bakü'ye getirilerek burada bir müddet istirahat ettirilmekteydi. Bu sırada onlara, İran konsolosluklarında çalışan Azerbaycanlılar tarafından başka isimlerle düzenlenen pasaportlar temin edilmekteydi. Pasaportlar hazırlandıktan sonra tutsaklar Lenkeran-Astara veya Karabağ üzerinden Güney Azerbaycan'ın Tebriz ve Hoy şehirlerine gönderilmekte, buradan da bir şekilde Osmanlı toprağı olan Süleymaniye'ye ulaştırılmaları ya da ulaşmaları sağlanmaktaydı (Umudlu, 2007, s. 203; Aşırılı, 2011, s. 36-42).

O dönem Azerbaycanlıların kaçırdıkları Türk esir asker ve subayların tam olarak kaç kişi olduğu kesin ve net olarak bilinmemekle beraber; 1915-1917 arası Nargin Adası'ndan kaçırılan Türk asker ve subayların sayılarının 151 kişi olduğu Rusya'nın resmi kayıtlarına geçmiştir.<sup>18</sup> Fakat bunun içerisinde Genceli talebelerin Gence İstasyonu'ndan, Bakülü talebelerin de hayatlarını hiçe sayarak geceleri Nargin Adası'ndan gizlice kaçırdıkları ve Murtaza Muhtarov'un, ölü süsü verilen taşları denize atmak suretiyle Rus asker ve subaylarının gözleri önünden Nargin Adası'ndan kayıtlara geçmeden kaçırdığı esir Türk asker ve subaylar bu sayılara dâhil değildir. Yine resmi Rus kayıtlarına göre; 1917 yılı başından, Aralık ayı sonuna kadar Nargin

<sup>18</sup> Bkz. (*Sibirya Esir Kamplarında*, 2000, s. 34-35; Umudlu, 2007, s. 203; Aşırılı, 2011, s. 74-77). Azerbaycan Türklerinin, esir Türk asker ve subaylarına yardım etmeleri ve onlar tarafından kaçırılmaları ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. (*ARMDTA*, 46/346, s. 1-81; Aslan, 2000, s. 148-164).

Adası'ndan kaçırılan esir Türk asker ve subayların sayısının 500'ü geçtiği bilinmektedir ki, kaçırılan esirlerin içerisinde subayların özel bir ağırlığının olduğu ve bilhassa bu konunun kaçırma fiilini gerçekleştirenlerce önemsendiği bilinmektedir.<sup>19</sup> Bütün süreç boyunca; yani 1915-1918 yılları arasında tam olarak kaç esir Türk asker ve subayın kaçırıldığı bilinmemekle birlikte, gerçekte Rus esaretinden kurtarılanların bu rakamlardan birkaç kat fazla olduğu tahmin edilmektedir.

Tutsakların Nargin Adası'na getirilmesi 3 Mart 1918 tarihinde imzalanan Brest-Litovsk Antlaşması'nın ardından sonlandırılmış olsa da mevcut 8.000 Türk esir burada tutulmaya devam etmiştir. 28 Mayıs 1918 tarihinde kurulan Azerbaycan Halk Cumhuriyeti de Türk esirler konusunu önemli gündem maddeleri sırasına almış ve onlara yardım etmeyi milli bir görev addetmiştir. Yardım faaliyetlerini Azerbaycan hükümeti kendi üzerine almış ve bu işlerle ilgili olarak *Umur-ı Hayriye Nezareti*'ni görevlendirmiştir. Bunun yanında *Bakü Müslüman Cemiyet-i Hayriyesi*, Rusya'nın çeşitli yerlerindeki esir kamplarından Bakü'ye gelen Türk esirler ile ilgilenmeyi sürdürmüştür (Aslan, 2000, s. 173).

Azerbaycan aydınlarının, zenginlerinin ve diğer önde gelen milli şuurlu ve ileri görüşlü insanların Türk subaylarını esaretten kurtarma çabalarının amacı, sadece onların savaşın kaderini değiştirebileceklerine inanmaları değildi. Onlar aynı zamanda, Osmanlı Devleti'nin savaşta galip gelmesinin Azerbaycan'ın gelecekte özgürlüğüne kavuşmasının da teminatı olacağına inanmalarıydı. Azerbaycan ileri gelenlerinin Türk esir subaylarının kaçırılmasındaki amaçlarından birisinin de; Rusların durmadan silahlandığı Ermenilerden dolayı, Rus-Ermeni İttifakının karşısında kendilerini savunacak bir kuvvetlerinin olmamasından dolayı yerli gençlerin teşkilatlandırılarak, silah ve disiplin konusunda eğitilip yerli ve milli bir güç oluşturmaktı. Nitekim Osmanlı Hariciye Nezareti'nin yazışmaları içerisinde 18 Şubat 1918 tarihli bir rapordan; henüz Ermeni ve Bolşevik Rus İttifakının, Bakü'de Müslüman Türkleri katletmeye başlamadan önce, yani 30 Mart 1918'den evvel, Bakü'de yaklaşmakta olan tehlike önceden sezilerek esirlikten kaçırılan Türk subayların yardımıyla küçük çaplı Müslüman kuvvetlerin oluşturulmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Yine aynı raporda Nargin Adası'nda hali perişan olup sefalet içerisinde her geçen gün sayıları hayatlarını kaybederek azalan 3 bin Türk esirin bulunduğu ve hemen kurtarılması gerektiği ifadesi de yer almaktadır (COA, HR. SYS., Nu. 2448/23).

Türk esirlerin durumu, 1915 yılının ocak ayı başlarından 1918 yılının eylül ayının ortalarına kadar süren, uzun bir zaman diliminde gerçekleşen ıstırap ve sefalet içerisinde, her gün ümitsizce ölümün beklendiği kâbus dolu bir maceraya dönüşmüştür. Bu kâbus dolu macera, 15 Eylül 1918 tarihinde Nuri Paşa (Killigil) komutasında Kafkas İslam Ordusu ile Azerbaycan Milli Ordusu'nun, ülkenin doğusunu ve başkent Bakü'yü, Ermeni-Bolşevik ve İngiliz işbirlikçilerden kurtarmasının akabinde son bulmuştur (COA, HR. SYS., Nu. 2113/16-22; Musayev, 2000). Nargin Adası'ndan kurtarılan esir asker ve subayların büyük bir bölümü Azerbaycan'da kalarak gönüllü Kafkas İslam Ordusu'na katılmış ve Dağıstan

<sup>19</sup> 1917 yılında kaçırılan Türk esir asker ve subaylarla ilgili daha geniş bilgi için bkz. (ARMDTA, 495/77).

Cephesi'nde savaşmaya devam etmiştir. Zira Bakü'nün kurtuluşundan önce esaretten kurtarılan Türk subay ve askerlerin bir kısmı da Azerbaycan'ı terk etmeyip gönüllü olarak Gence'ye gelen Nuri Paşa komutasındaki Kafkas İslam Ordusu'na katılmış ve Bakü'nün kurtarılması uğrunda muharebelere iştirak etmiştir.<sup>20</sup>

Türkiye'ye kaçırılan subayların önce I. Cihan Harbi'nde savaştıkları ve sonra da büyük bir kısmının Kurtuluş Savaşı'na katıldıkları bilinmektedir. Nitekim kaçırılanların kaç kişi olduğunu kesin ve net olarak bilemesek de Rus esaretinden kaçırılan Türk subayların en ünlülerinin; Havacı Teğmen Vecihi Hürkuş, 9. Kolordu Komutanı İhsan Paşa, *Bir Neslin Dramı* adlı eserin yazarı Hüsametdin Tuğaç ve toplam 1800 sayfalık; *Harbiye'den Dersim'e (1890-1914)* ve *Sarıkamış'tan Esarete (1915-1920)* hatıratının müellifi Tuğgeneral Ziya Yergök'ün olduğunu görmekteyiz ki, bunlar da bize yapılan işlerin ne denli boyutlarda sonuçlar doğurduğunu açıklamaya olanak sunmaktadır.

#### 10. Vecihi Hürkuş (1986-1969)

Vecihi Hürkuş, 1917 yılında Osmanlı ordusunun sayılı ve önemli pilotlarından birisi olmakla beraber, 26 Eylül 1917 tarihinde Erzincan dolaylarında bir Rus savaş uçağını düşürerek adını hem Türk hem de Rus tarihine kazımıştır. Bu olaydan sadece 12 gün sonra 8 Ekim 1917 tarihinde yine Erzincan civarında bir hava muharebesi sırasında yükseklik avantajı elindeyken, önce bombaları mühimmat ambarlarına atıp sonra yükselebileceğini düşünerek ve bu şekilde hareket ederek, sonradan kendisinin de kabul ettiği gibi, yaptığı bu hatanın sonucunda uçağı Gürcü asıllı bir Rus pilotu tarafından düşürülmüştür. Uçağı kırsal alana düşen Vecihi Hürkuş ve arkadaşı Bahattin Beyler yaralı olarak kurtulmuş ve uçağın tamir edilip ileride Ruslar tarafından kullanılmaması için ateşe verdikten sonra yakındaki Ermeni köylüler tarafından yakalanarak dövülmüş ve işkencelere maruz kalarak Erzincan'a götürülüp çarşıda teşhir edilmişlerdir. Bunu gören bir Rus Kozak subay tabancasını havaya ateşlemek suretiyle Hürkuş ve Bahattin Beyler'i, Ermenilerin elinden alarak karargâha getirmiş ve Hürkuş'un esaret günleri de burada başlamıştır. O, burada kendisinin Ruslar arasında ne kadar meşhur ve çekinilen bir pilot olduğunu, "*Kara Tehlike*" denildiğini, uçağını Gürcü pilot Yüzbaşı Maçevaryani'nin düşürdüğünü ve ona bundan dolayı ödül verildiğini, kendisine Rus pilotların ne kadar saygı duyduğunu öğrenmiştir. Erzincan'da yaralarının iyileşmesi için bir müddet tedavi gördükten sonra, buradan Tiflis üzerinden Bakü'nün ünlü Nargin Adası'na gönderilmiştir. Vecihi Hürkuş adadan üç kez farklı şekillerde kaçma girişiminde bulunmuş, fakat başarılı olamamış ve dördüncüsünde bunu başarabilmiştir (Demirkazık, 2017, s. 30-46; Demir, 2016, s. 39).

Vecihi Hürkuş'un, kendisinin kaleme aldığı hatıralarında da bu konuya yer verdiği için, burada onun nasıl kaçırıldığının detaylarına girmeyeceğiz. Hürkuş, Nargin Adası'ndan kendisinin İstihkâm Teğmen Salih Bey diye bir arkadaşı ile birlikte denizden yüzerek kaçtığını ve kendi imkânları ile yoksul köylü kılığında Bakü'den

<sup>20</sup> Bkz. (Aşırılı, 2011, s. 47-52). Azerbaycan Türkleri tarafından kurtarılan esir Türk subayların Kafkas İslam Ordusu'na katılmaları ve Bakü taarruzunda savaşmaları konusunda daha geniş bilgi için bkz. (Tuğaç, 1975; Keykurun, 2007).



çıkıp Lenkeran üzerinden Tebriz'e intikal ettiklerini ve buradan Süleymaniye'ye ulaştıklarını yazmaktadır. Ancak adanın güvenlik ve coğrafi durumunu, Hazar Denizi'nin gece karanlığındaki hırçın dalgaları arasında 6 km (onun ifadesi ile 6 km, aslında ise 16 km) mesafenin yüzme bilmeyen birisiyle birlikte geçmenin pekte mümkün olmadığını ve kendisinin Güney Azerbaycan yolundaki nehir ve derelerden geçerken yüzme bilmeyen arkadaşının boğulma tehlikesi geçirdiğini ve onu kurtardığını dile getirmesini (Hürkuş, 2000, s. 13, 42), bunun Hazar'ı 16 km yüzerek geçmek anlatımıyla çeliştiğini Bakü'den, Süleymaniye'ye kadar 1.100 km'lik yolu – özellikle bunun bir kısmında Rus hâkimiyeti söz konusu iken – hiçbir engellemeye takılmadan geçebilmesini dikkatlice değerlendirdiğimizde; birilerinden yardım alınmadan, İran pasaportu olmadan, bunun başarılabilmesinin mümkün olmayacağı açıkça anlaşılmaktadır. Akif Aşırılı da Vecihi Hürkuş'un, fedakâr Azerbaycan Türkleriyle bağlantı kurduktan sonra kaçırıldığını, açıkça yazmaktadır (Aşırılı, 2011, s. 41-42).

Rus esaretinden kurtulduktan sonra bir müddet Osmanlı ordusunda İstanbul'u korumakla görevlendirilen Vecihi Hürkuş, İstanbul'un işgalinin ardından Osmanlı ordusunun uçaklarını, yedek parçalarını ve silahlarını işgalci İngiliz ve Fransızlardan kurtarma çabasını göstermiş ve bunda da başarılı olmuştur. Ardından bütün havacı arkadaşlarıyla birlikte uçakları kaçırarak milli mücadeleye katılmaya çalışmışlarsa da bunda başarılı olamamışlardır. Hürkuş, uçakları kaçırmayı başaramasa da kendisi kaçıp Anadolu'ya geçmeyi, İstanbul-Yalova-Bursa-Eskişehir güzergâhı ile Konya'daki Teyyare Meydanı'na ulaşarak milli mücadeleye katılmayı başarabilmiştir. O, Kurtuluş Savaşı sırasında en önemli muharebelerde hava keşfi ve taarruzu görevi yapmıştır. Bunlar; İnönü Savaşı ve Sakarya Meydan Muharebesi'dir. Her iki muharebede Hürkuş, hava keşfi ile Yunan ordusunun yerleşim planını, geri çekilme eğilimini, asker ve mühimmat bilgilerini öğrenerek Türk ordusuna çok önemli istihbarat sağlamış ve bir Yunan uçağını düşürerek onun zaferinde çok mühim bir pay sahibi olmuştur. Vecihi Hürkuş, Kurtuluş Savaşı'nın ardından, 1923 yılında *Vecihi K VI* adını taşıyan ilk Türk uçağını da üreterek 28 Ocak 1925 tarihinde uçuşunu yapmış ve yine aynı yıl ilk sivil Türk havayolu şirketi olan, *Türk Tayyare Cemiyeti*'ni kurarak Türk havacılık tarihinde büyük bir başarıya daha imzasını atmıştır. Vecihi Hürkuş, *Kırmızı Şeritli İstiklâl Madalyası* sahibidir ve TBMM tarafından üç kez takdirname verilen tek kişidir (Demirkazık, 2017, s. 50-163; Demir, 2016, s. 41-101).

### 11. İhsan Latif Sökmen Paşa (1873-1955)

Azerbaycanlıların Türk esirleri kaçırmaları sadece Azerbaycan'la da sınırlı kalmamıştır. Rusya'da bulunan diğer esir kamplarından da Türk esir subayları kaçırma hadiseleri olmuştur. Bunlardan birisi ve en ünlüsü; Sibiry'a'daki Rus esir kampından, Sarıkamış Harekâtı sırasında 22 Aralık 1914 tarihinde Ruslara esir düşen 9. Kolordu Komutanı İhsan Sökmen Paşa'nın kaçırılmasıdır (Sibgatullina, 2008, s. 173-181). Bir Azerbaycan Türkü, Naki Keykurun'a Türk paşasının esarete bulunmasını gururuna yediremediğini, ondan dolayı Sarıkamış'ta esir düşen 9. Kolordu Komutanı İhsan Paşa, Erkan-ı Harbi Fethi Bey ve onların dışında 27 Türk subayını, 1917 yılında Sibiry'a'da bulunan esir kampından kaçırarak Çin'e götürdüğünü ve orada sahte kimlikler temin

ettikten sonra, onlara para vererek Kafkasya üzerinden Türkiye'ye gönderdiğini anlatmış ve komutanlarla birlikte çektiği fotoğrafını göstermiştir (Keykurun, 2007, s. 40-41; Keykurun, 1997, s. 80-84). A.N. Kurat ise, İhsan Paşa'nın Sibiryadaki esir kampından Kazan Tatarları tarafından kaçırıldığını yazmaktadır (Kurat, 2009, s. 444-445). Aslında her iki müellifin yazdıklarının da gerçeği yansıttığını düşünmekteyiz. Zira toplam 29 Türk subayının esir kampından yalnız bir kişi tarafından kaçırılıp o kadar uzak mesafeyi kat etmesi, pek mümkün olmayacağı gibi, bu olayı müelliflere anlatanların birlikte bu eylemi gerçekleştirdikten sonra, hadiseyi tamamen kendilerine mal ederek aktardığı kanaatindeyiz. Çünkü Azerbaycan'dan sonra ikinci bir Türk esir kaçırma ve tutsaklara yardım faaliyetlerinin yoğun olarak yaşandığı bir diğer Türk uruğu ve yurdu, Kazan Tatarları ve Tataristan'dı (Asker, 2014, s. 562-564).

İhsan Sökmen Paşa, 1915 yılının Eylül ayında İstanbul'a dönmeyi başarmış ve ekim ayında da emekliliğini istemiştir. 1919 yılında yeniden aktif göreve dönmüş ve Divân-ı Harp ve Harbiye Dairesi Başkanlığı görevlerinde bulunmuştur. Aynı yıl Ankara Hükûmeti tarafından gizli bir kuruluş olan İstanbul Müdafaa-yı Hukuk Cemiyeti Başkanlığı'na getirilmiştir. Bu görevi sırasında Anadolu'ya silah ve cephane gönderilmesini organize etmiş ve bütün bu başarılarından dolayı Kırmızı Şeritli İstiklâl Madalyası ile taltif edilmiştir. Kurtuluş Savaşı'nın ardından kısa bir süre İzmir İskân Mıntika Müdürlüğü görevinde bulunmuş ve ardından 1924 yılında İzmir Valisi olarak atanmıştır. 1926'da yapılan TBMM 2. Dönem araseçimlerinde İstanbul milletvekili seçilmiştir. 1927-1931 yılları arasında İstanbul ve 1931-1946 yılları arasında Giresun milletvekili olarak görev yapmış ve hizmet vermiştir. IV. Dönem Millî Müdafaa Encümeni Reisliği, V. ve VI. Dönem Arzuhal Encümeni Reisliği ile VI. ve VII. Dönem Kütüphane Encümeni Başkanlığı görevlerinde bulunmuş ve 1955 yılında vefat etmiştir (TBMM Albümü, C. 1, 2010, s. 261, 327).

## 12. Ahmet Hüsamettin Tuğaç (1889-1975)

Yine Sibiryaya esir kamplarından birinden kaçırılarak Azerbaycan'a ulaştırılan Ahmet Hüsamettin Tuğaç, Bakü'de Azerbaycan Milli Komitesi'nin başkanı Ali Merdan Topçubaşı'nın<sup>21</sup> yardımcısı Mirza Davut ile birlikte Türk esirlere yardım ve subayların kaçırılma çalışmalarına katılmıştır (Aşırılı, 2011, s. 44). O, burada milli hareketin liderleri ile çok iyi bir bağ kurmuş ve 28 Mayıs 1918 tarihinde Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin kurulmasının hemen ardından ülkenin doğusunun ve Bakü'nün Ermeni-Bolşevik İttifakı'ndan kurtarılması için 4 Haziran 1918 tarihinde Osmanlı Devleti ile imzalanan Batum Dostluk ve İşbirliği Antlaşması'ndan sonra, Osmanlı yönetiminin askeri yardımını sağlamak için İstanbul'a gönderilen Azerbaycan heyetinde Naki Şeyhzamanlı ile birlikte yer almıştır. Onunla birlikte İstanbul'dan başlayarak Kafkas İslam Ordusu'nun kurulmasında müstesna rol oynamıştır. Kafkas İslam Ordusu Gence'ye geldiğinde ise Rus esaretinden kaçırılan Türk asker ve subaylardan müteşekkil bölükler kurulmasına ve Türk subayların gönüllü Azerbaycan gençlerini eğitmesine ve Azerbaycan Milli Ordusu'nun kurulmasına katkı sağlamıştır.

<sup>21</sup> Ali Merdan Topçubaşı: hukuk profesörü, yazar, milliyetçi-demokrat siyasetçi ve devlet adamıdır. Azerbaycan Halk Cumhuriyeti Parlamentosu'nun başkanlığını yapmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. (Hasanlı, 2022).

Neticede Azerbaycan'ın Ermeni-Bolşevik istilası altında bulunan doğu illeri ve Bakü 15 Eylül 1918'de işgalden kurtarılmıştır (Aşırılı, 2011, s. 49-52).

Kafkas İslam Ordusu'nun, 30 Ekim 1918 Mondoros Ateşkes Mütarekesi'nin ardından Azerbaycan'dan ayrılmak zorunda kalmasıyla Türkiye'ye dönen Ahmet Hüsamettin Tuğaç, Tiflis, Tahran ve Viyana Askeri Ataşelikleri, Genelkurmay Haber Alma Dairesi Subaylığı, Dâhiliye Vekâleti Seferberlik Müdürlüğü, İâşe Müsteşarlığı Tedarik ve Dağıtım Genel Müdürlüğü, TBMM VII. Dönem Ağrı, VIII. ve IX. Dönem Kars Milletvekilliği görevlerinde bulunmuştur ve kendisi İstiklâl Madalyası sahibidir (TBMM Albümü, C. 2, 2010, s. 573).

### 13. Tuğgeneral Ziya Yergök (1873-1949)

On iki yaşında yetim kalan Ziya Yergök, Erzurum'da askeri idadiye girmiştir. Burayı bitirdiğinde Harp Okulunu kazanmış ve buradan mezun olunca da Harp Akademisine girmeyi başarmıştır. Akademi'de Enver Paşa'yla sıra arkadaşı olan Ziya Yergök, buradan mezun olup kurada Erzincan'ı çekmiştir. 1909 yılına gelindiğinde kolağası rütbesine terfi etmiş ve Erzurum'daki 7. Tüme'ne tayin olmuştur. 1914 yılında 83. Alay Komutanlığı'na atanmış ve 1908 yılındaki Dersim Harekâtı'na katılmıştır (Tuğgen. Ziya Yergök'ün Anıları, 2006, s. 13). I. Dünya Savaşı sırasında Köprüköy Muharebeleri ve Sarıkamış Harekâtı'nda birliklerini bizzat kendisi komuta etmiştir. Sarıkamış Harekâtı'nda önce yaralanmış ve ardından Rus karşı taarruzunun başarıya ulaşmasıyla onlara esir düşmüştür. Önce *Semipalatinsk*, ardından *Krasnoyarsk Esir Kampı*'na götürülmüş ve buralarda 6 yıl tutulmuştur. 1920'de *Krasnoyarsk Esir Kampı*'ndan kaçırılmış ve Doğu Türkistan ve Orta Asya üzerinden Azerbaycan'a ulaştırılmıştır. Nihayetinde 6 yıllık esaretin sonrasında Anadolu'ya dönebilmiştir.

Türkiye'ye dönünce Kâzım Karabekir'in komutasındaki Doğu Ordusu'nda görev almış, savaştan sonra *Kırmızı Şeritli İstiklâl Madalyası* ile taltif edilmiştir. 1926 yılında Afyon'a 1. Kolordu Divan-ı Harp Başkanı olarak atanmış, 30 Ağustos 1930 tarihinde Mirliya rütbesine terfi etmiş ve paşa olmuştur. 1931 yılına gelindiğinde artık emekliye ayrılmıştır. II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte ilan edilen seferberlik kapsamında 1939 yılında tekrar göreve çağırılmış ve İstanbul Askeri Müntakası komutanı olmuştur. 1942 yılında İstanbul 2 No'lu Sıkıyönetim Mahkemesi Başkanlığı'na getirilmiştir. 1943'te yaş haddinden ikinci kez emekli olmuş ve 1949 tarihinde vefat etmiştir.<sup>22</sup>

### Sonuç

Rus esaretindeki Türk asker ve subayların kurtarılması çalışmalarının düşünce alt yapısı, planlanması, organizasyonu ve gerçekleştirilme biçimi irdelendiğinde, tarihte eşine az rastlanan bir hadise olduğu görülmektedir. Azerbaycan Türklerinin, I. Dünya Savaşı esnasında Osmanlı ordusunun mensuplarına ve halkına esarete yardım etmesi ve esir subaylarını kaçırmaması, sadece kardeşin kardeşe zor bir dönemde yardım etmesiyle izah edilemez. Baştan beri anlatılanların tamamı değerlendirildiğinde, bütün bu faaliyetlerin yalnızca kardeşin kardeşe savaş sırasında yardım etmesinin çok ötesine geçtiği görülmektedir. Azerbaycan'ın ileri gelen zenginleri, aydınları ve siyaset

<sup>22</sup> Daha geniş bilgi için bkz. (Tuğgen. Ziya Yergök'ün Anıları, 2006, s. 47-131).



adamları, Osmanlı Devleti'nin mevcudiyetini kendi özgürlüklerinin ve varlıklarının teminatı addetmişlerdir. Bu nedenle Rus esaretinden Türk Subaylarını kaçıran Azerbaycan Türkleri, Anadolu Türkleri ile tek millet olma düşüncesinin yanında, işgali altında bulunduğu Çarlık Rusyası'na, yani tek düşmana karşı birlikte örgütlü ve örtülü bir var olma savaşı başlatmış ve gizli bir başkaldırı sergilemiştir.

1915 yılının ilk günlerinde başlayıp 1918 yılının eylül ayı ortalarında son bulan esir Türk subaylarının kaçırılması faaliyetleri, hem Türkiye hem de Azerbaycan açısından büyük tarihi kazanımlar sağlamıştır. O dönem Azerbaycan'ın istiklâli ve istikbalinde kaçırılan esir Türk subaylarının büyük fedakârlığı ve emeği olduğu gibi, Dağıstan'ın, Kafkas İslam Ordusu tarafından kurtarılmasında da önemli ölçüde katkıları olmuştur. Ayrıca kaçırılıp Anadolu'ya gönderilen esir Türk subaylarının harbin devamında görev almaları ve sonrasında Kurtuluş Savaşı'na katılmaları, Türkiye'nin kaderini derinden etkilemiştir. Türkiye'nin kurtuluşu ve o tarihi ruh ise bütün Türk Dünyası'na büyük bir ilham kaynağı olmuştur.

#### Extended Abstract

I. During the World War II, especially immediately after the Sarıkamış Operation, that is, since the first days of 1915, Turkish soldiers and officers and some of the people who were captured were taken to the interior of Russia and Siberia. The Turkish prisoners taken from the Eastern Front were transported to the Naftluk Prisoner Collection and Transfer Center in Tbilisi by trains with Armenian soldiers serving as guards, a journey that took about two days and took place in inhumane conditions. In this center, those who lost their lives on the way were again buried away from human sensitivity and dignity, and those who were seriously ill were left untreated, selected and left to die. Those who were likely to live were transferred to other prison camps in Russia, where the number is thought to be around 400. During these transfer operations, the Prisoner Collection and Transfer Center located on Nargin Island, approximately 16 km off Baku, came in second place.

Nargin Island was the worst Russian prison camp where Anatolian Turks were taken among the approximately 400 prison camps established by Russia. Therefore, it was a prison camp with the harshest conditions and the worst environment in the world where Turkish prisoners were held. The Turkish prisoners were waiting for a heavy and traumatic life here, such as an environment that would not cause hell, waiting for death in despair. Due to the fact that the conditions here are more severe than in Natfluk, the Turkish prisoners have named cezire Hell Island.

As a result, Azerbaijani Turks founded the Kardash Kömeyi Society under the leadership of prominent rich people and intellectuals, organized around it and started collecting aid for Turkish prisoners with their own means. The brave members of both the Baku Muslim Society and the Kardash Kömeyi Society tried to help the Turkish prisoners by ignoring their own lives and to kidnap the officers in Russian captivity when they had the opportunity. The kidnapped officers were secretly brought to Baku and rested for 1-2 days in the Ismailia building, where Kardash Kömeyi and the Muslim Society-i Hayriye are located. In this secret, they were provided with passports issued under other names by Azerbaijani Turks working in Iranian consulates. Jul.

After the passports were prepared, the prisoners were sent to Tabriz and Khoy cities of South Azerbaijan via Lankaran-Astara or Karabakh disguised as South Azerbaijani peasants, and from there they were somehow transported or reached Sulaymaniyah, which is Ottoman territory. After being freed from captivity, Turkish officers and soldiers who reached Suleymaniye went to the desired corner of Anatolia with their own means from here.

Among the Turkish officers who were rescued from Russian captivity and sent to Anatolia, there are also very famous people, both in terms of rank and fame, who were included in the study. Of these prisoners who were kidnapped from Russian prison camps and transported to Anatolia, especially those who were officers, fought again after returning home. These officers, I. After the end of the World War II, he participated in the War of Independence and had a very important impact on the course of the war. After the War of Independence, they also performed very important tasks during the establishment of the Republic of Turkey and signed many firsts. Thus, they have left very deep traces in determining the fate of Turkey.

Some of the rescued Turkish officers voluntarily stayed in Azerbaijan and performed very important tasks in the establishment of the National Army during the establishment of the Azerbaijan People's Republic. Some of them also joined the Caucasian Islamic Army under the command of Nuri Pasha and participated in the liberation of Baku and Dagestan.

In this study, the historical process involving the activities of Azerbaijanis after returning to the country with the kidnapping of famous Turkish captive officers, the relief efforts for Turkish prisoners, the announcement of the inhuman treatment and the pathetic situation they experienced to the world and the abduction to return to their homeland, was examined in detail in this context, from the first days of 1915, when the prisoners began to be brought to the island, to the middle of September 1918, when the prisoners were completely liberated, was discussed in detail.

**Kaynakça****Yayınlanmamış Arşiv Belgeleri**

ARMDTA (Azerbaycan Respublikası Merkezi Dölet Tarix Arxivi), Fon. 46, Nu. 346, s. 1-81.

ARMDTA, Fon. 421, Nu. 10, liste. 2.

ARMDTA, Fon. 46, Nu. 228.

ARMDTA, Fon. 495, Nu. 77.

COA (Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivleri), H.H., Nu. 58443; 156; 58443; 349-M; 231; 37263-B; 156; 231; 156; 224; 225/B; 153; 37263/B; 225/B; 714; 714; 1329; 82; 228-A; 1324; 13005; 11737; 12634; 6688; 6676; 10909; 2753-F; 6679-A; 4853; 4853-B; 36735; 36901; 37032; 36728; 6708; 36667; 17354-F; 36207-I; 21863-K; 36831-C.

COA, HR. SYS, Nu. 2362/3-14.

COA, HR. SYS., Nu. 2448/23.

COA, HR. SYS., Nu. 2113/16-22.

**Yayınlanmış Arşiv Belgeleri**

*Osmanlı Belgelerinde Ermeniler (1915-1920)*, (1995). BDAGM OADB (Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığı) Yayınları, Ankara.

*Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri I. (1578-1914)*, (1992). Proje yön. İsmet Binark, BDAGM OADB Yayınları, Ankara.

**Gazeteler**

*Açık Söz Gazetesi*, (30 Kasım 1917). S. 617.

*Açık Söz Gazetesi*, (4 Aralık 1917). S. 620.

*Açık Söz Gazetesi*, (7 Aralık 1917). S. 623.

*Açık Söz Gazetesi*, (7 Ocak 1918). S. 648.

*Açık Söz Gazetesi*, (11 Ocak 1918). S. 659.

*Açık Söz Gazetesi*, (16 Ocak 1918). S. 657.

*Açık Söz Gazetesi*, (19 Ocak 1918). S. 667.

*Ayna Gazetesi*, (2 Ağustos 2000).

*Basiret Gazetesi*, (22 Kasım 1917).

*Hümmet Gazetesi*, (28 Kasım 1917). S. 21.

*Hümmet Gazetesi*, (5 Aralık 1917). S. 22.

*Kaspi Gazetesi*, (10 Ocak 1915). S. 7.

*Kaspi Gazetesi*, (14 Ocak 1915). S. 10.

*Kaspi Gazetesi*, (12 Mayıs 1915). S. 103.

**Telif Eserler**

Cevat, A. (2017). *Kırmızı-siyah kitap 1328 faciası (1912-1913 Balkan Savaşı)*. (A. Coşkun, çev.). İstanbul.

Erdoğan, F. (2007). *Türk ellerinde hatıralarım*. İstanbul.

Gökçay, H. (1958). *Bir Türkün hatırat ve intikamı*. İstanbul.

Göze, A. (1989). *Rusya'da üç esaret yılı*. (E. Göze, haz.). İstanbul.



- Hamit, H. (2020). *Bir Osmanlı subayının esaret günlükleri*. (S. Erdal & H. Demirci, haz.). İstanbul.
- Hürkuş, V. (2000). *Bir tayyarecinin anıları*. (G. Hürkuş Şarman & S. Hürkuş Maxon, düz.. İstanbul.
- Keykurun, N. (1997). *Azerbaycan İstiqlal mücadilesinin xatireleri*. Bakı.
- Keykurun, N. (2007). *Nağibey Şeyxzamanlının xatireleri ve istiqlaliyyet fedaileri*. Bakı.
- Pertev, A. (1340/1924). *Esir çocuklara ahlak dersi*, 2. Baskı, İstanbul.
- Sibirya esir kamplarında yedi yıl/Sarıkamuş'tan Vladivastok'a Dr. Yusuf İzzettin Bey'in anıları*. (2000). (B. Sönmez, haz.). İstanbul.
- Süleymanov, N. (1989). *Eşitdiklerim oxuduqlarım ve gördüklerim*. Bakı.
- Süleymanov, N. (1996). *Hacı Zeynelabidin Tağıyev*. Bakı.
- TAŞKIRAN, C. (2008). *Ana ben ölmedim/1.Dünya Savaşında Türk esirleri*. İstanbul.
- Tuğaç, H. (1975). *Bir neslin dramı*. İstanbul.
- Tuğgeneral Ziya Yergök'ün anıları: Sarıkamuş'tan esarete (1915-1920)*, (2006). (S. Önal, haz.). İstanbul.
- Tverdohlebof, Y. (2007). *Gördüklerim yaşadıklarım (Erzurum 1917-1918)*. Ankara.

#### Araştırmalar

##### Kitaplar

- Aslan, B. (2000). *I. Dünya Savaşı esnasında Azerbaycan Türkleri'nin Anadolu Türkleri'ne "Kardeş Kömeği (Yardımlı)" ve Bakü müslüman cemiyet-i hayriyesi*. Ankara.
- Aşırılı, A. (2011). *Nargin adasında Türk esirleri*. Bakı.
- Aşırılı, A. (2013). *Nargin: Sarıkamuş-Kafkas cephesi esirlerinin dramı*. (B. Sönmez, haz.). İstanbul.
- Azerbaycan Tarixi (En qedim zamanlardan XX esredək)*. (2007). (C. I.). 2. (R. Bünyadov & Y. Yusifov, neşr.). Bakı.
- Azerbaycan Tarixi (en qedim zamanlardan-XXI esrin ilk oniliklerinedək)*. (2016). 3. baskı, Bakı: Bakı Dövlət Universiteti Neşriyyatı.
- Azerbaycan Tarixi (En qedimden 1870-ci illere qeder)*. (1996). Bakı: Bakı Dövlət Universiteti, Red. S. Eliyarlı.
- Bal, H. (2010). *Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Kuruluş mücadelesi ve Kafkas İslam ordusu*. İstanbul.
- Balçı, R. (2006). *Tarihin Sarıkamuş duruşması*. İstanbul.
- Eliyev, F. (1964). *XVIII. esrin birinci yarısında Azerbaycanda ticaret*. Bakı.
- Emircan, A. A., Gerger, M. E. (1992). *Büyük Ermenistan hayali ve Kars'tan Karabağ'a Ermeni vahşeti*. İstanbul.
- Göktuğ, M. (2023). *Kuzey Azerbaycan hanlıkları, Çarlık Rusyası'nın işgali ve hâkimiyet süreci*. Konya.
- Hasanlı, C. (2022). *Alimerdan Bey Topçubaşı dönemi ve mücadelesi*. (A. Asker, çev.). Ankara.
- İlkin, Q. (2003). *Türk ordusu Bakıda*, Bakı.
- Kayacan, İ. (2003). *Özümüz sözümüz gözümüz Azerbaycan*. Ankara.
- Kızıldağ, S. (2014). *Nargin Sarıkamuş'tan Sibirya'ya*. İstanbul.
- Kurat, A.N. (1948). *Rusya tarihi başlangıçtan 1917'ye kadar*. Ankara.

- Kurat, A.N. (2009). *Türkiye ve Rusya: XVIII. yüzyıl sonundan Kurtuluş savaşına kadar Türk-Rus ilişkileri (1798-1919)*. Ankara.
- Mehmetov, İ. (2009). *Türk Kafkasyasında siyasi ve etnik yapı eski çağlardan günümüze Azerbaycan tarihi*. İstanbul.
- Mustafazade, T. (2002). *XVIII yüzyıllık – XIX yüzyıllığın evvelerinde Osmanlı – Azerbaycan münasibetleri*. Bakı.
- Necefli, G. (2002). *Azerbaycan hanlıklarının Osmanlı Döleti ile siyasi elaqeleri (XVIII Esrin II Yarısı)*, Bakı.
- Nuriyeva, İ. (2015). *Azerbaycan tarixi (en qedim zamanlardan–XXI esrin evvelerinedek)*. Bakı.
- Qarayev, E. (2005). *Azerbaycan XVIII esr Rus ve Qerbi Avropa seyyahlarının tesvirinde*. Bakı.
- Qardaş Kömeyi – Kardeş yardımı. (2012). (A. Heşimov & S. Demir & İ. Erol, haz.). Bakı.
- Swietochowski, T. (1988). *Müslüman cemâatten ulusal kimliğe Rus Azerbaycan'ı 1905-1920*. (N. Mert, çev.). Ankara.
- TBMM Albümü 1920-2010 (1920-1950). (2010). (C. 1). Ankara: TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları.
- TBMM Albümü 1920-2010 (1950-1980). (2010). (C. 2). Ankara: TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları.
- Umudlu, İ. (2007). *Dilbaziler: tarixi-bioqrafik araşdırma / B. Ebilov, Zeynalov ve oğulları*, Bakı.
- Yeşilot, O. (2015). *Hacı Zeynelabidin Tagiyev*, İstanbul.

#### Tezler

- Akkor, M. (2006). *I. Dünya savaşında çeşitli ülkelerdeki Türk esir kampları* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi.
- Demir, O. (2016). *Türk havacılığında Vecihi Hürkuş ve önemi* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Demirkazık, H.T. (2017). *Vecihi Hürkuş'un hayatı ve havacılık faaliyetleri* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.
- Khalilova, T. (2016). *XVI-XIX. yüzyıllarda Kuzeybatı Azerbaycan'ın Osmanlı Devleti ile ilişkileri ve kültürel bağlar: Car-Balaken örneği* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi.
- Kutlu, C. (1997). *I. Dünya Savaşı'nda Rusya'daki Türk savaş esirleri ve bunların yurda döndürülmeleri faaliyetleri* (Yayınlanmamış doktora tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Musayev, M. (2000). *Osmanlı ordusu'nun Azerbaycan harekâtı ve halkın ilgilisi* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Mutallimov, D. (2014). *Azerbaycan hanlıkları ve Gülistan-Türkmençay antlaşmaları* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi.
- Önol, O. (2009). *The Armenians and Tsarist Russia (1870-1906)* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara: Bilkent Üniversitesi.
- Sarısoy, K. (2020). *Kurtuluş savaşı yıllarında kimsesiz çocukların korunması ve yetimhaneler* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi.

Üner, M. (2016). *I. Dünya Savaşı ve sonrasında Rusya'daki Türk esir kampları (Sibirya örneği)* (Yayınlanmamış doktora tezi). Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi.

### Makaleler

- Altınsoy, Y. (2019). Kafkas İslam ordusu ve Bakü zaferi. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2, 42-91.
- Asker, A. (2014). Birinci Dünya Savaşı'nda Rusya'daki Türk esirleri konusunda bazı tespitler. *1914'ten 2014'e 100'üncü Yılında Birinci Dünya Savaşı'nı Anlamak Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 543-576). İstanbul: Harp Akademileri Komutanlığı Stratejik Araştırmalar Enstitüsü Yay.
- Aslan, B. (1996). Azerbaycan. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 5, 47-75.
- Aslan, B., (2010). I. Dünya Savaşı esnasında Nargin Adası'nda Türk esirler. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 42, 283-305.
- Aslan, B. (2014). Birinci Dünya savaşı esnasında Azerbaycan Türklerinin Anadolu Türklerine "Kardeş Kömeği (yardımı). *Birinci Dünya Müharibesi ve Azerbaycan mövzusunda hesr olunmuş beynelxalq konferansın materialları* içinde (s. 143-161). Bakı: AMEA Tİ Elmi Eserler Xüsusi Buraxılış.
- Ceferov, N. (2012). Qardaşlıq borcu, insanlıq vəzifəsi. *Qardaş Kömeyi-Kardeş Yardımı* içinde (s. VII-VIII). Bakı: TİKA, Azərbaycan GYF Yay.
- Günay, N. (2021). Mondros Mütarekesi öncesinde Doğu Anadolu'yu Ermeni yurdu yapma çalışmaları ve Kafkas cephesinde yaşanan siyasi ve askerî gelişmeler. *I. Dünya Savaşı Sırasında Osmanlı Devleti-Azerbaycan İlişkileri Ve Kafkas İslam Ordusu Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 389-427). Ankara: AAM Yayınları.
- Kantarci, Ş. (2014). Ermeni Sorunu'nun ortaya çıkışında Rusya'nın rolü. *Yeni Türkiye*, S. 60, 1-13.
- Kutlu, C. (2010). I. Dünya Savaşı'nda Rusya'daki Türk savaş esirleri. *AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 43, 319-328.
- Musa, İ. (1999). XX. yüzyılın başında Osmanlı Devleti'nin Kafkasya politikasında Azerbaycan faktörü. *XIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri* içinde (C. 3, s. 405-410). Ankara: TTK Yay.
- Mustafayev, B. (2012). Kafkaslarda Müslüman-Türk soykırımı (1905-1920). *Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C. 12, S. 1, 533-561.
- Mustafazade, T. (2004). 18. YY' da Osmanlı-Azerbaycan ilişkilerinin başlıca merhaleleri. *Karadeniz Araştırmaları*, S. 1, 21-36.
- Mir Aziz, S. (1933). 28 Mayıs İstiklâl yolunda Azeri talebeleri. *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, C. II, 119-120.
- Nerimanoğlu, K.V. (2021). Rusya Devlet Askeri-tarihi arşivinde ve diğer I. dünya savaşı kaynaklarında Sarıkamış trajedisi. *I. Dünya Savaşı Sırasında Osmanlı Devleti-Azerbaycan İlişkileri ve Kafkas İslam Ordusu Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 285-316). Ankara: AAM Yay.
- Sibgatullina, A. (2008). Nekotorie Svedeniya ob İkhsan-Paşe v Rossiyskoy Periodičeskoj Peçati. *Karadeniz Araştırmaları*, S. 1, 173-181.



- Sönmez, B. (2014). Sarıkamış-Kafkas Cephesinden Sonra Yerli Halk ve Esirlerin Durumu. *1914'ten 2014'e 100'üncü Yılında Birinci Dünya Savaşı'nı Anlamak Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 319-335). İstanbul: Harp Akademileri Komutanlığı Stratejik Araştırmalar Enstitüsü Yay.
- Sönmez, B. (2010). Bakü halkının 1915-1917 Sarıkamış esirlerine Kardeş Kömeği. *Karadeniz Araştırmaları*, S. 6, 9-23.
- Süleymanova, S. (1999). XVIII. yüzyılda Osmanlıların Azerbaycan'daki faaliyetinin Arap dilinde yazılı yerel kaynaklarda tasviri. *XIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri* içinde (C. 3, s. 173-186). Ankara: TTK Yay.
- Şahin, E. (2015). Türkiye'nin Kafkas politikası. *Yeni Türkiye Kafkaslar Özel Sayısı*, C. 11, S. 71, 468-476.
- Ünal, U. (2015). Kafkasya araştırmalarında Osmanlı arşiv belgelerinin rolü. *VIII. Uluslararası Atatürk Kongresi (Atatürk ve Türk Kültür Coğrafyasında Kafkasya ve Çevresi) Bildirileri* içinde (C. II, s. 1799-1817). Ankara: AAM Yay.
- Yıldırım, İ. M. (2021). Azerbaycan Millî şairi Ahmet Cevat'ın şiirlerinde Türkiye. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, S. 10/1, s. 179-191.
- Yılmaz, R. (1998). XX. yüzyıl öncesi Dağıstan siyasi tarihine genel bir bakış. *Avrasya Etüdüleri*, S. 14, 47-62.
- Ahmet Cevat. mad. (2023, 1 Haziran). *Ahmet Yesevi Üniversitesi Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Erişim adresi: <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ahmet-cevat>.

## Sovyetler Birliği'nde Din Karştı Uygulamalar: Kazakistan Örneği (1920-1930)

### *Anti-Religious Practices in the Soviet Union: The Example of Kazakhstan (1920-1930)*

ABISHEVA Zhanat \*

UTKELBAYEV Kydybay \*\*

AZIRBEKOVA Amankul \*\*\*

\* Dr. Öğr. Üyesi, Saken Seifullin  
Kazak Tarım Teknik Üniversitesi  
zhanat\_2511@mail.ru

ORCID: 0000-0003-1566-9500

Astana / KAZAKİSTAN

\* Assist. Prof.Dr., Saken Seifullin  
Kazakh Agrotechnical University  
zhanat\_2511@mail.ru

ORCID: 0000-0003-1566-9500

Astana / KAZAKHSTAN

\*\* Bilim Uzmanı, Korkut Ata  
Kızılorda Üniversitesi  
kadir201068@mail.ru

ORCID: 0000-0002-3654-3635

Kızılorda / KAZAKİSTAN

\*\* Scientist, Korkyt Ata Kyzylorda  
University  
kadir201068@mail.ru

ORCID: 0000-0002-3654-3635

Kyzylorda / KAZAKHSTAN

\*\*\* Doktora Öğrencisi, Ahmet Yesevi  
Üniversitesi  
azirbek.amanda@mail.ru

ORCID: 0000-0002-6146-500X

Türkistan / KAZAKİSTAN

\*\*\* PhD Student, Ahmet Yesevi  
University  
azirbek.amanda@mail.ru

ORCID: 0000-0002-6146-500X

Turkistan / KAZAKHSTAN

Başvuru/Submitted: 18/09/2023

Kabul/Accepted: 20/02/2024

Öz

Devlet ile din arasındaki ilişki sorunu, her bir toplumda aktüeldir. Din politikasının toplumun geçiş dönemlerinde köklü bir değişime uğrayacağı tarihsel olaylar kanıtlamıştır. Yetmiş yıllık Sovyet komünist rejim tarihi boyunca dinle ilgili kanun ve kararnameler çıkarılarak kitleleri dinden uzaklaştırmak için birtakım tedbirler alınmıştır. Böylelikle halkı manevi değerlerinden mahrum bırakarak ateistlerden oluşan bir toplum yaratmak istenmiş ve bu yolda Bolşevik Partisi'nin kusursuz kadroları yetiştirilmeye çalışılmıştır. Din adamlarına yönelik terör başlatılarak Müslümanlar için kutsal sayılan cami ve medreseler kapatılmış ve Ramazan ve Kurban Bayramları eskiliğın kalıntısı olarak kabul edilmiştir. Çalışmada, Sovyet yönetiminin ilk yıllarında hükümetin dine ve din adamlarına karşı yaptıkları çalışmaların ilerleyişinin Kazakistan örneğinde incelenmesi amaçlanmıştır. Yazarlar, İslam'a karşı mücadelenin devlet düzeyinde yürütüldüğünü vurgulamışlardır. Belgelerden hareketle, Sovyet hükümetinin gündemindeki konuların başında "işçi sınıfının düşmanı" olarak görülen dinî anlayış ve dindarlara yönelik katı cezai tedbirlerin olduğu analiz edilmiştir. Çalışmada, insanları dinden ve din adamlarından tecrit etmeye yardımcı olan devlet kuruluşlarının çalışmaları da incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:**

Kazakistan, Bolşevikler, siyaset, din, molla, pir, baskı, kadın.

**Abstract**

The problem of the relationship between the state and religion is relevant in any society. Historical events have shown that religious policy is undergoing a radical change in society during the transition period. During the seventy-year history of the triumph of communist power, laws and decrees related to religion were adopted, and a number of actions were carried out in order to alienate them from religion. In this way, it deprived the people of their spiritual values, created a society of their religious, and made efforts to train the perfect personnel of the Bolshevik party. Terror began against the clergy, mosques and madrasahs considered sacred to Muslims were closed, and religious holidays, such as fasting (Oraza ait) and sacrifice (Kurban ait) were considered the remnants of old age. The article is devoted to the study of the course of the government's work against religion and clergy in the first years of Soviet power. The authors note that the fight against Islam is carried out at the state level. On the basis of documents, it is shown that religious principles and harsh punitive measures against religious leaders as "class enemies of the workers" were the main issue on the agenda of the Soviet government. This study examines the work of state organizations that help isolate the population from religion and religious people.

**Keywords:**

Kazakhstan, Bolsheviks, politics, religion, mullah, Ishan, repression, woman.

**Makale Bilgileri**

**Atıf:** Abisheva, Zh. & Utkelbayev, K. & Azirbekova, A. (2024). Sovyetler Birliği'nde Din Karşıtı Uygulamalar: Kazakistan Örneği (1920-1930). *Selçuk Türkiyat*, (63): 313-329. Doi: 10.21563/sutad.1362069

**Etik Kurul Kararı:** Etik Kurul Kararından muaftır.  
**Katılımcı Rızası:** Katılımı yok.  
**Mali Destek:** Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.  
**Çıkar Çatışması:** Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
**Telif Hakları:** Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.  
**Değerlendirme:** İki dış hakem / Çift taraflı körleme.  
**Benzerlik Taraması:** Yapıldı – iThenticate.  
**Etik Beyan:** sutad@selcuk.edu.tr, selcukturkiyat@gmail.com  
**Lisans:** Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

**Article Information**

**Citation:** Abisheva, Zh. & Utkelbayev, K. & Azirbekova, A. (2024). Sovyetler Birliği'nde Din Karşıtı Uygulamalar: Kazakistan Örneği (1920-1930). *Selçuk Türkiyat*, (63): 313-329. Doi: 10.21563/sutad.1362069

**Ethics Committee Approval:** It is exempt from the Ethics Committee Approval.  
**Informed Consent:** No participants.  
**Financial Support:** The study received no financial support from any institution or project.  
**Conflict of Interest:** No conflict of interest.  
**Copyrights:** The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.  
**Assessment:** Two external referees / Double blind.  
**Similarity Screening:** Checked – iThenticate.  
**Ethical Statement:** selcukturkiyat@gmail.com, fatihnumankb@selcuk.edu.tr  
**License:** Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)



## Giriş

XX. yüzyıl tarihinin kendine özgü özellikleriyle birçok kuşaktan araştırmacıyı heyecanlandırmaya devam edeceği şüphesizdir. Bu yüzyılda insanlık tarihin düz yolundan sapmış ve birçok hataya düşmüştür. Bunlardan biri, sosyalist sınıf görüşüne dayanan ve ulusal değerleri bastırmayı amaçlayan dar görüşlü Bolşevik politikası olmuştur. Bolşeviklerin amacının sosyalizmi dünya çapında kurmak olduğu bellidir. V.İ. Lenin kendisinin ünlü Nisan raporlarında komünist Üçüncü Enternasyonal'in kurulmasını önerirken, Ekim Devrimi günlerinde onun "silah arkadaşı" olan L.D. Troçki ise bu devrimden biraz önce "Avrupa Birleşik Devletleri" adı altında tüm Avrupa'yı kapsayan dev bir sosyalist devlet örgütlemek istemiştir. İ.V. Stalin de uzun süre "Dünya Sosyalist Devrimi" teorisini desteklemiştir (Omarbekov, 2001, s. 4). Bugün ise hayatın kendisi, Bolşeviklerin liderlerinin yanıldığını gösteriyor.

Gerçeği kabul etmek gerekir ki sosyalizm, göçebe ve yarı göçebe Kazak köylerinde zorla kabul görmüştür. Kazakistan'da Sovyet hükümeti ve sosyalizm, önce Lenin'in ardından da Stalin'in merkezden gönderdiği temsilcilerinin aracılığıyla kurulmuştur. Eski Çarlık Hükümeti döneminde sadece Kazakları değil, Rus İmparatorluğu'nun Türkçe konuşan halklarını da uzun bir ipe bağlayan sömürgeci emperyalist politika Sovyet yönetimi altında da devam etmiştir. Tarihe bakacak olursak, Rusya yönetimi altındaki Türkçe konuşan halklar sadece ekonomik, sosyal ve siyasi olarak sömürülmemişler, aynı zamanda bağımsız bir ulus olarak varlıkları ve gelecekleri için çok tehlikeli olan manevi baskılara da maruz kalmışlardır. Kazak topraklarındaki sömürge politikasının temel hedeflerinden biri Kazak halkının Ruslaştırılması olmuştur. Kazakları Hıristiyanlaştırma kampanyasından önce, Çarlık Hükümeti Rus olmayan halkları (Tatarlar, Çuvaşlar, Başkurtlar, Yakutlar vb.) Hıristiyanlaştırma konusunda önemli bir deneyim biriktirmiştir. Bu halkların Hıristiyanlaştırılması güç ve aldatma yoluyla gerçekleştirilmiştir. Elbette Rus olmayan halklar bu politikaya hemen boyun eğmemiştir. Bunların arasında Tatarlar, Hıristiyanlaştırılmaya şiddetle karşı çıkan ilk halklar arasında olmuştur (Jaqipbekov, 1997, s. 46-49). Çarlık Rusya'daki Türkçe konuşan halklar arasında, erken sömürgeleştirilmiş Tatarlar arasında kültürel ve manevi sömürüye karşı bir kurtuluş hareketinin oluşturulması meşru bir olgu idi.

XIX. yüzyılın ortalarında Kazak topraklarının işgali tamamen sona erdiğinde, Rus hükümeti Kazakları boyunduruk altına almak, onları siyasi ve manevi olarak köleleştirmek ve kendi kurallarına göre yönetmek için onları Hıristiyanlaştırma politikasını başlatmıştır. Kazak bozkırlarında İslam'ın yükselişinden alarma geçen sömürgeciler Kazaklar arasında Ortodoksluk propagandasına girişmiştir. Bu dönemde Çarlık Rusya'nın nihai hedefini hissedenden Kazaklar da diğer halklar gibi Çarlık Hükümetinin Hıristiyanlaştırılma ve Ruslaştırma politikasına karşı mücadeleye başlamıştır.

XX. yüzyılın başlarında Çarlık Hükümetinin Ruslaştırma politikasının nihai hedefi, Kazak halkının milli ruhunu söndürmek ve milli değerlerinden mahrum bırakmak olmuştur. Bu politika, Sovyet hükümetinin kuruluşundan sonraki yıllarda da devam etmiştir. Yani Sovyet iktidarı, çarlık yönetiminden miras aldığı siyaseti yeniden canlandırmıştır. O politikanın tarihini belgeler temelinde analiz etmek ve Sovyetlerin

dinî politikasının amacını belirlemek araştırma çalışmasının önemini açıklığa kavuşturacaktır.

### **Sovyet Hükümetinin Din Karşısı Faaliyetlerinin Başlaması**

Sovyet iktidarının kuruluşunun ilk aylarından itibaren yeni hükümet, toplum için en önemli olduğuna karar verdiği kanun ve kararnamelerin çıkarılmasına özel bir önem vermiştir. 16 Aralık 1917'de Tüm Rusya Merkez Yürütme Komitesi ve Halk Komiserleri Konseyi "Boşanma Hakkında" adlı kararnamesini kabul etmiştir (DekretySovetskoyVlasti, 1957,s. 237).Bu kararname hangi dinden olursa olsun devletin tüm vatandaşlarına dağıtılması zorunlu olmuştur. Ancak o dönemde bunun Müslüman bölgelerde uygulanmasını düşünmek için henüz çok erken idi. Kabul edilen kararnameye göre, daha önce dinî yer ve kurumlarda görüşülen evliliğin sona ermesi davası geçerliliğini yitirmiş ve ilgililer, kabul edilen yeni belgeye dayanarak boşanma dilekçelerini beyan edebilmiştir.

Vicdan özgürlüğü ve dinî örgütlerle ilgili Sovyet yasalarının temelleri Kasım 1917 ile Ocak 1918 arasında atılmıştır. 23 Ocak 1918'de Halk Komiserleri Konseyi'nin "Devletin Kiliseden, Okulun Kiliseden Ayrılmasına İlişkin" kararnamesi kabul edilmiştir (DekretySovetskoyVlasti, 1957, s. 372). Bolşevikler, devletin kiliseden ayrılmasına ilişkin kararnameyi hızla uygulamaya çalışmıştır. Ancak yeterli uzman personelin ve ilgili kurumların olmamasından dolayı kararnamenin uygulamasında güçlük çekilmiştir. Bu durumda Sovyet hükümeti, kararnamenin uygulanmasını devralacak özel bir devlet yönetim organını oluşturmayı düşünmüştür. Mayıs 1918'de Halk Komiserleri Konseyi, Hukuk Halk Komiserliği'ne kararnamenin uygulanması için özel bir bölüm oluşturma talimatını vermiştir.

1917-1919'da Sovyet hükümeti, İslam politikasını Kazakistan topraklarında aktif olarak sürdürememiştir. Bunun nedenleri ülkedeki istikrarsızlık, devam eden iç savaş, devletin bir bölümünün Alaş Orda Otonom Yönetimi ve Sovyet hükümetine karşı güçlerin etkisi altında olması olmuştur. Örneğin, Alaş Orda Otonom Yönetimi 11-24 Haziran 1918 tarihli kararında "Alaş Orda Otonom Yönetimi topraklarında Sovyet hükümetinin çıkardığı tüm kararnamelerin geçersiz sayılması gerektiğini" (Alaş-Orda, 1992, s. 108-109)vurgulamıştır.

İç savaşın sona ermesinden ve ülkedeki durumun kısmen istikrara kavuşmasından sonra, Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti Hukuk Halk Komiserliği bünyesinde "III Nolu Tasfiye Bölümü" oluşturulmuştur. Bu bölüm Kazakistan'da Kazak Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra ortaya çıkmıştır. Bölüm başkanı İ.M. Alekseev ve sekreteri G.M. İbragimov olmuştur. Cumhuriyet "III Nolu Tasfiye Bölümü" aşağıdaki çalışmaları yürütmüştür:

- Yukarıda belirtilen kararnamenin il ve bölgelerde uygulanmasına rehberlik etmek;
- Tartışma, konferans, söyleşi ve kısa süreli propaganda kursları yoluyla "dine karşı bilimsel propaganda" düzenlemeye teşebbüs etmek;
- Dinî kuruluşların tescili hakkında rapor vermek.

Din ile ilgili işler özel bir komisyona verilmiştir. Bu komisyonun öncelikle Halk Komiserleri Konseyi'nin 23 Ocak 1918 tarihli "Kilisenin Devletten ve Okulun Kiliseden Ayrılmasına İlişkin" kararname ile uyumlu olarak çalışmalarını yürütmesi zorunlu tutulmuştur. Ayrıca tüm dinî toplulukların mülkiyeti halkın mülkiyeti ilan edilmiştir.

1920'li yıllarda Halk Komiserleri Konseyi'nin kararıyla ülkedeki işçi ve köylüler arasında siyasi ve eğitimsel faaliyetler yürütmek üzere Siyasal Eğitim Yönetimi kurulmuştu. Bu organın temel amacı Bolşevik Parti ruhuyla siyasi, eğitimsel ve propaganda faaliyetlerini yürütmektir. Siyasal Eğitim Yönetimi bünyesinde kütüphaneler, kulüpler, yetişkinlere yönelik okullar, Sovyet ve parti okulları ve komünist üniversiteler faaliyet göstermiştir. Bu yıllarda Siyasal Eğitim Yönetimi'nin temel görevinde biri de emekçi kitleler arasında din karşıtı propaganda yapmak olmuştur. Bu amaçla Siyasal Eğitim Yönetimi Başkanlığı kitlelere yönelik dergiler, kitaplar, ders kitapları yayınlamış ve renkli resimlerle filmler göstermiştir.

1920'lerin başında, bazı yerel örgütlerin dine karşı mücadelesi zayıf olmuştur. Din karşıtı konularda konuşma yapan konuşmacılar rakiplerine karşı duramamıştır. Çünkü halk arasında dinî inanç, mollalar ve işanlar (işan – Türkistan'da "sûfi, keramet sahibi, velî" demektir) büyük itibara sahip olmuştur. Bu nedenle, yukarıdaki durumun tekrarlanmaması için Kazak bölge komitesi yerel parti örgütlerine şunları önermiştir (Preodolevayareligioznoyevliyaniye, 1990,s. 60-61):

1. Kazak halkı arasında din karşıtı propagandanın çok dikkatli bir şekilde yürütülmesi gerekmektedir. Çünkü Kazaklar arasında bu iş için iyi yetişmiş komünistlerin olmaması ve özensiz din karşıtı propaganda işimizin güvenilir bir şekilde yürütülmesiyle çok kolay bir şekilde çelişecektir.

2. Kazak bölge komitesine göre, yerel parti örgütlerinin Kazak halkı arasında din karşıtı propaganda yürütmedeki acil görevi, kitleler arasındaki eski dinî inanç ve onun gibi diğer dinî bilgi kalıntılarını yok edecek güçleri hazırlamaktır.

3. İyi eğitilmiş çalışanların yokluğunda, Parti Komitesi tarafından önerilen konuşmacılar da dâhil olmak üzere, ancak parti kendi gücüne inanıyorsa tartışmalar düzenleyebilir.

4. Diğer faaliyetlerin yanı sıra bilimsel ve doğa bilimleri konusunda dersler verilmesi ve aynı zamanda bu konuda Kazak kitaplarının yayınlanması tavsiye edilir.

Ülkede kurulan çeşitli teşkilatların yanı sıra, bir dinsizler köşesi oluşturulmuş ve halk arasında tabiat ve insan tabiatı olaylarını bilimsel bir bakış açısıyla anlatan eğitici konferanslar organize edilmiştir. 1920'lerin ortalarından itibaren, dinî canlanma zirveye ulaşmıştır. Arşiv belgelerine göre, Müslüman dinî örgütler Kazakistan'ın tüm bölgelerinde faaliyet göstermiş ve farklı milletlerden (Kazak, Özbek, Tatar, Uygur) temsilcilerini bir araya getirmiştir. Kazakistan'da onlarca dinî okul, Müslüman mahkemesi hizmet vermiştir. Camiler yapılmış ve işanların rolü artmıştır. "İslam faktörü" nün ortaya çıkışı, kitlelerde ideolojik etkisini yitiren iktidar için ciddi bir tehlike duygusu yaratmıştır. Bu nedenle, İslam'a ilişkin devlet politikası katı hale gelmiştir.



1920'lerin ortalarında Ramazan Bayramı sırasında, parti komiteleri gençleri içeren din karşıtı bir kampanya başlatmıştır. Kampanyayı başlatmak için Komsomol komiteleri altında parti, meslek örgütleri ve siyasi ve eğitim kurumlarının temsilcilerinden oluşan bir komisyon oluşturulmuştur. Örneğin, Yedisu vilayetinde Müslüman dinî liderlerinin artan etkisine karşı korunmak için valilik komitesi savcıya şu talimatı vermiştir (KCCA, Fon-141, Kayıt-1, Dosya-347, s. 8):

a) Sürgün yöntemiyle köylerde davalar düzenleyerek gizli din okullarının büyümesine karşı mücadeleyi güçlendirmek;

b) Zorla vergilendirme yoluyla şeriat mahkemesi, cadılık ve büyücülükle cesur bir şekilde mücadele yürütmek.

Görüldüğü gibi, o zamandan itibaren din adamları kitlesel baskıyla karşı karşıya kalmaya başlamıştır. Bu sırada Goloşçekin, ülkedeki "Küçük Ekim" ("*Küçük Ekim*" politikası, 1925 yılında Kazakistan Bölge Komitesi'nin ilk başkanı olan Goloşçekin'in uyguladığı politikanın adıdır. Bu politikanın temel amacı, zengin ve varlıklı Kazakların ekilebilir ve çayırılık arazilerine el konulmasıdır) politikasına başlamıştır. Eylül 1926'da, Tüm Rusya Komünist Partisi'nin Kazakistan Bölge Komitesi bünyesinde dine karşı propaganda için bir komisyon kurulmuştur. Komisyonun görevi ise şöyle açıklanmıştır:

"Kazakistan'daki dinî Müslüman hareketini incelemek amacıyla, partimiz ile birlikte Sovyet organlarının (Sovyet organları, Sovyet hükümetinin yerel örgütleridir) bu konudaki davranış yönünü belirleyecek faaliyetlerde bulunmak"(KCCA, Fon-141, Kayıt-1, Dosya-492, s. 298).

Komisyonunda Saduakasov (komisyon başkanı), Mirzahmedov, Huharev, Egezov ve Arıkova (kaynakta sadece soyadları verilmiştir) yer almıştır. 20 Ekim 1926'da Tüm Rusya Komünist Partisi, Kazakistan Bölgesel Komitesi'nin din karşıtı propagandaya ilişkin kararında "Kazakistan'daki dindar Müslüman hareketin toplumsal anlamıyla açıkça Sovyet karşıtı olduğu" ifade edilmiştir. Bu hareketle mücadele etmek için "kamu eğitimini kendi ellerine almaya çalışan mollalara karşı mücadele edilmesi gerektiği" ve "Kazaklar arasında özel dinî okulların açılmaması gerektiği" (Preodolevaya religioznoye vliyaniye, 1990, s. 113) belirtilmiştir. Halk Eğitim Komiserliği'ne köylerde kültürel ve eğitici faaliyetler yürütmesi talimatı verilmiştir. Şehir ve ilçelerde sakinler arasında dinle mücadele Tanrısızlar Birliği (1925'te din aleyhinde propaganda yapmak amacıyla kurulan bir örgüt) tarafından yürütülmüştür. Örneğin, Akmola vilayetinde Tanrısızların toplam 7 hücresi olmuştur (Preodolevaya religioznoye vliyaniye, 1990, s. 114). Bu tür hücreler Kazakistan'ın diğer illerinde de bulunmuştur.

İslam dinînin kamusal yaşam üzerindeki etkisine karşı alınan tedbirler, parti ve devlet organlarının faaliyetlerinde geniş yer tutmuştur. 1920'lerin ortalarından itibaren dine karşı bir çalışma kampanyası başlamıştır. Ondadan önce, karar verme, esas olarak dinle ilgili propagandadaki görevleri belirlemekle sınırlı olmuştur. Devlet organlarında yerel halkların temsilcilerini Müslüman dinî örgütlerle çalışmaya çekmekle birlikte, Sovyet parti okulu ve özel kurslar aracılığıyla Kazaklar, Tatarlar, Uygurlar, Karakalpaklar arasında din karşıtı propaganda için kadro hazırlama konusu kabul

edilmiştir. Dine karşı propaganda zamanla dine karşı mücadeleye dönüşmüştür. Daha önce karşıtı propagandanın ana odak noktası kültürel ve eğitsel faaliyetler yürütmek, cehaleti ortadan kaldırmak, doğa bilimleri ve sosyal bilimlerle ilgili yayınlar yayınlamak iken, şimdi odak noktası emekçiler karşıtı Müslüman din adamlarının faaliyetlerini “ifşa etmeye” ve İslam’ın etkisini sınırlamak için pratik önlemler almaya çevrilmiştir. Bununla birlikte, geçmişte din karşıtı propaganda siyasi ve eğitici nitelikteki (Halk Eğitimi Komiserliği, Siyasal Eğitim Yönetimi) parti örgütleri ve devlet organları ile bazı kamu kuruluşları (Komsomol, “Tanrısızlar Birliği” ve kulüpler vb.) aracılığıyla yürütülmüştür. Şimdi ise, kolluk kuvvetleri de dâhil olmak üzere diğer devlet organları, “dinî kalıntıların” yok edilmesine giderek daha fazla dahil olmaya başlamıştır. Devlet yetkililerinin, din karşıtı propaganda aracılığıyla, emekçi kitlelerinin “din tarafından alt üst edilmesinden” kurtulmasına ve halkın sadece komünist ideolojiyi kabul ederek dinî örgütler ile din adamlarının etkisinden boşanmasına yardımcı olması lazım olmuştur. İslam’a karşı kampanyayı canlandırmanın yeni yolları ile olanakları değerlendirilmiştir. Müslüman nüfus arasında İslam’a karşı derin ve geniş çaplı propagandanın amaçları şunlardır(Preodolevayareligioznoyevliyaniye, 1990, s. 123-124):

1. Tanrısızlar Birliği örgütü altında kulüpler düzenleyerek, üyelerini her şeyden önce parti ve Komsomol’dan seçerek kısa zamanda İslam konusunda din karşıtı propagandacıları yetiştirmeyi amaçlamaktır. Bunun için kulüplere,

- a) Din karşıtı kulüplerle hücrelerin liderlerini hazırlama,
- b) İslam dinî aleyhine yapılan propagandanın yöntem ve içeriğinin tartışılması,
- c) Müslümanlar arasında önemli İslam karşıtı konuların tartışılması,
- d) kulüplerin ilgi duyan ve yetenekli üyelerinin Tanrısızların kurumlarında istihdam edilmek üzere seçilmesi,
- e) iyi uzmanlaşmış vatandaşları seçerek onları İslam karşıtı konularda basın açıklaması için hazırlama görevleri verilmiştir.

2. Kütüphaneler, eğitim kurumları, kulüpler, hücreler ve kızıl evlerin din karşıtı edebiyatla donatılması için tedbirler alınması,

3. Parti Komitelerinin Din Karşıtı Komisyonu ve Tanrısızlar Birliği bünyesinde Müslüman şubelerini örgütleyerek İslam karşıtı propagandanın kontrolünün güçlendirilmesi,

4. Çeşitli şekillerde dinî okulların açılmasına izin veren, dinî okulların üzerini örten ve onları yok etmek için harekete geçmeyen Sovyet yetkililerine karşı acımasızca mücadele edilmesi,

5. Sovyet idari ve adli organlarının çalışanları ile işbirliği içinde, Sovyet hükümetinin yasalarını çiğneyen ve halk arasında Sovyet karşıtı propaganda yapan İslami yetkililerle mücadele konusunun incelenmesi ve plan hazırlanması,

6. Şehirlerde ebeveynler baskısı altında Pioner teşkilatı üyeleri arasında ortaya çıkan din okullarına gitme isteği nedeniyle ebeveynler arasında açıklayıcı çalışmalar yapılması ve Pioner teşkilatı arasında eğitim çalışmalarının güçlendirilmesi,

7. Din karşıtı güce sahip parti, komsomol hücreleri, eğitim kurumları, kulüpler ve kızıl evler yakınındaki yerel duruma göre İslam karşıtı kulüp ve hücrelerin kapsamının genişletilmesi,

8. Müslüman kadınları din adamlarının etkisinden korumak için önlemler vb. alınmasıdır (Preodolevaya religioznoye vliyaniye, 1990, s. 123-124).

Komünist Parti aktif olarak Komsomol, Çiftçi kooperatifleri (veya Kosşı birlikleri), sendikalar, çeşitli kadın örgütleri ve diğer kamu kuruluşlarını dine karşı yapılan çalışmalara dahil etmeye çalışmıştır. Komünistler, dinî kamusal yaşamdan başarılı bir şekilde uzaklaştırmak için din karşıtı hareketi kitle hareketine dönüştürmek için adımlar atmış ve bu nedenle bir toplumsal örgütlenme yaratmayı düşünmüştür. Partinin ana hedefi “insanları dinî inançlardan kurtarmak” olmuştur. Bu amaçla çok geçmeden, Nisan 1925’te bir kamu kuruluşu olan Tanrısızlar Birliği kurulmuştur. Haziran 1929’da ise adı Militan Tanrısızlar Birliği olarak değiştirilmiştir. Parti, Tanrısızlar Birliği’ne aşağıdaki görevleri vermiştir (Preodolevayareligioznoyevliyaniye, 1990, s. 232):

- a) Dinle ideolojik mücadele;
- b) İşçiler arasında dinî dünya görüşünü oluşturmak;
- c) Bilimsel ve doğa bilimleri bilgisini yaymak;
- d) Dindar bir kişiyle kişisel çalışma yapmak;
- e) Propagandacı ve ajitatör personeli hazırlamak;
- f) Ateist literatür yayınlamak vb.

Kazakistan’da Tanrısızların hücre ve kulüpleri 1926-1927’de ortaya çıkmaya başlamamıştır. Sonra Tanrısızlar Birliği’nin şehir ve ilçelerdeki şube meclisleri kurulmuştur. Tanrısızlar Birliği’nin Müslümanlar arasındaki faaliyetlerini canlandırmak için birliğin bünyesinde Müslümanlardan oluşan bir şube teşkilatlandırılmıştır (Preodolevayareligioznoyevliyaniye, 1990, s. 123). Bu amaçla, Tüm Rusya Komünist Partisi Kazakistan Bölge Komitesi, Tanrısızlar Birliği altında Kazak gençliğinin bir bölümünü örgütlemeye ve “JasKairat” dergisi altında din karşıtı bir bölüm oluşturmaya karar vermiştir (Preodolevayareligioznoyevliyaniye, 1990, s. 136). Bu Kazak gençlik bölümünde her ay din karşıtı konularda konferanslar verilmiştir. Örneğin, 21 Mart 1927’deki Jarkent İlçe Şehir Komitesi’nin din karşıtı konferansının duyurusunda şöyle denilmiştir: *Tüm Rusya Komünist Partisi İlçe Şehir Komitesi Propaganda Bölümü, kadınlar kulübünde akşam saat 18:00’de din karşıtı konulardaki konferanslarına aşağıdaki günlerde verileceğini duyuruyor:*

24 Mart Perşembe - dinî kökeni;

26 Mart Cumartesi - İslam dini;

31 Mart Perşembe - dinî bayramlar dahil olmak üzere “Oruç Tutmanın Kökeni” (Preodolevayareligioznoyevliyaniye, 1990, s. 124).

Bu konferanslarda İslam dini bir canavar gibi sunulmuş ve dine “işçilerin sınıf düşmanı” statüsü teslim edilmiştir. Ancak parti örgütlerinin bu geniş çaplı din karşıtı faaliyetlerine rağmen, Kazakistan’daki dinî Müslüman örgütlerin sayısı artmıştır.



1925'te Torgai şehrinde 12 Müslüman cemaati bulunurken, 1926'da bu sayı 35'e ulaşmıştır. Ayrıca 1927 yılının başında Aktöbe İlinde 11,Ural'da 10, Semey'de 8, Siriderya'da 5, Yedisu'da 5,Akmola'da 5, Kostanay bölgesinde 6, Karakalpak İlinde 4, Adai bölgesinde 1 olmak üzere toplam 55 muhtesip görev yapmıştır (KCCA, Fon-141, Kayıt-1, Dosya-1541, s. 29).

Kazak halkı arasındaki Müslüman dinî hareket, Tatar ve Özbek inananların etkisiyle güçlenmiştir. Müslüman din adamlarının örgütlenme merkezi Ufa'daki Dinî İdare olmuştur. Dinî İdare, kendi temsilcileri aracılığıyla Kazakistan'ın dinî örgütlerini kendine dâhil etmeye çalışmıştır. Bu nedenle, Sovyetler için dinî hareketle mücadelede ilk görev, Kazak din adamları arasındaki etkisini zayıflatıp örgütsel rolünün kapsamını daraltarak Din İdare'ni Kazakistan'dan uzaklaştırmak olmuştur(KCCA, Fon-141, Kayıt-1, Dosya-347, s. 21). Bu şekilde devlet Kazakistan din adamlarını Din İdare'den çıkarmaya ve ülkedeki dinî havayı kademeli olarak yok etmeye çalışmıştır.

### Müslüman Kadınlar Arasındaki Çalışmalar

Bolşevik yetkililer, kadınlar arasındaki çalışmalarına özel önem vermiştir, onları sosyalist ruhla yetiştirmek ve ekonomik inşaat ve devlet idaresi organlarına çekmek için 1919'da Kadın Bölümü (*Jenotdel*) kurmuşlardır. Kadın Bölümü kuruluşunun ilk yıllarında kadınlar arasında toplantılar ve konferanslar düzenleyerek evlilik ve aile, kadının mülkiyet durumu ile ilgili kararların alınmasına katılmıştır. Kadınların dinden uzaklaştırılmasına yönelik çalışmalara özel önem verilmiştir. Böylelikle tarihten itibaren kadınlar arasındaki siyasi ve eğitimsel faaliyetler organize bir şekilde yürütülmeye başlanmıştır. Müslüman din adamları ise etkilerini pekiştirmek için duruma uyum sağlamak zorunda kalmıştır. Mesela, kadın meselesinde artık kadınları camiye çekme istikametinde hareket etmişlerdir. Din adamları, gelecek çocukların eğitimcileri olarak kadınlara büyük bir güven duymuşlardır. Kadınlar arasında propaganda çalışmaları imamlar ile ezancıların eşleri tarafından da yürütülmüştür. Onlar köydeki her düğün ve gençlik toplantılarında Kuran'ın öğretilerinden ve İslam'daki kadının en önemli olan kocaya hizmet etme ve çocuk yetiştirme gibi iki görevinden ve bununla birlikte ahlaki ve erdemli niteliklerden bahsetmişlerdir. Kız çocuklarını medresede okumaya davet etmiştir. Örneğin, o zaman Auliye Ata medresesindeki 514 öğrenciden 323'ü kız olmuştur (KCCA, Fon-141, Kayıt-1, Dosya-2251, s. 80).

Buradan anlaşılacağı gibi, o dönemde ailenin ve dinî konumların kadın üzerinde büyük etkisi olmuştur. Müslüman din adamları kadının asıl görevinin çocuk sahibi olmak ve onu büyütme olduğuna inanmıştır. Çocuklar insan ırkının devamı olduğu için onların eğitimini en önemli ve eşsiz sorunlardan biri olarak kabul etmişlerdir. Kadının evde çocuk yetiştirmek kadar erkeğe de bakması gerektiğine inanılmıştır. Dindarlar kadının herhangi bir siyasi ve sosyal çalışmaya bulaşmaması, yani devletin kiralık memuru olmaması gerektiği görüşünü dile getirmiştir. Kadınlar arasındaki dinî ruh halinin artmasından endişelenen Sovyet hükümeti, artık kadınlar arasındaki dinî ilke ve vasıfları ortadan kaldıracak tedbirler almaya başlamıştır. Böylelikle 1928'de Sovyet Doğu kadınları arasında dine karşı propaganda yapılmasına ilişkin bir karar kabul edilmiştir. Kadınlar arasındaki din karşıtı propagandanın içeriği "işçilere din

ahlâkını yönetici sınıfın ahlâkı olarak göstermek” olmuştur. Din karşıtı çalışmaların yürütülmesinde siyasi-eğitimsel, eğitimsel ve kültürel etkinliklerin tüm yöntem ve türleri kullanılmıştır. Doğu kadınları arasında dine karşı propagandanın bir yöntemi, bilim ve doğa bilimleri kulüplerinin örgütlenmesi olmuştur. Bu amaçla din karşıtı kulüplerde kadınlara doğa kanunları, dünyanın ve yeryüzündeki yaşamın kökeni, hayvanların ve insanların kökeni, insan anatomisi, hastalıkların nedenleri ve tedavi yöntemleri hakkında bilgiler verilmiştir. Tüm bilimsel ve doğa bilimleri problemleri görsel araçlar ve basit fiziko-kimyasal deneyler kullanılarak anlatılmıştır. Kadınlar kulübü ile kızıl evlerin yanında din karşıtı köşeler oluşturulmuştur. Bu köşelerde din karşıtı edebiyat, dergi ve gazete sergileri düzenlenmiştir. Her biri devletin beş yıllık planı ve din, din ve hayat, din ve Sovyet okulu, Müslüman dinî liderlerin karşı-devrimci çalışmaları, Sovyet hükümeti ve kadın, Militan Tanrısızlar Birliği'nin çalışmaları olmak üzere altı bölümden oluşmaktaydı. Daha sonra kızıl evlerin yanında Tanrısızların gezici eğitim köşesi oluşturulmuştur. Göçebe köşelerinin misyonu, yakın köy ve kasabalardaki kadınlar arasında din karşıtı eğitimi yaymak olmuştur. Şubat 1928'de, Kazakistan Bölgesel Komitesi'nin Din Karşıtı Komisyonu, yerel halkın ve doğu azınlıkları temsilcilerinin kadınları arasında din karşıtı faaliyetleri önermiştir (Preodolevayareligioznoyevliyaniye, 1990, s. 161).

Doğulu kadınlar arasında din karşıtı propaganda yapacak uzman kadınları yetiştirmek üzere Bölge Komitesi Kadın Kolları Başkanlığı'na Propaganda Müdürlüğü ile işbirliği içinde bir program oluşturulması ve onun kadın örgütleri dersinin müfredatına alınması gerektiğine değinilmiştir. Bölge Komitesi, yayın bölümü ile din karşıtı komisyona, kadınlar arasında din karşıtı propaganda konusuyla ilgili özel kitapçıklar ve posterler hazırlama talimatını vermiştir. Posterler, dinin yaşam üzerindeki etkisinin çeşitli aşamalarını tasvir etmiştir. Köydeki okuma yazma bilmeyen kadınlara dinin olumsuz yönleri hakkında konferanslar ve sunumlar düzenlenmiştir. Derslerin konuları genellikle erken yaşta evlilik, başlık parası, çok eşlilik, ailede erkek ile kadının farklı statüleri ve dinin kadına karşı tutumu gibi, kadına karşı şiddet gibi “aile içi suçlar” olmuştur. Derslerin başarılı olması için sıklıkla renkli posterler, filmler, resimler ve fiziksel-kimyasal deneyler kullanılmıştır.

Kadınlar kulübü ile kızıl evlerin yanında bilgi merkezleri düzenlenmiştir. Bilgi merkezlerinin asıl görevi; Sovyet hükümetinin kadınları “baskıdan kurtaran” tüm yasalarını anlatmak ve “baskıdan kurtulmanın” yolunu göstermek olmuştur. Bilgi merkezleri kadınların din ve din adamlarının etkisinden kurtulmasını sağlamıştır. 18 Şubat 1928'de “Yerel Halkların Kadınları ve Doğu'daki Etnik Azınlıkların Temsilcilerinin Kadınları Arasında Dine Karşı Çalışma Hakkında” adlı yeni bir karar çıkarılmıştır (KCCA, Fon-141, Kayıt-1, Dosya-2251, s. 6-8). Bu kararda parti tarafından alt parti örgütleri tarafından yerine getirilecek özel görevler belirlenmiştir.

Bu dönemde halk arasında cadılığa ve büyücülüğe olan inanç güçlü idi. Bazı insanlar onların mistik özelliklerine boyun eğerek, hastalık durumunda onlar tarafından tedavi edilmiştir. Çocuk doğurmayan ve düşük yapan kadınlar sıklıkla onlara giderek tedavi görmüştür ve aynı zamanda, yağmur yağdıran ve fırtına yaratan cadıların gücüne tapanlar da olmuştur. Bu nedenle devlet, kadınları cadıların ve din

adamlarının etkisinden kurtarmak için köylerde ve kasabalarda tıbbi ve hukuki danışma ağını genişletmek istemiştir. Bu amaçla anne ve çocuk koruma kurumları kurulmuştur. “Aysel Tendigi” (Kadın Eşitliği) adlı bölgesel dergide ise kadınlar arasında din karşıtı propaganda yapmak için bir bölüm oluşturulmuştur. Bu bölüm aracılığıyla “Aysel Tendigi” dergisinin sayfalarında İslam’ı teşhir eden yazılar yayınlanmıştır. Bu yazılardan birinde Sara Eskızı adlı yazar, “Kazak, Özbek ve diğer mazlum uluslar da dahil olmak üzere Doğu kadınlarını fiili eşitliğe getirmek için” (Eskızı, 1927,s. 7-10) denilerek şöyle belirtilmiştir:

1. Mevcut kadın bölümünün kadın çalışanları Doğu kadınlarının geçmiş tarihini iyi bir şekilde öğrensin.
2. En önemli sosyal çalışma olan yerel meclis ve yargı kurumları onarılsın. Başlık parası alanlara ve genç kızlarla evlenenlere karşı sıkı önlemler alınsın. Anne ve çocukla ilgili çalışmalar, onların sağlığını korumaya yönelik çalışmalar doğru yola koyulsun.
3. Parti ve Komsomol çalışanları arasında eski alışkanlıkların kalıntılarına karşı amansız bir mücadele başlatılsın.
4. Gençleri düzgün bir şekilde eğitmenin yolu düşünülsün. Komsomol ve Pioner teşkilatı saflarına kızların da katılmasına izin verilsin.
5. Yerel parti hizmetlerine erkekler kadar kadınlar da dahil edilsin.

Daha önce de belirtildiği gibi, birçok parti ve Komsomol üyesi arasında, bahsedilen “eski dinî alışkanlıklara” bağlı olanlar halâ olmuştur. Bu özellikle güney bölgelerde ve Karakalpak Özerk Bölgesi’nde göze çarpmıştır. Çünkü buralardaki Özbekler arasındaki güçlü dinî etki ve gençlerin Buhara, Semerkand gibi dinî merkezlerde eğitim görmeleri buna katkıda bulunmuştur. Partiye göre, dinî tutum ve dinî alışkanlıklarla mücadele etmek için parti ve Komsomol çalışanlarının bu alışkanlıklardan kendilerinin kurtulması lazım olmuştur. Bu nedenle, Bölge Komitesi, yerel komitelere, propaganda bölümlerine ve ilçe komitelerine “Komünistlerin, özellikle Sovyet çalışanlarının çeşitli dinî ritüelleri (sünnet olma, oruç, namaz, zekât) gerçekleştirmeleri affedilmez olsun”(KCCA, Fon-141, Kayıt-1, Dosya-2251, s. 104) talimatını vermiştir. Halkın asırlardır devam eden kendi gelenek ve göreneklerini bir anda reddetmekimkânsız ve kolay bir iş olmamıştır. Onun için çok fazla sabır ve zaman gerekiyordu. Fakat Sovyet yetkilileri bunu hızlı bir şekilde yapmaya çalışmıştır.

Kazakistan Bölge Komitesi, Tanrısızlar Birliği Teşkilat Bürosu’na, Ramazan Bayramı ile bağlantılı olarak yerel bölge için din karşıtı propagandanın yapılmasına ilişkin talimat hazırlanması görevinin tarihi belirtilebilir (KCCA, Fon-141, Kayıt-1, Dosya-2270, s. 88).Ramazan Bayramı’nda tanrısız “aktivistler” köyleri gezerek din karşıtı propagandalar yapmış ve konferanslar vermiştir. Ayrıca tartışma ve soru akşamlarını düzenlemiştir. Devlet yeni Sovyet yaşam biçimini eski dinî konuma ve iç geleneklere karşı koymak için “Sovyet düşüncesinin” yapısını değiştirmeye çalışmıştır. Gençlerin nikâh kıyma işi eskisi gibi camide değil, devletin sicil dairesinde (ZAGS) yapılmıştır.

Sovyetler için kadınlar arasında din karşıtı çalışmaların yürütülmesinde güçlük yaratan durum, öncelikle propaganda yapacak personelin bulunmaması olmuştur. Bu



nedenle çalışmaya intelijansiya temsilcilerinin dâhil edilmesine karar verilmiştir. Onlar kültür evlerinde ve kütüphanelerde İslam'ın evliliğe olumsuz etkisi, dinin kadına bakışı, din ve dünyanın yaratılışı gibi konularda söyleşi akşamlarını düzenlemişlerdir. Bu akşamlar genellikle sahne performanslarıyla sona ermiştir.

10 Aralık 1929'da Kazakistan Bölgesel Komitesi Gençlik Birliği'nin "Dine Saldırı" konulu kararı yayınlanmıştır(KCCA, Fon-141, Kayıt-1, Dosya-2400, s. 85).Söz konusu kararda, Militan Tanrısızlar Birliği'nin Bölgesel Örgütlenme Bürosu ile işbirliği içinde Kazakistan'da dine saldırı ilan edilmesinden bahsedilmiştir. Dine karşı militan bir saldırı ruhuyla, birliğin çalışma yöntemi ve türünün yeniden düzenlenmesi amaçlanmıştır. Halk Eğitimi Komiserliği'ne, öğretmenlerin din karşıtı propaganda için kullanılmasını hazırlaması talimatı verilmiştir. Böylece Kazak okullarında da ateist eğitimin temelleri atılmaya çalışılmıştır.

Doğulu kadınlar arasında ateist çalışmanın lideri olan A. Nuhrat'ın diliyle ifade edecek olursak: "Komünist Partinin, Birliğimizin (Militan Tanrısızlar Birliği) ulusal alanlarında Doğulu kadınların kölelikten kurtarmadaki ana görevi, onların üzerindeki ataerkil-kabile ilişkilerinin kalıntılarını, din, örf ve şeriat kanunlarının baskısını ortadan kaldırmak ve Doğulu kadınları sanayiye, tarımsal üretime ve sosyalist inşanın tüm alanlarına dâhil etmek" (Nuhrat, 1932,s. 36) işi devam etmiştir. Böylelikle başlık parası verme, çok eşlilik ve levirat gibi kadınların "namus ve haysiyetini ayaklar altına alan" uygulamalara olan eğilime karşı mücadele, Bolşevik Parti'nin acil görevlerinden biri haline gelmiştir.

Sovyet hükümeti, Kazak kadınları arasında sosyal ve siyasi çalışmaların yürütülebilmesi için öncelikle onların dinî ilke ve geleneklerden kurtarılması gerektiğini çok iyi anlamıştır. Çünkü İslam dininin ilkeleri Kazaklar arasında Özbekler kadar çok güçlüolmasadaKazaklarınkamusalhayatındabellibirağırlığı olmuştur. Bu yüzden hükümet bu işi devlet düzeyinde yürütmeye başlamıştır. Ekim 1930'de Kazakistan Komünist Partisi Bölgesel Komitesi, Kazakistan Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nde dine karşı mücadelede bir sonraki görev hakkında ve Tanrısız Birliği'nin Bölgesel Örgüt Bürosu'nun kurulmasına ilişkin bir karar yayınlamıştır (Preodolevayareligioznoyevliyaniye, 1990,s. 222).Bu karara istinaden Kazakistan'ın il ve ilçelerinde din karşıtı propaganda yapmak üzere özel teşkilatlar kurulmaya başlamıştır. Bu örgütleri yönetme ve çalışmalarını yürütme görevi Komsomol ve yürütme komitesi çalışanlarına verilmiştir. Bunun nedeni, köylerdeki toplumun kamu kuruluşlarının içinde aktif olanlarından biri olmaları olmuştur ("Dinge Qarsı Küres Küşeytilsin", 1931,s. 45). Onlar halkı İslam dininden uzaklaştırmak için köy ve kışlakları ziyaret etmiş, kızıl çayevlerini örgütlemiş ve mollaları ve din hocalarını "teşhir etmeye" çalışmıştır. Devlet halkın değer verdiği kutsal mekânları kapatmak için tüm gücünü kullanmıştır. Tanrısızlar Kazakistan'ın güney bölgelerinde "8 Mart" bayramı arifesinde, aktif kadınların inisiyatifiyle Özbek kadınların peçelerini çıkarma işini yönetmiştir. Dinî bayramlarda toplantılar düzenleyerek oruç ve kurban gibi dinî ritüelleri kınamışlardır. Ancak Sovyet yetkilileri bu tür kampanya çabalarına rağmen, yüzyıllardır kitlelerin yaşamında yer alan, günlük yaşamlarında yazılı olmayan bir yasa haline gelen ve ne olursa olsun halkın kanına işlemiş olan gelenek ve adetleri ne

kadar uğraşsa da ortadan kaldıramamıştır. Elbette halk arasında mollaların ve işanların otoritesi çok büyük olmuştur.

Eylül 1931’de Kazak Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Merkez Yürütme Komitesi Başkanlığına bağlı dinî konuları ele almak için kalıcı bir komisyonun oluşturulmasına ilişkin bir karar alınmıştır (Preodolevayareligioznoyevliyaniye, 1990, s. 227). Bu komisyonda Başkan Zavaritko (Kazakistan Merkez Yürütme Komitesi Başkan Yardımcısı), Başkan Yardımcısı Yarmuhamedov (Şehir Konseyi Başkanı), Cumhuriyet Savcılığından Uteşev, Halk Eğitim Komiserliği’nden Alkenov, ortak sendikadan Kazbekov ve Halk Maliye Komiserliği’nden Sydykov yer almıştır. Komisyona aşağıdaki görevler verilmiştir:

a) Dinî derneklerle ilgili geçerli yasaların doğru uygulanması konusunda yerel bölgelere talimatlar göndermek;

b) İlçe yönetim kurulu bünyesinde dinî konularla ilgili bir komisyonun oluşturulmasını teklif etmek.

### **Din Adamlarına Yönelik Terör**

Bu dönemde Kazakistan’da din karşıtı propaganda sisteminin temeli atılmıştır. Kısa süre sonra din adamlarına karşı fiili bir baskı kampanyası başlamıştır. Köy mollalarının çocuklara ders ve vaaz vermesi yasaklanmıştır. Bolşevikler Müslüman dinî liderlerin en yetkili ve etkili temsilcilerini halktan uzak tutmaya veya hapse atmaya çalışmıştır. Cami ve medrese gibi dinî mekânların kapatılması ve dinî literatürün toplu olarak yok edilmesi başlamıştır. Bu kapalı dinî mekânlar kültürel ve eğitim amaçlı kullanılmış, eski camiler depo ve atölyelere dönüştürülmüştür.

O dönemin tarihi belgelerine bakacak olursak, Kazakistan’da İslami ideolojinin önde gelen temsilcilerinin tasfiye edilmesinin Sovyet hükümetinin politikasının ana yönlerinden biri olduğu görülebilir. Akmola bölgesi sakini Ahmed Adilbaev, Tüm Rusya Merkez Yürütme Komitesi Başkanı’na hitaben ve Stalin adına yaptığı başvuruda, ailesiyle beraber “tehlikeli Sovyet karşıtı” olmakla suçlanarak Guryev bölgesine sınır dışı edilmesinin haksız olduğunu ve han ve padişah ailesine mensup olmadığını, ayrıca sadece 52 baş sığırı olduğunu belirterek, kendisi hakkında şu bilgileri vermiştir: “Yüksek Müslüman eğitimimi önce Akmola vilayetinde, ardından iki yıl Arabistan’ın Medine şehrinde bulunun “İşfha” medresesinde ve ardından Mısır’ın Kahire şehrindeki “Jamie Ashari” medresesinde aldım. Arap tarihçileri İbn Haldun, İbnü’l Esir, Talfikul Ekber, İbn Hallikânve diğerlerinin eserleriyle memleketime dönerek İslam tarihini yazmaya başladım. Bu tarihle bağlantılı olarak, mezar anıtlarını ve Kazakistan’ın kendisindeki İslam tarihi ile ilgili yazılı belgeleri incelemeye giriştim. Bu arada zengin Kazakları tehcir etme ve mallarına el koyma kampanyasında Akmola OGPU (Birleşik Devlet Siyasi Yönetimi) organı, yukarıda adı geçen Arap tarihçilerinin eserlerinin de içinde bulunduğu 720 kilo kitabıma ve ayrıca Medine, Kahire ve Medine’deki kurslardan aldığım diplomalarımı ve İstanbul’da Şeyhülislam tarafından bana verilen diplomama el koydular...” (Omarbekov, 1997, s. 99). Dinî liderlerden kurtulmayı amaçladıkları için yönetim organları onların bu tür şikâyetlerini dinlememiştir.

1929-1931'de Kazakistan'da 372 kitlesel köylü ayaklanması olmuştur. Yıllara göre 54'ü 1929, 241'i 1930'da ve 77'si 1931'de meydana gelmiştir (Omarbekov, 1997, s. 140). 1930 yılı baharında Karakum'da (Kızılorda bölgesi) gerçekleşen halk ayaklanmasına katılanların devlet önderliğine gönderdiği ve devlet komisyonuna yazdığı taleplerinde "din hürriyetinin verilmesi, camilerin iade edilmesi ve dinî ritüeller ile geleneklere müdahale edilmemesi" gibi hususlar yer almıştır. Yani, 1929-1931 isyanlarını anlatırken dikkat edilmesi gereken önemli husus; bazı isyanlarda isyancıların kendilerince han hükümetini seçmeleri veya aşiret bazında askeri birlikler organize etmeleri ve İslami, dinî geleneklerini savunmalarıdır. Bu tür eylemler özellikle Kazakistan'ın Sozak, Yrgyz, Karakum, Adai, Batpakkara ve Kızılorda bölgesinde Akmyrza İşan'ın başlattığı ayaklanmalarda belirgindi. Kazakistan'daki halk protestolarına özgü bu tür ulusal özellikler, bunların Sovyetler Birliği'nin başka cumhuriyetlerinde meydana gelen diğer köylü ayaklanmalarından açık farkları olduğunu gösteriyor. Bu isyanlarda önde gelen birçok dindar ve molla ruhani liderleri olarak yer almıştır. Sovyet hükümetinin İslam'a karşı açık düşmanlık politikası, yerel bölgelerdeki camilere saygısızlığı ve inananları "toplumsal açıdan tehlikeli unsur" olarak ezme çabaları bu tür ayaklanmalara da neden olmuştur. O yıllarda Bolşevik Parti'nin İslam'ın kendi ideolojilerinin Kazak bozkırına yayılmasına engel olduğunu bildiği de bir sır değildir. Bu nedenle 1929-1931 isyanlarıyla ilgili cezalar önde gelen tüm dinî liderleri kapsamıştır. Tutuklanan din adamlarından hiçbiri beraat edilerek serbest bırakılmamıştır. Örneğin, Kazakistan'da sadece Bostandyk, Tahtakopir, Sozak, Sarysu, Talas, Batpakkara, Balkaş ve Şokpar ayaklanmalarıyla ilgili davalara bakıldığında OGPU tarafından 8 işan ve molla idama mahkûm edilmiştir. 12 din adamı da farklı cezalara çarptırılarak sürgüne gönderilmiştir (Omarbekov, 1997, s. 141).

1920'lerin sonları ve 1930'ların başlarında, Sovyet hükümetinin Kazakistan'da İslam'a ilişkin politikasını uygulayan parti ve devlet organlarının kadroları niteliksel bir değişikliğe uğramıştır. Kadrolar, "sosyalizm davasına adanmış" daha proleter hale gelmiştir. Bu dönemde "kültür devrimi" uygulanmaya başlanmıştır. XX. yüzyılın 30'lu yıllarından itibaren Sovyet hükümetinin İslam'a yönelik politikası yeni bir kültürün ortaya çıkmasına tanık olmuştur. Yavaş yavaş, İslam'a karşı mücadele artık dine karşı bir mücadele olarak değil, Sovyet halkının kültürüne "yabancı" bir unsurla mücadele haline gelmiştir. Bu, özellikle SSCB'de Arap alfabesini ortadan kaldırma politikasında daha net görünmüştür. 19 Aralık 1928'de Kazak Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Merkez Yürütme Komitesi Başkanı E. Elnazarov ve sekreteri A. Asylbekov tarafından imzalanan "Yeni Kazak Alfabesinin Getirilmesi Hakkında" karar kabul edilmiştir. Buna göre, kurumların belgelerinin yeni alfabeyle aktarımı 1 Ekim 1931 tarihine kadar sürdürülmesi ve 1931-1932 eğitim-öğretim yılında eğitimin anadilde sadece yeni alfabe ile yürütülmesi talimatı verilmiştir (Sistematiçeskoye Sobraniye, 1930, s. 92). Arap alfabesini yok etmenin temel amaçlarından biri, halkı din adamlarından uzaklaştırmak olmuştur. Zamanla sadece din adamları Arap alfabesiyle yazılmış kitapları okuyabilir hale gelmiştir. Sonuç olarak halk, asırlardır Arap alfabesiyle yazılmış manevi zenginliklerini ve atalarının tarihini kaybetmeye başlamıştır.



Ülkeyi Tanrısızlar Birliği'nin etkisinden uzaklaştırmak ve çocukları din yoluna yönlendirmek için mollalar faaliyetlerini yeraltında yürütmeye başlamıştır. Ayrıca o dönemde köyde akşamları on kadın gizlice bir evde toplanarak molların veya molların karısının vaazını dinlemiş ve ertesi gün aynı grup ikinci evde vaaza devam etmiştir. Böylece bütün köyün kadınları ve kızları sırayla evine davet ederek molların ahlâk derslerinden ders almıştır.

Siyasi-Eğitim Yönetimi ülkede din adamlarının otoritesinin çok yüksek olduğunu dikkate alarak, gençlerin örgütlediği Komsomol her köyde propaganda merkezleri açarak sosyalist yapılanmada kadının yerini gösteren resimlerden oluşan bir sergi düzenlemiştir. Ateistlerin köşesiyle İslam'ın "gericiliğini teşhir eden" kitaplar yayınlanmış ve şeriata dayalı çok eşlilik, başlık parası ve erken yaşta evlilik ilkeleri eleştirilmiştir.

1930'lardan itibaren sadece Müslümanlar değil, diğer dinlerin temsilcileri de büyük bir baskıya maruz kalmıştır. 1937'de Kazak Bölge Komitesi "Dinin Sınıfsal Anlamını Açıklayarak Dine Karşı Geniş Çapta Propaganda Yapma" kararını almıştır. O zamandan itibaren "işçilerin sınıf düşmanı" oldukları gerekçesiyle din adamlarına karşı ağır cezai tedbirler alınmıştır. Kazakistan'ın her yerinde mollalar ile işanlara, şifacılarilecadılara karşı bir siyasi baskı kampanyası yürütülmüştür. 1937-1938'de Kazak köylerindeki hemen hemen tüm din adamları tutuklanarak hapsedilmiş veya kurşuna dizilmiştir. Sadece mollalar ve işanlar değil, onların çocukları ve torunları da molla kategorisine alınarak cezalara çarptırılmıştır.

1937'de düzenlenen Kazakistan Komünist Partisi I. Kongresi de din konusuna odaklanarak, Merkez Komitesi, il komiteleri, şehir komiteleri ile ilçe komitelerinin dine karşı propagandaya kitlesel bir karakter vermesi önerilmiştir (Rezolyutsiya I-ogoSyezda, 1937s. 10-11). Ülkede ateizm hareketi büyük çapta yürütülmüştür. Öğretmenler, doktorlar ve tarım uzmanları arasından din karşıtı kampanyalar yürütecek olan aktivistler seçilmiştir. Kazak dilinde ateist literatürün yayınlanması amaçlanmıştır. Planlı bir şekilde Kazak dilinde ateist literatürler yayınlanmıştır.

1939'da Militan Tanrısızlar Birliği'nin I. Cumhuriyet Kongresi yapılmıştır. Bu kongre, birliğe dinle mücadelenin kapsamını genişletme ve propagandacı sayısını artırma zorunluluğunu getirmiştir. Bu kongrenin ardından Kazakistan'da dine karşı yürütülen çalışma yeni bir dönüm noktasına ulaşmıştır. Militan Tanrısızlar Birliği'nin üyeliği bir anda 82.000 kişiden 140.000 kişiye yükselmiştir (Kulturnoye Stroitelstvo, 1985, s. 181). O zamandan itibaren dine ve onun ilkelerine karşı mücadele toplumsal bir nitelik kazanmış ve ülkede oruç tutmaya, namaz kılmaya ve bayram kutlamalarına karşı mücadele yaygın bir şekilde yürütülmüştür. Bununla birlikte, Sovyet hükümeti halkı dinden uzaklaştırmaya çalıştıkça, nüfusun bazı kesimleri dinî inanca daha çok yaklaşmıştır.

### Sonuç

Elbette herhangi bir kültürün temeli dindir. Din sadece kültürün bir bileşeni değil, aynı zamanda toplum yaşamını etkileyen büyük bir sosyal güçtür. Kazak kültürünün özü de İslam olmadan düşünülemez. İslam'ın temeli inanç ve manevi değerdedir. Sovyet iktidarının "dinsizlik ideolojisi" toplumu manevi açıdan yıpratarak halkı

inançlarından, umutlarından ve manevi değerlerinden mahrum bırakmıştır. Böylelikle 1930'lu yıllardan itibaren Sovyet hükümetinin İslam'a yönelik politikası yeni bir kültürün ortaya çıkmasına tanık olmuştur. Giderek İslam'a karşı mücadele artık dine karşı bir mücadele olarak değil, Sovyet halkının kültüründeki "yabancı" bir unsurla mücadele olarak sayılmıştır. Bu, özellikle SSCB'de Arap alfabesinin ortadan kaldırma politikasından daha net görünmüştür. Arap alfabesini yok etmenin temel amaçlarından biri de insanları dinlerinden uzaklaştırmak olmuştur. Zamanla Arap alfabesiyle yazılan kitapları sadece din adamları okuyabilir hale gelmiştir. Böylelikle halk, asırlardır Arap alfabesiyle yazılmış manevi zenginliklerini ve atalarının tarihini kaybetmeye başlamıştır. Sovyet ideolojisi, halkın dinî inancını ve dinî bilgilerini büyük ölçüde yok etmeye çalışmıştır. Bunun sonucunda Kazak halkı atalarından kalma dinini, dilini, örf ve adetlerini kaybederek Ruslaşmaya başlamıştır. Sovyetler, kitleleri yabancılaştırmak için mümkün olan her fırsatı kullanmaya çalışmıştır.

Sovyet iktidarının dine ilişkin konumu sadece siyasi ve eğitim faaliyetleriyle sınırlı kalmamıştır. Her şeyden önce dindar insanlara zulmedilmiş ve dinî bayramlar ve gelenekler halkın zihninden silinmeye çalışılmıştır. Her seviyedeki eğitim kurumlarında din karşıtı kurslar düzenlenmiş ve özel dersler verilmiştir. Ateizmle silahlanmış bir kadrolar oluşturulmuştur. Böylece millî-manevî değerlerini kaybetmiş, ateistlerden oluşan bir toplum yaratmak için ilk adım atılmış olmuştur.

#### Extended Abstract

The problem of the relationship between the state and religion is relevant in any society. Historical events have shown that religious policy is undergoing a radical change in society during the transition period. During the seventy-year history of the triumph of communist power, laws and decrees related to religion were adopted, and a number of actions were carried out in order to alienate them from religion. In this way, it deprived the people of their spiritual values, created a society of their religious, and made efforts to train the perfect personnel of the Bolshevik party. Terror began against the clergy, mosques and madrasahs considered sacred to Muslims were closed, and religious holidays, such as fasting (Oraza ait) and sacrifice (Kurban ait) were considered the remnants of old age. The article is devoted to the study of the course of the government's work against religion and clergy in the first years of Soviet power. The authors note that the fight against Islam is carried out at the state level. On the basis of documents, it is shown that religious principles and harsh punitive measures against religious leaders as "class enemies of the workers" were the main issue on the agenda of the Soviet government. This study examines the work of state organizations that help isolate the population from religion and religious people.

**Kaynakça****Arşiv belgeleri****KCCA (Kazakistan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Arşivi)**

Fon-141, Kayıt-1, Dosya-347.

Fon-141, Kayıt-1, Dosya-492.

Fon-141, Kayıt-1, Dosya-1541.

Fon-141, Kayıt-1, Dosya-2251.

Fon-141, Kayıt-1, Dosya-2270.

Fon-141, Kayıt-1, Dosya-2400.

**Kitap, Makale ve Gazeteler**

(1992). *Алаш-Орда: Сборник документов [Alaş-Orda: Sbornik Dokumentov]*. İzdatelstvo Ауқар.

(1957). *Декреты Советской власти [Dekrety Sovetskoy Vlasti]*. Cilt 1. Gosudarstvennoye İzdatelstvo Polititiceskih Literatury.

(1931). Дінге қарсы күрес күшейтілсін [Dinge Qarsı Küres Küşeytilsin]. *Qazaqstan Bolşevigi*, Sayı. 5-6, 45.

Esqızıl, Sara. (1927). Күншығыс әйелдері арасындағы дін жұмыстарымен күрес [Künşığıs Ayelderi Arasındaǵı Din Jumıstarımen Küres]. *Ayel Tendigi*, Sayı.5, 7-10.

Jaқырбекон, S. (1997). Қазақ қалай шоқындырылды [Qazaq Qalay Şoқındırıldı]. *Aqıqat*, Sayı. 3, 46-49.

(1985). *Культурное строительство в Казахстане [Kulturnoye stroitelstvo v Kazahstane]*. Sbornik Dokumentov i Materialov. Cilt 2. İzdatelstvo Kazahstan.

Nuhrat, A. (1932). *Октябрь и женщина востока [Oktyabr i Jenşina Vostoka]*. İzdatelstvo Partizdat.

Omarbekov, T. (1997). 20-30 – жылдардағы Қазақстан қасіреті [20-30 – Jıldardagı Qazaqstan Qasireti]. Sanat Baspası.

Omarbekov, T. (2001). XX ғасырдағы Қазақстан тарихының өзекті мәселелері [XX Ғасырдаǵı Qazaqstan Tarihinin Özekti Maseleleri]. Qazaqparat Baspası.

(1990). *Преодолевая религиозное влияние ислама [Preodolevaya Religioznoye Vliyaniye İslama]*. Sbornik Dokumentov i Materialov. İzdatelstvo Kazahstan.

(1937). *Резолюция I съезда КП(б) Казахстана о работе краевого комитета. КП(б) Казахстана [Rezolyutsiya I Syezda KP(b) Kazahstana o Rabote Krayevogo Komiteta. KP(b) Kazahstana]*. Partizdat TSK KP (b) Kazahstana.

(1930). *Систематическое собрание законов КазАССР действующих на 1 января 1930 г. [Sistematiçeskoye Sobraniye Zakonov KazASSR Deystvuyuşçih Na 1 Yanvarya 1930 g.]*. İzdaniye Upravleniye Delami SNK KASSR.



## Yerel Kalkınmada Kültürel Mirasın Önemi: Amasra'da Çekicilik Sanatı Örneği<sup>1</sup>

### The Importance of Cultural Heritage in Local Development: An Example of the Art of Çekicilik in Amasra

Fatma Bağdatlı ÇAM \*

Melek Sarı GÜVEN \*\*

Burak Kayhan AYGÜN \*\*\*

Hakan AVŞAR \*\*\*\*

Umutcan ÖNCÜ \*\*\*\*\*

Öz

Amasra'da tarih öncesi çağlardan günümüze ulaşmış olan çekicilik, malzemesi ağaç olan ve oduna şekil verilerek üretilen bir sanat dalı olarak aynı zamanda Amasra için en önemli kültürel mirastır. Türk kültür mirası olarak nesillerdir süren bu geleneğin Amasra için turizm değerinin olduğu bilinmekle birlikte ekonomiye olan katkısının da araştırılması önem arz etmektedir. Çünkü kültürel miras değeri olan bu sanatın yerel kalkınma üzerindeki etkisi gün geçtikçe önem kazanmaktadır. Bu sebeple, çekicilik sanatının kültürel miras olarak halk tarafından benimsenmesi, korunması ve sürdürülmesi önemli hâle gelmiştir. Son yıllarda sürdürülebilirlik kavramının kalkınma teorilerinde önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Bu sebeple yerel kalkınma öznesi olarak ele alınacak çekicilik sanatının da bu bağlamda ele alınması doğru olacaktır. Tübitak 2209-A Projesi kapsamında desteklenmiş olan bu çalışmada sözlü tarih yöntemiyle kaynak kişilere ulaşılarak elde edilen bilgiler doğrultusunda bu sanatın yöre halkı için önemi ile bölgeye ekonomik ve turizm değeri olarak katkısı araştırılarak Çekicilik sanatının kültürel miras olarak öneminin vurgulanması, değerinin fark edilmesi ve koruma bilinci oluşturulması hedeflenmiştir.

#### Anahtar Kelimeler:

Amasra, çekicilik sanatı, kültürel miras, kültür, turizm.

#### Abstract

In Amasra, art of çekicilik, which has survived from prehistoric times to the present day, is also the most important cultural heritage for Amasra, as a branch of art whose material is wood and produced by shaping wood. Although it is known that this tradition, which has been going on for generations as a Turkish cultural heritage, has tourism value for Amasra, it is also important to investigate its contribution to the economy. Because the impact of this art, which has cultural heritage value, on local development is gaining importance day by day. For this reason, it has become important for the public to adopt, protect and maintain the art of çekicilik as a cultural heritage. In recent years, it has been seen that the concept of sustainability has an important place in development theories. For this reason, it would be correct to consider the art of çekicilik, which will be considered as a subject of local development, in this context. In this study, which was supported within the scope of the Tübitak 2209-A Project, the importance of this art for the local people and its contribution to the region as an economic and tourism value were investigated with the information obtained by reaching the source people through the oral history method. It is aimed to emphasize the importance of the art of çekicilik as a cultural heritage, to realize its value and to create conservation awareness.

#### Keywords:

Amasra, art of çekicilik, cultural heritage, culture, tourism.

\* Prof. Dr., Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü  
fatmabagdatli@yahoo.com  
ORCID: 0000-0003-1772-8404  
Bartın/ TÜRKİYE

\* Prof. Dr., Bartın University, Faculty of Letters, Department of Art History  
fatmabagdatli@yahoo.com  
ORCID: 0000-0003-1772-8404  
Bartın / TÜRKİYE

\*\* Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü  
meleksari1@yahoo.com  
ORCID: 0000-0002-0348-5467  
Bartın / TÜRKİYE

\*\* Assoc. Prof. Dr., Bartın University, Faculty of Letters, Department of History  
meleksari1@yahoo.com  
ORCID: 0000-0002-0348-5467  
Bartın / TÜRKİYE

\*\*\* Öğrenci, Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü  
burakkayhan.bk@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-6189-7494  
Bartın / TÜRKİYE

\*\*\* Student, Bartın University, Institute of Postgraduate Education  
burakkayhan.bk@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-6189-7494  
Bartın / TÜRKİYE

\*\*\*\* Öğrenci, Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü  
hakanavsar@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-6189-7494  
Bartın / TÜRKİYE

\*\*\*\* Student, Bartın University, Institute of  
Postgraduate Education  
hakanavsaar@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-6189-7494

Bartın / TÜRKİYE  
\*\*\*\* Öğrenci, Bartın Üniversitesi, Arkeoloji  
Bölümü  
umutcan.6574@gmail.com

Bartın / TÜRKİYE  
\*\*\*\* Student, Bartın University, Department  
of Archaeology  
umutcan.6574@gmail.com  
Bartın / TÜRKİYE

**Başvuru/Submitted:** 17/05/2023  
**Kabul/Accepted:** 17/07/2024

#### Makale Bilgileri

**Atıf:** Bağdatlı Çam, F. & Sarı Güven, M. & Aygün, B. K. & Avşar, H. & Öncü, U. (2024). Yerel Kalkınmada Kültürel Mirasın Önemi: Amasra'da Çekicilik Sanatı Örneği. *Selçuk Türkiyat*, (63): 331-351. Doi: 10.21563/sutad.1301110

**Etik Kurul Kararı:** Etik Kurul Kararından muaftır.  
**Katılımcı Rızası:** Katılımı yok.  
**Mali Destek:** TÜBİTAK 2209-A Projesi ile Desteklenmiştir.  
**Çıkar Çatışması:** Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
**Telif Hakları:** Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır. İki dış hakem / Çift taraflı körleme.  
**Değerlendirme:** Yapıldı – iThenticate.  
**Benzerlik Taraması:** sutad@selcuk.edu.tr, selcukturkiyat@gmail.com  
**Etik Beyan:** Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.  
**Lisans:** lisanslanmıştır.

#### Article Information

**Citation:** Bağdatlı Çam, F. & Sarı Güven, M. & Aygün, B. K. & Avşar, H. & Öncü, U. (2024). Yerel Kalkınmada Kültürel Mirasın Önemi: Amasra'da Çekicilik Sanatı Örneği. *Selçuk Türkiyat*, (63): 331-351. Doi: 10.21563/sutad.1301110

**Ethics Committee Approval:** It is exempt from the Ethics Committee Approval.  
**Informed Consent:** No participants.  
**Financial Support:** Supported by TUBITAK 2209-A Project.  
**Conflict of Interest:** No conflict of interest.  
**Copyrights:** The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.  
**Assessment:** Two external referees / Double blind.  
**Similarity Screening:** Checked – iThenticate.  
**Ethical Statement:** selcukturkiyat@gmail.com, fatihnumankb@selcuk.edu.tr  
**License:** Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

- <sup>1</sup> Bu çalışma, Tübitak 2209-A programı kapsamında gerçekleştirilen "Amasra'da Ahşabın En Güzel Hali: Çekicilik Sanatı" adlı proje sonucundan üretilmiştir. Proje Bilgileri: Tübitak 2209-A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projeleri Destekleme Programı, Program Kodu: 2209-A, Başvuru Dönemi: 2020/2, Başvuru Tarihi: 25/012021, Başvuru Numarası: 1919B012006348, Proje Konusu: "Amasra'da Ahşabın En Güzel Hali: Çekicilik Sanatı". Bu proje, Bartın Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulunun 27.05.2021 tarih ve E-23688910-050.01.04-2100041906 sayılı izniyle gerçekleştirilmiştir.

## Giriş

Amasra’da kültürel miras olarak tanımlanan çekicilik sanatı sözlü tarih perspektifinden el alınarak geçmişten günümüze varoluşu ve yerel ekonomiye katkısı açılarından incelenmiştir. Bir kültüre ait olan eserlerin tanınması ve korunması kültürel devamlılık için oldukça önemlidir çünkü değerler ve eserler ait olduğu toplumu temsil eder. Günümüzde kültürel mirasın korunması uluslararası bir norm olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte kültürel mirasın ekonomik kalkınmaya kazandırılması da yönetimlerin finansal büyüme politikalarında önemli bir destek unsuru haline gelmiştir. Bir bölgede var olan somut ve soyut her türden ortak değerlerin yerel kalkınmadaki rolü, kültürel mirasın ekonomik kalkınma üzerindeki etkisinin hangi kanallarla sağlandığı ile doğrudan ilişkilidir. Son yıllarda kalkınma kavramı üzerine yapılan tartışmalarda, kalkınma teorilerinin sürdürülebilirlik çerçevesinde olduğu görülmektedir. Bu durum, Amasra’da yer edinmiş olan Çekicilik Sanatının yöre halkı için ne derece sürdürülebilir olduğunun incelenmesini önemli kılmaktadır.

Çalışmada kültürel mirasın bilimsel olarak tanımlanması ile kültürel miras türleri kategorize edilmiş, kültürel miras ve yerel kalkınma olguları arasındaki ilişki incelenerek, bu iki kavram arasındaki doğru orantı sayısal veriler ile ortaya konmuştur. Bununla birlikte kültürel mirasın yerel anlamda sürdürülebilir kalkınmaya nasıl bir etkide bulunduğu, TÜbitak 2209-A programı kapsamında gerçekleştirilen “Amasra’da Ahşabın En Güzel Hali: Çekicilik Sanatı” adlı projeden elde edilen veriler ışığında, Bartın ili Amasra ilçesinde icra edilen Çekicilik Sanatı örneği üzerinden değerlendirilmiştir.

## Yöntem

Çalışmamıza konu olan proje kapsamında, 10 katılımcıyla yapılan yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme tekniğiyle veriler elde edilmiş ve tümevarıma dayalı bir yaklaşımla yorumlanmıştır. Araştırmada nitel araştırma yönteminin kullanılmasının ana nedeni, çalışmanın ölçümden çok açıklama verilerine ihtiyaç duymasıdır. İnsana dair olguların ve sosyal olayların sürekli değişiyor olmasından dolayı olay ve olguların içinde gerçekleştiği durumu görmek önemlidir. Bu sebeple Amasra’da ikamet eden Çekicilik Sanatı ustalarından açık uçlu sorular içeren görüşmelerle bilgiler alınmıştır. Bununla birlikte belge analizi kısmında; kültürel mirasın ekonomik boyutunu ele alabilmek amacıyla, Türkiye İstatistik Kurumu’ndan elde edilen veriler analiz edilmiş, kültürel mirasın yerel kalkınmadaki rolünün anlaşılabilmesi adına proje kapsamında elde edilen veriler değerlendirilmiştir.

Nitel araştırma tekniklerinden olan görüşme ve doküman analizi veri toplama yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Elde edilen verilerin analizinde nitel araştırma yöntemi ve tümevarıma dayalı bir yaklaşım kullanılmıştır (Yıldırım-Şimşek, 2016, s. 41). İnsana dair olguların ve sosyal olayların sürekli değişiyor olmasından dolayı “olay ve olguların içinde gerçekleştiği durumu” görmek önemlidir. Bu sebeple, Çekiciler Çarşısı’nda çalışmakta olan ustalardan ve halktan doğru, güncel ve gerçekçi bilgiler alabilmek anlamında gerektiğinde anında yapılandırılmaya uygun sorularla projenin bilgi toplama kısmı iki danışman ve üç araştırmacı tarafından yürütülmüştür.



Ustalara yöneltilen sorular, tabakalama yöntemi ile örnekleme (Özsoy, 2014) şeklinde uygulanmıştır. Özsoy'a göre bu yöntemde, popülasyon üyeleri iki ya da daha fazla sayıda katmana bölünerek her katman ayrı ayrı analiz edilir. Bu anlamda; sadece ustalık yaparak üretim sürecinde bulunanlar ve hem üretim sürecinde hem de satış sürecinde bulunanlar olarak iki katmana ayrılmıştır. Her katmandan 5 kişiye ulaşılarak toplam 10 kişi üzerinden veri erişimi sağlanmıştır. Bu makalede, yapılan görüşmelere dair veriler değerlendirmeye alınmıştır.

## 1. Kültürel Miras, Yerel Kalkınma ve Kültürel Mirasın Ekonomik Değeri

### *Kültürel Miras:*

Kültürel miras; geçmişte yaşamış topluluklar tarafından oluşturulmuş ve günümüzde uluslararası kuruluşlar tarafından muhafaza edilen somut veya somut olmayan varlık ve olguların tümüdür. Kültürel miras sadece ait olduğu ülkenin değil, tüm insanlığın ortak değeri konumundadır (Somuncu & Yiğit, 2009, s. 387). Doğal ve kültürel mirasların uluslararası kuruluşlar tarafından tüm insanlığın ortak değeri olarak onaylanmasında ve korunmasında belirli hükümler söz konusudur. Unesco tarafından oluşturulan “Dünya Doğal ve Kültürel Miras Koruma Sözleşmesi”<sup>1</sup> 16 Kasım 1972’de toplamda 175 ülke tarafından imzalanmış, doğal ve kültürel mirasların muhafazası belirli şartlara tabi kılınmıştır. Söz konusu sözleşmede, uluslararası camianın ortak değeri sayılan doğal ve kültürel mirasların muhafazasının tüm insanlığın ortak ödevi olduğu vurgulanmış ve sözleşmeye taraf ülkelerin, belirlenen hükümlere titizlikle uyması gerektiği belirtilmiştir. Kültürel miras türlerinin neler olduğu ve bu türlerin nasıl kategorize edildiği mühim bir mevzudur. Zira kültürel miras türlerinin doğru bir şekilde kategorize edilmesi, yerel kalkınma açısından hangi kaynaktan ne kadar verim alınabildiğinin belirlenebilmesi için oldukça önemlidir. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümünde, kültürel mirasın tanımı ile kültürel miras türleri kategorize edilerek doğru bir tasnif tablosu çizilmeye çalışılacaktır.

Tarih öncesi ve tarihi devirlere ait; kültür, din ve güzel sanatlar alanında bulunan, kültürel devamlılık arz eden yer altındaki ve yer üstündeki tüm varlıklar, kültür varlığı statüsünde değerlendirilmektedir. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nın Kültür Varlıkları Koruma Kanunu’nda *kültürel açıdan özgün değer taşıyan tüm taşınır ve taşınmaz varlıklar, koruma kapsamına alınmıştır*, ibaresi yer almakta ve kültürel mirasın muhafazası ile ilgili hükümler belirtilmektedir (2863 Sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu, 1983, s. 3).

Geçmişten bugüne kültürel anlamda süreklilik arz eden, birtakım gruplar ya da topluluklar tarafından kültürel mirasların parçası olarak tanımlanan; uygulamalar, araçlar ve gereçler, temsiller, anlatımlar ya da beceriler, somut olmayan kültürel miras kapsamına girmektedir. Geleneksel Türk el sanatları ürünlerini, buna bağlı olarak da Türklerin kültür mirasını yeni nesillere aktarabilecek yeni ustaların yetişmemesi son yıllarda ustaların ve ustalığın kayıt altına alınmasını zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle ahşap işçiliği de geleneksel Türk kültürel mirasının önemli konularından birini teşkil etmektedir. Sözlü gelenekler, geleneksel el sanatları, ritüeller ve festivaller, somut

<sup>1</sup> <https://www.unesco.org.tr/Pages/161/177> [Erişim Tarihi: 09.01.2023]

olmayan kültürel miraslara örnek teşkil etmektedir. Estetik nitelik taşıyan doğal alanlar; doğal yollarla oluşmuş jeolojik yapılar, ekolojik ve biyolojik anlamda nadir türlere ev sahipliği yapan karasal ya da sulak alanlar, doğal miras olarak sınıflandırılmaktadır. Ülkemizde popüler bir turistik alan olarak faaliyet gösteren Pamukkale Travertenleri, doğal yollarla oluşmuş mirasa yönelik önemli bir örnek olarak gösterilmektedir.

#### **Yerel Kalkınma:**

Yerel kalkınma; yerel dinamiklerin, fiziki, ekonomik, sosyal ve kültürel alanda sürdürülebilir kalkınma ilkelerine uygun olarak şekillendirilmesidir (Darıcı, 2007, s. 215). Başka bir ifadeyle yerel çapta üretilen mal ve hizmetlerin ekonomik girdiye olan katkısının iyileştirilmesidir. Dünyada yerel kalkınma alanında birçok uluslararası örgüt faaliyet göstermektedir. 20. yüzyılda, globalleşmenin olumsuz etkilerini minimize etmeye çalışan Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) ve Avrupa Birliği bünyesinde oluşturulan LEDAER, URBAN, EQUAL ve INTERRE programları vasıtası ile yerelden genele bir kalkınma stratejisi belirlenmiş ve yerel kalkınma alanında çeşitli eylem planları oluşturulmuştur (Çetin, 2007, s. 161-165). Bununla birlikte OECD bünyesinde LEED<sup>2</sup> programı çerçevesinde; yerel yenilik sistemleri ve yerel kalkınma ajansları ile mikro düzeyde kalkınma hamlelerinde bulunulmuş ve yerel programlardan alınan verim en üst düzeye çıkartılmıştır (Çetin, 2007, s. 167). Tarihimizde yerel kalkınma alanında yapılan yatırımların, Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyıllarından itibaren bir devlet politikası haline getirildiği görülmektedir. Özellikle 18 ve 19. yüzyıllarda, yeni iskân yerlerinin oluşturulması ve harplerde yıkılan köy ya da şehirlerin ekonomik olarak kalkınmasını sağlayabilmek adına, vakıflar aracılığıyla yerel yatırımlar yapılmış ve yatırımların devamlılığı garanti altına alınmaya çalışılmıştır (Kayahan & Görkaş, 2009, s. 214). Osmanlı Devleti'nde yerel kalkınma alanındaki önemli atılımlardan biri de 1867 yılında yayımlanmaya başlayan vilayet salnameleridir. Vilayet salnamelerinde, vilayetlerin idari yapısı, coğrafi ve iklimsel özellikleri ile bölgelerin ekonomik girdileri tablolar halinde resmedilmiştir (Aydın, 2009, s. 53). Salnameler yerel kalkınma açısından incelendiğinde, bölgelerin ekonomik yapısı hakkında tespitlerde bulunması ve imar faaliyetlerine ihtiyaç duyulan alanların belirlenmesi bakımından, kalkınma politikalarına fikir sağlayabilecek potansiyel kaynaklar olduğu görülmektedir.

Cumhuriyetin ilanından sonraki süreçte yerel kalkınma alanında yapılan faaliyetler incelendiğinde merkezîyetçi bir kalkınma politikası güdüldüğü görülmektedir (Darıcı, 2007, s. 219). Özellikle Türkiye'nin üç büyük şehri İstanbul, Ankara ve İzmir şehirleri üzerinden çeşitli kalkınma planları oluşturulmuş ve kalkınmanın büyük şehirlerden küçük şehirlere doğru yaygınlaştırıldığı bir profil çizilmiştir. 1980'li yıllardan itibaren Türkiye'nin dış dünyaya açılması ile küreselleşmenin Türkiye üzerinde olan etkisi gitgide artmış ve global sorunların yerel çapta olan hissedilirliği hat safhaya yükselmiştir. Bununla birlikte ülke çapında yaşanan krizlerin yerel alandaki sosyo-ekonomik yapıya büyük darbe vurduğu ve gelir dağılımında büyük eşitsizlikler

<sup>2</sup> <https://www.oecd.org/cfe/leed/> [Erişim Tarihi: 09.01.2023]

yarattığı gözlemlenmiştir (Darıcı, 2007, s. 219). 1990'lı yıllarda Türkiye'de ekonomik krizlerin yerel alandaki etkisini ortadan kaldıracı adımların alınmasıyla bölgesel anlamda çeşitli kalkınma planları oluşturulmuş ve 2000'li yıllardan itibaren kalkınma politikaları, Batı Karadeniz Kalkınma Ajansı, Doğu Anadolu Kalkınma Ajansı ve Batı Akdeniz Kalkınma Ajansı gibi bölgesel kalkınma ajansları aracılığıyla yürütülmüştür.

### *Kültürel Mirasın Ekonomik Değeri*

2016'da yürürlüğe konan "Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları"nda 2030'a kadarki süreçte yoksulluğun ve açlığın ortadan kaldırılması, çevresel sürdürülebilirliğin sağlanması ve ekonomik eşitsizliğin küresel bir sorun olmaktan çıkarılması gibi hedefler belirlenmiş, bu hedefleri uygulayabilmek adına Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı oluşturulmuştur<sup>3</sup>. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı tarafından yayınlanan 11. Kalkınma Planı'nda<sup>4</sup> BM tarafından belirlenen hedefler doğrultusunda üretime dayalı bir ekonomi modelinin uygulanması planlanmıştır. Ülke çapında uygulanacak olan bu modelde, balıkçılıktan, ormancılığa ve liman yönetimine kadar geniş bir yelpazede sürdürülebilir bir üretim stratejisi ortaya konulmaktadır. Yerel unsurlardan genele, aşağıdan yukarıya doğru bir büyümenin hedeflendiği 11. Kalkınma Planı'nda, kültürel yapıların daha verimli kullanılabilmesi adına işletme ve yönetim modeli çizilmiş ve kültürel değerlerin ekonomik kalkınmaya kazandırıldığı esnek bir politika oluşturulmuştur (SBB, 2019, s. 149). Çalışmanın bu bölümünde kültürel mirasların ekonomik açıdan nasıl bir potansiyele sahip olduğu irdelenecek ve kültürel mirasın yerel kalkınmaya yönelik katkısı hakkında genel bir tablo çizilecektir.

17 Ekim 2003 yılında kabul edilen Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nde<sup>5</sup> kültürel miras ve sürdürülebilir kalkınma arasındaki ilişki ortaya konmuş; kültürel mirasın sosyal refah ve sürdürülebilir yaşam için gelir dağılımını sağlayabilmesi adına belirli ilkeler oluşturulmuştur. Sözleşmeye göre kültürel mirasın korunması ve gelecek nesillere aktarılması kültürel devamlılık arz edeceği gibi turizm ve kültür sektörleri aracılığıyla yerel çapta önemli bir istihdam yaratacak, dolayısıyla bölgenin ekonomik girdilerine katkı sağlayacaktır. Bununla birlikte sözleşme, taraf devletleri kültürel mirasın sürdürülebilir kalkınmaya kazandırılmasına yönelik politikaları uygularken, mirasın kendi bağlamından koparılmamasını ve yaşayabilirliğine bir zarar getirilmemesini zorunlu kılar (Özünel, 2017, s. 24).

Kültürel mirasın ekonomik değerinin belirlenmesinde, mirasın taşınabilirliğinin bölge çapındaki tanınırlığının ölçülmesi mühim bir etkidir. Örneğin belli bir bölgede, geleneksel el sanatları alanında kültürel süreklilik arz eden ve kültürel miras olarak kabul edilen bir meslek dalı bölge düzeyinde marka olma potansiyeline sahipse; ekonomik değerinin bu potansiyel ile doğru orantılı bir şekilde artacağı gayet açıktır. Kültürel mirasın taşınabilirliğinin uygun reklam stratejileri ile arttırılması, mirasın aynı zamanda kültür ve turizm sektöründe ve hatta ihracat sektöründeki limitlerini üst seviyeye çıkaracaktır. Yerel alanda popüler olan bir miras, uygun bir strateji ile

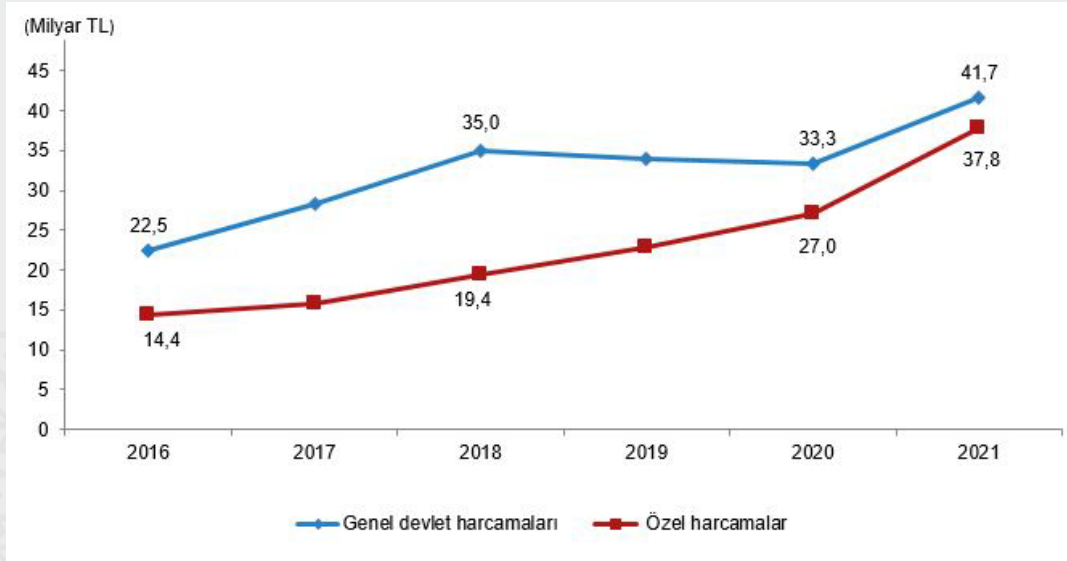
<sup>3</sup> [https://www.mfa.gov.tr/birlesmis-milletler-kalkinma-programi\\_undp\\_-tr](https://www.mfa.gov.tr/birlesmis-milletler-kalkinma-programi_undp_-tr). [Erişim Tarihi: 09.01.2023]

<sup>4</sup> <https://www.sbb.gov.tr/kalkinma-planlari/> [Erişim Tarihi: 09.01.2023]

<sup>5</sup> <https://www.unesco.org.tr/Pages/181/177/> [Erişim Tarihi: 09.01.2023]

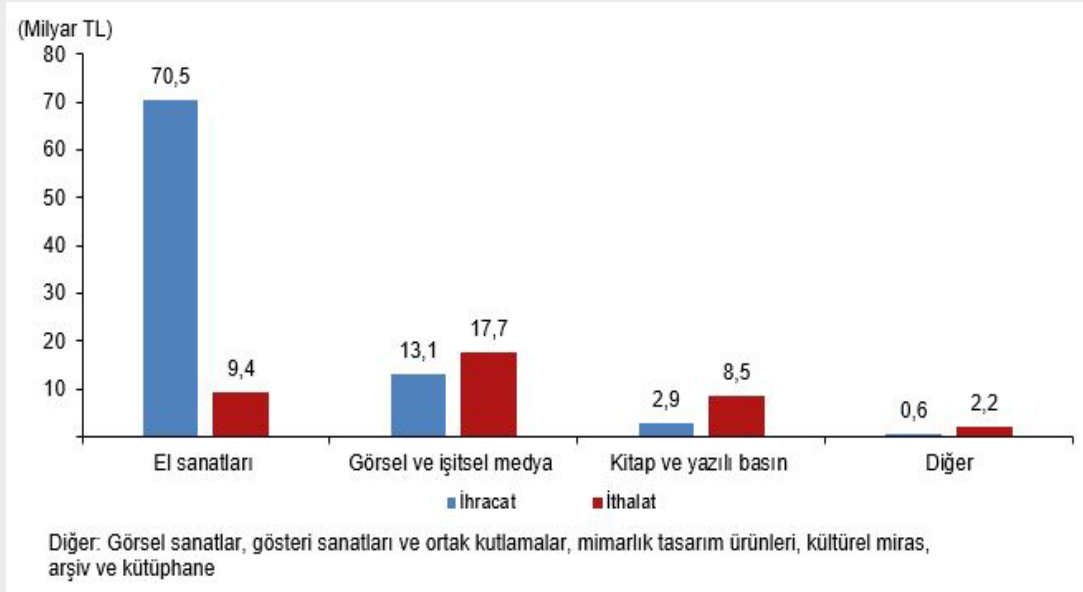


bölgesel ve ulusal çapta üst düzey bir üne kavuşabilir ve bu şöhret vasıtası ile yerel kalkınmada kültürel mirastan elde edilen kazanımlar fevkalade artabilir. Ülkemizde Denizli ili içerisinde bulunan ve doğal miras olarak adlandırılan Pamukkale Travertenleri bu duruma önemli bir örnektir. Denizli'ye özgü bir doğal alan olan Pamukkale Travertenleri, çeşitli reklam ve pazarlama stratejileri ile ülke, hatta dünya çapında popülarite kazanmıştır. Pamukkale Travertenleri, her yıl dünya çapında binlerce ziyaretçi ağırlamakta ve turistik faaliyetler sonucunda turizme bağlı sektörlerin ekonomik girdilerine katkı sağlanmaktadır. Somut olmayan kültürel miras tarafında ise Osmanlı Devleti'nden günümüze kadar devam eden Geleneksel Türk El Sanatlarından bir miras olan Hereke Halıları örnek olarak gösterilebilir. Kocaeli'nin Hereke ilçesinde icra edilen halı dokumacılığı, günden güne ciddi ölçüde ün kazanmış ve hâlihazırda dünya çapında tanınan bir marka haline gelmiştir. Hereke Halıları, yurt içinde satışı yapılmakla beraber, dünyaya da ihraç edilmektedir. Dolayısıyla yurt içinde ve yurt dışında yapılan satışlar vesilesiyle, Hereke ilçesinde dokumacılık alanında büyük istihdam olanakları yaratılmakta ve kültürel mirasın yerel düzeyde sürdürülebilir kalkınmaya nasıl kazandırılacağına yönelik rol model oluşturulmaktadır.



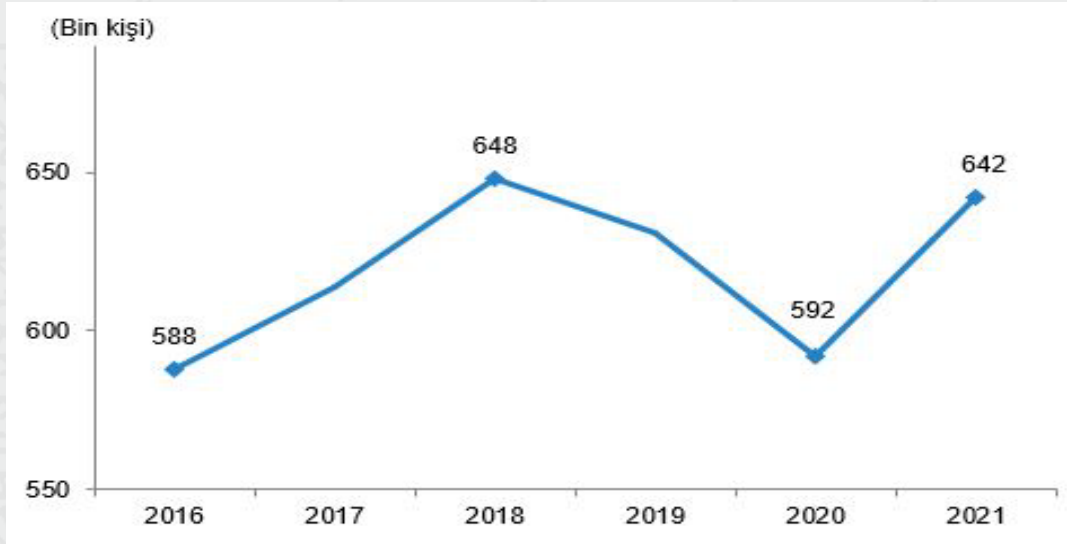
**Şekil 1.** *Kültür Ekonomisi ve Kültürel Harcama İstatistikleri, Türkiye İstatistik Kurumu (2021)*

2016 yılından 2021 yılına değin kültür ekonomisi alanında devlet nezdinde ve özel sektörde yapılan harcamalardaki değişim Türkiye İstatistik Kurumu tarafından değerlendirilmiştir. (Şekil 1). 2016 yılından itibaren kültür ekonomisine yönelik yapılan yatırımlar neticesinde bir önceki yıla nazaran 2021 yılında kültür sektöründen elde edilen ciro seviyesi % 61,4 oranında artış göstermiş ve kültür ekonomisine yönelik yapılan yatırımların sürdürülebilir kalkınmaya olan etkisi adeta örneklendirilmiştir (Türkiye İstatistik Kurumu, 2021).



**Şekil 2.** Kültürel Alanlara Göre İhracat ve İthalat, Türkiye İstatistik Kurumu (2021)

Kültürel alanlara göre ihracat ve ithalat alanındaki veriler tablo halinde Türkiye İstatistik Kurumu tarafından yayınlanmıştır (Şekil 2). 2021 verilerine göre kültürel mal ve hizmetlerin ihracatı bir önceki yıla göre %110,6 oranında bir artış göstermiş ve ihraç edilen ürünlerin arasındaki en büyük payı geleneksel el sanatları almıştır (Türkiye İstatistik Kurumu, 2021). Yerel anlamda bir istihdam kaynağı olarak görülen geleneksel el sanatlarının, 2021 yılı kültürel mal ihracatı verilerinde en yüksek paya sahip olması, somut olmayan kültürel mirasın ekonomik kalkınmaya dönüştürülmesine yönelik büyük bir örnek teşkil etmektedir.



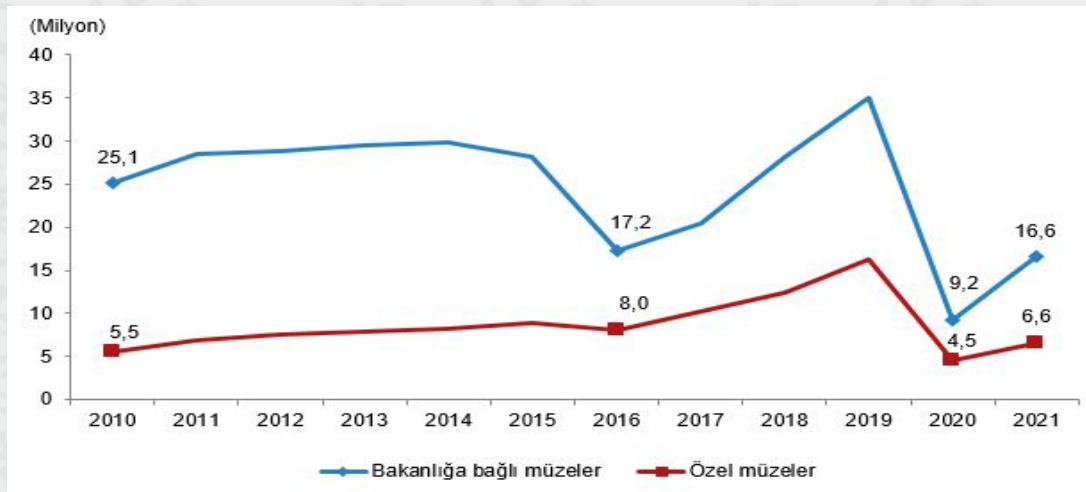
**Şekil 3.** Kültürel İstihdamda Olanlar, 15+ yaş, Türkiye İstatistik Kurumu (2016-2021.)

Türkiye İstatistik Kurumu'nun kültürel istihdam tablosunda, kültür sektöründe istihdam edilen kişi sayısı bindelik bazda gösterilmiş ve kültürel istihdamda yıllar içindeki değişim ortaya konmuştur (Şekil 3). 2021 yılında kültürel istihdam bir önceki yıla göre %8,4 oranında artmış ve kültürel istihdamda olanların %40'ını el sanatları

çalışanları oluşturmuştur (Türkiye İstatistik Kurumu, 2021). Türkiye İstatistik Kurumu'ndan elde edilen veriler incelendiğinde kültürel mirasın yerel anlamda istihdama yönelik etkisinin büyük bir önem teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Kültürel istihdam, on birinci kalkınma planı çerçevesinde belirlenen hedeflerden biridir. 2021 yılı verilerinde kültürel istihdam alanında elde edilen kazanımlar göz önüne alınırsa, önümüzdeki yıllarda planlanacak olan kalkınma stratejilerinde, kültür sektöründeki istihdam olanaklarının artırılması hususu, şüphesiz ki vazgeçilmez bir konuma sahip olacaktır. Sonuç olarak; kültürel mirasın kendi bağlamından koparılmayarak uygun bir strateji ile ekonomik kalkınmaya kazandırılması, yerel anlamda yeni iş imkânları, yeni iş kolları yaratacak ve aynı zamanda kültür turizmi faaliyetlerini tetikleyerek yerel ekonomiye canlılık kazandıracaktır.

## 2. Kültür Turizminin Ekonomik Potansiyeli

Türkiye 2021 yılında turizm sektöründen toplamda 24 milyar 482 milyon 332 bin dolar gelir elde etmiştir (Türkiye İstatistik Kurumu, 2021). Bu gelirin 952 bin 954 dolarlık kısmını; eğitim, spor ve kültürel faaliyetler oluşturmuş, bununla birlikte kültür sektöründe en büyük gelir payı, geleneksel halı, kilim, hediyelik eşya ve ahşap ürünlerden oluşmuştur (Türkiye İstatistik Kurumu, 2021). Turizm faaliyetleri ile genel ekonomik girdiler arasında doğru orantı bulunmaktadır. Dolayısıyla bir bölgede gerçekleştirilen turizm faaliyetleri, aynı bölgede bulunan diğer ekonomik sektörlerde de canlanma yaratmakta ve yerel kalkınma açısından bir katalizör görevi üstlenmektedir. Günümüzde turistlerin gittikleri ülke ya da şehirlerde arkeolojik ve tarihi bölgelere daha fazla ilgi gösterdiği görülmektedir (Türkoğlu, 2020, s. 126). Türkiye İstatistik Kurumundan elde edilen veriler incelendiğinde, kültür turizmi faaliyetlerinin yoğunlaştığı alanların başta ören yerleri olmak üzere çeşitli milli parklar, doğal miraslar ve müzeler olduğu kaydedilmiştir (Türkiye İstatistik Kurumu, 2021).



**Şekil 4.** Yıllara Göre Müze ve Ören Yeri Ziyaretçi Sayısı, Türkiye İstatistik Kurumu (2010-2021).

2010 yılından 2021 yılına değin geçen süreçte ören yerlerinin ve müzelerin ziyaretçi sayısındaki değişim grafiği Şekil 4'te gösterilmektedir. Görüldüğü üzere 2010 yılından 2019'a kadar hafif dalgalanmalarla birlikte ziyaretçi sayısı, belirli bir düzeyde



seyretmektedir. Lakin 2019 yılında gerçekleşen pandemi döneminde, zaruri yasaklar doğrultusunda ziyaretçi konusunda ciddi ölçüde düşüş yaşanmış, 2020'nin ikinci yarısından itibaren pandemide yaşanan pozitif gelişmeler neticesinde yükselişe geçmiştir. Türkiye'nin 2021 yılında ören yeri ve müze ziyaretlerine gelen kişi sayısı 23 milyon 245 bin 317 olup, bu aktivitelerden elde edilen gelir ise 362 milyon 270 bin 93 TL'dir (Türkiye İstatistik Kurumu, 2021). Bu bilgiler vesilesiyle ören yerlerinden ve müzelerden elde edilen gelirin, ekonomik kalkınma bakımından büyük bir önem taşıdığı anlaşılmaktadır. Kültür miraslarına yönelik yapılan ziyaretler bağlı olduğu kuruma gelir getirmekle birlikte, mirasın etrafına konuşlanmış hizmet sektöründe de canlılık oluşturmaktadır. Dolayısıyla kültür turizmi faaliyetlerinin yerel anlamda ekonomik girdilere katkı sağlaması, yerel kalkınma düzeyinde de yükselişi beraberinde getirmektedir.

Kültür turizmi faaliyetlerinin yerel kalkınmaya yönelik katkısına bir örnek olarak, Safranbolu'nun turizm hareketliliğini gösterebiliriz. Safranbolu 17 Aralık 1994 yılından buyana UNESCO Dünya Miras Listesi'ndedir. Türk mimarisi tarzındaki 835 Safranbolu Evi ülkedeki örneklerinden daha iyi korunmuş ve bölgedeki varlığını çevreyle uyumlu bir şekilde sürdürmektedir. Bu sebeple yerli ve yabancı birçok turiste ev sahipliği yaparak hem kent ekonomisini canlı tutmakta hem de yöre halkı için önemli bir kazanç kaynağı oluşturmaktadır. 2021 Aralık ayı itibariyle açıklanan resmi verilere göre Safranbolu'ya gelen yerli turist sayısı 158.209, yabancı turist sayısı ise 6.591 olarak belirlenmiştir (Safranbolu Turizm Danışma Bürosu, 2021).

### 3. Amasra'nın Turizm Potansiyeli

Amasra iki bin beş yüz yıllık zengin tarihi, Bizans Döneminde inşa edilen ve Ceneviz kolonisi olarak yenilenen Amasra Kalesi, Roma Dönemine ait antik tiyatrosu, Bedesten olarak isimlendirilen anıtsal mimari yapısı ve son yıllarda arkeolojik kazılarda ortaya çıkartılan Roma Dönemi *Stoa* yapısı ve Osmanlı Devleti'nin fetih nişanesi olarak bıraktığı Fatih Camii gibi birçok kültürel mirasa ev sahipliği yapmaktadır. Özellikle Amasra Kalesi'nin "Ceneviz Ticaret Yolunda Akdeniz'den Karadeniz'e Kadar Kale ve Surlu Yerleşimleri"<sup>6</sup> başlığı altında Dünya Miras Geçici Listesi'ne alınması, Amasra'nın sahip olduğu kültürel potansiyelin kamuoyuna duyurulmasında büyük bir rol oynamıştır. Amasra, geçmiş medeniyetlerden kalma miras ile bir kültür şehri olduğu kadar aynı zamanda bir tatil beldesidir. Şehrin doğu, batı ve kuzey kesimlerinin deniz ile kaplı olması; doğal limanlara, koylara ve plajlara sahip olması neticesinde Amasra, dikkat çeken bir ilgiyle önemli bir turizm beldesi olma yolunda ilerlemektedir.

Amasra'da turizm hareketliliği sadece yaz ayları ile sınırlı değil, bilakis Amasra, yılın on iki ayı boyunca ziyaretçi ağırlamaktadır (Özdemir, 2016, s. 109). 2022 yılında Amasra'da Eylül ayı itibariyle toplamda 1 milyon 144 bin 972 turist ağırlanması, 6 bin nüfusa sahip Amasra'nın yıl boyunca turizm açısından bir çekim merkezi olduğunun önemli bir kanıtıdır (Anadolu Ajansı, 2022). Amasra'nın ekonomik olarak gelişim safhaları incelendiğinde, belirli dönemlerde farklı dinamiklere sahip olduğu

<sup>6</sup> <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/6468/> [Erişim Tarihi: 09.01.2023]

görülmektedir. Amasra'nın 18. yüzyıldan itibaren gemi bakım-onarım merkezi olarak görev yaptığı bilinmekle beraber, 19. yüzyılın ortalarından itibaren Amasra madencilik faaliyetlerinin yoğunlaştığı bir şehir görünümünü almıştır (Davulcu, 2013, s. 27; Güven, 2019, s. 276). 20. ve 21. yüzyılda ise balıkçılık ve madencilik faaliyetlerinin gündeme alındığı Amasra'da kültür turizminin kent ekonomisine yapacağı katkı öngörülerek çeşitli turizm eylem planları hazırlanmıştır. Bu doğrultuda özellikle Amasra Belediyesi'nin kültürel faaliyetlere yönelik gerçekleştirdiği eylemler dikkat çekicidir. Son on yıldır Amasra'nın kültürel potansiyelinin üst seviyelere çıkarılabilmesi adına yoğun çalışmalar sarf edilmiş ve 2021 yılı itibariyle belediyenin sadece kültürel faaliyetlerine 136 bin 485 lira kaynak aktarılmıştır (Amasra Belediyesi, 2021).

Amasra'da her yıl düzenli olarak paket tur ve deniz turizmi faaliyetleri düzenlenmektedir. 2022'nin Yaz aylarında sadece deniz turizmi faaliyetlerinde kentte 5 ayda 5183 yabancı uyruklu ziyaretçi ağırlanmış ve ziyaretçiler kent ekonomisine döviz düzeyinde katkı sağlamıştır (Anadolu Ajansı, 2022).

Kültür turizminin yerel kalkınmaya katkısı dikkate alınarak, Amasra'nın söz konusu alandaki etkinliğinin, son yıllarda il bazında gerçekleştirilen tanıtım ve Arkeolojik çalışmalarla giderek ivme kazandığı anlaşılmaktadır. Bu kapsamda binlerce yıldan bu yana Amasra ile özdeşleşmiş şimşir ağacından ürünler ve ahşap işçiliğinin öneminin belirgin hale getirilmesinin gerekliliği de ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda söz konusu kültürel mirasın yerel anlamda sürdürülebilir kalkınmaya etkileri, Tübitak 2209-A programı kapsamında gerçekleştirdiğimiz, "Amasra'da Ahşabın En Güzel Hali: Çekicilik Sanatı" adlı projeden elde edilen veriler ışığında, Bartın ili Amasra ilçesinde icra edilen Çekicilik Sanatı örneği üzerinden değerlendirilmiştir.

#### 4. Tarih Boyunca Çekicilik Sanatının Bölge Ekonomisi İçin Önemi

Amasra'da var olan antik yerleşim MÖ. 7. yüzyılda Miletos'un bir kolonisi olarak "Sesamos" adıyla kurulmuştur (Bağdatlı Çam vd. 2019a). MÖ. 4. yüzyılda Herakleia Pontike (Zonguldak, Ereğli İlçesi) tiranı Dionysios'un karısı olan Amastris, son Pers Kralı Dareios'un soyundan gelen bir Pers prensesidir ve MÖ. 301 yılında Sesamos kentini *synoikismos* yoluyla Tion, Kromna ve Kytoros yerleşimlerini de kapsayacak şekilde "Amastris" ismiyle yeniden kurmuştur. Kent Hellenistik Dönem boyunca Pontus Krallığı hâkimiyetinde yer alır. Ardından MÖ. 66'da Pompeius'un Mithridates VI Eupator'u yenmesinin ardından Roma hâkimiyetine girer ve *Pontus et Bithynia* Eyaletinin bir üyesi olur (Strabon XII. 3. 10; Burstein 1976, s. 79 ve 83; Bağdatlı Çam 2016, s. 37; Bağdatlı Çam vd. 2019a; Bağdatlı Çam vd. 2019b) Bizans Döneminde bir *Metropolis* olarak varlığını sürdüren kent, 13. yüzyılda Ceneviz kolonisi haline gelir. 1461 yılında Fatih Sultan Mehmet'in Karadeniz seferinde Osmanlı topraklarına katılınca kadar Ceneviz yerleşimi olarak varlığını sürdürür (Eyice 1965; Zavagno 2012, s. 129-151) <sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Amasra İlçesinde ilk arkeolojik çalışmalar 1990'lı yıllarda başlamış olup (Crow-Hill 1995), Alman bilim insanları C. Marek (Marek 1989) ve K. Belke (Belke 1995) tarafından bölgenin Antik Dönem ve Orta Çağ dönemlerine yönelik araştırmaları 1989 ve 1995 yıllarında yayımlanır. Ancak en kapsamlı çalışma Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü'nün izni ile, Bartın Üniversitesi, Arkeoloji Bölümü

Amasra antik dönemden bu yana şimşir ağacı ve ahşap işçiliği ile ünlenmiştir. Hellenistik Dönemden itibaren Amastris (Amasra), Kromna (Tekkeönü/Kurucaşile) ve Kytoros (Gideros)'un Karadeniz'in ahşap ticareti ve şimşir tarak, kutu ve el işi ürünlerine antik yazarlar tarafından dikkat çekilmiştir. Örneğin kuzey Karadeniz kentlerinde üretilen ahşap lahitler için şimşir kakmalar Amastrisli ustalar tarafından yapılmaktaydı (Hannestad, 2007, s. 96-97). Coğrafya yazarı Strabon'a göre en fazla ve en iyi şimşir Amastris topraklarında yetişmekteydi (Strabon, 12.3.10-11). Antik yazar Ptolamaios, Roma İmparatorluk Döneminde Kromna (Tekkeönü/Kurucaşile), Kytoros (Gideros)'ta çok sert ve dayanıklı bir malzeme olan şimşir ağacının kalitesi ve şimşirden yapılmaya eserlerden bahsetmektedir. Şimşir bu dönemde kaşık, kutu, mum tahtaları ve tarak üretiminde kullanılmıştır (Karasalihoğlu-Düring, 2015, s. 36-41).

Antik dönemden itibaren kentte ağaç işçiliğine ve gemi yapımıcılığına bağlı bir ticaret ağı oluşturulmuş, bölgede ağaç işçiliği oldukça fonksiyonel hale getirilmiştir. Bu durum ileriki dönemlerde yaşayan medeniyetlerin, Amasra limanını aynı amaçla kullanmaya devam etmesi için öncü rolü üstlenmiştir (KK, 4)<sup>8</sup>. Zira Amasra'nın fethinden sonra Osmanlılar Amasra'yı transit geçiş alanı ile ağaç işçiliğinin ve gemi yapımıcılığının merkezlerinden biri olarak kullanmaya devam etmiştir. Zaman içerisinde Rusya ile yaşanan gerilim ve savaşlar neticesinde liman önemini yitirmiş ve ne yazık ki unutulmaya yüz tutmuştur.

Osmanlı döneminde bölgede icra edilen gemi yapımıcılığı ve kereste ihracatının 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar büyük ölçekte geliştiği görülmektedir. Buna ek olarak Amasra'da yasal ya da yasal olmayan yoğun bir ağaç kesimi yaşanmış ve Osmanlı donanması adına kalyon- firkateyn inşasına verilen önem gittikçe artmıştır (A. AMD/52-83, MVL. 95/77, Y. MTV. /232/180). 16. Yüzyıldan itibaren Karadeniz'de önemli bir sığınak limanı olarak da kullanılan Amasra Limanı, her türden gemicileri ağırlamış, bu nedenle Amasra ve çevresi, gemilerin ihtiyaçlarına cevap verilebilecek şekilde tasarlanmıştır. Gemi makaralarına yönelik Amasra'nın bir limanında Makaracılık gelişmiş (Makaracılar Köyü)<sup>9</sup>, gemilere yüklenilmek üzere bekleyen Çanaklar üretilmiş (Çanakçılar Köyü),<sup>10</sup> merkezde bulunan limanlarda ise yine gemilerin kalafat<sup>11</sup>, ip, yelken ve çıkırık<sup>12</sup> ihtiyaçlarına cevap veren birbiriyle bağlantılı ve sıralı dükkânlar kurulmuştur. Bu sıralı dükkân dizisi, günümüzde Tarihi Çekiciler Çarşısı olarak bilinen çarşının temeli niteliğindedir (Sakaoğlu,1987). Bu görüşe destek olarak Evliya

---

tarafından 2017 yılında başlatılan "Arkeolojik Yüzey Araştırması"dır (Bağdatlı Çam vd. 2019b). Araştırma sonucunda Amasra'nın Geç Tunç Çağlarından bu yana yerleşim gördüğü anlaşılmış olup, Grek, Roma, Bizans ve Ceneviz Dönemlerine ait kültürel varlıkların belgelenmesi çalışması sürmekte ve bilimsel yayınları hazırlanmaktadır. Amasra'nın turizm potansiyeline katkı sağlayacak somut çalışma, 2022 yılında Amasra Müzesi Başkanlığında ve Bartın Üniversitesi adına, Doç. Dr. Fatma Bağdatlı Çam'ın bilimsel danışmanlığında Amasra Antik Kenti Kurtarma Kazıları neticesinde, kentin Roma Dönemine ait anıtsal bir mimari yapı gün ışığına çıkartılmasıdır ve çalışmalar sürmektedir.

<sup>8</sup> Tübitak 2209-A projesi kapsamında 11.12.2021 tarihinde gerçekleştirilen görüşme.

<sup>9</sup> Osmanlı döneminde gemilere yönelik makaraların üretimi nedeniyle ünlenen Amasra'ya bağlı bir belde.

<sup>10</sup> Topraktan ve ağaçtan yapılan çanakların üretimi ile ünlenen Amasra'ya bağlı bir belde.

<sup>11</sup> Gemi tahtalarının aralıklarını katran ile doldurduktan sonra üstlerinin ziftlenmesi işlemi.

<sup>12</sup> Tahtaların yontularak baston, kaşık, kap vb. gündelik ürünlere dönüştürüldüğü geleneksel zanaat.



Çelebi'nin seyahatnamesinde geçen "Mükellef Çarşu" tabirini gösterebiliriz (Dankoff vd., 2017, s. 1001). Bu çarşıda, ısmarkoz<sup>13</sup>, makara, dümen kolu, felenk ve benzeri ahşap yedek parçalar üreten ustalar yer almaktadır (Sakaoğlu, 1987, s. 98). Dolayısıyla bu çarşıda bulunan ustaların, günümüzdeki çekici ustalarının selefleri olduğu varsayılmaktadır. Yine bu bağlamda, o dönemdeki çıkırıcılık zanaatının günümüzde icra edilen Çekicilik Sanatının atası olduğu çıkarımı hiç de yanlış değildir. Uluslu İbrahim Efendi'den (1680-1762) nakledildiğine göre yine, yörede çevredeki ıhlamur ağaçları işlenerek öreke, iğ ve havan yapılmakta ve diğer illere sevk edilmektedir (Sakaoğlu, 1987, s. 152). 1894 Kastamonu Vilayet Salnamesi 'nde yer alan bilgilere göre ise Amasra'da ağaçtan yazı takımları, kibrit ve sigara kutuları, tahta kaşıklar yapılmaktadır.

Çekicilik Sanatı, elektriğin olmadığı dönemlerde ahşap ustalarının Fotoğraf 1'de görüldüğü üzere el vasıtası ile odun üzerinde çekme işlemini uyguladığı bir ahşap oymacılığı türüdür. Çekmek fiilinden "Çekicilik" tabiri türemiş, bu tabir Amasra'nın merkezinde bulunan Çekiciler Çarşısı'na ismini vermiştir. Çekicilik Sanatı, kakmacılık<sup>14</sup> ve leylekçilik<sup>15</sup> gibi ağaç oymacılığı dallarından birisidir (KK 2)<sup>16</sup>. Kendi içinde de bölümelere uğrayan Çekicilik sanatı, ahşap oymacılığı alanında bir ekol oluşturmuş ve el vasıtası ile yaptığı yöntem itibarıyla ahşap oymacılığı alanında büyük bir popülerite kazanmıştır. Günümüzde elektriğin ve lazer makinelerinin yardımıyla geleneksel çekicilik yönteminden uzaklaşmış olsa da Çekicilik Sanatı, Amasra ve çevre köylerinde halen varlığını devam ettirmektedir (KK 1)<sup>17</sup>.



**Fotoğraf 1.** 1950'li Yıllarda Amasra'nın Eski Ustalarından İbrahim Vatandaşlar ve Çekici Tezgâhı.

<sup>13</sup> Sütun, büyük taş, gemi vb. çok ağır şeylerin bir yerden bir yere kolaylıkla nakledilmelerini sağlamak için altlarına konan, üzerinden kaydırıldıkları kalın ve yuvarlak ağaç, bir nevi kızak.

<sup>14</sup> Maden, ahşap, fildişi, bağa, mermer gibi malzeme üzerine istenen motife göre açılan yuvalara farklı renkte aynı cinsten veya farklı cinsten, genellikle daha kıymetli malzemeden kesilmiş parçaların yerleştirilmesiyle yapılan bir süsleme türü.

<sup>15</sup> Keski yardımı ile ahşap üzerinde süslemelerin yapıldığı oymacılık sanatı.

<sup>16</sup> Tübitak 2209-A projesi kapsamında 20.04.2022 tarihinde gerçekleştirilen görüşme.

<sup>17</sup> Tübitak 2209-A projesi kapsamında 24.12.2021 tarihinde gerçekleştirilen görüşme.



**Fotoğraf 2.** *Amasra Tarihi Çekiciler Çarşısı.*

1950'li yıllardan itibaren Çekicilik sanatının icrası Amasra merkezinde bulunan Tarihî Çekiciler Çarşısı'nda (Fotoğraf 2) yapılmaya başlanmış ve Amasra halkı için önemli bir gelir kaynağı hâline gelmiştir (KK 5, KK 6)<sup>18</sup>. Bu dönemde ahşap oymacılığının oldukça fonksiyonel hale gelmesi, ahşap işçiliğine bağlı alt kolların doğmasını da beraberinde getirmiştir. 1950 ve 1990 yılları arasında Tarihî Çekiciler Çarşısı'nda düzenli bir şekilde üretim yapan sayısız atölye ve usta bulunmaktadır. Günümüzde ise Tarihî Çekiciler Çarşısı'nda üretim yapan atölye sayısı azalmakla beraber, ahşap oymacılığı alanında toptancılık ve perakende satış yapan dükkân sayısı artış göstermiştir. Çekicilik Sanatı'nda üretim yapılan merkez bölge yine Amasra'ya bağlı Ahatlar köyüdür. Ahatlar köyü sakinleri, hali hazırda toplamda 50'yi aşan atölye ile çekicilik sanatı alanında üretim yapmakta ve Tarihî Çekiciler Çarşısı'nda ürünlerini sergilemektedir.



**Fotoğraf 3.** *Amasra'ya Bağlı Ahatlar Köyü'nde Bir Atölye.*

<sup>18</sup> Tübitak 2209-A projesi kapsamında 13.11.2021 ve 14.11.2021 tarihinde gerçekleştirilen görüşmeler.



Amasra'da düzenlenen tur paketleri ve deniz turizmi faaliyetlerinde, turistlerin ziyaret ettiği ilk durak Tarihi Çekiciler Çarşısıdır. Tarihi çekiciler Çarşısı, Çekicilik Sanatı'nın ve bu alanda icra edilen ürünlerin sergilendiği, perakende satışların yapıldığı ticari bir merkez konumundadır. Kente gelen ziyaretçilerin başlıca durak noktalarından biri olan Tarihi Çekiciler Çarşısı, kentin perakende satış sektöründeki sürdürülebilirliğinin sağlanmasında büyük bir rol oynamaktadır. Öyle ki sadece yaz aylarında Tarihi Çekiciler Çarşısı'nda bulunan bir dükkânın günlük ortalama geliri 3 ila 5 bin lira civarındadır (KK 3)<sup>19</sup>. Bu gelir düzeyi Çekicilik Sanatı'nın kent düzeyinde önemli bir kazanç kapısı konumunda bulunmasını sağlamakta ve gelecek nesillerin bu alana yönelimini arttırmaktadır. Bölgesel ve ulusal çaptaki turistik faaliyetlerin önemli bir durak noktası halindeki Tarihi Çekiciler Çarşısı, günden güne popülaritesini arttırmakla beraber, Çekicilik Sanatı'nın yerel kalkınmadaki ekonomik değerini yükseltmektedir.



**Fotoğraf 4.** Ahatlar Köyü'nde Bir Atölye.

Çekicilik Sanatı'nın ekonomik değeri sadece Tarihi Çekiciler Çarşısı'nın kent ekonomisine yaptığı katkısı ile ölçülemez. Zira kentte Çekicilik Sanatı alanında geçimini sağlayan ve yeni nesil ustalar yetiştiren birçok aile bulunmaktadır. Amasra'ya bağlı Ahatlar Köyü'nde Çekicilik Sanatı alanında üretim yapan yaklaşık elli beş atölye bulunmakta ve Ahatlar Köyü sadece bu alanda yaratılan ürünlerin toptan satışı ile geçimini sağlamaktadır (KK 9)<sup>20</sup>. Çekicilik Sanatı Amasra'da perakende satışta olduğu kadar, toptan satış faaliyetlerinde de büyük bir katkı rolüne sahiptir. Ahatlar Köyü'nde bulunan hemen hemen her aile, yaşadıkları evin zemin katlarına, Çekicilik Sanatı alanına yönelik atölyeler açmış ve uzun yıllar boyunca bu alandan elde ettikleri gelir vasıtası ile geçimini sağlamıştır. Ahatlar Köyü'nün Çekicilik Sanatı alanında nasıl popülerleştiği incelendiğinde, bu sürecin temellerinin 1980'li yıllara dayandığı görülmektedir. 1980'li yıllara değin tarihi Çekiciler Çarşısı'nda eğitim gören Ahatlar Köyü'nün ileri gelenleri, eğitimlerini tamamlamalarının ardından yaşadıkları köye geri

<sup>19</sup> Tübitak 2209-A, "Amasra 'da Ahşabın En Güzel Hali: Çekicilik Sanatı" projesi (1 Temmuz 2022'de raporlandı) kapsamında 09.11.2021 tarihinde gerçekleştirilen görüşme.

<sup>20</sup> Tübitak 2209-A projesi kapsamında 11.11.2021 tarihinde gerçekleştirilen görüşme.



dönerek Çekicilik Sanatı alanında atölyeler açmış ve sonraki yıllarda Ahatlar Köyü'nün sadece Çekicilik Sanatı üzerine kurgulanmasına öncülük etmişlerdir (KK 7)<sup>21</sup>. Günümüzde köylere yönelik göç politikalarında ve yerleşim planlamalarında, tarım, hayvancılık ve arıcılık gibi faaliyetler üzerinden stratejik planların oluşturulduğunu düşündüğümüzde, Ahatlar Köyü'nün sadece Çekicilik Sanatı'ndan elde edilen gelir üzerinden kurgulanması, bu alanın kent açısından ekonomik değerinin ne denli önemli bir konumda olduğunu göstermektedir.



**Fotoğraf 5.** Amasris Sanat Sokağı.

Çekicilik Sanatı'nın Amasra açısından ekonomik kalkınmadaki yerini gösteren ölçütlerden biri de Amasra'da Çekicilik Sanatı alanında ustalık sertifikasına sahip olmasa da bu alanda üretim yaparak kendilerine ek gelir sağlayan ailelerdir. Amasra'da ikamet eden aileler, asıl meslekleri farklı alanlarda olsa da Çekicilik sanatı ve Amasra'ya özgü el sanatları alanında üretim yapmakta ve üretilen materyallerin satışını yaparak gelir elde etmektedir (KK 8, KK 10)<sup>22</sup>. Özellikle Amasra'daki ev hanımlarının, istihdama katılımında büyük bir rol oynayan el sanatları alanında, ailelere Amasra Belediyesi tarafından teşvikler verilmekte ve ev hanımlarının bu alana yönelik çalışmaları desteklenmektedir. Tel kırma, hediyelik eşya ve biblo tarzı el emeği ürünlerinin tanıtımını ve bu ürünlerin perakende satışını yapmak amacıyla Amasralı aileler, *Tarihi Çekiciler Çarşısı*'ndan bağımsız olarak Fotoğraf 5'te görülen *Amasris Sanat Sokağı* adlı mevkide ürünlerini sergilemektedir. Ev hanımlarının Çekicilik Sanatı alanından gelir elde ederek kent ekonomisinin sürdürülebilirliğine katkıda bulunması, kültürel mirasın halk üzerinden nasıl bir ekonomik girdiye dönüştürülebileceğine büyük bir örnek teşkil etmektedir.

<sup>21</sup> Tübitak 2209-A projesi kapsamında 19.11.2021 tarihinde gerçekleştirilen görüşme.

<sup>22</sup> Tübitak 2209-A projesi kapsamında 26.11.2021 ve 27.11.2021 tarihinde gerçekleştirilen görüşme.

Son yıllarda yöresel ürünlere yönelik pazarlama stratejilerinde, patent ve tescil işlemlerinin önemli bir rolü bulunmaktadır. Örneğin Bartın'a özgü bir el sanatı olan tel kırma alanında 2009 yılında coğrafi işaret belgesi alınmış ve tescil çalışmalarının tamamlanması ile Bartın işi tel kırma, ulusal çapta büyük bir üne kavuşmuştur (Gören, 2020, s. 350). Bartın'da geleneksel kadın kıyafetlerinde de süsleme unsuru olarak kullanılan tel kırma işi Bartın yöresine ait önemli el sanatlarından (Dilek, Varol, Tilbe & Erçin, 2022, s.41, s. 117). Amasra'da icra edilen Çekicilik Sanatı'nın marka tescil çalışmalarına yönelik ise sivil toplum örgütleri tarafından yapılan girişimler devam etmekte ve Çekicilik Sanatı'nın ulusal düzeyde tanıtımına yönelik büyük bir çaba sarf edilmektedir. Amasra'da kültür ve turizm faaliyetlerinin artırılması ve Amasra'nın sahip olduğu kültürel mirasın tanıtılması hususunda; başta Amasra Kültür ve Turizm derneği olmak üzere Amasra Kaymakamlığı ve Amasra Belediyesi tarafından büyük bir mücadele verilmekte, yapılan girişimler neticesinde Amasra'nın kültürel potansiyeli ve bilhassa Çekicilik Sanatı, günden güne popüleritesini arttırmaktadır. Çekicilik Sanatı'nın marka olma yolundaki potansiyeli ve ulusal düzeydeki popülerliği sonucunda, Çekicilik Sanatı'nın kentin ekonomik döngüsündeki payı yükselmekte ve yerel kalkınma açısından bu alandan elde edilen kazanımlar artmaktadır.

### Sonuç

Kültürel mirasın son yıllarda hem yerel hem ulusal ölçekte turizm potansiyeline katkısının önemi tartışılmaz hale gelmiştir. Bu konunun yerel kimliğe ve ekonomiye olan katkısını arttırmak ve ekonomik değerini daha da yükseltebilmek adına bölgesel ve ulusal kalkınma ajansları aracılığıyla çeşitli programlar düzenlenmektedir. 2000'li yılların başından itibaren başta Birleşmiş Milletler ve UNESCO olmak üzere Avrupa Birliği, Avrupa Konseyi ve G-20 ülkeleri, aldıkları kararlarla, kültürel mirasın ekonomiye olan katkısını desteklemekte ve bu amaca yönelik sürdürülebilir planlamalar oluşturmaktadır.

Kültür ekonomisi alanında son yıllarda yapılan yatırımlar vesilesiyle ekonomik olarak bu alandan elde edilen kazanımlar, kalkınma planlamalarında kültürel mirasın da yer alması gerektiğini göstermektedir. Bu nedenle, son 20 yılda ülkemizde yerel kalkınma açısından çeşitli hamleler yapılmakla beraber, kültür ekonomisine yönelik yapılan yatırımların desteklenmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple, kültürel mirasın sürdürülebilir kalkınmaya kazandırılması ve kültür ekonomisinden elde edilen verimin artırılması bir zorunluluk haline gelmiştir.

Kültürel mirasın, doğru şekilde planlandığı ve uygulandığı takdirde, sürdürülebilir kalkınmaya olan katkısının büyük olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Kültürel mirasın ekonomik değerinin artırılabilmesi adına pazarlama stratejileri oluşturulmalı ve geleneksel el sanatları gibi mirasların küresel düzeyde ihracat olanakları artırılmalıdır. Geleneksel Türk el sanatlarından biri olarak yaşatılmaya çalışılan Amasra Çekicilik Sanatı örneğinde görüldüğü gibi, yerel çapta sahip olunan somut ve bilhassa somut olmayan kültürel miras varlıklarının turizm açısından yerel ekonomiye kazandırılacak bir potansiyele sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple, Çekicilik Sanatı başta olmak üzere Amasra'nın kültürel mirasları ulusal



düzeyde tanıtımlar yapılarak marka tescil çalışmaları ile hak ettiği değere ulaşması sağlanmalıdır.

Ancak sürdürülebilir kalkınma adına yapılabilecek bu hamleler, mirası kültürel bağlamından koparma tehlikesi barındırmaktadır. Bu doğrultuda, kültürel mirasın yerelliği ön planda tutulmalı ve mirasın ticari bir meta haline getirilmesinden kaçınılmalıdır. Böylece, kültür mirasının özgünlüğü korunarak bölgesel ve ulusal düzeyde sürdürülebilir kalkınmaya olan etkisi daha da artacak ve kültür ekonomisinden elde edilen kazanımlar çok daha verimli hâle gelecektir.

### Extended Abstract

This study is derived from the result of the project titled "Amasra'da Ahşabın En Güzel Hali: Çekicilik Sanatı" carried out within the scope of Tübitak 2209-A program. The art of *çekicilik*, which is defined as cultural heritage in Amasra, has been examined from the perspective of oral history and its existence from the past to the present and its contribution to the local economy. It makes it important to examine how sustainable the art of *çekicilik*, which has gained a place in Amasra, is sustainable for the local people. For this reason, data were obtained with the semi-structured in-depth interview technique with 10 participants and interpreted with an inductive approach.

The art of *çekicilik* is the art of woodworkers that carving wood in the periods when there was no electricity. It is a type of wood carving in which he applies the drawing process on the wood by hand. The term in Turkish "çekmek" is derived from the verb to pulling by hand, which is located in the center of Amasra. He gave his name to the Çekiciler Bazaar. It is one of the branches of carving. The art of *çekicilik*, which has also been divided within itself, has formed a ecole in the field of wood carving and has created a ecole in the field of wood carving. It has gained great popularity in the field of carving. Although today, with the help of electricity and laser machines, the traditional method of attraction has been moved away. His art still continues to exist in Amasra and its surrounding villages.

In order to increase the economic value of Turkish cultural heritage, marketing strategies should be created and the export opportunities of heritages such as traditional handicrafts should be increased at the global level. As seen in the example of Amasra *çekicilik* art, which is tried to be kept alive as one of the Traditional Turkish handicrafts, it is understood that tangible and especially intangible cultural heritage assets owned locally have a potential that can be brought to the local economy in terms of tourism. For this reason, the cultural heritage of Amasra, especially the art of *çekicilik*, should be promoted at the national level, and it should be ensured that it reaches the value it deserves through trademark registration works.



**Kaynakça**

- Aktan, C. C. & Tutar, H. (2007). Bir sosyal sabit sermaye olarak kültür. *Pazarlama ve İletişim Kültürü Dergisi*, 6 (20), 1-11.
- Aydın, B. (2009). Sâlnâme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 36, s. 51-54). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Bağdatlı Çam, F. (2016). Paphlagonia'da bir Pers prensesi: Amastris. *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2), 31-46.
- Bağdatlı Çam, F. & vd., (a). (2019). Amastris (Amasra) antik kentinde arkeolojik tespitler. *TÜBA-AR Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi*, 24,169-188.
- Bağdatlı Çam, F. & vd., (b). (2019). Bartın ili yüzey araştırmaları. 41. *Uluslararası Kazı, Araştırma ve Arkeometri Sempozyumu*, 37. Araştırma Sonuçları Toplantısı, 2, 53-74.
- Belke K. & Hunger H. (1996). *Tabula imperii byzantini*. *Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*.
- Burstein, S. (1976). *Outpost of Hellenism. The emergence of Herakleia on the Black Sea*. Berkeley.
- Çetin, M. (2007). Yerel ekonomik kalkınma yaklaşımı ve uluslararası organizasyonlar. *Yönetim ve Ekonomi Dergisi*, 14 (1), 154-170.
- Bağdatlı Çam, F. (2016). Paphlagonia'da bir Pers prensesi: Amastris. *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2), 31-46.
- Bağdatlı Çam, F. & vd., (a). (2019). Amastris (Amasra) antik kentinde arkeolojik tespitler. *TÜBA-AR Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi*, 24,169-188.
- Crow, J. & Hill, S. (1995). The Byzantine fortifications of Amastris in Paphlagonia. *Anatolian Studies* 45, 251-152.
- Dankoff, R., Kahraman, S. A. & Dağlı, Y. (2017). *Evliya Çelebi seyahatnamesi*. Ankara: Yapı Kredi Yay.
- Darıcı, B. (2007). Yerel kalkınmada küresel yaklaşımlar ve Türkiye'nin konumu. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 3, 215-222.
- Davulcu, M. (2013). Bartın yöresinde ahşap tekne yapımıcılığı. *Dokuz Eylül Üniversitesi Denizcilik Fakültesi Dergisi*, 5(1), 23-52.
- Dilek, M., Varol, A.H., Tilbe, Ö. & Erçin, A. (2022). *Geleneksel Bartın kadın kıyafetleri*. Paradigma Akademi Yay.
- Eyice, S. (1965). *Küçük Amasra tarihi ve eski eserleri kılavuzu*. Ankara: TTK.
- Gören, S. (2020). Gelenekten geleceğe Bartın işi tel kırma. *Türk Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 8 (21), 29-48.
- Hannestad, L. (2007). Timber as trade resource of the Black Sea. (Eds. V. Gabrielsen-J. Lund). *The Black Sea in Antiquity. Regional and Interregional Economic Exchanges*. Aarhus Universitets, BSS Vol. 6, 85-99.
- Karasalihoğlu, M. & Düring, B. S. (2015). Traveller's notes on the Cide Region through the Ages. eds. B. S. Düring-C. Glatz. *Kinetic Landscape. The Cide Archaeological Project: Surveying The Turkish Western Black Sea Region*. Berlin, 36-50.
- Kayahan, C. & Görkaş, İ. (2009). Osmanlı dönemi bölgesel kalkınmanın finansman aracı olarak para vakıflarının kullanımı. *Muhasebe ve Finansman Dergisi*, (44), 212-227.

- Kaya Ö., D. (2016). *Kent kimliğinin sürdürülebilirliği için peyzaj yönetim anlayışının geliştirilmesi: Bartın-Amasra örneği* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Bartın Üniversitesi, Bartın.
- Marek, C. (1989). Amastris. geschichte, topographie, archäologische reste. *Istanbul Mitteilungen (IstMitt)* 39, 373-389.
- Özsoy, O. (2014). *İktisatçılar ve işletmeciler için istatistik*, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Özünel, E. (2017). İnsanlar, gezegen ve refah için bir eylem planı: somut olmayan kültürel miras ve 2030 sürdürülebilir kalkınma hedeflerine eleştirel yaklaşım, *Milli Folklor Dergisi*, 15 (116), 18-32.
- Sakaoğlu, N. (1987). *Amasra'nın üç bin yılı*, Zonguldak: Zonguldak Valiliği Yay.
- Sarı Güven, M. (2019). 19. yüzyılda Amasra'da madencilik faaliyetleri ve işletilemeyen Tekkeönü maden ocağı'nın imtiyaz süreci. *History Studies: International Journal of History*, 11(1), 273-288.
- Somuncu, M. & Yiğit, T. (2009). Göreme milli parkı ve Kapadokya kayalık sitleleri dünya mirası alanı'ndaki turizmin sürdürülebilirlik perspektifinden değerlendirilmesi. *V. Ulusal Coğrafya Sempozyumu*. Ankara, 387-402.
- Strabon. (2000). *Antik Anadolu Coğrafyası XII- XIII- XIV.* (A. Pekman, çev.). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Türkoğlu, İ. (2020). Sürdürülebilir kalkınmada kültür mirasının yeri ve önemi, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (20), 2020, 117-143.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2016). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yay.
- Zavagno, L. (2012). Cities in transition: urbanism in Byzantium between late antiquity and the early middle ages (500-900), In *The Black Sea, Paphlagonia, Pontus and Phrygia in Antiquity. Aspects of archaeology and ancient history*, ed. G.R. Tsetsckhladze *BAR International Series 2030*, Oxford, 129-151.

### Arşiv Belgeleri

- BAO (Başbakanlık Osmanlı Arşivi). *Sadaret Kalemî Defteri* (52).
- BAO (Başbakanlık Osmanlı Arşivi). *Meclis-i Vala Evrakları* (95).
- BAO (Başbakanlık Osmanlı Arşivi). *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı* (220).

### Sözlü Kaynaklar

- KK1: Dönmez, A.R., 63, Çekici Ustası ve Esnaf, Çekiciler Çarşısı-Amasra.
- KK2: Vatandaşlar, A.R., 62, Çekici Ustası ve Esnaf, Çekiciler Çarşısı-Amasra.
- KK3: Madan, F., 41, Çekici Ustası ve Esnaf, Çekiciler Çarşısı-Amasra.
- KK4: Yıldırım, K., 53, Çekici Ustası, Ahatlar-Amasra.
- KK5: Bensiz, M., 61, Çekici Ustası ve Esnafı, Çekiciler Çarşısı-Amasra.
- KK6: Sevinç, M., 47, Çekici Ustası, Ahatlar-Amasra.
- KK7: Topçu, M., 57, Çekici Ustası, Ahatlar-Amasra.
- KK8: Gürpınar, O., 42, Çekiciler Çarşısı Esnafı, Amasra.
- KK9: Yıldız, O., 46, Çekici Ustası, Ahatlar-Amasra.
- KK10: Işık, R., 65, Çekiciler Çarşısı Esnafı, Amasra

**Elektronik Kaynaklar**

- Amasra Belediyesi Faaliyet Raporu (2021), <https://www.amasra.bel.tr/faaliyet-raporlari> Erişim tarihi: 09.01.2023.
- Şanlıurfa İl Kültür Ve Turizm Müdürlüğü Turizm İstatistikleri (2021) <https://sanliurfa.ktb.gov.tr/TR-165054/2021-turizm-istatistikleri.html> Erişim tarihi: 09.01.2023.
- Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı, (1966) [https://www.mfa.gov.tr/birlesmis-milletler-kalkinma-programi-\\_undp\\_-.tr](https://www.mfa.gov.tr/birlesmis-milletler-kalkinma-programi-_undp_-.tr). Erişim tarihi: 09.01.2023.
- Türkiye İstatistik Kurumu (2021) <https://data.tuik.gov.tr/Kategori/GetKategori?p=egitim-kultur-spor-ve-turizm-105&dil=1> Erişim tarihi: 09.01.2023
- Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı (1983) <https://korumakurullari.ktb.gov.tr/TR-131017/2863-sayili-kultur-ve-tabiat-varliklarini-koruma-kanunu.html> Erişim tarihi: 09.01.2023.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, (2019) <https://www.sbb.gov.tr/kalkinma-planlari/> Erişim tarihi: 09.01.2023
- UNESCO dünya kültürel ve doğal mirasının korunmasına dair sözleşme (1972) <https://www.unesco.org.tr/Pages/161/177> Erişim tarihi: 09.01.2023.
- UNESCO dünya kültürel ve doğal mirasının korunmasına dair sözleşme (2003) <https://www.unesco.org.tr/Pages/181/177/> Erişim tarihi: 09.01.2023.
- UNESCO dünya kültürel ve doğal mirasının korunmasına dair sözleşme (2020) <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/6468/> Erişim tarihi: 09.01.2023.
- UNESCO dünya kültürel ve doğal mirasının korunmasına dair sözleşme <https://www.oecd.org/cfe/leed/> Erişim tarihi: 09.01.2023.



## Arkeolojik Kaynaklar Işığında Orta Asya Bozkırlarında At'ın Evcilleştirilmesi

### *Domestication of the Horse in the Central Asian Steppes in the Light of Archaeological Sources*

Serdar ÖZBİLEN \* Öz

İnsanlık tarihinde büyük değişim ve dönüşümleri sağlayan atın kullanım alanı günümüzde hâlen devam etmektedir. Binlerce yıldır geçmiş tarihimize ortak olan bu hayvanın önemi, araştırmaya değer konulardan birisidir. Başlangıçta besin üretimi için kullanılan at zamanla binicilik amacıyla da kullanılmaya başlanmıştır. Ve toplumlar arasındaki mesafeleri kısaltarak kültürlerarası etkileşimlerin hızlanmasını sağlamıştır. İlerleyen süreçte ise çekiş ve savaş amacıyla kullanılmıştır. Ancak tüm bu gelişmelerin ışığında atın tam olarak nerede ve ne zaman evcilleştirildiği konusu hâlen açıklığa kavuşturulamamıştır. Burada atın evcilleştirilmesiyle ilgili arkeolojik kaynaklar ışığında söz konusu teorilere göz atarak atın insanlık tarihinin failliğindeki yerine değineceğiz. Ayrıca atın imparatorluk kültürlerindeki son aşamasını temsil eden Yakın Doğu örneklerine de göz atacağız. Çalışmamızın amacı atın geçmişimizle olan bağını anlayıp bu doğrultuda yapılacak olan çalışmalara bir nebze de olsa zemin hazırlayabilmektir. Bu çalışma nitel yöntemlerle literatür taraması yapılarak elde edilen verilere dayanmaktadır. Verilerin analizinde, atın evcilleştirilmesinde coğrafi koşullara göre değişen otlak ekolojisi ve insanın bu ekosistemdeki rolü hakkında bir değerlendirme yapılmıştır. Çalışmamızın ana yöntemi ise arkeolojik kaynaklar ve yazılı/görsel belgelerin yorumlanması şeklinde olacaktır.

#### **Anahtar Kelimeler:**

At, Botai, Mezopotamya, evcilleştirme, Yeni Asur.

#### **Abstract**

The horse, which has provided great changes and transformations in the history of humanity, still continues today. The importance of this animal, which has been common to our past history for thousands of years, is one of the subjects worth researching. The horse, which was initially used for food production, has also been used for horse riding in time. And by shortening the distances between societies, it accelerated intercultural interactions. In the following process, it was used for traction and war purposes. However, in the light of all these developments, the issue of exactly where and when the horse was domesticated has still not been clarified. Here, we will look at the theories in question in the light of archaeological sources related to the domestication of the horse and touch on the place of the horse in the agency of human history. We will also take a look at examples of the Near East that represent the horse's final stage in imperial cultures. The aim of our study is to understand the connection of the horse with our past and to prepare the ground for the studies to be carried out in this direction. This study is based on the data obtained by literature review with qualitative methods. In the analysis of the data, an evaluation was made about the grassland ecology, which varies according to geographical conditions, in the domestication of the horse and the role of humans in this ecosystem. The main method of our study will be in the form of interpretation of archaeological sources and written/visual documents.

#### **Keywords:**

horse, Botai, Mesopotamia, domestication, Neo-Assyria.

\* Dr., Ankara Hacı Bayram  
Veli Üniversitesi  
serdar.ozbilen@hbv.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-4061-5897  
Diyarbakır / TÜRKİYE

\* Dr., Ankara Hacı Bayram  
Veli University  
serdar.ozbilen@hbv.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-4061-5897  
Diyarbakır / TÜRKİYE

**Başvuru/Submitted:** 16/05/2023  
**Kabul/Accepted:** 18/06/2024

**Makale Bilgileri**

**Atıf:** Özbilen, S. (2024). Arkeolojik Kaynaklar Işığında Orta Asya Bozkırlarında At'ın Evcilleştirilmesi. *Selçuk Türkiyat*, (63): 353-373. Doi: 10.21563/sutad.1297950

**Etik Kurul Kararı:** Etik Kurul Kararından muaftır.  
**Katılımcı Rızası:** Katılımı yok.  
**Mali Destek:** Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.  
**Çıkar Çatışması:** Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
**Telif Hakları:** Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.  
**Değerlendirme:** İki dış hakem / Çift taraflı körleme.  
**Benzerlik Taraması:** Yapıldı – iThenticate.  
**Etik Beyan:** sutad@selcuk.edu.tr, selcukturkiyat@gmail.com  
**Lisans:** Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

**Article Information**

**Citation:** Özbilen, S. (2024). Arkeolojik Kaynaklar Işığında Orta Asya Bozkırlarında At'ın Evcilleştirilmesi. *Selçuk Türkiyat*, (63): 353-373. Doi: 10.21563/sutad.1297950

**Ethics Committee Approval:** It is exempt from the Ethics Committee Approval.  
**Informed Consent:** No participants.  
**Financial Support:** The study received no financial support from any institution or project.  
**Conflict of Interest:** No conflict of interest.  
**Copyrights:** The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.  
**Assessment:** Two external referees / Double blind.  
**Similarity Screening:** Checked – iThenticate.  
**Ethical Statement:** selcukturkiyat@gmail.com, fatihnumankb@selcuk.edu.tr  
**License:** Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

## Giriş

Eski çağlarda konargöçerler tarafından atın evcilleştirilmesi ve binek hayvanı olarak kullanılması, insanoğlunun tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda Türklerin atlarının, uçsuz bucaksız bozkırlarda hızlı hareket etmesi, açlığa, susuzluğa ve dağ silsilelerini aşmaya dayanıklı bir yapıda olması, hem göçebe uygarlığının gelişmesinden hem de Türklerin Avrasya coğrafyasının geniş bir kesimine yayılmalarında ve atlı imparatorluklar kurmalarında önemli bir rol oynamıştır (Belek, 2017, s. 1043). Hunların hızla büyümesinde ön planda olan unsurlardan biri de şüphesiz “at” olmuştur. Konargöçer Türklerdeki at ve at kültürü ile ilgili özellikler Orhun yazıtlarında açık şekilde görülmektedir. Yazıtlarda Türkün at ile olan yakınlığı çok net bir şekilde ifade edilmektedir. Ayrıca Orhun ve Yenisey yazıtlarında “yılık”, “at”, bugünkü Türk dillerinde ise “at”, “yılık/cılık/çulgi” şeklinde ifade edilmektedir. At tasviri eski Türklerin kullanmış oldukları on iki hayvanlı Türk takviminde de bir yılın ismidir (Karcıoğlu, 2017, s. 170-171). Türk Dünyası’nın hemen hemen her tarafında görülen kayalara kazınmış at motifleri ve at resimleri Türklerin Anadolu’ya girişleri ile beraber artış göstermiştir. Özellikle Erzurum ili, Hınıs ilçesi Beyköyü’nde, Tunceli bölgesinde, Azerbaycan Gence’de ve Nahçıvan Kelbecer’de bulunan at heykelleri Türklerin ata verdikleri değeri ve önemi açıkça göstermektedirler (Karcıoğlu, 2017, s. 170).

Orta Asya bozkırlarında yaşayan Türk boyları, atı hayat şartları gereği sosyal ve ekonomik hayatın her alanında kullanmışlardır. Türk boylarının göçebe hayat yaşamaları, toplum içerisinde ata verilen değeri artırmış, bu da atın doğumundan, yetiştirilmesi, atın ayrılmaz parçaları olan aksesuarları konusunda göçebe Türk toplulukları arasında ortak bir at kültürünün ortaya çıkmasını sağlamıştır (Belek, 2017, s. 1055). Atın kültü, birçok efsane ve destan çalışmasında bir totem izi olarak araştırılır ve bunun üzerine atın timsali çoğu zaman bir tanrılaştırma belirtisi taşır. Köroğlu Destanı’nda, kahramanın harika atının çeşitli göstergelere (işaret, sembol) sahip olduğu için, onun ara bulucu ve sihirli bir yardımcı olduğu belirtilir. Çoğu durumda kahramanın atı olağanüstü bir kökene sahiptir: Tulpar’dan türemiş denizaygırı, genellikle kanatları ve özel tonlarıyla, dünyalar arası seyahat etme yeteneğine sahip, efendisiyle mistik bir ilişki sürdürmektedir. Türklerin ortak bilincine göre, at Köroğlu’nun ikinci hipostazı veya kardeşidir. Onunla bağlantısı Samanyolu Kardeşliğinden gelir ve bazı durumlarda sezgisel bilgiyi sembolize eder ve sahibinin doğru kararlar almasına yardımcı olur (Çufadar, 2019, s. 2015). Türkler, atı evcilleştirip hem etinden hem de sütünden faydalanmışlardır. Ayrıca inanç merkezi olan Gök Tanrı dininin merkezî yerlerinden birine yerleştirmişlerdir (Karcıoğlu, 2017, s. 169).

At, Türk kültüründe kutsal bir önem taşır. O, yaptığı işler, sağladığı kolaylıklar ve asaleti ile insanın gönlünde her devirde önemli bir yer edinmiştir. Tarih boyunca şairlere ilham kaynağı; efsanelere, destanlara, halk hikâyelerine konu ve kahramanlara arkadaş olan at, insanoğlunun hayatına en çok giren hayvanlardan biridir. Türk kültür ve medeniyet hayatının farklı devirlerinde at, tüm canlılığı ile halk muhayyilesinde efsaneler de oluşturmuştur. Türk halkının muhayyilesinde doğan bu efsaneler, atların menşelerini farklı şekillerde oluşturmuştur. Bunun neticesinde atların rüzgâr, gök,



toprak ve su menşeli oldukları ile ilgili efsaneler doğmuştur (Çufadar, 2019, s. 2016). Tüm bunlardan hareketle arkeolojik kaynaklar ışığında atın evcilleştirilmesiyle ilgili hayvanların insanlık tarihinin kültürel failliğinin/etkenliğinin oluşumundaki yerine değinerek konuya başlamak oldukça yerinde olacaktır. Bu bağlamda mikro ölçekli insan etkileşimlerini düşündüğümüzde (Knappett, 2011, s. 61, 95), muhtemelen aklımıza gündelik hayatın içinde sosyalliği tanımlayan hareketler dünyasının ilişkileri gelir. Sosyal antropolog Tim Ingold (1986, s. 147) bu hareketler dünyasının daha iyi anlaşılabilmesi için soyut, izotropik uzayın değil, insanların ve diğer hayvanların içinde etkileşime yönelik hareket ettiği, algıladığı ve davrandığı esaslı ortamın geometrisini tanımlayan bir dizi terime ihtiyacımız olduğunu belirtir. Geçmişte insanlar bir şeyler üreterek ve tüketerek yaşamlarına devam ederken, deneyimlerinin çoğu düşünmeden günlük bir şekilde hissedilirdi.

İnsanlık tarihinde kültürel genişleme sürecinde etkileşimin uzamsal-zamansal sınırlarını genişletmek, böylece daha fazla bağlantı kurma aracına sahip olması amaçlanmıştır (Knappett, 2011, s. 149). Somutlaştırılmış özelliğin maddiliğine dikkat çeken arkeoloji, sosyal teoriye önemli ölçüde katkıda bulunabilecek bir konumdadır. Hayvanların insanlık tarihindeki konum ve rollerini yani faillikerini belirlemeye yönelik hayvan arkeolojisinin (zooarkeolojinin) oluşumu bu durumu çok iyi örneklemektedir. Özellikle bu süreçte 1980'lerin başından beri (Joyce, 2004, s. 82; Meskell ve Preucel, 2004, s. 121) arkeolojinin "*toplumsallaşması*" olarak düşünebileceğimiz şeyin merkezinde, eski özelliklerin keşfiyle ilgili kaygılar yatmaktadır. 1990'ların ortasından itibaren, arkeolojik yorumlar geçmiş ve günümüzdeki insanların yaşanmış deneyimleriyle tamamen daha alakalı hâle geldi. Bununla birlikte, süreçliliğin temel ilkeleri hâlen birçok bölgesel gelenekte arkeolojik pratiği şekillendirirken, süreç sonrası (Watts ve Knappett, 2023, s. 3), sanat ve estetiğe yenilenmiş bir ilgiyi beraberinde getirmiştir. Arkeolojik hayvan figürlerinin yorumlanmasında bu değişimin kökenlerinin görüldüğü Alfred Gell'in arkeolojide, maddi kültürün failliğini savunduğu 1998 tarihli "*Art and Agency*" adlı kitabında, sanat yapıtları hakkında önemli olanın ne anlama geldiklerinden çok ne yaptıkları olduğu şeklindeki ana argümanı, post-süreçlilik içinde arkeolojide artan öznel odaklanmaya güçlü bir destek sağlamıştır. "*Art and Agency*"nin yayımlanmasından sonra arkeologlar nesne failliğini ön plana çıkarmanın farklı yollarını keşfederek, sanat nesnelere tekrar devreye sokmanın yollarını bulmuşlardır. Devam eden süreçte hayvan kalıntılarında ait ürünler, özellikle de at'ın imparatorluk kültürlerindeki rolünün iyi anlaşılması bu çabalardan birisi olmuştur.

İnsan tarihinin oluşumunda hayvan etkenliğinin/failliğinin kuramsallaştırılmasıyla ilgilenen arkeologlar, failin özelliğine ilişkin "*hiperaktif*" faile vurgu yapacaklarını fark etmişlerdir. Arkeolojide faillige ilk odaklanma, sosyopolitik, ekonomik ve tarihî yapıların maddi dünyasında insanlarla ve onların deneyimleri yoluyla geçmişi yabancı ortamından ayırıp "*insancillaştırmak*"tı. Aslında kültürel süreçte hayvan failliğinin, toplum içindeki yerine odaklanan teoriler (Dobres, 2014, s. 59), normatif kültürün deterministik doğası ve dış (maddi) koşulların hem bireyler hem de toplum üzerindeki etkisini vurgulayan teoriler şeklinde devam edegelmiştir. Uzun bir süreden beri tarihin

oluşumunda hayvan failliğinin tam olarak ne olduğu konusunda hâlen çok az fikir birliği vardır.

Bununla birlikte, kavramsal bir çerçeve ve analitik bir araç olarak, hayvan failliğinin geçmişi anlamlandırmadaki faydası tartışılmazdır. 21. yüzyıl arkeolojisinin heterojen ilgi alanları göz önüne alındığında, hayvan arkeolojisine giderek artan ilgi onun geniş çekiciliğinin ve etkinliğinin bir parçasıdır. Bu durum, geniş bir yelpazede arkeolojik yayınlar gibi bir takım çalışmalar arasında tarihteki hayvan failliğinin nasıl işlediğinin önemli ölçüde değiştiğini göstermektedir. Arkeolojideki popüleritesinin bir başka yönü de faillik dinamiklerinin kendilerini ampirik araştırmaya uygun göstermiş olmasıdır. Daha spesifik olarak faillik (Dobres, 2014, s. 60), toplumsal yeniden üretimin gelişen ve yinelenen süreci ve birbiriyle ilişki içinde hareket eden bireysel ve kolektif faillerle ilgilidir. Özetle, arkeolojide faillik aynı zamanda kültürel bir süreç, teorik bir kavram, yorumlayıcı bir paradigma ve ayrılmaz bir dinamikler dizisi açısından geçmişi anlamlandırmak için analitik bir araçtır. Savunucularına göre faillik, süreçsel ve süreç sonrası yaklaşımların yetersizlikleri ve sınırlamaları arasında köprü kuran bir düzelticidir.

Failliğin "*diğerleriyle*" olan ilişkisini anlayabilmek için arkeolojinin, maddi kültürün kalıntılara odaklanması gayet yerindedir. Böylece "*ötekileşen*" anlamının bilincin oluşumundaki rolü daha net ortaya konulabilir. Dolayısıyla insan bilincinin bir mikro kozmosu (Thibault, 2004, s. 1) olan hayvanlar, insanın anlam oluşturma faaliyetinin bir parçasıdır. Bachelard (1986, s. 27) bunu, "*hayvanlara olan ihtiyacın hayal gücünün kökeninde olduğunu ve hayal gücünün ilk işlevinin, hayvan formları yaratmak*" olduğu şeklinde yorumlar. Bu noktada Yakın Doğu'nun tarihöncesinde uzun dönüşüm sürecinde insan-hayvan ilişkilerinin, kültürü belirleyici bir hâle gelmesinde (Laneri, 2015, s. 6) insan olmayan unsurlara saygı gösterilmiştir. Örneğin, Hitit döneminde (Laneri, 2015, s. 6) evcilleştirilmiş hayvanların insan beslenmesine ek olarak kullanıldığı, vahşi hayvanların ise doğa ile uyum içinde yaşayanlar olarak algılandığı Anadolu'da açıkça görülmektedir. Bu bağlamda, tanrılara genellikle hayvanlar eşlik eder ve arkaik ritüeller, kralın güç ve krallık sembollerini temsil eden hayvan özelliklerine sahip olmasını ister. Hayvanlar ve tanrılar arasındaki simbiyozun unsurları, çok sayıda eski Yakın Doğu toplumunun ikonografik ve yazılı dini geleneklerinde fantastik figürler yaratırken insan ve hayvan özelliklerinin kombinasyonunda olduğu kadar antik tanrıların sayısız hayvan temsillerinde ve tezahürlerinde de görülebilir. Özellikle toplumsal hareketlilik içinde edebiyat/kehanet metinleri, sanatsal ve mitolojik tasvirlerde hayvanların bağlamsal ve kurucu rollerini çok yaygın bir şekilde görebilmekteyiz.

### 1. Toplumsal Yapının İnşasında Hayvanların Bağlamsal Rolü

Uzay-zamanda mekân oluşturma ve bunun sürekliliği ile ilgili inşa edilmiş çevrenin arkeolojik kayıtlarının kullanımına ilişkin gerçek sınırlamalar nedeniyle arkeologlar (Lesure, 2011, s. 28), "*arkeolojik bağlam*" ile "*sosyal bağlam*" arasında temel bir ayrım yaparlar. Toplumsal bağlamı yeniden inşa etme çabalarımızın bir parçası olarak arkeolojik bağlamı gözlemleyebilmekteyiz. İşte tamda bu noktada hayvanlar, Mezopotamya mitolojik anlatılarında hem özne hem de referans veya karşılaştırma

terimleri olarak yer alır. Mezopotamya edebiyatındaki çeşitli pasajlarda, hayvanların ve insanlığın, "*hayvan krallığı*" gibi modern fikirlere karşılık gelen, rekabetçi veya tamamlayıcı varlık âlemlerine ait olduğu inancı ifade edilir. Örneğin bir Sümer mitolojik pasajı, cennet gibi bir dünyayı yıkıcı ve iğrenç hayvanların olmadığı bir dünya olarak tanımlar: "*O günlerde yılanlar, akrepler yoktu, Sırtlan, aslan, köpek, kurt yok, Ne korku ne terör: İnsanlığın düşmanı yoktu.*" (Foster, 2002, s. 275).

Bu anlayışın geç dönem uzantılarına baktığımızda Greklerin mitolojik söylemlerinde de hayvanların anlamsal bir değeri vardır. Herhangi bir tanrının niteliğini göstermek amacıyla hayvanlara başvurulması herkesçe bilinir ve bu durum hayvanın simgesel işlevini açıkça gösterir. Baykuş Athena'ya atfedilir; tasviri tanrıçanın varlığı ile ilişkilendirilir. Aphrodite'nin güvercini, Hera'nın tavuskuşu, Artemis'in dişi geyiği ve Zeus'un kartalı için de aynı durum geçerlidir. Öyle ki Homeros destanı her tür hayvan açısından da zengindir. At ve kuş, öteki hayvan türlerine oranla tanrısal dünyayla belli bir ilişki içindedir. Ancak bu ilişki çoğunlukla tersine çevrilmiştir. Tanrısal at, insan için hiçbir belirsizlik taşımaz. Çünkü tanrısal boyuta ait olmakla birlikte, bilinirliğini yitirmez (Bonnetoy, 2000, s. 381, 384; Bleakley, 2000, s. 46).

İnsan başlangıçtan beri hayvanlarla birlikte var olmuştur. İnsanlar hayatta kalmak için avlanmanın ve vahşi sürüleri takip etmenin zor geçim stratejilerine uyum sağlamak zorunda kalmışlardır. İnsanlar, sanatın yaklaşık 35.000 yıl önce ortaya çıkmasından bu yana hayvanları tasvir etmişlerdir (Breniquet, 2002, s. 145). Antik Yakın Doğu'da insan-hayvan ilişkisinin doğası karmaşıktır. Ancak bu ilişkiyi anlamak, eski Yakın Doğu toplumlarının kendilerini ve evrendeki yerlerini nasıl gördüklerini ortaya çıkarabilir. Kentleşmenin ikincil etkileri, insanlar ve hayvanlar arasındaki ilişkide bir değişikliğe neden olmuştur. Bu değişiklik en azından Mezopotamya sanatının kökenlerinden MÖ 2. binyılın başına kadar olan, zanaatkarların, teknik bilginin ve kraliyet iktidarından gelen belirli düzenlerin ortaya çıkması biçimindeki kültürel gelişmelerle ilgilidir (Breniquet, 2002, s. 148). Bleakley (2000, s. 38-40), hayvanı insan varoluşu için önemli görmemize yol açacak hayvan hayatı modellerinin, hayvanların biyolojik (gerçek), psikolojik (hayali) ve kavramsal (semiyotik, sembolik ve metinsel) olmak üzere üç deneyim alanında ortaya çıktıklarından bahseder. Bunlardan ilki doğal veya gerçek hayvanlarla, ikincisi kişisel ve kültürel bağlamda veya hayal gücünde deneyimlenen hayvanlarla ve üçüncüsü dilde işaretler (örneğin benzetme ve mecaz yoluyla), bir sistem veya koddaki semboller olarak kullanılan hayvanlarla ilgilidir. Burada zihnin hayvanı, özcü bir hayvandan ziyade, toplumsal insanın bir hayvanıdır. Varlığı, onu kendi doğası (kimliği) içinden neyin oluşturduyuyla değil, insan kültüründe bir unsur olarak nasıl yorumlandığıyla tanımlanır.

Antik Yakın Doğu'daki biyolojik hayvanlar, son yıllarda çok sayıda zooarkeolojik ve maddi kültür çalışmasına konu olmuştur. Ancak Antik Yakın Doğu toplumlarının dünyalarını yansıtmak ve nihayetinde kendilerini tanımlamak için hayvanları kullanma biçimleri, büyük ölçüde gözden ardı edilen bir konu olmuştur. Hayvanları beslemek maddi refahı için ne kadar önemliyse, onların varlıkları kültürel anlamda



Antik Yakın Doğu sakinlerinin yaşamlarında önemli bir yer edinmiştir (Collins, 2002). Hayvanlarla ilgili en kapsamlı bilimsel yazı, kehanet koleksiyonlarında bulunur. Kehanet, MÖ 2. ve 1. binyılların başlıca Mezopotamya bilimidir. Mezopotamya'da hayvanlar insanlardan farklı olarak, hiyerarşik bir toplum halinde organize edilmemişler, ahlaki farklılaşma ve derecelenme göstermemişler, tanrılara hizmet etmek yerine tanrılar tarafından korunmuşlardır (Foster, 2002, s. 272). Sonuçta hayvanların davranışsal eğilimlerinin ve özelliklerinin insanlık tarihini şekillendirmeye ne kadar ve hangi yollarla yardımcı olduğunu düşünmek basit bir soru olmasa da (Mitchell, 2018, s. 3), geçmişimizde hayvanların da bir derece insan kültürünün oluşumunda etkenliğe/failliğe sahip olduğunu kabul eden daha kapsayıcı bir yorum çalışmamızın ana hatlarını belirleyecektir. Çalışmamızda da örneklediğimiz üzere hayvan failliği her bölgenin şart ve ihtiyaçlarına göre değişim göstermektedir. Bu nedenle bir sonraki başlıkta coğrafi şartlara göre değişkenlik gösteren otlak ekolojisinin atın evcilleştirilmesinde ve insanların bu ekosistem içindeki rolü hakkında bir değerlendirmede bulunacağız. Daha sonra doğada ilkel kapitalizm ile bağdaştırılan atın doğasının insanoğluna hizmet etmede imparatorlukların oluşumunda önemli bir etken olduğunu ikinci alt başlıkta vurgulayacağız. Konumuzun daha kapsamlı ve bütüncül anlaşılması açısından Mezopotamya'daki kayıtlara da değineceğiz.

## 2. At'ın Evcilleştirilmesinde Rol Oynayan Coğrafi Etkenler ve Ekoloji

Orta Asya'nın bitki örtüsü olan bozkır bitki örtüsünü destekleyen Avrasya'daki kurak ılıman iklim, Tuna Nehri'nin ağzından Doğu Avrupa ve Asya boyunca Sarı Deniz'e kadar uzanır (Bower, 2003, s. 30). Bozkır kuşakları, önemli bir biyotip (yaşam alanı) ve insan ortamlarıdır. Bu alanların ekolojisinin derinlemesine incelenmesi, tarım sistemlerinin oluşumuna yol açan insan-bitki ilişkilerini anlamamıza önemli katkılar sağlayacaktır. İnsanların zamanla otlarla uzun ve karmaşık bir ilişkisi olmuştur. Bu ilişkinin nasıl işlediğini ve bunun çevre üzerinde ne gibi bir etkisi olduğunu anlamak önemlidir. Bunun peyzajda ve arkeolojik kayıtlarda nasıl tanınabileceğini anlamak da çok önemlidir. Botanik, insan ve bitki genetiği alanındaki son araştırmalar ve bitkilerin evcilleştirilmesine yönelik modern saha deneyleri, bu sorunların çözülmesine önemli katkılar sağlayacaktır (Bower, 2003, s. 29).

Avrasya'nın bozkır ve orman-bozkır kuşağı batıda Tuna'dan doğuda Orta Asya dağlarına kadar uzanır. MÖ 6300 ile 4800 arasındaki dönem, sıcak iklim ile karakterize edilir. Bu dönemde bozkır kuşağındaki vadi ormanlarının alanı küçülmüştür. MÖ 4800'den sonra iklim daha yumuşak, MÖ 3200'den sonra ise daha kuru ve karasal hâle gelmiştir. Arkeolojik alanların polen analizinin kanıtladığı gibi, çiftçiliğin genişlemesiyle bitki örtüsü üzerindeki insan etkisi artmıştır. Tüm bu coğrafi gelişmeler at'ın insan hayatına girmesiyle birlikte arkeolojik verilerle de örtüşmektedir (Kremenetski, 2003, s. 11).

İnsan toplulukları arasındaki etkileşimler ağında, her bölge bir kavşaktır, ancak bazı alanlar diğerlerinden daha önemlidir. Avrasya bozkırları, Mezopotamya bozkırları gibi, bitişik bölgeler arasında geniş bir hareket koridoru sağlayan, içinde nehirlerin hem daha yüksek nüfus yoğunluğu hem de daha özel iletişim hatları oluşturduğu nispeten ağaçsız, oldukça tek biçimli bir topografya uzantısıdır. Bununla

birlikte, bu temas ve hareket potansiyeli, yalnızca bitişik bölgelerin etkileşime girmeye teşvik ettiği ölçüde gerçekleşir. Bu tür bozkır koridorlarının rolü, çevredeki bölgeler geliştikçe ve farklılaştıkça zamanla değişir. Bununla birlikte, bozkır bölgeleri de kendi başlarına üretim alanlarıdır (ve ayırt edici kültürel birimlerdir) ve yalnızca diğer bölgeleri birbirine bağlayan koridorlar değildir. Bu nedenle, diğer bölgeleri birbirine bağlamanın yanı sıra bölgesel farklılaşma modelinde kendi rollerini oynarlar. Bu farklılaşma ile birlikte Mezopotamya bozkırları MÖ 3. binyıldan itibaren bölgesel ekonomileri içinde özel yün üretimi alanları hâline gelmiş, Orta Asya bozkırları ise, en azından MÖ 1. binyıldan itibaren yakın bölgelere tedarik sağlayan at yetiştirme merkezleri olarak bir rol üstlenmiştir (Sherratt, 2003, s. 234). Dolayısıyla bu koridorların birbirine bağlanmasında ve küresel dünyanın oluşumunun ilk izlerinde at'ın rolü yadsınamaz derecede önemlidir. Böylece at, mesafeleri kısaltmakla kalmamış, farklı topluluklar arasındaki kültür alış verişinin sağlanmasında önemli etkenlerden birisi olan ticaretin de ana fonksiyonu haline gelmiştir<sup>1</sup>.

Sonuçta coğrafi şartların o bölgede yaşayan canlı türlerini belirlediği koridorlar ağında bölge insanları söz konusu şartlarda güçlü iletişim bağları için en verimli kullanabilecekleri hayvanları seçme eğiliminde olmuşlardır. İklim şartlarının zorluğu, besin bulma, ulaşım, avcılık ve savaş gibi durumlara özel karakteristik hayvanlar seçilerek evcilleştirilme yoluna gidilmiştir. Orta Asya şartlarına uyumunun yanı sıra savaşlarda hızlı atı ön plana çıkartmıştır. At, MÖ 2000'den sonra ise Orta Asya bozkırlarından farklı mecralara kayarak Mezopotamya imparatorluklarının coğrafyasında önemli bir askeri bileşen olarak savaş arabalarında kullanılmaya başlanmıştır.

### 3. Bozkırdan İmparatorluğa At

Evcil at *Equus Caballus* (Willekes, 2016, s. 22; Leonard ve Vila, 2014, s. 3493), 55 milyon yıl önce Eosen döneminde başlayan uzun bir evrim zincirinin sonucudur. Atlar (*Equus Caballus*), *Perissodactyla* (tek parmaklı toynaklı memeliler) takımından *Equidae* ailesi olan *Equus* cinsine aittir. Üst Paleolitik (MÖ 40.000-10.000) dönemde atların evcilleştirilmesine dair herhangi bir inandırıcı kanıtın yokluğuna rağmen, atların tüm sanatsal temsillerinin en görkemlilerinden bazıları, güneybatı Fransa'da Grottes

<sup>1</sup> Bu doğrultuda Avrasya bozkır kültürlerinin antik dünyanın Tunç Çağı (MÖ 3000-1200) boyunca etkileşimde bulunmalarında oynadıkları kritik rolü anlamak için, hammadde talebinin en yüksek olduğu şehirler göz önünde bulundurulmalıdır (Harita 1). Asya şehirlerinin metal, değerli taşlar, süs taşları, ahşap, deri eşyalar, hayvanlar, köleler ve güce yönelik doymak bilmez talebi, bölgeler arası ticareti yönlendiren temel kaynaktı. Örneğin kalay, Tunç Çağı Yakın Doğu'sunda en önemli ticari meta idi. Mari'nin saray kayıtlarında gümüşün ağırlığının on katı değerinde olduğu geçer. Mari kralı Zimri-Lim'in mektupları, kalayı Malyan (Anşan) ve Susa'daki tüccarlar aracılığıyla Elam'dan aldığını açıkça belirtir (Anthony, 2007, s. 418). Bu süreçte katılımcılar, çoğu toplumda bir sosyal prestij kaynağı olan şehir merkezleri ve onların güç çekme olanakları hakkındaki bilgilere erişim ve bunlar üzerinde kontrol sahibi olmuşlardır. Nihayetinde, ister kültürel öykünme ister siyasi anlaşma ve ittifak yoluyla, çeşitli bölgesel merkezler kaderlerini Yakın Doğu, İran ve Güney Asya'nın en önemli şehirlerine bağladılar. Buna karşılık bölgesel merkezler, kısmen ticaret için hammadde arayışında ve kısmen de kendi iç ihtiyaçlarını arz etmek için etkilerini dışa doğru genişletti. Bu genişleyen, koordinasyonsuz tüketim ve rekabet sisteminin kenarlarında, en azından başlangıçta, muhtemelen kentsel çekirdeğinin pek az farkında olan kabile kültürleri vardı (Anthony, 2007, s. 412).

Chauvet, Lascaux, Pech-Merle gibi yerlerde bulunmuştur. Ancak hayvanların sanatsal tasvirleri, muhtemelen sanatı üreten toplum için önemlerinin kanıtı olarak algılanmalıdır. Görünüşe göre hayvanlar Holosen (MÖ 11.000) sırasında insanın sosyal gelişmelerini etkilemeye başlamıştır. Bu zamandan önce, at yetiştiriciliğinin gelişmesi için gerekli olan sosyal ve ekonomik bağlam mevcut değildi. Atların ve diğer tek tırnaklı hayvanların avlanması Orta Avrasya'da Paleolitik ve Mezolitik boyunca yaygındı. Orta Avrasya'da vahşi atların nesli, arkeolojik kayıtlar onların Moğollar tarafından avlandıklarını gösterene kadar devam etmiştir. Bu nedenle, Neolitik ve Eneolitik (MÖ 5000-3000) dönemlerde, özellikle de avcılık-toplayıcılık ve balıkçılığın insan beslenmesine önemli ölçüde katkıda bulunduğu yerlerde, atların avlanması da bu silsilenin bir parçası olmuştur (Levine, 2003, s. 4).

Hem besin kaynağı hem de ulaşım açısından önemi nedeniyle atın rolünü anlamak, Orta Avrasya bozkırları ve orman-bozkır insan adaptasyonlarını anlamamız için çok önemlidir. Atların evcilleştirilmesi, Orta Asya Tunç Çağı'nın pastoral sistemlerinin gelişimini etkilemiş ve Orta Asya'daki hareketlilik ölçeklerini ve bilgi akışını dönüştürmüştür. Öyle ki Tunç Çağı, büyük teknolojik, dilbilimsel ve kültürel yeniliklerin Doğu Avrupa, Asya ve Orta Doğu toplumlarının etkileşim biçimini değiştirdiği Avrasya tarihöncesinde kilit bir dönemdi. Bu yenilikler, ata binme teknolojisinin yaygınlaşmasını ve atlı araba şeklinde tekerlekli taşımacılığın gelişimini, Hint-İran ve Hint-Avrupa dillerinin aktarımını ve gelişimini, metalurji ve diğer maddi kültürün Avrasya kara kütlesi boyunca yaygın dağılımını içermekteydi. Bu yenilikler, geleneksel olarak "*Andronovo Kültür Topluluğu*"na atfedilen Tunç Çağı bozkır toplumları arasında MÖ 2. binyılın arkeolojik bağlamlarından çıkarılan bir maddi kültür grubunu tanımlamak için yaygın olarak kullanılan addır (Frachetti, 2008, s. 7).

Kuzey Kazakistan'daki yerleşim yerlerinden, özellikle Botai bölgesinden elde edilen kanıtlar (Harita 2), yerleşik avcılarının 5.500 yıl önce vahşi atları (*Equus Ferus*) avlamak için evcil atları kullandıklarını göstermektedir. Özellikle, at dişlerindeki bit aşınması ve boyut küçülmesi evcilleştirmeyi göstermektedir. Genetik veriler, Orta Asya'daki çok sayıda anne at soyunu belgelemekte, vahşi ve evcil popülasyonlar arasında uzun vadede gen akışını önermektedir. Batı Asya'dan evcilleştirilmiş olanların getirilmesi, ata dayalı pastoralizmi geliştirmiş ve daha sonra Orta Tunç Çağı'nın (MÖ 2000-1500) Batı Asya sığır ve koyunlarını içeren göçebe pastoralizm biçimlerini tetiklemiştir. Atlar et, deri, süt ve ulaşım için kullanılıyordu; ayrıca güneş tanrısı ile ilişkili törenlerde de kurban edilmekteydi. Bu durum, otlaticıların ve hayvanların batıdan doğuya bozkır yerine iç Asya dağ koridoru yoluyla çobanlar vasıtasıyla yayılmış olabileceğini düşündürmektedir. Örneğin Kuzey Moğolistan gibi bölgelerde ticaret, hiyerarşi ve yarı kalıcı pastoral yerleşimlere dair kanıtlar da vardır. Bu yüzden Moğolistan'daki göçebe pastoralistler, atlar, evcil keçiler, sığırlar, avcılık ve çiftçilik dâhil olmak üzere çeşitli geçim stratejilerine güveniyorlardı (Marshall ve Capriles, 2014, s. 253).

20. yüzyıl boyunca, atın ilk kez nerede, ne zaman ve hangi amaçlarla evcilleştirildiğini açıklamaya yönelik çeşitli teoriler geliştirilmiştir: 1. At, Avrasya bozkırlarında Eneolitik Çağ'da eti için ilk kez evcilleştirildi. İlk olarak Erken ve Orta



Tunç Çağı'nda çekiş için ve Geç Tunç Çağı'nda binicilik için kullanıldı. 2. İlk olarak Kuzey Karadeniz bölgesinde Neolitik ve Eneolitik dönemde hem et üretimi hem de binicilik için evcilleştirildi. 3. İlk olarak Güney Urallarda, Avrasya bozkırlarında Neolitik ve Eneolitik dönemde hem et üretimi hem de binicilik için evcilleştirildi. 4. At, ilk olarak Erken Tunç Çağı'nda muhtemelen Avrasya bozkırlarında, belki de Yakın Doğu dünyasıyla temaslara yanıt olarak, binicilik ve çekiş için evcilleştirildi. 5. Atın ilk evcilleştirilmesi, Neolitik ve Eneolitik dönemlerde Batı ve Orta Avrupa'da ayrı yerlerde gerçekleşti. 6. Eneolitik Çağda atlar, Avrasya bozkırlarında binmek için evcilleştirildi. Vahşi atlar avlandı. 7. Atların evcilleştirilmesinin kökenleri, muhtemelen av sırasında ele geçen yabani tayların evcilleştirilmesine dayanmaktadır (Levine, 1999, s. 8-9).

Orta Asya bozkırlarında atların evcilleştirilmesine dair en eski kanıtlar, dünyanın diğer bölgelerinde koyun, keçi, domuz ve sığırların evcilleştirilmesinden çok sonra, MÖ 4800'den sonra ortaya çıkmıştır (Anthony, 2007, s. 200). Thomas Barfield'a (1989, s. 28) göre at MÖ 3200 civarında evcilleştirilmiş ve savaş arabası bu doğrultuda MÖ 1700'de ortaya çıkmıştır. Diğer bilginler atın evcilleştirilmesini yaklaşık MÖ 4300'e, ata binmeyi ise MÖ 4000'e tarihlendirirler (Bell-Fialkoff, 2000, s. 1). Açıktır ki, en erken evcilleştirme (Levine 1999, Levine, 2003), en eski araba gömülerinden önce, yani MÖ 2. binyılın başlangıcından önce gerçekleşmiş olmalıdır.

Bu verilerin önemli bir yorumu, atın ilk olarak MÖ 3. binyılın sonlarında çekiş için ve ardından MÖ 2. binyılın ikinci yarısında binicilik için evcilleştirildiğidir. Evcilleştirilmiş atın Avrasya bozkırlarından Yakın Doğu'ya geçişi ancak sınırlı sayıda coğrafi koridor yoluyla gerçekleşebilirdi. Mevcut haliyle, Botai'de atın evcilleştirilmesiyle aynı dönemde ya da kısa bir süre sonra Balkanlar'da, Doğu İran'da atların bulunduğu dair hiçbir kanıt yoktur. Öte yandan Transkafkasya, Anadolu ve Kuzeybatı İran, MÖ 3500-3000 yılları arasında E. ferus/caballus popülasyonları sergilemekte, bu da Transkafkasya'yı olası bir yayılma koridoru olarak göstermektedir (Shev, 2016, s. 127).

Aslında atın evcilleştirilmesinin kökenlerine ilişkin tartışmalarda doğrudan ve dolaylı iki tür kanıt başvurulur: Doğrudan kanıtlar sanatsal, metinsel ve gömüyle ilgili olanlardır; burada hem atların kabal olduklarına hem de sürüldüklerine veya çekiş için kullanıldıklarına neredeyse hiç şüphe yoktur. Dolaylı kanıtlar ise, kemiklerin ve artefaktların özelliklerinden çıkarılır (Levine, 2005, s. 7). Atın evcilleştirilmesine ilişkin en erken tarihlenebilir metinsel ve sanatsal kanıtlar muhtemelen MÖ 3. binyılın sonuna kadar uzanır. Mezarlardaki atların kanıtları, açık bir şekilde binicilik ve çekiş ile ilişkilendirilen eserlerin eşlik ettiğinden daha da yenidir ve muhtemelen en geç MÖ 2. binyılın başına tarihlenir. MÖ 2. binyılın ortalarında atlar, örneğin Yakın Doğu'da, Yunanistan'da ve Avrasya bozkırlarında savaş arabalarını çekmek için yaygın olarak kullanılıyordu. Orta Avrasya'da MÖ 2. binyılın sonlarından önce ata binme konusunda güvenilir metinsel ve sanatsal hiçbir kanıt yok gibi görünmektedir. Yakın Doğu'da ise at binen insanların daha önceki temsilleri vardır. Dolayısıyla atların sanatsal temsillerini eşeklerinkilerden ayırt etmenin aşırı zorluğu nedeniyle, ata binmenin kendisinin en eski kanıtlarını belirlemek imkânsızdır. Bu nedenle, at söz konusu olduğunda, sürmenin çekişten önce geldiği neredeyse kesin görünmektedir.

Bununla birlikte, at yetiştiriciliğinin, sanat ve defin ritüellerindeki en erken belirgin tezahürlerinden çok önce gelişmiş olması gerektiği neredeyse kesindir. Bu temsiller sadece gündelik hayatın tasvirleri değildir, bunlar güç ve prestij tasviriyle yakından bağlantılıdır. Binicilik, başlangıcında ve erken gelişimi sırasında yüksek bir statüye sahip olmasaydı, sanatta ve gömü törenlerinde temsil edilmesi pek mümkün olmazdı. Aslında, hiçbir doğrudan kanıt bırakmamış da olabilir. Bu kanıtsal görünmezlik, pratik değeri ne olursa olsun, atın MÖ 3. binyılın sonuna kadar çok az politik ve sosyal önemi olduğunu ya da hiç olmadığını gösteriyor gibi görünmektedir. Bu bakış açısı, elbette, Gimbutas tarafından önerilen Eneolitik ve Erken Tunç Çağı sırasında atlı göç ve savaş manzarasıyla doğrudan çelişmektedir (Levine, 2005, s. 7). Atlar, Tunç Çağı boyunca Köksu Vadisi'nde (Frchetti, 2008, s. 160) evcilleştirilmiş faunanın sınırlı bir bileşeni olduğundan, bir atın kontrolü veya mülkiyeti muhtemelen yerel siyasetin görece hiyerarşisinde seçkin bireyler ve gruplar tarafından oluşturulacaktı. Tarihsel olarak, bu bölgenin pastoralistleri atlara büyük saygı duymuşlar ve MÖ 7. yüzyıldan Orta Çağ dönemlerine kadar atları ritüellere ve cenaze törenlerine dâhil etmişlerdir (Frchetti, 2008, s. 160).

İlginç bir şekilde, evcilleştirilmiş atın yayılması (Wailes, 1986) Hint-Avrupa dillerinin yayılmasıyla bağlantılıdır<sup>2</sup>. Bu nedenle, atların yayılmasının coğrafi yayılımını ve kronolojisini gösteren arkeozoolojik kanıtlar uzun zamandır Hint-Avrupa sorunuyla iç içedir. Gordon Childe (1926), ortak bir Proto-Hint-Avrupa kültürünün kuramsallaştırılmasında antik ve çağdaş Hint-Avrupa dillerinde ortak olarak paylaşılan dilsel öğelerin ve soydaşların altını çizmiştir<sup>3</sup>. İlk evcilleştirme olayının büyük olasılıkla tüm Hint-Avrupa dillerinin anavatanı olan kabaca aynı bölgede gerçekleştiği göz önüne alındığında, Proto-Hint-Avrupa biniciliğe olan bağlantı biraz inandırıcı olabilir. Son zamanlarda, Avrasya kültür tarihindeki bu konu (Anthony, 1986), erken Hint-Avrupa ideolojisi ve sosyopolitik örgütlenmesi için dilsel kanıtların, nüfus hareketlerine olan etkileri arkeologlar tarafından çalışılmaya başlanmıştır. Marija Gimbutas'a göre, Dereivka'daki evcilleştirilmiş atlar, ata binen, "Kurgan kültürü" çobanlarının MÖ 4200 ile 3200 yılları arasında bozkırlardan çeşitli dalgalar halinde göç ettiklerini ve Eski Avrupa'nın Eneolitik kültürleri için hayal ettiği eşitlikçi barış dünyasını yok ettiklerini gösteren kanıtların bir parçasıydı. Ancak bozkırlardan batıya doğru yayılan Hint-Avrupa göçleri fikri, kültür değişiminin göçe dayalı bir açıklamasından, giderek daha fazla şüphe duyan çoğu Batılı arkeolog tarafından kabul edilmedi. 1980'lerde Gimbutas'ın Doğu ve Orta Avrupa'ya yönelik

<sup>2</sup> Avrupa arkeolojisinin akademik bir disiplin olarak gelişimindeki itici güçlerden biri, Proto-Hint-Avrupa dilini konuşanların kökenlerini ve arkeolojik kalıntılarını belirleme sorunuydu. Tüm yorumlama zorluklarına rağmen, yeniden yapılandırılmış Proto-Hint-Avrupa sözcük dağarcığı, tek başına arkeolojinin asla aydınlatamayacağı ve antropoloji yönelimli arkeologların görmezden gelemediği geçmiş davranışlara bir pencere sağlar (Wailes, 1986, s. 517).

<sup>3</sup> "Kurgan kültürü" kavramı, nihayetinde Childe'in (1926) Hint-Avrupa kökenleri üzerine yaptığı *The Aryans* isimli çalışmasından türemiştir. Gimbutas ise (Gimbutas, 1977, s. 278) bunu "kurgan geleneği" olarak adlandırmıştır. Merpert (1974, s. 123-25) tarafından bu süreç kültür olarak değil, karmaşık bir diyalektik süreç boyunca geniş bir bozkır bölgesinde gelişen bir "sosyoekonomik evre" olarak tanımlanmıştır.

kitlesel "*Kurgan kültürü*" istilaları senaryosu, özellikle Alman arkeolog A. Hausler tarafından büyük ölçüde reddedilmiştir. Hausler'in hedefi (dişlerdeki) bit (gem) aşınmasından hatta atları evcilleştirmeden daha büyüktü. Kariyerinin çoğunu Gimbutas'ın "*Kurgan kültürü*" göçlerini ve bir bozkır Hint-Avrupa anavatanı fikrini çürütmeye adanmıştı. Jim Mallory'nin 1989 tarihli Hint-Avrupa arkeolojisi konusundaki çalışması, Gimbutas'ın bozkır anavatanını, bozkırlarda ve çevresinde artan hareket dönemleri olarak korumuş, ancak arkeolojik kültürleri belirli Hint-Avrupa kolları tarafından yapılan bazı göçlerle ilişkilendirme konusunda çok daha az iyimserdi (Anthony, 2007, s. 213).

*Equus caballus*, MÖ 3. binyılın sonu ile 2. binyılın başlarında atların uzun mesafeli ticaret ve savaş için kullanılmasına izin veren arabanın icadına kadar Yakın Doğu'da yaygın değildi. En erken tarihli savaş arabaları, Ural Dağları yakınlarındaki Avrasya bozkır bölgesindeki Sintaşa yerleşimlerinde tespit edilmiştir. Atlı savaş arabaları ve koşum takımı, MÖ 2000 civarında Volga-Don orman-bozkır bölgesindeki Sintaşa mezarlarında yaygın olarak bulunur. Araba bir Sintaşa icadıysa, Hint-Avrupa dili ile biniciliğin yayılması arasında önerilen bağlantıya bir miktar güvenilebilir. Sintaşa Kültürü, gömme uygulamaları, atlarda ritüel şölen gibi uygulamalar nedeniyle Hint-Avrupa dilleri gurubuna geçici olarak bağlanmıştır. Bu, bazı arkeologların Sintaşa topluluklarının Hint-Avrupa dilinin erken bir biçimini konuştuğunu önermelerine yol açmıştır. Eğer bu doğruysa, arkeozoolojik kanıtların gösterdiği gibi, evcilleştirilmiş atın yayılmasından ziyade Hint-Avrupalılar savaş arabalarının yayılmasından sorumlu olabilirdi.

#### 4. At'ın Yakın Doğu'ya Yayılımı

Batı Asya'daki evcilleştirilmiş atın kökenleri belirsizliğini hâlen korumaktadır (Harita 3). Holosen ortalarında (MÖ 5000) Levant'ta *Equus caballus* kalıntılarının azlığı, yenilmemelerinden kaynaklanabilir ve bu nedenle mevcut kalıntılar yerleşim yerleri dışında bulunmuştur. Ancak bu sorun, arkeolojik yöntemdeki bir gözden kaçırma veyahut arkeozoologların kanıtları meralarda aramamasında yatabilir (Shev, 2016, s. 133). Batı Asya'da kullanılan çeşitli atlara dair eski kanıtlar, öncelikle faunal kalıntılarının tanımlanmasından ve çivi yazılı metinlerden gelir. Büyük ölçüde kil figürinler, kabartmalar ve silindir mühür baskılarında ortaya çıkan resimli temsiller, sanatçının veya zanaatkârın niyetini değerlendirme imkânımız olmadığı için çok yanıltıcı olabilir. Bunlar arasında atı, eşek ve melez (katır/onager) temsillerinden ayırmak son derece zordur. Bununla birlikte, Mezopotamya ve Suriye'de en geç MÖ 3. binyılın son yüzyılına kadar evcil atın varlığına dair inandırıcı kanıtlar vardır (Oates, 2003, s. 115, 117). Çivi yazılı metinlerde at sözcüğü ilk olarak geleneksel olarak MÖ 3. binyılın son yüzyılına tarihlenen III. Ur döneminde görülür. MÖ 2. bin ile birlikte önemi artan at (*Equus caballus*), Akad ve III. Ur dönemi kaynaklarında "*dağın eşiği*" olarak tanımlanmaktadır (Benzel, 2008, s. 155). Mezopotamya'da, orta kronolojiye göre MÖ 2100–2000 tarihli III. Ur bağlamında, atlar ilk kez kraliyet, aristokratik sanat ve propagandanın konusu haline gelmiştir (Anthony, 2009, s. 64; Fagan, 2015, s. 153).

Atın evcilleştirilmesi, Avrasya genelinde uzun mesafeli ticaret ve savaşın ciddi bir şekilde yeniden yapılandırılmasına da yol açmıştır. Kazakistan/Botai'de MÖ 3500-3000



yıllarında atın evcilleştirilmesine ilişkin en eski arkeolojik kanıtlarla, at'ın daha sonra Yakın Doğu'da Tunç Çağı uygarlıkları tarafından benimsenmesi arasında önemli bir kronolojik boşluk vardır. Yakın Doğu'da uzun menzilli hareketliliği ve savaşı temelden değiştiren atların evcilleştirilmesi bir olay değil, bir süreçtir. Bu nedenle, tek bir kanıt parçası bu süreci kesin olarak belirlemeye yetmeyebilir (Zarins, 2014, s. 248). MÖ 17. yüzyılda başlayan ikinci ara dönemde, evcilleştirilmiş at *Equus caballus* Yukarı Mısır'da da görülmeye başlanır ve güneydeki Buhen kalesi içinde MÖ 1675'e tarihlenen bir yıkım tabakasının altında ilk buluntu hali şeklinde "in situ" vaziyette keşfedilir (Shev, 2016, s. 123). Bu dönemin sonlarına doğru Hitit metinleri daha sağlam belgeler sağlar (Oates, 2003, s. 122; Rudenko, 1970, s. 117). Hatta atlar Hititler'de o kadar önemliydi ki, bir çivi yazılı tablet arşivi onların eğitimini, özellikle de Kral Şuppiluliuma'nın at ustası olan Kikkuli'nin çalışmalarını anlatır (Fagan, 2015, s. 154). Geç Tunç Çağı'nda (MÖ 1500-1200), Amarna mektuplarında (Liverani, 2004, s. 92) Mısır Firavunlarının yoğun at talebi, atları, varsayılan kuzey ve doğu kökenleriyle bağdaştırmaktan ziyade açık bir şekilde Mezopotamya ile ilişkilendirir.

Eski Yakın Doğu'da, atlar asla çiftçilik için kullanılmamıştır (Jursa, 2013, s. 1). Yukarıda da değindiğimiz üzere Mezopotamya metinlerinde "dağın eşeği" olarak bilinen atlar, genellikle Zimri-Lim'in Hana Krallığı ve Batı İran'daki gruplar gibi gezici insanlarla ilişkilendirilen çobanlar tarafından evrensel olarak kullanılmamış gibi görünmektedir ve metinlerde belirli gruplarla, özellikle de Amoritlerle ilişkilendirilirler. Bir danışmanın Mari'den Zimri-Lim'e yazdığı bir mektupta, Zimri-Lim'in ata binme uygulamasının Amorit (pastoral) mirasından geldiği ima edilirken, ata binmek kentli bir Mezopotamya kralı için uygun bir davranış olarak görülmemiştir (Zarins, 2014, s. 286; Arbuckle ve Hammer, 2018). Bu mektup MÖ 2. binyılın başlarındaki Amorit kabileleri arasında ata binmenin alışılmadık bir şey olmadığı imasını taşır. Çünkü binicilikle ilgili çok az referansımız olduğu gerçeği, büyük ölçüde zamanın sosyal geleneklerini yansıtmaktadır (Oates, 2003, s. 121). Bu anlayışla yola çıkacak olursak söz konusu durum Asur kabartmalarında bariz bir şekilde görülmektedir. Asur tarihinde şimdilik bizim tespit ettiğimiz III. Salmanassar (Bronz Balawat Birkleyn kabartması) ve Asurbanipal (aslan avı sahnesi) dışında at üzerinde tasvir edilen Asur krallarının olmaması oldukça dikkat çekicidir. Ancak paradigmal kaymayı ifade eden bir değişim ile Part sanatında krallar ve tanrılar at üzerinde gösterilir (Resim 1).

Mezopotamya'da imparatorluk kültürünün önemli temsilcilerinden biri olan Asur sanatı (Littauer ve Crouwel, 1979, s. 11, 83), öncelikle hayvanların belirli bir rol oynadığı kraliyet propagandasıyla yakından ilgilidir. Genel olarak konuşursak, bu sanat, tasvir alanındaki bir değişimle yakından ilgilidir. Çünkü bir sosyal statü sembolü olan atın prestiji ve onun savaşçı figürleriyle olan ayrıcalıklı bağı, Yakın Doğu'da çok güçlü, somut olan psikolojik ve sosyal bir temele sahiptir (Liverani, 2004, s. 92). Bu ortostatlar üzerinde büyük ölçekli bir ikonografik program geliştirilmiştir. Yaratıcı sürece çok sayıda usta katılmıştır. Hepsisi, koşumlu atlar, aslan ve keçi başı gibi eski sanatsal klişeleri kullanmış ve kompozisyonları yenilemişlerdir (Breniquet, 2002, s. 166). Eş zamanlı olarak Urartu ise, büyük akarsu vadilerinin sulanması ve yüksek

yaylalarda atların yetiştirilmesi sayesinde müreffeh bir tarım ekonomisi geliştirmiştir (Elayi, 2017, s. 137). Asur'un Urartu seferleri sırasında alınan ganimetler arasında hayvanlar da bulunmaktaydı. Atlar özellikle Urmiye Gölü civarında ve doğusunda Manna Ülkesi'nde pastoral gruplar tarafından yetiştirilmekteydi. Ancak Asur kralları sık sık at talep etmekte, bu durum da Urartularla Asurlular arasında gerginliklere neden olmaktadır (Liverani, 2014, s. 525).

Sonuçta, tarihsel süreçte besin ve binicilik için kullanılan atlar devam eden zaman zarfında askeri teknolojinin önemli bir sembolü haline gelmiş ve zamanla sanatsal faaliyetlerin içerisinde kendine yer edinmiştir. Bozkır ekolojisinde doğal halinde serbest olarak yaşayan atlar, imparatorlukların biriken sermayelerini iletmede, posta teşkilatlarının ve kraliyet yollarının inşasında, ayrıca askeri alt yapılarını oluşturmada bir çekişme aracına dönüşmüştür.

### Sonuç

Tarihî süreçte Orta Asya'da yaşayan topluluklara baktığımızda, hayat tarzlarının gereği olarak atla bütünleşmiş olduklarını söylemek mümkündür. Türk kültürünün (efsane, masal, türkü, takvim, kaya resimleri, kurgan, cirit oyunu gibi birçok spor dallarının) temelinde yer alan at motifi Türk destanlarında da ana planda yer almıştır.

Özellikle bu sürecin çok daha gerilerine gittiğimizde MÖ 11.000 yıl önce başlayan bitki ve hayvanların evcilleştirilmesi, insanın doğal dünyayla etkileşimlerini dönüştürmüştür. Ancak bu uzun sürecin gidişatını anlayabilmek için evcilleştirmenin erken aşamalarını gösteren kanıtlara ihtiyacımız vardır.

Çalışmamızın genelinde de değindiğimiz üzere Orta Asya arkeolojisi hakkında yapılan çalışmalara baktığımızda, atın evcilleştirilmesinin kökenleri, sosyal ve tarihsel bağlamı, at yetiştiriciliğinin evrimi (binicilik, koşum takımları ve sürüş becerilerinin geliştirilmesi), sosyal, politik ve ticari ilişkiler alanında toplumlar üzerindeki etkisi hakkındaki konular uzun süredir araştırılmasına rağmen kökenlerine ilişkin birtakım temel sorular hâlen belirsizliğini korumaktadır. Ancak şunu söyleyebiliriz ki Kazakistan'ın Botai kültüründen elde edilen son kanıtlar, evcilleştirmenin MÖ 3500 civarında gerçekleştiğini göstermektedir.

At, MÖ 2000 ile birlikte Yakın Doğu'da savaş arabalarının çekilmesi için kullanılan onagerlerin (yabani eşeklerin) yerini alarak Demir Çağı'nın başlarında, askerî stratejinin düzenli bir bileşeni hâline gelmiştir. Asur kabartmaları, Asur ordusunda MÖ 9. yüzyıldan itibaren atlı süvarilerin kullandığını göstermektedir. Bu nedenle, atın Yakın Doğu'da yaygın kullanımının özellikle savaş amaçlı olduğunu söyleyebiliriz.

Kültürlerin birbirleriyle etkileşime girmesine ve ticaretin gelişmesine izin imkân sağlayan at, antik dünya sanatında tapınak alınlıklarında, frizlerde, zafer anıtlarında, mezarlarda, heykel gruplarında, atlı heykellerde, seramiklerde, fresklerde ve mozaiklerde görülür.

Sonuçta güçlü bir sembolizm ile bağdaştırılan at imajı bugün bile Ferrari, Porsche ve Mustang gibi yüksek oktanlı spor arabaların amblemlerini süslemektedir.

### Extended Abstract

In the process of cultural expansion in human history, it is aimed to expand the spatio-temporal boundaries of interaction, so that people increasingly connect beyond the face-to-face level. By drawing attention to the materiality and historicization of subjectivity, archaeology contributes significantly to broader social theory, beyond its current use as a source of exotic examples to support positions in contemporary debates. This is well exemplified by the formation of animal archaeology (zooarchaeology), which aims to determine the place and role of animals in human history, that is, their agency.

The use of the horse, which has caused great changes and transformations in human history, still continues today. The importance of the horse, which has been around since ancient times, is one of the topics worth researching. Horses, which were initially used for food production, began to be used for riding purposes over time. And by shortening the distances between societies, it has accelerated intercultural interactions. In the following historical process, it was used for cargo transportation and war purposes. However, in the light of all these developments, it is still unclear exactly where and when the horse was domesticated. Here, the place of the horse in the agency of human history is touched upon by taking a look at the theories in question in the light of archaeological sources regarding the domestication of the horse. Near Eastern examples representing the last stage of the horse in imperial cultures were also examined.

When we look at the communities living in Central Asia in Turkish history, if we accept that the Hun Empire, which spread into Europe, was an equestrian empire or a nomadic equestrian culture, it is necessary to say that the Turks were closely integrated with horses as a result of their traditional lifestyle. Horses are at the forefront in Turkish epics. There is a horse motif at the core of Turkish nomadic culture. The closeness and friendship of horses and humans can be seen in many elements of Turkish culture. The role played by the horse in the history of the Turkish people has caused the Turks to create a special world towards the horse.

Features of horse culture in nomadic Turks are clearly seen in the Orkhon inscriptions. In the inscriptions, the Turk's closeness with the horse is clearly expressed. In addition, it is expressed as "yılki", "at" in the Orkhon and Yenisey inscriptions, and as "at", "yılki/cılkı/çılğı" in today's Turkish languages. The horse depiction is also the name of a year in the twelve-animal Turkish calendar used by the ancient Turks. Horse motifs and horse paintings engraved on rocks, seen almost everywhere in the Turkish World, increased with the entry of Turks into Anatolia.

When we focus on Central Asian archaeology: The social, historical and ecological origins of horse domestication; The processes of horse breeding, development of riding, harnesses and vehicles, development and dissemination of riding and driving skills; The impact on societies where the horse was introduced as a domestic animal; Although issues such as the development of pastoral nomadism and the political context in which it evolved have long been studied, more fundamental questions about its origins remain unclear.



The horse allowed people to move beyond the borders of their region and into the wider world, allowing cultures to interact with each other and trade to develop. In this direction, high-speed communication systems have developed and war has begun to take place on a much larger scale. These valuable uses of the horse made it ubiquitous in the art of the ancient world, appearing on temple pediments, friezes, triumphal monuments, tombs, sculptural groups, equestrian statues, vases, other ceramics, frescoes, and mosaics.

The aim of our study is to understand the connection of the horse with our past and to lay the groundwork for studies to be carried out in this direction. This study is based on the data obtained by literature review with qualitative methods. The main method of our study will be in the form of interpretation of archaeological sources and written/visual documents. In the analysis of the data, an evaluation was made about the grassland ecology, which varies according to geographical conditions, in the domestication of the horse and the role of humans in this ecosystem. It is emphasized in the second subheading that the nature of the horse, which was initially associated with primitive capitalism in nature, was an important factor in serving humankind and in the formation of empires and even nation states. In order to understand the study more comprehensively and holistically, the records in Mesopotamia and the placement of animals in art and literary texts are also explained.

**Kaynakça**

- Anthony, D. W. (1986). The "Kurgan Culture," Indo-European Origins, and the Domestication of the Horse: A Reconsideration. *Current Anthropology*, (27/4), 291-313.
- Anthony, D. W. (2007). *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Anthony, D. W. (2009). The Sintashta Genesis: The Roles of Climate Change, Warfare, and Long-Distance Trade. B. K. Hanks & K. M. Linduff (Ed.), *Social Complexity in Prehistoric Eurasia: Monuments, Metals, and Mobility* içinde (s. 47-73), Cambridge University Press.
- Arbuckle, B. S. ve Hammer, E. L. (2018). The Rise of Pastoralism in the Ancient Near East. *Journal of Archaeological Research*, 391-449.
- Bachelard, G. (1986). *Lautréamont*. Dallas: The Dallas Institute Publications.
- Barfield, T. J. (1989). *The Perilous Frontier*. Cambridge: Blackwell.
- Belek, K. (2017). Göçebe Uygarlığı Işığında Türk Atının Yetiştirilmesi ve Mülkiyeti (Kırgız Kültürü Örneğinde). *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, (6/2), 1043-1057.
- Bell-Fialkoff, A. (2000). *The Role of Migration in the History of the Eurasian Steppe: Sedentary Civilization vs. "Barbarian" and Nomad*. London: Macmillan Press Ltd.
- Benzel, K. (2008). The Horse in the Ancient Near East. J. Aruz, K. Benzel & J. M. Evans (Ed.), *Beyond Babylon: Art, Trade, and Diplomacy in the Second Millennium B. C.* içinde (s. 155-159), New Haven and London: Yale University Press.
- Berghe, L. V. (1984). *Reliefs Rupestres de L'Iran Ancien*. Bruxelles.
- Bleakley, A. (2000). *The Animalizing Imagination: Totemism, Textuality and Ecocriticism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Breniquet, C. (2002). Animals in Mesopotamian Art. (B. J. Collins, ed.). *History of The Animal World in the Ancient Near East* içinde (s. 145-168), Leiden-Boston-Köln: Brill
- Bonnefoy, Y. (2000). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü I. Cilt A-K*. (L. Yılmaz, haz.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bower, M. A. (2003). Green Grows the Steppe: How can Grassland Ecology Increase our Understanding of Human-Plant Interactions and the Origins of Agriculture. (M. Levine, C. Renfrew & K. Boyle ed.). *Prehistoric Steppe Adaptation and the Horse* içinde (s. 29-41), Cambridge: McDonald Institute.
- Childe, V. G. (1926). *The Aryans: A study of Indo-European origins*. London: Trubner.
- Collins, B. J. (2002). *History of The Animal World in the Ancient Near East* (B. J. Collins, ed.). Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Çufadar, N. (2019). Köroğlu Destanı'nda atın mitolojik göstergeleri. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* (2019/Ö5), s. 215-226.
- Dobres, M-A. (2014). Agency in Archaeological Theory. (C. Smith, ed.). *Encyclopedia of Global Archaeology* içinde (s. 59-66), New York: Springer.
- Elayi, J. (2017). *Sargon II, King of Assyria*. Atlanta: ABS No 22, SBL Press.
- Fagan, B. (2015). *The Intimate Bond: How Animals Shaped Human History*. Bloomsbury.

- Foster, B. R. (2002). Animals in Mesopotamian Literature. (B. J. Collins, ed.). *History of The Animal World in the Ancient Near East* içinde (s. 271-288), Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Frachetti, M. D. (2008). *Pastoralist Landscapes and Social Interaction in Bronze Age Eurasia*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Gimbutas, M. (1977). The first wave of Eurasian steppe pastoralists into Copper Age Europe. *Journal of Indo-European Studies* 5, 277-337.
- Ingold, T. (1986). *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations*. Manchester: Manchester University Press.
- Joyce, R. A. (2004). Embodied Subjectivity: Gender, Femininity, Masculinity, Sexuality. L. Meskell & R. W. Preucel (Ed.), *A Companion to Social Archaeology* içinde (s. 82-95), Blackwell Publishing.
- Jursa, M. (2013). Agriculture, ancient Near East. (R. S. Bagnall ed.). *The Encyclopedia of Ancient History, First Edition* içinde (s. 1-2).
- Karicioğlu, U. (2017). Türk Kültüründe Atın Önemi ve Ata Sporlarımızdan Atlı Cirit Oyunu. *ANASAY* (2), 167 - 198
- Knappett, C. (2011). *An Archaeology of Interaction: Network Perspectives on Material Culture and Society*. Oxford University Press.
- Kremenetski, K. V. (2003). Steppe and Forest-steppe Belt of Eurasia: Holocene Environmental History. (M. Levine, C. Renfrew & K. Boyle, ed.). *Prehistoric Steppe Adaptation and the Horse* içinde (s. 11-27), Cambridge: McDonald Institute.
- Laneri, N. (2015). Introduction: Investigating archaeological approaches to the study of religious practices and beliefs. (N. Laneri, ed.). *Defining the Sacred Approaches to the Archaeology of Religion in the Near East* içinde (s. 1-10). Oxford & Philadelphia: Oxbow Books.
- Leonard, J. A. ve Vila, C. (2014). Horses: Domestication. C. Smith (Ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology* içinde (s. 3493-3495), New York: Springer.
- Lesure, R. G. (2011). *Interpreting Ancient Figurines: Context, Comparison, and Prehistoric Art*. Cambridge University Press.
- Levine, M. (1999). The Origins of Horse Husbandry on the Eurasian Steppe. (M. Levine ed.). *Late prehistoric exploitation of the Eurasian steppe* içinde (s. 5-58), Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.
- Levine, M. (2003). Focusing on Central Eurasian Archaeology: East Meets West. (M. Levine, C. Renfrew & K. Boyle, ed.). *Prehistoric Steppe Adaptation and the Horse* içinde (s. 1-7), Cambridge: McDonald Institute.
- Levine, M. A. (2005). Domestication and early history of the horse. (D. S. Mills & S. M. McDonnell, ed.). *The Domestic Horse: The Origins, Development, and Management of its Behaviour* içinde (s. 5-22), Cambridge University Press.
- Littauer, M. A. ve Crouwel, J. H. (1979). *Wheeled Vehicles and Ridden Animals*. Leiden-Köln: Brill.
- Liverani, M. (2004). *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*. (Z. Bahrani & M. Van De Mieroop, ed. and int.). London: Equinox Publishing Ltd.
- Liverani, M. (2014). *The Ancient Near East. History, society and economy*. Routledge.

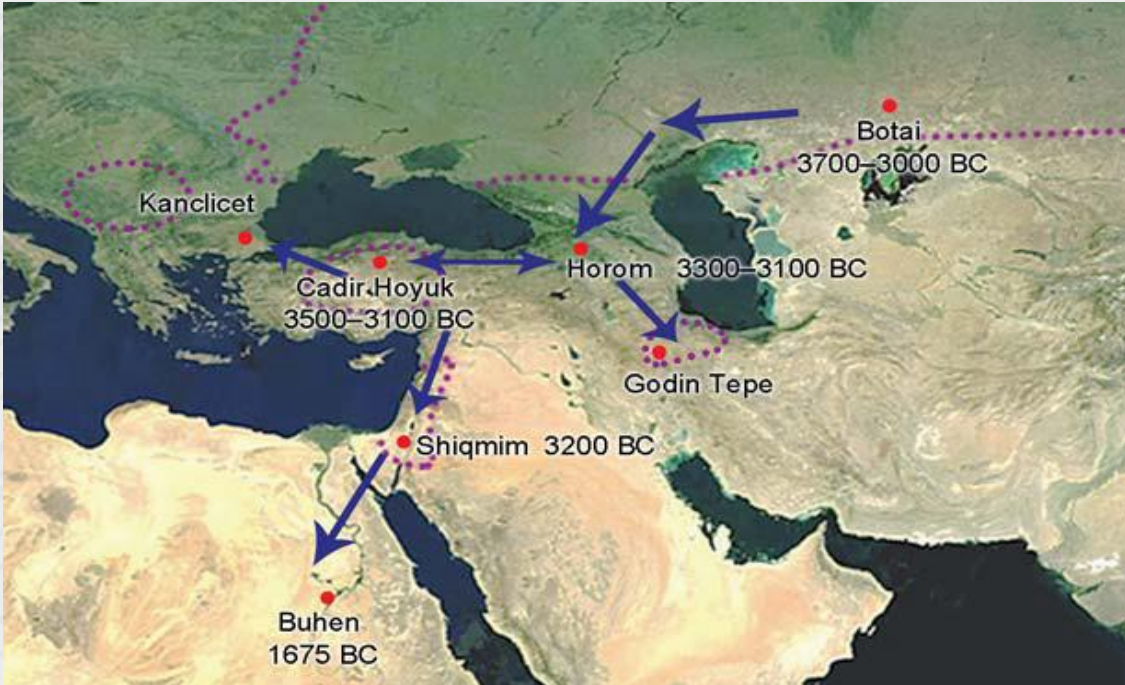


- Marshall, F. ve Capriles, J. M. (2014). Animal Domestication and Pastoralism: Socio-Environmental Contexts. C. Smith (Ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology* içinde (s. 249-258), New York: Springer.
- Merpert, N. (1974). *Drevneishie skotovody volzhsko-uraVskogo mezhdurech'ia*. Moscow: Akademiia Nauk.
- Meskill, L. ve Preucel, R. W. (2004). Identities. *A companion to social archaeology* içinde (s. 121-141), Oxford: Blackwell Publishing.
- Mitchell, P. (2018). *The Donkey in Human History: An Archaeological Perspective*. Oxford University Press.
- Oates, J. (2003). A Note on the Early Evidence for Horse and the Riding of Equids in Western Asia. (M. Levine, C. Renfrew & K. Boyle, ed.). *Prehistoric Steppe Adaptation and the Horse* içinde (s. 115-125), Cambridge: McDonald Institute.
- Rudenko, S. I. (1970). *Frozen Tombs of Siberia: The Pazyryk Burials of Iron Age Horsemen*. (Trs. M. W. Thompson), Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Sherratt, A. (2003). The Horse and the Wheel: the Dialectics of Change in the Circum-Pontic Region and Adjacent Areas, 4500–1500 BC. (M. Levine, C. Renfrew & K. Boyle, ed.). *Prehistoric Steppe Adaptation and the Horse* içinde (s. 233-252), Cambridge: McDonald Institute.
- Shev, E. T. (2016). The Introduction of the Domesticated Horse in Southwest Asia. *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia* (44/1), 123–136.
- Thibault, P. J. (2004). *Agency and Consciousness in Discourse: Self–other dynamics as a complex system*. London-New York: Continuum.
- Wailes, B. (1986). The Review of On Indo-European Origins and the Horse. *Current Anthropology*, (27/5), s. 516-517.
- Watts, C. ve Knappett, C. (2023). Ancient Art Revisited: Global Perspectives from Archaeology and Art History. (C. Watts & C. Knappett, ed.). *Ancient Art Revisited Global Perspectives from Archaeology and Art History* içinde (s. 1-17), London and New York: Routledge.
- Willekes, C. (2016). *The Horse in the Ancient World: From Bucephalus to the Hippodrome*. London-New York: I. B. Tauris & Co. Ltd.
- Zarins, J. (2014). *The Domestication of Equidae in Third-Millennium BCE Mesopotamia*. Studies in Assyriology and Sumerology, Vol. 24, Bethesda, Maryland: CDL Press.

## EKLER

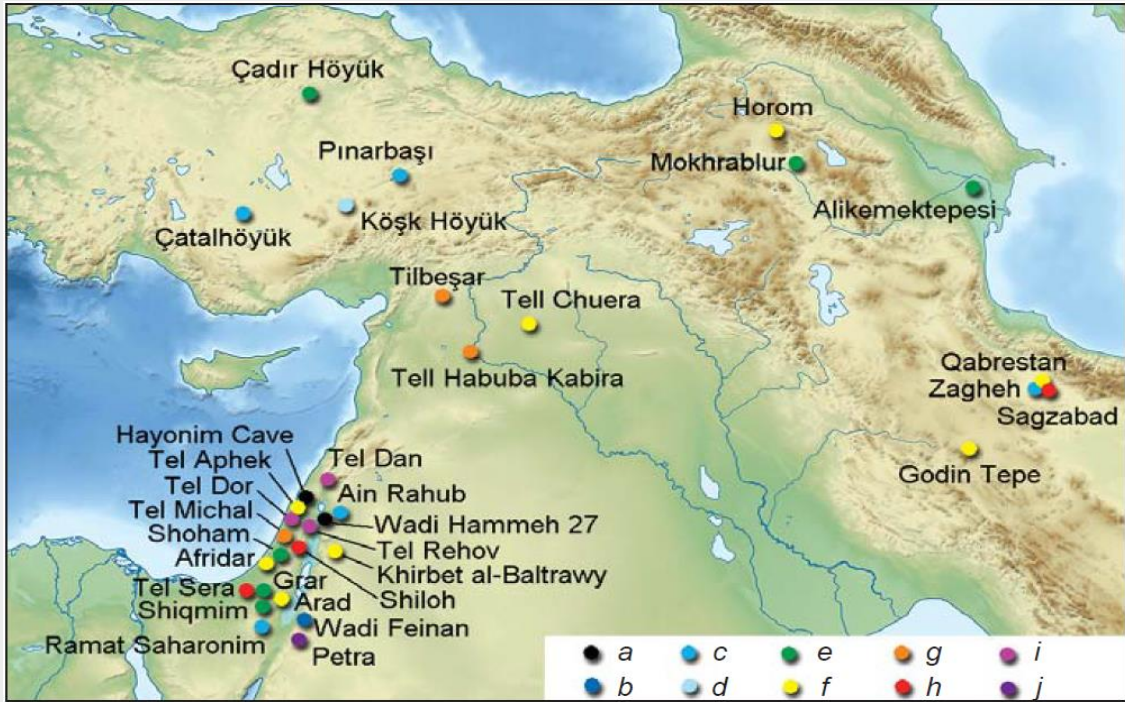


**Harita 1.** Bozkırlarda ve Zeravşan Vadisinde MÖ 2200 ile 1800 yılları arasındaki bozkır kültürleri ve Asya uygarlıkları (Anthony, 2007, s. 413).



**Harita 2.** E. caballus'un Yakın Doğu'da olası yayılımını gösteren yerler. Noktalı çizgiler, Holosen ortalarında (MÖ 5000) vahşi atların varlığını sürdürdüğü bölgeleri gösterir (Shev, 2016, s. 127).





**Harita 3.** E. caballus'un kronolojisi ve dağılımı. a – Natufian; b – PPNB; c – Geç Neolitik; d – Erken Kalkolitik; e – Geç Kalkolitik; f – Erken Tunç; g – Orta Tunç; h – Geç Tunç; i – Demir Çağı I; j – Demir Çağı II (Shev, 2016, s. 128).



**Resim 1.** Tanrı Ahura Mazda ve Part Kralı IV. Artabanus I. Ardeşir (MS 226-241) (Berghe, 1984, s. 186).



## Ortaçağ'dan Geç Osmanlı Dönemine Kadar Bitlis Kalesi Sırlı Seramikleri

### Glazed Ceramics of Bitlis Castle from the Medieval to Late Ottoman Period

Yunus Emre KARASU \*

Öz

2022 yılı Bitlis Kalesi kazı çalışmaları saray kısmında, hamam çevresinde ve restorasyon çalışmaları kapsamında batı sur duvarlarında yapılmıştır. Kazı çalışmalarında seramik kap parçaları başta olmak üzere lüle, fincan, metal ve cam buluntular ele geçmiştir. Konumuzu oluşturan seramik buluntuları Ortaçağ'dan Geç Osmanlı dönemine kadar uzanmaktadır. Kazı çalışmalarında tabaka takibinin mümkün olmaması sebebiyle tarihlendirmeye yönelik veriler oldukça sınırlıdır. Ancak buluntuların hamur, sır ve form özellikleri yanı sıra sur temellerinin tespitine yönelik kazılar sırasında derinleşilen alanlar Bitlis Kalesi seramiklerinin değerlendirilip tarihlendirilmesine katkı sağlamıştır. 12-19.yüzyılları arasında tarihlenen Türk-İslam dönemi seramikleri Bitlis Kalesi'nin ekonomik, sosyo-kültürel ve ticari yaşamına dair önemli veriler sunmaktadır. Geleneksel anlayışla seramik üretimi yapıldığı bilinen Bitlis Kalesi'nde 2022 yılı kazı çalışmalarında ele geçirilen seramikler bölge kültürünün beslediği kaynakları da ortaya koymaktadır. Seramik buluntularında Anadolu Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı Devleti yanı sıra Safevi örnekleriyle de karşılaşmakta ve bu kültürlerin yerel örneklerde etkileri hissedilmektedir. Çalışmamızda, öncelikle Bitlis Kalesi 2022 yılı sırlı seramik buluntuları incelenecek, ardından tarihlendirme, üretim yerleri ve kültürel etkileşim üzerinde durulacaktır. Bölge seramik üretimi ve çeşitliliğinin gelişimine dair varılan çıkarımlara da değinilecektir.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü  
yekarasu@beu.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-9604-6510  
Bitlis / TÜRKİYE

#### Anahtar Kelimeler:

Osmanlı, Ortaçağ, Bitlis Kalesi, seramik, Safevi, beylikler, Selçuklu.

#### Abstract

Bitlis Castle excavations in 2022 were carried out on the palace part, the bath area and the western city walls within the scope of restoration works. During the excavations, ceramics, bowls, cups, metal and glass finds were found. The ceramic finds that make up our subject range from the Middle Ages to the Late Ottoman period. Since it is not possible to follow the stratigraphy during the excavations, the data for dating is very limited. However, in addition to the paste, glaze and form features, the areas that can be deepened for the determination of the foundations of the city walls contributed to the understanding of the ceramics of the Bitlis Castle. Turkish-Islamic ceramics dating from the 12th to the 19th centuries provide important data on the economic, socio-cultural and commercial life of Bitlis Castle. The ceramics found during the 2022 excavations in Bitlis Castle, which is known to produce ceramics with a traditional understanding, also reflect the sources from which the regional culture is fed. In addition to the Anatolian Seljuks, Principalities and Ottoman Empire, Safavid examples are encountered in the ceramic finds, and their effects are felt in local examples. In our study, the glazed pottery finds of the Bitlis Castle 2022 will be examined, and the dating of the finds, production sites and cultural interaction will be emphasized. Inferences about the development of ceramic production and diversity in the region will also be mentioned.

#### Keywords:

Ottoman, Medieval, Bitlis Castle, ceramics, Safavid, beyliks, Seljuks.

Başvuru/Submitted: 20/05/2023

Kabul/Accepted: 30/11/2024

**Makale Bilgileri**

**Atıf:** Karasu, Y. (2024). Ortaçağ'dan Geç Osmanlı Dönemine Kadar Bitlis Kalesi Sırlı Seramikleri. *Selçuk Türkiyat*, (63): 375-405.  
Doi: 10.21563/sutad.1299895

**Etik Kurul Kararı:** Etik Kurul Kararından muaftır.  
**Katılımcı Rızası:** Katılımı yok.  
**Mali Destek:** Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.  
**Çıkar Çatışması:** Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
**Telif Hakları:** Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.  
**Değerlendirme:** İki dış hakem / Çift taraflı körleme.  
**Benzerlik Taraması:** Yapıldı – iThenticate.  
**Etik Beyan:** sutad@selcuk.edu.tr, selcukturkiyat@gmail.com  
**Lisans:** Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

**Article Information**

**Citation:** Karasu, Y. (2024). Ortaçağ'dan Geç Osmanlı Dönemine Kadar Bitlis Kalesi Sırlı Seramikleri. *Selçuk Türkiyat*, (63): 375-405.  
Doi: 10.21563/sutad.1299895

**Ethics Committee Approval:** It is exempt from the Ethics Committee Approval.  
**Informed Consent:** No participants.  
**Financial Support:** The study received no financial support from any institution or project.  
**Conflict of Interest:** No conflict of interest.  
**Copyrights:** The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.  
**Assessment:** Two external referees / Double blind.  
**Similarity Screening:** Checked – iThenticate.  
**Ethical Statement:** selcukturkiyat@gmail.com, fatihnumankb@selcuk.edu.tr  
**License:** Content of this Journal is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

## Giriş

Bitlis coğrafi konumu gereği Anadolu ile İran arasında geçişi sağlayan önemli bir bölgedir. Bu sebeple de tarih boyunca çok sayıda medeniyete ev sahipliği yapmış önemli kilit noktalardan birisini oluşturmaktadır. Bölgede en erken Asur ve Urartu dönemi kalıntlarına ulaşılmakla birlikte Bitlis Kalesi en erken tarihli buluntusunu Roma Dönemi'ne ait olduğu ifade edilen bir sikke temsil etmektedir (Pektaş 2009, s. 321). Bitlis'te ilk yerleşimin Bitlis Kalesi'nde başlaması muhtemel görülmekle birlikte Evliya Çelebi kalenin Büyük İskender'in haznedarı Bedlis tarafından inşa ettirildiğini belirtmektedir (Evliya Çelebi, 2010, C.1, s. 124-125). Tarihi kaynaklar dikkate alındığında bu durum muhtemel görünmekle birlikte Bitlis Kalesi mevcut kazı çalışmalarında bu durumu destekleyecek somut verilere henüz ulaşamamıştır. Kaledeki yerleşimin yoğun ve sıkışık, Osmanlı öncesi dönemde kültür tabakalarının arasındaki geçişin ise oldukça hızlı olduğu görülmektedir. Bu sebeple de kazı alanında farklı dönemlere ait sıkışık ve üst üste mimari kalıntılara ulaşılması neticesinde çalışmalarda belirli seviyelerden aşağıya inilememiştir. Ancak ilerleyen kazı dönemlerinde alanın tespit edilen kısımlarında yapılacak sondaj çalışmalarının kaledeki ilk yerleşime dair veriler sunacağı düşünülmektedir. Bitlis'te ilk İslam fetihleri Hz. Ömer döneminde başlamış olmakla birlikte bölgeye sırasıyla Büyük Selçuklu, Artuklu, Ahlatşahlar, Eyyubiler, Anadolu Selçuklu, Karakoyunlu, Akkoyunlular, Safevi ve son olarak Osmanlı Devleti hâkim olmuştur (Tuncel, 1992, C.6, s. 226-227). Kalenin Çaldıran Seferi dönüşü Yavuz Sultan Selim tarafından ardından Kanuni Sultan Süleyman tarafından fethedildiği hatta restorasyonunun yapıldığına dair biri sur duvarında olmak üzere iki kitabe bulunmaktadır (Karasu & Şen, 2021).

Çalışmamızda 2022 yılı Bitlis Kalesi kazı çalışmalarında ele geçirilen sırlı seramiklerin daha önceki kazı buluntuları da dikkate alınarak dönem ve tarihlendirmelerinin yapılması amaçlanmaktadır. Ayrıca Bitlis Kalesi seramiklerini şekillendiren kültürlerin ortaya konulması hedeflenmektedir. Siyasi, sosyo-ekonomik, ticari etkileşimler bağlamında Bitlis Kalesi seramiklerinin üretim temelleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

### 1. 2022 Yılı Bitlis Kalesi Kazı Çalışmaları

2022 yılı Bitlis Kalesi kazı çalışmaları saray kısmındaki iki açma (K 12-KJ 12-13) ile Sinan Bey Hamamı'nın güneyindeki iki açmada (OP-14, O-14) yanı sıra batı sur temellerinin tespitine yönelik restorasyon kazı çalışmalarının yürütüldüğü Alan 1,2,3 ve 4'te yapılmıştır. Saray kısmında yürütülen iki açma (K 12-KJ 12-13) 2021 yılında kazılmış olmakla birlikte bu açmalarda kazı çalışmaları kısa süreli olarak devam etmiştir. Bu her iki açmada ağırlıklı olarak Geç Osmanlı Dönemi (17-19. yüzyıl) yanı sıra küçük parçalar halinde Beylikler Dönemi (14-15. yüzyıl) buluntuları ele geçirilmiştir. Sinan Bey Hamamı ile güney sur duvarı arasında kalan iki açmada ise ara sokak şeklinde bir yol ile daha alt tabakalarda hamamın drenaj sistemi tespit edilmiştir. Ayrıca bu açmalarda lüle ve seramik üretimine dair buluntularla karşılaşılmıştır. Batı sur temellerinin tespitine yönelik restorasyon kazı çalışmalarında mevcut sur duvarları doğrultusunda yıkık kısımların tespitine yönelik çalışmalar devam etmiştir. Restorasyon çalışmaları kapsamındaki kazı çalışmalarında alanın diğer kısımlarında



elde edilen verilerden farklı olarak daha alt tabakalara dair buluntulara ulaşılmıştır. Bu buluntular özellikle Ortaçağ'da Bitlis Kalesi'nde yoğun bir yerleşime de işaret etmektedir.



**Resim 1:** 2022 Yılı Bitlis Kalesi Kazı Çalışmalarının Yürütüldüğü Alanlar (Karasu, 2023)

## 2. Seramik Buluntuları












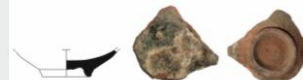

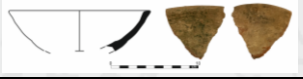
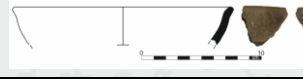



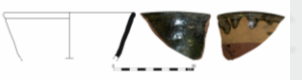


Bitlis Kalesi 2022 yılı kazı çalışmalarında en yoğun buluntu gruplarından birini seramikler oluşturmaktadır. Sırlı seramikler hamur, form, bezeme ve kompozisyon özellikleri bakımından incelenmekle birlikte üretim yerleri de tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca mevcut buluntulardan elde edilen gerek ticaret gerekse sosyo-ekonomik yapıya dair çıkarımlara da yer verilmiştir.



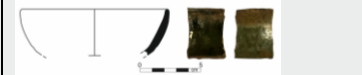
























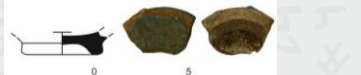

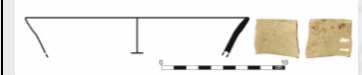

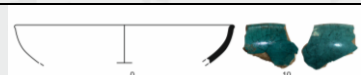
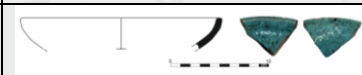

### Sırlı Seramikler

Bitlis Kalesi kazı çalışmalarında tek renk sırlı, akıtma, boyalı kazıma, kazıma, lüster, sıraltı ve sırüstü boyama bezeme teknikli sırlı seramiklerle karşılaşmıştır. Sırlı seramik buluntuları içerisinde yarı mamul ve defolu örnekler de yer almaktadır. Üretime dair ele geçirilen buluntuların hepsi tek renk sırlı seramik grubuna aittir. Seramik üretiminde yarı mamul ve defolu seramikler temelde iki sebeple kullanılamamaktadır. Bunlardan ilki pişirim sırasında fırın ısısının ya da süresinin ayarlanamaması diğeri ise hamur ve astarın birbiriyle bütünleşememesidir. Bitlis Kalesi yarı mamul ve defolu seramik buluntularında da benzer sorunlar yaşandığı görülmektedir.

Tek renk sırlı seramikler sırlı seramik buluntuları içerisinde en yoğun grubu oluşturmaktadır. Günlük yaşamda yaygın bir biçimde kullanımları ve daha çok yerel üretim örnekler olmaları sebebiyle kazı çalışmalarında bu grup örneklerle daha yoğun karşılaşmaktadır. Bitlis Kalesi tek renk sırlı seramiklerinde açık kırmızı (2.5 YR 6/6, 2.5 YR 6/8, 2.5 YR 7/6), kırmızı (2.5 YR 5/6, 2.5 YR 5/8), kırmızımsı kahverengi (2.5 YR 5/4, 5 YR 5/4), açık kırmızımsı kahverengi (5 YR 6/4), kırmızımsı sarı (5 YR 6/6), açık kahverengi (10 YR 8/3) şeklinde daha çok koyu tonlarda ve beyaz (N, 10 YR 8/1), pembemsi beyaz (7.5 YR 8/2), soluk sarımsı pembe (7.5 YR 9/2) açık renkli hamurlu örneklerle karşılaşmaktadır. Bu grup örneklerde mika, kireç, kum, kuvars katkı maddeleri yanı sıra az sayıda örnekte Şamot da kullanılmaktadır. Yerel üretim olduğu tespit edilen kırmızı-kahverengi arasında çeşitli hamur renklerine sahip seramikler az gözenekli ve sıkı bir hamur yapısına sahipken beyaz-gri arasında renk tonlarına sahip ithal örnekler çok gözenekli ve gevşek hamurludur. Tek renk sırlı örneklerde ağırlıklı olarak yeşil rengin tonları yanı sıra firuze, turkuaz ve opak krem sır renklerinin kullanıldığı görülmektedir. Özellikle yeşil sır renginin Ortaçağ'dan Osmanlı son dönemine kadar kullanıldığı anlaşılmaktadır. Tek renk sırlı seramikler içerisinde bir örnek ise porselen hamurunu andıran yapısı ve form özellikleriyle seladon örneklerini andırmakta olup kalın opak su yeşili sır rengine sahiptir. (Tablo 1, Kat. No. 55)

**Tablo 1.** Tek Renk Sırlı Seramikler

		
1	2	3
		
4	5	6
		
7	8	9
		
10	11	12
		
13	14	15
		
16	17	18
		
19	20	21

		
22	23	24
		
25	26	27
		
28	29	30
		
31	32	33
		
34	35	36
		
37	38	39
		
40	41	42
		
43	44	45
		
46	47	48
		
49	50	51
		
52	53	54
		
55		



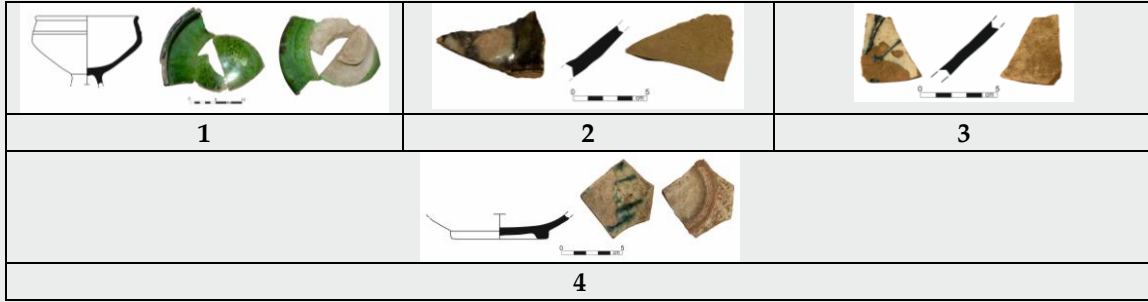
Kat. No	Açma	Hamur Rengi	Katkı	Boyutu/Miktarı/ Gözenek	Pişme Derecesi	Ölçü
1	OP-14	2.5YR5/6	Mika,Kireç,Kum			D.Ç.:5cm
2	OP-14	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum, Kuvars	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:6,6cm
3	OP-14	Yanmış	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:6cm
4	ALAN-4	2.5YR5/6	Mika,Kireç,Kum, Kuvars	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:7,2cm
5	OP-14	5YR6/4	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	Çok	D.Ç.:8cm
6	OP-14	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:4cm
7	OP-14	Yanmış	Mika,Kireç,Kum, Kuvars	Orta/Orta	Çok	D.Ç.:8cm
8	O-14	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum, Kuvars	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:7cm
9	O-14	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Az	İyi	D.Ç.:6cm
10	ALAN-4	2.5YR5/8	Mika,Kireç,Kum, Kuvars	Orta/ Orta	İyi	D.Ç.:5cm
11	ALAN-4	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:7,2cm
12	ALAN-4	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:5,4cm
13	O-14	5YR6/4	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	Çok	A.Ç.:20cm
14	KJ 12-13	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:18cm
15	OP-14	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:18cm
16	K-12	Yanmış	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	Çok	D.Ç.:4,8cm
17	O-14	5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:20cm
18	KJ 12-13	2.5YR5/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:20cm
19	O-14	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:16cm
20	ALAN-4	2.5YR 6/6	Mika,Kireç,Kum, Kuvars	Orta/ Orta	İyi	A.Ç.:14cm
21	ALAN-4	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/ Orta	İyi	A.Ç.:24cm
22	O-14	2.5YR6/6	Mika,Kum	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:18cm
23	O-14	5YR6/6	Mika,Kireç,Kum, Kuvars	Küçük/Orta	İyi	A.Ç.:15cm
24	O-14	5YR5/4	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:12cm
25	ALAN-4	2.5YR7/6	Mika,Kireç,Kum	Küçük/Az	İyi	D.Ç.:12cm
26	O-14		Mika,Kireç	Orta/Orta	İyi	-
27	O-14		Mika,Kum,Şamot	Orta/Orta Gözenekli	İyi	D.Ç.:6,4cm

28	ALAN-3	2.5YR5/6	Mika,Kireç,Kum, Kuvars	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:6cm
29	ALAN-1	2.5YR6/8	MikaKireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:6,2cm
30	ALAN-1	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:7cm
31	ALAN-4	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Çok	İyi	D.Ç.:8cm
32	ALAN-4	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:6,6cm
33	ALAN-4	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:9cm
34	O-14	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Az	İyi	D.Ç.:8cm
35	O-14	2.5YR5/8	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:7cm
36	O-14	2.5YR5/8	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	Çok	D.Ç.:7cm
37	KJ 12-13	5YR6/4	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:8cm
38	KJ 12-13	2.5YR5/4	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:8cm
39	KJ 12-13	10YR8/1	Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:4,8cm
40	KJ 12-13	5YR6/4	Mika,Kireç,Kum, Kuvars	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:5,4cm
41	KJ 12-13	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:5cm
42	KJ 12-13	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:4cm
43	KJ 12-13	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:5,4cm
44	KJ 12-13	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:5cm
45	OP-14	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:6,6cm
46	OP-14	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:7,4cm
47	KJ 12-13	10YR8/3	Mika,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:4cm
48	O-14	N	Kum	Küçük/Az Gözenekli	İyi	A.Ç.:18cm
49	O-14	10YR8/1	Mika,Kireç,Kum	Orta/Az Gözenekli	İyi	D.Ç.:5,4cm
50	ALAN-4	7.5YR8/2	Kireç,Kum	Orta/Az Gözenekli	İyi	A.Ç.:14cm
51	ALAN-4	N	Kum,Şamot	Küçük/Az	İyi	A.Ç.:20cm
52	ALAN-4		Kireç,Kum	Orta/Çok	İyi	D.Ç.:6cm
53	ALAN-4	7.5YR _/2 9/	Kireç,Kum	Küçük/Az Gözenekli	İyi	D.Ç.:6cm
54	ALAN-4		Kireç,Kum,Şamot	Orta/Az Gözenekli	İyi	D.Ç.: 7 cm
55	O-14	N	-	-	İyi	D.Ç.: 10 cm

Akıtma bezemeli örneklerle Bitlis Kalesi'nde nadir olarak karşılaşılmakla birlikte sıraltına yeşil ve lacivert renklerin fırça yardımıyla ya da akıtma şeklinde bezeme olarak kullanıldığı görülmektedir. (Tablo 2) Akıtma bezemeli seramiklerde açık yeşilimsi gri (Gley 1 7/10Y), kırmızimsı sarı (5 YR 7/6), açık kırmızimsı kahverengi (2.5 YR 7/4), açık kırmızı (2.5 YR 6/6) hamur renkleri görülmekte olup mika, kireç ve kum

katkıdır. Bu grup seramiklerde sıraltı boyama bezeme tekniğinden farklı olarak bezemelerin belli bir kompozisyona bağlı kalmadan gelişigüzel şekilde veya seramik yüzeyini hareketlendirmek amacıyla kullanılmıştır. Büyük kısmı mevcut olmayan bu grup örneklerde çizgisel bezemelerin büyük boyutlu olarak yapıldığı görülmektedir. Farklı dönemlere ait örneklerde bezeme özelliklerinde de farklılıklar görülebilmektedir.

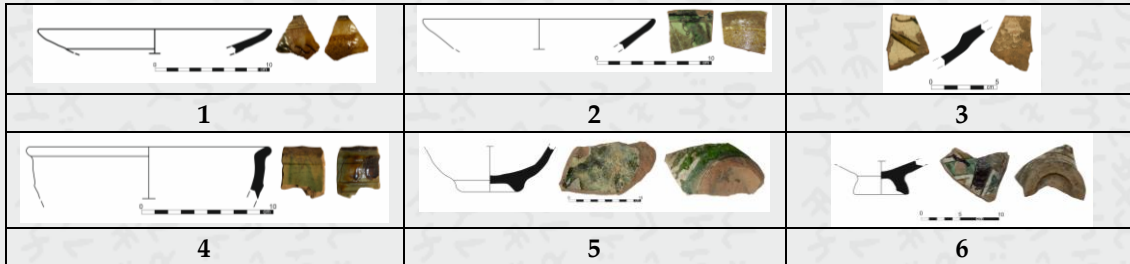
**Tablo 2.** Akıtma Bezemeli Seramikler



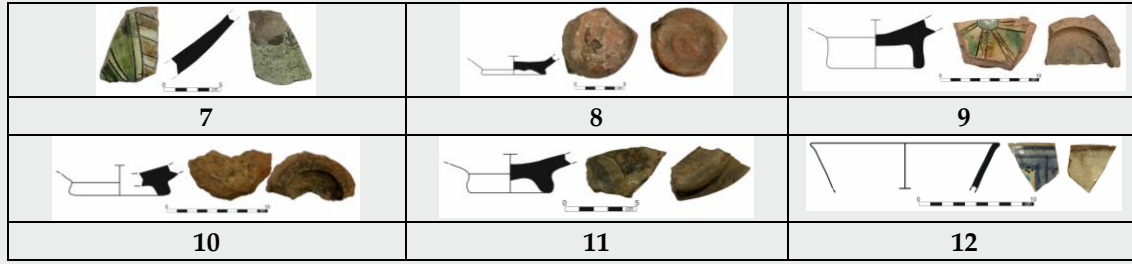
Kat. No	Açma	Hamur Rengi	Katkı	Boyutu/Miktarı/ Gözenek	Pişme Derecesi	Ölçü
1	ALAN-4	Gley 1 7/10Y	Kireç,Kum	Küçük/Az	İyi	A.Ç.:19c m
2	KJ 12-13	5YR7/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	-
3	O-14	2.5YR7/4	Mika,Kireç,Kum	Küçük/Az		-
4	ALAN-4	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/ Orta	İyi	D.Ç.:7,6c m

Boyalı kazıma bezemeli seramiklerde açık kırmızı (2.5YR6/6), açık kırmızımsı kahverengi (2.5 YR7/4, 5 YR 6/4), soluk sarı (2.5YR8/2), açık kahverengi (7.5YR6/4), kırmızımsı sarı (5 YR 7/8), kırmızımsı kahverengi (5YR5/4), pembe (5 YR 8/4) hamur renkleri görülmekle birlikte mika, kireç ve kum katkı maddelerinin yoğun, kuvarsin ise az sayıda örnekte kullanılmaktadır. (Tablo 3) Bu grup seramiklerde boyama renkleri bazı örneklerde tamamen kazıma alanlar içerisinde kalırken bazı örneklerde taşmış ya da akmuş şekildedir. Boyama renkleri hardal sarısı ya da lacivert gibi tek renkli ya da kahverengi-yeşil, yeşil-hardal sarısı gibi iki renklidir. Bu grup örneklerde daire, çokgen ile çeşitli çizgisel geometrik bezemeli kompozisyonlar yer almaktadır. Ayrıca silitize bitkisel bezemelerde görülmektedir.

**Tablo 3.** Boyalı Kazıma Bezemeli Seramikler



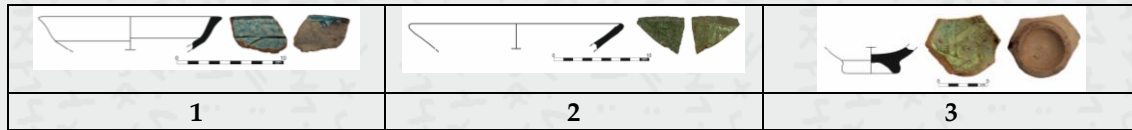




Kat. No	Açma	Hamur Rengi	Katkı	Boyutu/Miktarı/Gözenek	Pişme Derecesi	Ölçü
1	KJ 12-13	2.5YR7/4	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:20cm
2	ALAN-4	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/ Orta	İyi	A.Ç.:20cm
3	KJ 12-13	5YR7/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	-
4	ALAN-4	2.5Y8/2	Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:18cm
5	KJ 12-13	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Az	İyi	D.Ç.:8cm
6	ALAN-4	5YR7/8	Mika,Kireç,Kum	Küçük/Az	İyi	D.Ç.:6,4cm
7	ALAN-4	7.5YR6/4	Mika, Kireç,Kum	Orta/Az	İyi	-
8	ALAN-4	5YR6/4	Mika, Kireç,Kum	Küçük/Az	İyi	D.Ç.:7cm
9	ALAN-4	2.5YR6/6	Mika, Kireç,Kum	Orta/ Orta	İyi	D.Ç.:20cm
10	OP-14	5YR5/4	Mika,Kireç,Kum, Kuvars	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:8cm
11	OP-14	10YR4/1	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:5,4cm
12	KJ 12-13	5YR8/4	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:16cm

Kazıma bezemeli seramiklerde pembe (7.5YR7/4) ve açık kırmızı (2.5YR6/6) hamur renkleri görülmekle birlikte mika, kireç, kum katkı maddeleri kullanılmaktadır. Kazıma ve ince kazıma bezeme teknikleriyle yapılan seramiklerde çizgisel ve geometrik bezemeler yer almaktadır. Turkuaz ve yeşil sır renklerinin kullanıldığı seramikler kâse, tabak ve dip parçalarından oluşmaktadır.

**Tablo 4.** Kazıma Bezemeli Seramikler


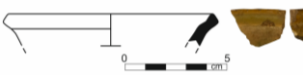

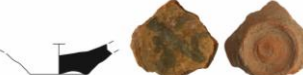













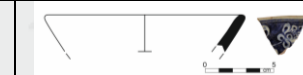


Kat. No	Açma	Hamur Rengi	Katkı	Boyutu/Miktarı/Gözenek	Pişme Derecesi	Ölçü
1	ALAN-4	7.5YR7/4	Mika,Kireç,Kum	Küçük/Az	İyi	A.Ç.:16cm
2	K-12	2.5YR7/6	Mika,Kireç,Kum	Küçük/Az	İyi	A.Ç.:22cm
3	ALAN-4	7.5YR7/4	Mika,Kireç,Kum	Orta/ Orta	İyi	D.Ç.:5,4cm

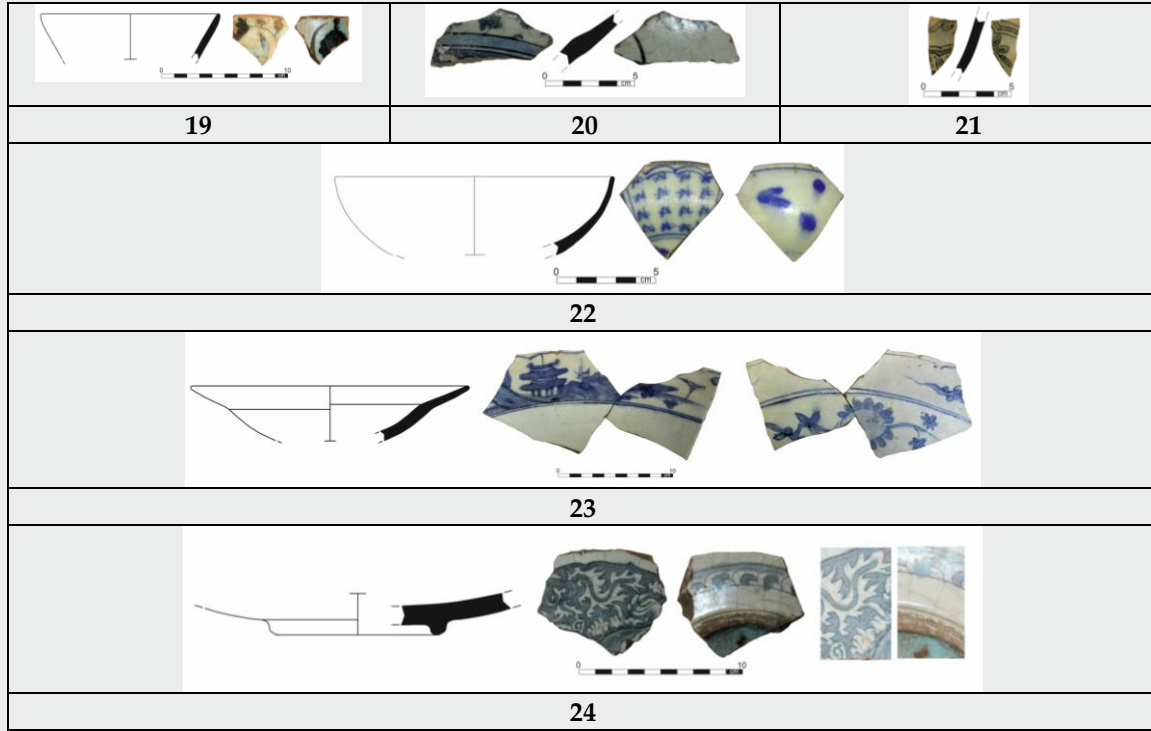
Sıraltı boyama bezemeli seramikler Grup A ve B olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Grup-A pembe (5 YR 8/3, 5 YR 8/4, 7.5 YR 7/4, 7.5 YR 8/3), soluk sarı (2.5 Y 8/3, 2.5 Y 8/4), beyaz (N, 10 YR 8/1), çok açık kahverengi (10 YR 8/2) hamur renkleri görülmektedir. (Tablo 5) Mika, kireç ve kum katkı maddelerine sahip seramikler ağırlıklı olarak renksiz şeffaf sırlı olup turkuaz ve açık yeşil sırlı örnekler de mevcuttur.

Kâse, tabak ve dip parçalarından oluşan bu grup seramiklerde yatay, dikey ve kıvrımlı çizgisel; şakayık çiçeği ve natüralist bitkisel bezemeler yanı sıra geometrik kompozisyonlar yer almaktadır. Ayrıca iki örnekte Çin yazısını ve konut mimarisini yansıtan bezemeler görülmektedir. (Tablo 5, Kat. No. 23-24) Sıraltı boyama bezemeli seramikler bezeme, kompozisyon ve işçilik bakımından çeşitlilik göstermesi bakımından da ayrı bir öneme sahiptir. Grup-B seramikleri açık kırmızı (2.5 YR 7/6), pembe (2.5 YR 8/4, 5 YR 8/4) ve çok açık kahverengi (10 YR 8/2, 10 YR 8/3) hamur renkleri görülmektedir. (Tablo 6) Mika, kireç, kum ve Şamot katkı maddelerinin kullanıldığı seramikler beyaz veya krem astarlı olup ağırlıklı olarak renksiz parlak şeffaf sırlıdır. Ancak bir seramik parçasının iç yüzeyi turkuaz, dış yüzeyi ise kahverengi şekildedir. (Tablo 6, Kat. No. 1) Kâse ve tabak gibi açık formlu kap türlerine ait bu grup seramiklerde boyama renklerin yüzeyden oldukça kabarık şekilde olduğu görülmektedir.<sup>1</sup> Siyah, patlıcan moru, kahverengi, turkuaz boyama renklerine sahip seramiklerde bitkisel bezemeleri oluşturan konturlar da yer yer yüzeyden kabarık şekildedir. Sır ve bezemeleri kaliteleri oldukça fazla olan bu grup seramiklerde bir seramik parçasının konturları üzerinin altın yaldızlı olması ise dikkat çekicidir. (Tablo 6, Kat. No. 7)

**Tablo 5.** Sıraltı Boyama Bezemeli Seramikler (Grup A)

		
1	2	3
		
4	5	6
		
7	8	9
		
10	11	12
		
13	14	15
		
16	17	18

<sup>1</sup> Sırıci tekniğini andıran seramiklerde boyama bezemelerin yüzeyden oldukça kabarık olduğu görülmekle birlikte kırılan kısımlarda boyama renklerin sıraltıta yer aldığı gözlemlenmiştir. Ayrıca uygulamanın somut tespitinin analiz çalışmalarıyla ortaya konulmasının da gerekli olduğu düşünmekteyiz.

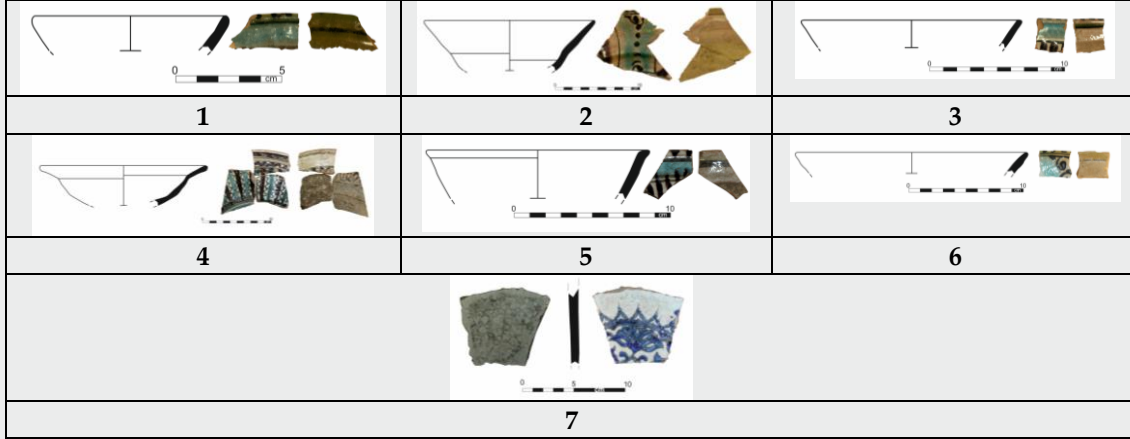


Kat. No	Açma	Hamur Rengi	Katkı	Boyutu/Miktarı/ Gözenek	Pişme Derecesi	Ölçü
1	O-14	5YR6/8	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:12cm
2	KJ 12-13	10YR8/1	Mika	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:10cm
3	ALAN-4	2.5YR5/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:3,4cm
4	O-14	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Çok	İyi	D.Ç.:4,6cm
5	KJ 12-13	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:6cm
6	KJ 12-13	7.5YR8/3	Kireç	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:16cm
7	KJ 12-13	5YR8/3	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:8cm
8	KJ 12-13	2.5Y8/3	Kum	Küçük/Az	İyi	-
9	O-14	5YR8/4	Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:20cm
10	O-14	5YR8/4	Kireç,Kum	Orta/Çok	İyi	-
11	ALAN-4	7.5YR7/4	Mika,Kireç,Kum	Küçük/Az	İyi	D.Ç.:10cm
12	ALAN-4	2.5YR6/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/ Orta	İyi	D.Ç.:7,4cm
13	ALAN-4	7.5YR7/4	Mika,Kireç,Kum	Orta/ Orta	İyi	D.Ç.:5,6cm
14	O-14	7.5YR8/3	Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:8cm
15	KJ 12-13	10YR8/1	Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	D.Ç.:8cm
16	O-14	2.5YR8/4	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:16cm
17	UT-5	10YR8/2	Kum	Küçük/Az	İyi	A.Ç.:22cm
18	ALAN-4	10YR8/1	Kum			A.Ç.:16cm
19	O-14	2.5YR8/4	Kireç,Kum,Şamot	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:14cm
20	ALAN-4	N	Kum	Küçük/Az	İyi	-
21	O-14	N	-	- Gözenekli	İyi	-
22	O-14	N	Kum	Küçük/Az	İyi	A.Ç.:14cm
23	ALAN-4	N	-	Gözenekli az	İyi	A.Ç.:24cm



24	ALAN-4	7.5 YR 8/3	Kireç,Kum	Küçük/Az	İyi	D.Ç.:10cm
----	--------	------------	-----------	----------	-----	-----------

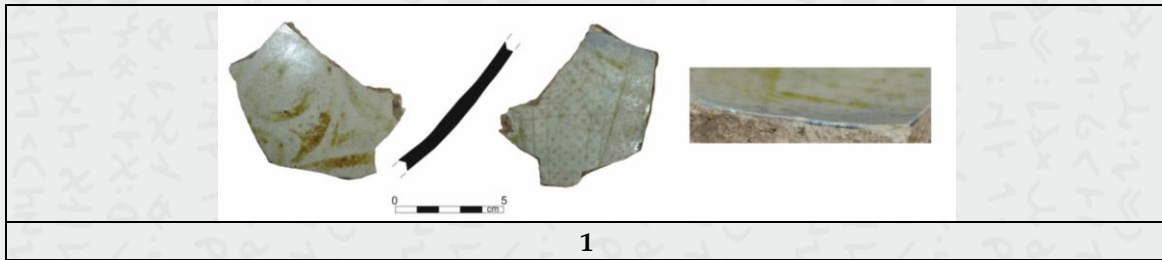
**Tablo 6.** Sıraltı Boyama Bezemeli Seramikler (Grup B)



Kat. No	Açma	Hamur Rengi	Katkı	Boyutu/Miktarı/ Gözenek	Pişme Derecesi	Ölçü
1	OP-14	10YR8/3	Mika,Kireç,Kum	Küçük/Orta	İyi	A.Ç.:9cm
2	OP-14	10YR8/3	Mika,Kireç,Kum	Orta/Az	İyi	A.Ç.:20cm
3	KJ 12-13	2.5YR8/4	Mika,Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:20cm
4	ALAN-4	2.5YR8/6	Mika,Kireç,Kum	Orta/ Orta	İyi	A.Ç.:24cm
5	O-14	5YR8/4	Kireç,Kum	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:14cm
6	O-14	10YR8/3	Kireç,Kum,Şamot	Orta/Orta	İyi	A.Ç.:20cm
7	ALAN-4	10YR8/2	Kum	Küçük/Az Gözenekli	İyi	-

Lüster bezeme teknikli tek örnek muhtemelen bir kâse gövde parçasına aittir. Sıraltına turkuaz renkli boyama bezemeli seramik parçasının dış yüzeyine silitile bitkisel iç yüzeyine ise geometrik kompozisyonlar yerleştirilmiştir. (Tablo 7) Fritli sıkı dokulu bir hamur yapısına sahip olan seramik beyaz renklidir.

**Tablo 7.** Lüster Bezemeli Seramik



Kat. No	Açma	Hamur Rengi	Katkı	Boyutu/Miktarı/ Gözenek	Pişme Derecesi	Ölçü
1	ALAN-4	7.5 /1 9/	Kum	Küçük/Az	İyi	-

## Çiniler

Tek renk sırlı ve sıraltı boyama bezeme tekniklerinin kullanıldığı çiniler çok açık kahverengi (10YR8/3), soluk turuncumsu sarı (10YR\_2 9/), çok soluk sarı (2.5Y\_2 9/) hamur renklerine sahip olmakla birlikte mika, kireç ve kum katkıdır. Farklı bezeme tekniklerine sahip çiniler gözenekli ve gevşek yapılı ile az gözenekli ve sıkı dokulu olmak üzere iki farklı hamur türüne sahiptir. Kahverengi-kırmızı arasında farklı hamur renklerine sahip sıkı dokulu çiniler yerel üretim örnekleri oluştururken çok gözenekli ve gevşek hamurlu örnekler yerel örneklerden ayrılmaktadır. Yerel üretim örneklerle benzer hamur yapısına sahip çiniler turkuaz tek renk sırlı şekildedir. Gevşek dokulu çiniler ise renksiz şeffaf sıraltına siyah renkli konturlarla yapılmış geometrik ve natüralist bitkisel bezemelidir. Sıraltı boyama bezemeli seramiklerde lacivert, turkuaz, kiremit kırmızısı ve yeşil renklerin kullanıldığı görülmektedir. Bazı çini parçalarında lacivert, yeşil ve kiremit kırmızısı rengin yüzeyden oldukça kabarık şekilde olması ise dikkat çekicidir. (Tablo 8, Kat. No. 4-7)

**Tablo 8. Çini Örnekleri**



Kat. No	Açma	Hamur Rengi	Katkı	Boyutu/Miktarı/ Gözenek	Pişme Derecesi	Ölçü
1	O-14	Yanmış	Mika, Kireç, Kum	Orta/Orta	Çok	-
2	O-14	10YR8/3	Mika, Kireç, Kum, Kuvars	Orta/Orta	İyi	-
3	O-14	10YR_2	Kireç, Kum	Küçük/Az Gözenekli	İyi	-
4	KJ 12-13	10YR8/3	Mika	Küçük/Az Gözenekli	İyi	-
5	ALAN-4	2.5Y_2 9/	Kum	Küçük/Az Gözenekli	İyi	-
6	ALAN-4	2.5Y_2 9/	Kum	Küçük/Az Gözenekli	İyi	-
7	ALAN-4	10YR8/3	Kireç, Kum	Küçük/Az Gözenekli	İyi	-

## Değerlendirme

Bitlis Kalesi, tarih boyunca askeri ve ticari geçiş güzergâhı üzerinde yer almasına bağlı olarak siyasi açıdan İran ve Osmanlı Devleti tarafından yakından takip edilmiştir. Seramik buluntular sosyal, ekonomik, kültürel, ticari ve siyasi olaylardan etkilenen ve farklı kültürler arasındaki etkileşimi arttıran birer nesnedir. Bitlis Kalesi kazı çalışmalarında ele geçirilen en yoğun buluntu grubunu da seramikler oluşturmaktadır. Kalede seramik üretimi yapıldığı mevcut yayınlardan açıkça anlaşılmaktadır (Baş,2012; Baş, 2018; Şen & Karasu, 2021). Ancak bu seramik üretiminin başladığı dönem, yerel üretim seramiklerde kullanılan bezeme özellikleri ve tarihlendirme konularında sınırlı çıkarımlar yapılabildiği görülmektedir. Kapsamlı çıkarımların yapılamamasındaki temel sebep ise kazı çalışmalarında kültür katmanı takibinin genel olarak yapılamamasıdır. Bitlis seramiklerinin temel olarak geleneksel anlayışla keskin dönemsel farklılıklar göstermeden üretilmesi ile bezeme tekniği, hamur ve sır özellikleri yanı sıra üslup ve kompozisyon bakımından süreklilik göstermesi de tarihlendirmede zorluklara sebep olmaktadır. Seramiklerin dönemsel çeşitliliği ve bölgedeki seramik üretiminin geleneksel bir anlayışla sürdürülmesi ve bölge siyasi hareketliliklerinin seramik sanatı üzerine yansımaları da ayrıca dikkat edilmesi gereken hususlardır.

Bitlis Kalesi 2022 yılı kazı çalışmalarında bölgede tek renk sırlı yarı mamul ve defolu seramik buluntuları ele geçirilmiştir (Tablo 1, Kat. No. 1-17). Ancak farklı alanlarda ve derinliklerde ele geçirilen bu seramiklerin dönemlerinin tespiti sadece buluntu yerlerine bakılarak yapılamamaktadır. 2022 yılı Bitlis Kalesi sur restorasyonuna yönelik yapılan kazı çalışmalarında günümüze kadar yapılan kazı çalışmalarından farklı olarak daha derin tabakaların kazılması Bitlis Kalesi seramiklerinin anlaşılmasına da önemli katkı sunmuştur. Yayınlarda Bitlis Kalesi'nde seramik üretiminin tek renk sırlı örnekler dikkate alındığında Ortaçağ'da başlamış olabileceği belirtilmektedir (Şen & Karasu, 2021). Tek renk sırlı seramiklerde kuvars kullanımının bazı örneklerde bulunup bazılarında bulunmadığının dönemsel bir ayrım olabileceği ancak bu durumun tespitine dair somut verilerin yetersiz olduğu bilinmektedir (Şen & Karasu, 2021). Nitekim Bitlis Kalesi Geç Osmanlı dönemine tarihlenen sırsız seramiklerin de benzer hamur yapısına sahip olması Osmanlı döneminde bölgede iki atölye ya da usta olabileceğini akla getirmektedir (Şen & Karasu, 2021). Benzer hamur, form ve sır özelliklerine sahip bu seramikler aynı döneme ait olabileceği gibi usta farklılığı sonucu yenileşme ya da değişim sebebiyle de çeşitlilik gösterebilir. Tek renk sırlı seramiklerde dönem tespiti için hamur özellikleri yanı sıra sır ve form özellikleri de ayrıca dikkat edilmesi gereken hususlardır. Sır özellikleri dikkate alındığında Bitlis Kalesi'ne tek renk sırlı seramiklerin bazılarının oldukça parlak sırlı ve diğer örneklerden ayrıldığı görülmektedir. Muhtemelen 14-15. yüzyıllarda Bitlis Kalesi'ne çok uzak olmayan bölgelerden tek renk sırlı seramiklerin ithal edilmiş olabileceğine işaret eder. Yerel üretim seramiklerde ise ağırlıklı olarak koyu yeşil sır renginin tercih edildiği ancak pişirme derece ve sürelerine bağlı olarak renk tonlarında farklılıklar olduğu görülmektedir. Ayrıca Ortaçağ yerel üretim örneklerinin kaba ve daha gözenekli bir hamur yapısına sahip olduğu Osmanlı



Dönemi örneklerinin ise sıkı dokulu ve daha az gözenekli olduğu, sırsız kısımlarının ise astarlı görüntüsüne benzeyen şekilde daha kırmızı bir renge dönüştüğü anlaşılmaktadır. Tek renk sırlı yerel üretim seramiklerde dönemsel geçişin tespitinde form özellikleri ise genel olarak en somut verilere ulaşılmasını sağlamaktadır. Bitlis Kalesi tek renk sırlı Ortaçağ seramiklerinin Osmanlı örnekleriyle kıyaslandığında dip kaidelerinin yüksek olup dışa ve içe çekik ağız kenarlarına sahip oldukları görülmektedir. Osmanlı Dönemi örnekleri ise belirgin bir form anlayışına sahip alçak dipli ve dışa çekik kenarlıdır. Bazı örneklerde ise dip formlarının Ortaçağ örneklerinden belirgin şekilde ayrılan hafif içe çekik kenarlı olduğu anlaşılmaktadır.

Tek renk sırlı seramiklerde Ortaçağ ve Osmanlı Dönemi örneklerinin tespitinde dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli husus seri üretim için kullanılan üç ayaklardır. Bitlis Kalesi tek renk sırlı seramiklerinden bazılarında üç ayak izi görülürken bazı örneklerde yer almamaktadır. Üç ayak kullanımının da dönemsel farklılıkların tespitine dair veriler sunabileceği düşünülmektedir (Şen & Karasu, 2021). Ancak bu durumun kesin ve somut olarak tespit edilebilmesi için seramiklerin dip kısmının tamamının ya da büyük bir kısmının mevcut olması gerekmektedir. Mevcut buluntulardan ise Bitlis Kalesi tek renk sırlı örneklerinde üç ayak kullanımının 19. yüzyılda da devam ettiği anlaşılmaktadır. Bitlis Kalesi tek renk sırlı seramiklerinin 14-15. yüzyıl<sup>2</sup> ve 18-19. yüzyıla<sup>3</sup> tarihlenen ithal ve yerel üretim örneklerinin bulunduğu görülmektedir. Tek renk sırlı 14-15. yüzyıl ithal seramikleri yeşil ve turkuaz sır renklerine sahip olup benzerleri Osmanlı Beyliği'nin kurulduğu Karacahisar Kalesi yanı sıra Amorium gibi Beylikler Dönemi seramiklerinde görülmektedir (Yılmazyaşar, Karasu & Özkul Fındık, 2023, s. 145-150; Doğer & Armağan, 2020, s. 79-83). Ayrıca muhtemelen 14-15. yüzyıl Ming veya Yuang dönemine tarihlenen Çin üretimi seladon bir seramik dip parçası da buluntular arasındadır (Tablo 1, Kat. No. 5) (Gompertz, 1980). 18-19. yüzyıla tarihlenen koyu yeşil sırlı yerel üretim Osmanlı Dönemi seramiklerinin benzerleri Anadolu'da Edirne, Tire, İznik, İstanbul (Saraçhane, Tekfur Sarayı) bölgelerinde; Balkanlarda ise Belgrad, Ganos, Dimetoka, Phokis'te görülmektedir (Uçar, 2019b, s. 537-538; Uçar & Uçar, 2018, s. 11; Özkul Fındık, 2001, s. 128-132; Hayes, 1992; Yenişehirlioğlu, 1994, s. 554-559; Bikic, 2003; Armstrong & Günsenin, 1995, s. 183-197; Liaros, 2018, s. 207-209; Armstrong, 1989, s. 26-27). Bu ölçülerden hareketle elimizdeki buluntuların büyük bölümü de Osmanlı Dönemine aittir. Ayrıca opak krem (Tablo 1, Kat. No. 48-49), parlak turkuaz (Tablo 1, Kat. No. 51-54) sır renklerinin görüldüğü hamur ve sır özellikleri bakımından ithal olarak bölgeye gelen seramikler de buluntular arasındadır. 19-20. yüzyıl başı arasına tarihlenen Bitlis evlerinde de benzer özelliklere sahip parlak turkuaz renkli bacınilerin kullanıldığı görülmektedir.

Akıtma bezemeli seramikler yeşil ve lacivert renkli olup buluntular Beylikler ve Geç Osmanlı dönemlerine tarihlendirilmiştir. Hamur, form ve bezeme özellikleri yanı sıra buluntu yerleri ve derinlikleri de kesin olmamakla birlikte dönem tespitine yönelik katkı sunmaktadır. Beylikler ve Erken Osmanlı dönemlerine ait olabileceği düşünülen

<sup>2</sup> Bitlis Kalesi tek renk sırlı seramikleri Tablo 1, Kat. No.21,25,26,32, 47,55.

<sup>3</sup> Tek renk sırlı Osmanlı seramikleri Tablo 1, Kat. No. 10-20,22-24, 27-31,33-46.

tüme yakın bir seramik buluntusunun sır özellikleri bakımından oldukça kaliteli olduğu ve ithal şekilde kaleye geldiği anlaşılmaktadır. (Tablo 2, Kat. No. 1) Akıtma bezemeli bir dip parçası gerek form gerekse bezeme özellikleri bakımından 17-18. yüzyıla tarihlenmesi muhtemeldir. Çünkü benzerleri İstanbul ve Edirne kazılarında da ele geçirilmiştir (Uçar, 2014, s. 263, 375; Polat, 2018, s. 226). (Tablo 2, Kat. No. 4) Ortaçağ'a geçiş tabakasında ele geçirilen bir seramik parçası Eyyubi örnekleriyle benzerlik göstermektedir (Mason, 1997, s. 226). (Tablo 2, Kat. No. 2) Ancak büyük kısmı mevcut olmadığı için oldukça kaliteli parlak sırlı olan bu seramik parçasının ait olduğu dönem kesin olarak tespit edilememektedir.

Boyalı kazıma bezemeli seramiklerle 2022 yılı kazı çalışmalarında derinleşilen alanlarda karşılaşılmaktadır. Sıraltı boyamaları tek ya da iki renkli şekilde olan bu grup seramikler genel olarak parlak sırlıdır. Benzer örnekleri Eskişehir (Karacahisar), Malatya, Manisa, Adıyaman, Divriği, Niğde (Tyana) gibi bölgelerde görülmekle birlikte 14-15. yüzyıl arasına tarihlenip bölgeye ithal olarak geldiği anlaşılmaktadır (Yılmazyaşar & Karasu, 2022, s. 360; Karasu & Şen, 2022; Polat, 2022, s. 421; Gök Gürhan, 2008, s. 74-76; Acara Eser, 2020, s. 136-153; Karasu, 2022, s. 313). Anadolu Selçuklu Devleti sonrası Beylikler dönemlerine tarihlenen bu seramiklerde yer yer Memluk etkisi de hissedilmektedir. Bir örnek ise üslup ve bezeme bakımından diğer örneklerden ayrılmakta olup Osmanlı Dönemi'ne tarihlenmesi muhtemel görülmektedir. (Tablo 3, Kat. No. 12) Büyük kısmı mevcut olmayan bu ağız parçasının form özellikleri 15-17. yüzyıl seramikleriyle paralellik göstermekle birlikte bezeme üslubu açısından 16-17. yüzyıl Safevi (Kubaçi, Kirman, Tebriz, Meşhed) örneklerini karşılaştırmaktadır (Golombek, Mason & Proctor, 2001, s. 218, 224; Peck, 1980, s. 67-68).

Kazıma bezeme tekniğiyle yapılmış bir kase, bir tabak ağız kenarı ile dip parçasından oluşan üç buluntu kazı çalışmalarında ele geçirilmiştir. Benzer örnekleri Hasankeyf, Niğde (Tyana), Tokat (Komana) gibi kazı çalışmalarında görülen seramiklerden ikisi 13. yüzyıl-14. yüzyıl ortasına (Tablo 4, Kat. No. 2-3) Anadolu Selçuklu ve sonrası döneme ait bir örnek ise 14-15. yüzyıl Beylikler Dönemi'ne tarihlenmektedir. Ayrıca bu örneğin ithal olarak kaleye geldiği tahmin edilmektedir (Çeken, 2005, s. 90-178; Karasu, 2022, s. 310-312; Karasu, 2021, s. 721).

Bitlis Kalesi sıraltı boyama bezemeli seramiklerde deneme olarak nitelendirilebilecek yerel üretim seramikler yanı sıra ithal örneklerle karşılaşılmaktadır. Yerel üretim seramikler içerisinde sıraltına yüzeyleri hareketlendirmek için büyük boyutlu basit çizgisel kompozisyonlardan oluşan fırça yardımıyla yapılmış yeşil renkli bezemeler görülmektedir. (Tablo 5, Kat. No. 1-5) Bu seramiklerin Ortaçağ'dan Osmanlı Dönemi'ne geçişe ait olduğu ve belli bir şablona bağlı kalmadan doğaçlama şekilde bezendiği anlaşılmaktadır. Sıraltı boyama bezemeli üç örneğin (Tablo 5, Kat. No. 6-8) ithal olarak Bitlis Kalesi'ne geldiği Hasankeyf ve İznik'teki gibi benzer örnekleri dikkate alındığında 14-15. yüzyıla tarihlendiği anlaşılmaktadır (Çeken, 2005; Özkul Fındık, 2001). Üslup bakımından benzerlik gösteren yedi seramik parçasının (Tablo 5, Kat. No. 9-15) ise 15-16. yüzyıl Osmanlı Dönemi Bitlis Kalesi yerel üretimi olmaları muhtemeldir. Sıraltına siyah ve lacivert renklerle konturlu ve iç kısmı dolgulanmış natüralist bitkisel kompozisyonlu altı seramik parçasının (Tablo 5, Kat. No. 16-21)

benzeri İznik üretimi ve taklitleri ile Safevi seramiklerinde görülmektedir (Tablo 5, Kat. No. 16-18) (Lane, 1957, Pl. 3-4; Uçar, 2019, s. 382). Bu seramikler 16-17. yüzyıl Osmanlı Dönemi'ne tarihlendirilmiştir. Bitlis Kalesi ithal son seramik grubunu ise bir kâse ve bir tabak ağız parçası ve bir dip parçasından oluşan üç seramik oluşturmaktadır. (Tablo 5, Kat. No. 22-24) Osmanlı İznik ve Çin porselenlerinden motif ve sahnelerin yer aldığı bu grup seramikler porselen olmayıp az gözenekli bir hamur yapısına sahiptir. Benzer örnekleri yanı sıra sır özellikleri ve işçilik bakımından oldukça kaliteli olan bu grup seramiklerin Safevi üretimi olduğunu düşünmekteyiz. (Watson, 2005, s. 456-470; Peck, 1980, s. 67). Çin alfabesini andıran taklit olabileceği düşünülen harfler, Çin bulutları, Diaojiaolou olarak isimlendirilen Çin (Uzakdoğu) konutları, ejder figürünü andıran kompozisyonlar yanı sıra Osmanlı İznik seramik sanatında da kullanılan şakayık, nar çiçeği gibi natüralist bitkisel kompozisyonlar seramik yüzeylerine aktarılmıştır. Yönetici sınıfına hediye olarak getirilebileceği düşünülen bu seramiklerin ticaret aracılığıyla bölgeye gelmesi de muhtemeldir.

Sıraltı boyama Grup B seramiklerinde turkuaz renklerin sır altına siyah, kahverengi gibi renklerin ise sır içi izlenimi verecek şekilde yapıldığı görülmektedir. Sır altına yapılan bazı renklerin yüzeyden oldukça kabarık şekilde olduğu da anlaşılmaktadır. Bir seramik parçasının ise kompozisyonu oluşturan konturları yüzeyden oldukça çıkıntılı şekilde olup diğer örneklerden ayrılmaktadır. (Tablo 6, Kat. No. 7) Bu grup seramiklerin İran ve Anadolu'da özellikle Ahlat'ta ele geçirilen minai teknikli benzer anlayışta örnekleri (Watson, 2005, s. 363-371; İbrahimoglu, 2022, s. 129-144) görülmekte olup Bitlis Kalesi'nde 15-17. yüzyıl arasında geniş bir tarih aralığında bu gelenekten gelen kabarık sıraltı boyama renklerin uygulamalarının farklı bir anlayışla sürdürülmesi muhtemeldir. Bu grup seramiklerin ithal ve yerel üretim örneklerden oluştuğu görülmektedir. Bitlis Kalesi kazı çalışmalarında sıraltı boyama bezemeli bir örneğin benzeri Eski Van Şehri kazı çalışmalarında da ele geçirilmekle birlikte Sultaniye Sultan Olcayto Hüdebende Türbesi'nde sergilenen bir seramik parçası da kompozisyon bakımından benzerdir (Denkhalbant Çobanoğlu, Konyar & Çobanoğlu, 2016, Foto. 31). (Tablo 6, Kat. No. 4)

Bitlis Kalesi seramiklerinde kompozisyon benzerliklerinin temel sebebi bölgenin Ortaçağ'dan itibaren Türk-İslam kültürü ve İran'la olan etkileşimidir. Anadolu Selçuklu Devleti'nin uluslararası ticaret yollarına egemen olduğu 13. yüzyılda Selçuklu seramik sanatının Anadolu'da ve dışında geniş bir alanda dağılım gösterdiği ve bu kültürün etkilerinin 14-15. yüzyıl Beylikler Dönemi örneklerinde de hissedildiği görülmektedir. Bitlis Kalesi sıraltı boyama bezemeli seramikleri iki ana dönem özelliklerini yansıtmaktadır. Bu özellikler yine İran coğrafyasıyla bağlantılı olarak 14-15. yüzyıl ve 16-17. yüzyıl Safevi etkilidir.

Bitlis Kalesi'nde ele geçirilen bir lüster seramik parçası gerek mevcut kazı çalışmalarındaki tek örnek olması gerekse Ortaçağ'da da Bitlis Kalesi'ndeki yaşama dair veriler sunması bakımından oldukça önemlidir. (Tablo 6, Kat. No. 1) Gözenekli ve kum katkılı olan muhtemelen kase kap türüne ait parça stonepaste veya fritware olarak isimlendirilen sert ve sıkı dokulu bir hamur yapısına sahiptir. Anadolu'da yapılan kazı çalışmalarında Konya başta olmak üzere yönetici kesimin yaşadığı ve ticaretin yoğun



olduğu bölgelerde ele geçirilen lüster teknikli seramiklerle Bitlis Kalesi'nde karşılaştırılması Kubbetü'l-İslam olan Ahlat bölgesiyle yakın konumda bulunan Bitlis Kalesi'nin Ortaçağ'da da özellikle 12-13. yüzyılda önemli bir konumda bulunduğuna işaret etmektedir. 10-14. yüzyıl İran, Suriye ve Mısır'da benzer örnekleri görülen lüster parçasının İran bölgesinden (Kaşan) ithal edilmesi muhtemel görülmektedir (Watson, 2005, s. 276-282, 291-293, 347-360; Mason, 2004, s. 255; Fehervari, 2000, s. 44-47; Grube, 1976, s. 137; Grube, 1994, s. 305-314).

Tek renk sırlı ve sıraltı boyama bezemeli çini parçalarıyla Bitlis Kalesi kazı çalışmalarında da karşılaşılmaktadır. Yarı mamul ve defolu seramik buluntular dikkate alındığında Bitlis Kalesi yerel üretim seramiklerinin kahverengi-kırmızı arasında farklı hamur renklerine sahip olduğu görülmektedir. Çini parçalarına bakıldığında ise yerel üretim seramiklerle benzer hamur yapısına sahip özellikle tek renk sırlı örneklerin yerel üretim olduğu günümüze kadar yapılan kazı çalışmalarında ele geçirilen verilerden anlaşılmaktadır. Sıraltı boyama bezemeli seramiklerin daha açık renkli ve çok gözenekli bir hamur yapısına sahip olduğu görülmektedir. Benzer örnekleri Edirne kazılarında da görülen çinilerin 16-17. yüzyıl Osmanlı Dönemi'ne tarihlendiği düşünülmektedir (Özer, Dündar, Güner & Uçar, 2015, s. 83-88; Uçar, 2019b, s. 527). Sıraltı boyama bezemeli çinilerde kiremit kırmızısı rengin ve siyah renkli konturların seramiklerle benzer şekilde yüzeyden kabarıklık şeklinde olması dikkat çekicidir ki bu durum bu çinilerin Safevi üretimi olabileceğine işaret etmektedir. Tek renk sırlı çinilerin benzerleri ise Ahlat kazı çalışmalarında ve Kaşan üretimi olduğu belirtilen Konskie Vody Kalesi (Kuzey Kafkasya) (14. yüzyılın ikinci yarısı) ile Verhniy Dzhulat Kalesi (14-15. yüzyıl) kazı çalışmalarında ele geçirilmiştir<sup>4</sup> (Elnikov, 2017, s. 377; Narozhny, 2017, s. 523). Bitlis Kalesi tek renk sırlı çinileri ağırlıklı olarak Osmanlı evresi ile Ortaçağ'a geçiş tabakaları arasında ele geçirilmiştir. Bu Bitlis Kalesi yerel üretim çini örneklerini de oluşturmaktadır. Çinilerin yapı yüzeylerindeki yivli kısımlar içerisine bordür şeklinde harçla yerleştirilmesi muhtemel görülmektedir. Çini parçalarının kazı alanında ağırlıklı olarak Sinan Bey Hamamı'nın güneyinde tuğla parçalarla birlikte ele geçirilmesi bu kısımda Osmanlı kalıntıları altında 16-17. yüzyıla tarihlenen bir kamu yapısının yer almış olabileceğine işaret etmektedir. Sıraltı boyama bir çini parçası lüle buluntularının sona ermesinden hemen sonra 15-16. yüzyıl tabakalarında ele geçirilmiş olmakla birlikte Selçuklu çinilerini anımsatan bu parçanın insan ve hayvan figürü yanı sıra bitkisel bezemeli benzer örnekleri İsfahan'da yer alan Vezir Hamamı Kubaçi çinilerinde de görülmektedir (Jezabadi, Hosseini & Shateri, 2018, s. 101-119). (Tablo 8, Kat. No. 3) Büyük kısmı mevcut olmayan çini parçası ithal örneklerle benzer hamur yapısına sahip olması Anadolu'daki bir merkez dışında Safevi bölgesinden gelmiş olabileceğini düşündürür. Ancak buluntunun küçük bir parça olması somut değerlendirmeler yapılmasını zorlaştırmaktadır.

Kazı alanının genellikle iki metre sonrasında ele geçirilen 15-17. yüzyıla ait olduğu düşünülen buluntuların -sadece benzer örnekleri göz önüne alınarak- kazı verileri ile üslup ve bezeme anlayışları dikkate alınmadan tarihlendirilmesinin doğru bir yaklaşım

<sup>4</sup> Çini parçaları Ahlat Müzesi'nde sergilenmektedir. Ayrıca mevcut buluntular bazı yayınlarda tuğla şeklinde isimlendirilmiştir.

olmadığını düşünmekteyiz. Ayrıca Bitlis'in içe dönük yaşam tarzı ve gelenekseli yaşam anlayışının seramik sanatının anlaşılmasını zorlaştırdığı ileri sürülmüştür (Baş, 2010, s. 89; Baş, 2012; Baş, 2018; Şen & Karasu, 2021). 2022 yılı kazı çalışmalarında ele geçirilen buluntular ve seramikler üzerinde yapılan incelemeler neticesinde Bitlis Kalesi seramiklerine dair çeşitli çıkarımlara ulaşılmıştır. Bitlis Kalesi'nde İznik, Kütahya, İstanbul, İran, Çin ve Avrupa örneklerinin bulunduğu dikkate alındığında bölgenin önemli üretim merkezlerinden haberdar olduğu belirtilmekle birlikte yerel üretim seramikler ise ikinci kalite basit taşra uygulamaları olarak tanımlanmaktadır (Baş, 2010, s. 89; Baş, 2018, s. 176). Ancak yerel üretim seramiklerin ticaretten ziyade bölgesel ihtiyaçları karşılamaya yönelik olmasına dikkat edilerek buluntular incelenmeli ve değerlendirilmelidir. Bitlis Kalesi kazı çalışmalarında bölgede Anadolu Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı olmak üzere üç ana dönem seramik buluntularına ulaşılmıştır.

**Tablo 9.** Bitlis Kalesi Seramiklerinin Dönemsel Dağılımı ve Kültürel Etkileşim Özellikleri

	Dönem	Yüzyıl	Bitlis Kalesi Seramiklerine Etkisi Görülen Kültürler
	Anadolu Selçuklu	12-13. yüzyıl	Selçuklu
	Beylikler Dönemi	14-15. yüzyıl	Anadolu Selçuklu, Memluk, İlhanlı, Beylikler, Eyyubi
	Osmanlı Dönemi	16-17. yüzyıl	Osmanlı, Safevi, Beylikler
		18. yüzyıl - 20. yüzyıl başı	Osmanlı

12-13. yüzyıl seramiklerinin Bitlis Kalesi'ne ağırlıklı olarak yakın bölgeler ile İran civarından ve Anadolu Selçuklu Dönemi ticari yollarıyla bağlantılı merkezlerden geldiği anlaşılmaktadır. Ayrıca 12-13. yüzyıllarda Bitlis Kalesi'nde seramik üretimi yapıldığına dair bir bulguya henüz rastlanmamıştır.

14-15. yüzyıl Anadolu'nun tamamına hâkim merkezi bir siyasi otorite yoktur. Farklı bölgelerde birbiriyle mücadele halinde ve büyümeye çalışan yerel hâkimiyetlerin olduğu bu dönem "Beylikler Dönemi" olarak ifade edilmiştir. Bu dönemde Bitlis'in sıklıkla el değiştirdiği ve farklı siyasi hâkimiyetler altında ancak yerel beyler idaresinde yönetildiği görülmektedir. Beylikler Dönemi'nde Anadolu genelinde olduğu gibi Bitlis Kalesi'nde de yerel ihtiyaçların karşılanmasına yönelik seramik üretimine başlanması henüz mevcut veriler olmasa da muhtemel gözükmektedir. Nitekim Anadolu'da diğer beyliklerle paralel bir gelişim ve üretime sahip olan Bitlis Kalesi seramiklerinde yerel örnekler yanı sıra Malatya, Elâzığ, Hasankeyf gibi yakın bölgelerden ve Memluk ile İlhanlı üretimi ithal seramiklerin getirildiğini tarafımızca yapılan incelemelerden anlaşılmaktadır. Bu dönemde yani 14-15. yüzyılda Anadolu Selçuklu seramik geleneğinin devamı, Memluk ve Eyyubi seramik sanatının yansımaları ile Beylikler Dönemi geleneksel ve yenilikçi denemelerinin ortaya çıktığı bir seramik ekolü görülmektedir. Bu sebeple Bitlis Kalesi Beylikler Dönemi seramikleri dönemin moda anlayışıyla paralel bir gelişime sahiptir.

Kaba hamurlu ve işçilikli bu grup yerel üretim seramikler mevcut buluntulara göre tek renk sırlı örneklerden oluşmakla birlikte form özellikleri Erken Osmanlı ve Mamluk örnekleriyle benzerdir. Nitekim bu tarih aralığı Bizans zamanında seramik üretimi yaptığı bilinen İznik'in gerek siyasi gerekse kültürel ve jeopolitik konumu sebebiyle seramik merkezi olmaya başladığı dönemdir. Ayrıca Hasankeyf'te belirli bir aile tarafından ya da farklı atölyelerde uzun süre seramik üretimi yapıldığı bilinmektedir (Özkul Fındık, 2008).<sup>5</sup> Bitlis Kalesi'nde de bu tarz bir üretimin yapılmış olabileceği de belirtilmektedir (Baş, 2012; Baş, 2018).

Hasankeyf'te de 14. yüzyılın ikinci yarısından 16. yüzyıla kadar seramik üretimi yapıldığı bilinmektedir. (Çeken, 2007, s. 487) Ancak Bitlis Kalesi seramiklerinde aynı şekilde şeffaf turkuaz sıraltına siyah renklerle yapılmış bazı örneklerin motif ve kompozisyon bakımından benzer olmasına karşın üslup olarak farklılık gösterdiği ve 15-17. yüzyılları arasında üretilmiş olabileceği düşünülmektedir. Gerek ele geçirildikleri kültür tabakaları ve bu tabakalardaki mimari kalıntılar gerekse sikkeler buluntuları mevcut düşünceyi desteklemektedir. Ayrıca kazı yapılan alanlarda bozulmamış kısımlarda daha derinde ele geçirilen Ortaçağ ve İznik seramikleri de mevcut görüşü destekler niteliktedir. 2004-2015 yılı kazı çalışmalarında da şeffaf turkuaz sıraltı boyama bezemeli örneklerin üretime dair ele geçirilen verilerden de yola çıkarak Geç Osmanlı Dönemi'ne kadar devam ettiği öngörülmektedir. (Baş, 2012; Baş, 2018) Turkuaz sırlı örnekler gibi renksiz şeffaf sıraltına çok renkli boyama bezemelerinde Hasankeyf üretimiyle bağlantılı olduğu daha sonraki dönemlerde ise Safevi seramik sanatının etkisiyle 17. yüzyıl sonuna kadar üretilmiş olabileceği düşünülmektedir.

14-15. yüzyıl Beylikler ve 16. yüzyıl Osmanlı seramiklerinde görülen form, motif ve kompozisyonların bu dönem muhtemelen yerel üretim seramiklerinde kullanıldığı düşünülmektedir. Ayrıca sır ve renk düzenlemelerinde Beylikler döneminde görülmeye başlayan ve Safevi ile yer yer Osmanlı seramiklerinde de devam eden daha göz alıcı ve çok canlı renklerin tercih edildiği anlaşılmaktadır. Bitlis Kalesi'nde bu tarz örneklerin Geç Osmanlı dönemine kadar üretildiğini düşündüren ana etken ise mimari kalıntılar ve sikkeler ile tabaka takip edilen kısımlardaki verilerin uyuşmasıdır. Korunmuş kısımlarda en üstte lüle, fincan ve tek renk yeşil sırlı seramikler sonrasında ise şeffaf turkuaz ve renksiz şeffaf sıraltına çok renkli boyama bezemeli örnekler daha derinde ise 13-14. yüzyıl ve 14-15. yüzyıl seramikleri ele geçirilmektedir. 15-17. yüzyıl kültür tabakalarında dönemin siyasi yapısı gereği olan karışıklıklar ve imar faaliyetleri sebebiyle belirgin ayrımlar yapılması yer yer zorlaşmaktadır. Ancak dönemleri net olarak bilinen İznik ve Safevi üretimi seramiklerin genellikle 15-17. yüzyıl arasında ve 14-15. yüzyıl seramiklerinden önce ele geçirilmesi diğer buluntuların da bu örneklerle paralelliği mevcut görüşleri desteklemektedir. Seramiklerde görülen üslup özellikleri de geleneksel üretimi yansıması bakımından önemli bir yere sahiptir.

Ortaçağ'dan 16. yüzyıl başlarına kadar sık sık el değiştiren Bitlis Kalesi'nde jeopolitik konumu sebebiyle Safevi ile Osmanlı Devleti arasında önemli bir konumda

<sup>5</sup> Ayrıca Hasankeyf'in çevre üretim merkezlerinden haberdar olduğu ve bu örnekleri benimseyip taklitlerini üreterek yeni sentezler ortaya koyduğu belirtilmektedir (Çeken, 2007,s. 261).



bulunmaktadır. 16. yüzyılın başında Bitlis'e Safeviler hâkim olmuştur. Daha sonra 1514 yılında Çaldıran Seferi dönüşünde İdris-i Bitlisi'nin desteğiyle Yavuz Sultan Selim döneminde bölgeye Osmanlı Devleti hâkim olmuştur. Ancak Bitlis yerel yöneticilerinin Safevilere meyletmesi neticesinde 1534 yılında Kanuni Sultan Süleyman tarafından görevlendirilen Ulema Paşa tarafından Bitlis kalıcı olarak Osmanlı topraklarına katılmıştır. Bitlis'in Ulema Han'a verilmesinin ardından Rojeki aşiretiyle birlikte Safevilere iltica eden Şemseddin'e Safevi Şahı I. Tahmasb tarafından toprak verildiği oğlu Şeref Han'ın ise burada doğduğu ve I. Tahmasb tarafından yetiştirildiği bilinmekte olup Tahmasb'ın vefatı sonrası tahta geçen II. Şah İsmail'le yaşanan sıkıntılar sebebiyle III. Murat Dönemi'nde Hüsrev Paşa aracılığıyla kendisine Bitlis hâkimliğinin verilmesi karşılığında 1578 yılında Osmanlı Devleti'ne iltica etmiştir (Özgüdenli, 2010, s. 548). Ancak Bitlis Kalesi yöneticilerinin Safevi Devleti'yle olan kültürel ve inanç bakımından bağlarını sürdürmeye devam ettiği kazı buluntularından da anlaşılmaktadır. Amasya Antlaşması sonrası Anadolu Kızılbaşları ile Safeviler arasındaki ilişkilerin eskisi gibi güçlü devam ettiği ve bu kişilerin yaşadıkları yerleri İran'a bağlama gayesini yürüttükleri belirtilmektedir (Sümer, 1976, s. 108). Nitekim 1655 yılında yaşanan sıkıntılar sebebiyle Van Beylerbeyi Melek Ahmet Paşa'nın Bitlis yöneticisi Abdal Han'ı yenerek Bitlis Kalesi'ni tekrar fethettiği bilinmektedir (Beyazıt, 2011, s. 71-72). Bitlis Kalesi seramiklerinin anlaşılmasında bölge yöneticilerinin Safevilerle olan ilişkilerinin de anlaşılması büyük önem taşımaktadır. Bitlis Kalesi ve çevresinde Anadolu Selçuklu etkisinin yoğun olarak hissedildiği Selçuklu sanatsal etkisinin Osmanlı Dönemi'nde de devam ettiği mimari yapı kalıntılarından anlaşılmaktadır (Baş, 2001, s. 42). Bitlis'in Kubbetü'l-İslam olarak anılan Ahlat'a yakınlığı ve şehrin büyük ölçüde Selçuklu Dönemi'nde kurulması ya da imar faaliyetlerinin artmasının da bu durum üzerinde etkisinin olabileceği düşünülebilir. Selçuklu sanatının beslendiği bölgelerden birisini oluşturan İran'ın ise gerek Bitlis'e yakınlığı gerekse kültürel köken sebebiyle Bitlis için önemini koruduğu görülmektedir. Selçuklu Devleti sonrasında sık sık el değiştiren ve jeopolitik açıdan Anadolu ile İran coğrafyasını birbirine bağlayan önemli bir konumda bulunan Bitlis'e Karakoyunlu ve Akkoyunluların siyasi hâkimiyeti ayrı bir öneme sahiptir. Bitlis Kalesi yöneticilerinin İran'a olan meyilinin bu dönemde ve özellikle Safeviler Döneminde yoğunlaştığı öngörülebilir. Nitekim bölge yöneticilerinin ticari, kültürel, sosyo-ekonomik bakımdan İran'a olan ilgisinin konumuzu oluşturan seramiklere de yansımaları görülmektedir.

14-17. yüzyıl seramiklerinde Anadolu Selçuklu, Osmanlı (İznik, Kütahya, Tekfur Sarayı, Eyüp) ve Safevi seramik sanatının etkileri görülmektedir. Ticari ve ekonomik şartlar yanı sıra siyasi olayların bu durumda etkili olması muhtemeldir İznik üretimi Milet işi olarak isimlendirilen ve 14-16. yüzyılları arasında Anadolu'da ve çevresinde geniş bir dağılım alanına sahip olan seramik üslubunun Bitlis Kalesi örneklerinde de dolaylı izlerinin devam ettiği görülmektedir. Milet işi seramikleri yanı sıra Osmanlı seramik sanatının Klasik Osmanlı Dönemi olarak isimlendirilen 16. yüzyılda Baba Nakkaş, Rodos işi, Karamemi, saz üsluplarının da yer yer bölge seramiklerine etki ettiği görülmektedir. Nitekim İznik'in Osmanlı Dönemi'nde seramik merkezi olduğu ve dönem modasını yönlendirdiği bilinmektedir. Ayrıca Bitlis Kalesi'nde mevcut buluntularda az sayıda örnekleri olmasına rağmen İznik seramikleriyle

karşılaşılmaktadır. Safevi seramiklerine bakıldığında ise Anadolu Selçuklu, Osmanlı ve Çin seramik sanatını kendi bünyesinde harmanlayarak özellikle Kubaçi seramikleri olarak isimlendirilen örnekleri üretmişlerdir. Safevi dönemi Kubaçi seramiklerinde Ortaçağ'da özellikle Selçuklu örneklerinde görülen turkuaz sıraltına siyah renkli boyama, lüster gibi tekniklerin yanı sıra Klasik Osmanlı dönemi İznik ve Çin üretimi porselenlerin taklit edildiği belirtilmektedir (Ölçer, 2018, s. 265-301). Yavuz Sultan Selim Dönemi'nde Tebriz'in ele geçirilmesinden sonra bazı seramik ustalarının İstanbul'a getirildiği bu durumda Osmanlı seramik üretiminde Safevi etkili bazı uygulamaların yaygınlaştığı belirtilmektedir (Crowe, 2008, s. 75; Baş ve Yılmaz, 2022, s. 126). Ancak Yavuz Sultan Selim'in Tebriz'i fethi sonrası 700 çömlekçinin geri getirtilip bu çömlekçilerin Osmanlı seramik sanatına yeni renk ve desenler eklediklerine dair İznik dönemi örneklerinde (Şam işi) İran'la paralellikler görülmemektedir (Lane, 1939, s. 162). Nitekim gerek Safevi gerekse Osmanlı seramik sanatının gelişimi dikkate alındığında Osmanlı seramik sanatının Safevi seramiklerini de büyük oranda etkilemiş ve özellikle 16-17. yüzyılda dönem modasını belirlemiştir. 18. yüzyıla kadar benzer tarzda seramik üretimine devam eden bölgenin ve Safevi seramiklerinin Bitlis Kalesi örnekleri üzerinde büyük etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Form anlayışında 18. yüzyıl örneklerine kadar keskin bir ayırım bulunmayan Bitlis Kalesi seramiklerinde kompozisyon ile özellikle sır ve boyama renk kullanımının temel dönemsel ayrımı ifade etmesi muhtemeldir.

Beylikler Dönemi farklı bölgelerdeki seramik üretim merkezlerinde ve özellikle İznik Milet işi örneklerde kullanılmaya başlayan natüralist bezemeden oluşan kompozisyonların Baba Nakkaş, Rodos işi, Karamemi ve saz üsluplarıyla gelişerek devam ettiği ardından 17. yüzyıl Kütahya seramiklerinde de bu anlayış sürdürülmüştür. Safevilerde Şah Abbas döneminde Meşhed, İsfahan, Kirman gibi şehirlerde ve Kuzey İran'da Kubaçi'de yaygın seramik üretimi yapılmaktadır (Beksaç, 2008, C. 35, s. 459). Azerbaycan ve İran topraklarından gelen yol Halep veya Erzurum yolu üzerinden Van, Bitlis, Diyarbakır ve Birecik yoluyla Tebriz'e gelmekteydi (Azimli, 2010, 108). Osmanlı Devleti ile Safeviler arasında siyasi ve mezhepsel çekişmelerin olduğu bu sebeple de İran ekonomisinde önemli bir yer tutan kumaşın Avrupa pazarına satışının yapılmasını engellemek için Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran seferinden Kanuni Sultan Süleyman Dönemine kadar Osmanlı Devleti tarafından ambargo uygulanır (Küpeli, 2018, s. 324). Mevcut durumda özellikle 16-17. yüzyıllarda Bitlis'in ticari öneminin oldukça yüksek olduğu görülmektedir. İran seramik üretiminde Moğol öncesi dönem (Varamin) ve Safevi rönesansı arasında açık bir bağlantı olduğu, Ming mavi beyaz porselenleri, Milet tipi seramikler ile ilk örnekleri 15. yüzyılın üçüncü çeyreğinden itibaren görülmeye başlayan Kubaçi örneklerinin bağlantılı olduğu belirtilmektedir (Reitlinger, 1938, s. 157-172). Bölgenin jeopolitik ve siyasi konumu dikkate alındığında Safevi seramik sanatına da ayrıca dikkat edilmelidir. Kafkasya'ya giden tüm yolların İran'dan geçtiği Tebriz'in de Kubaçi seramikleri ön plana çıkıncaya kadar önemli bir seramik merkezi olduğu belirtilmektedir (Lane, 1939, s. 161). Ancak 17. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Meşhed ve Kirman örneklerinde siyah kontur kullanılmadığı belirtilmekle birlikte bir dönem Tebriz'e atfedilen ve Kubaçi seramikleri olarak isimlendirilen çok renkli astar boyama

kapların ve çinilerin İsfahan bölgesinde hatta muhtemelen günümüzde hala seramik üretimi yapan Qumisha köyünde üretildiği belirtilmektedir (Golombek, vd., 2001, s. 230). Safevi seramiklerinde de natüralist bitkisel bezeme anlayışının Osmanlı ve Çin seramik sanatının etkisiyle 16-17. yüzyıllarında yoğunlaştığı görülmektedir. Ayrıca Safevi ithal seramikleriyle de sıklıkla karşılaşmaktadır. Bitlis Kalesi seramiklerinde ise Safevi etkisinin daha yoğun olduğu bu sebeple de seramiklerdeki dönemsel ayrımın keskin özellikler göstermediğini düşünmekteyiz. Nitekim Bitlis Kalesi yerel üretim seramiklerinde Ortaçağ örneklerinden 17. yüzyıl sonuna kadar natüralist bitkisel bezemelerin seramik sanatında yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Çok renkli Kubaçi kaplarında siyah (ana hatlar), mavi, yeşil, sarı, kırmızı renkler kullanılmakta olup hafif kırmızı ve sarı renkler kalınca ve yüzeyden kabarık şekildeyken parlak mavi ve yeşil renkler akışkandır (Peck, 1980, s. 64). Ayrıca bu renkler çoğunlukla çiçek ve bitkisel motifler, meyve ağaçları, güller ve lotus yanı sıra hayvan figürleri ile kadın-erkek figürleri yer almaktadır (Peck, 1980, s. 64). Tek renk sırlı ve sıraltı boyama örneklerinde turkuaz renk kullanımının Selçuklular başta olmak üzere Beylikler ve Osmanlı (İznik, Kütahya, Eyüp...) seramiklerinde kullanıldığı görülmektedir. Geleneksel anlayışın ve kültürel devamlılığın bir yansıması olan turkuaz renk kullanımı Bitlis Kalesi örneklerinde de görülmektedir. Hasankeyf örnekleriyle birebir benzerliğe sahip Beylikler Dönemine tarihlenen seramiklerde boya renklerinin daha soluk, sır renklerinin ise çok parlak olmayan bir şekilde olduğu görülürken Osmanlı Dönemine tarihlenen seramiklerin daha çok Safevi örneklerinde olduğu gibi parlak ve canlı renklerden oluştuğu görülmektedir. Safevilerin Bitlis Kalesine hâkim olduğu 16. yüzyıldan Abdal Han döneminin sona erdiği 17. yüzyıl ortasına kadar olan aralık yerel seramiklerinde boyama renklerin fosforlu olarak da tabir edilebilecek canlı renklerden oluştuğu görülmektedir. Ayrıca Osmanlı İznik ve Kütahya kompozisyon özelliklerini devam ettirdiği aynı zamanda da Selçuklu ve Beylikler Dönemi seramik anlayışından süregelen geleneksel yapıyı koruduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeptendir ki bazı çalışmalarında ele geçirilen seramiklerin dönem tespitleri oldukça zordur. Bitlis Kalesi sıraltı boyama seramiklerinde kabarık boyama renklerin Safevi etkisiyle yapılan üretimlerde yoğunlaştığı Ortaçağ örneklerinde ise kullanılmadığını mevcut veriler dikkate alındığında anlaşılmaktadır. Sadece Bitlis Kalesi değil Eski Van şehri ve Hoşap Kalesi kazılarında da benzer buluntuların ele geçirilmesi Van gölü çevresinde benzer etkileşimin olduğunu düşündürmektedir (Denkhalbant Çobanoğlu, vd., 2016, s. 138-159; Baş ve Yılmaz, 2022, s. 126; Meydan, 2020, s. 46-51). Köklü tarihi temellere dayanan Bitlis Kalesi seramiklerinin henüz Eski Van şehri dışında Anadolu'da benzer örneklerinin mevcut şartlarda bulunmaması bölge seramiklerinin etkileşiminin anlaşılmasına sınırlı katkı sağlamaktadır. Ancak Eski Van şehrinin de Safevi seramik sanatının etkisinde üretim yapması ya da ithal edilmesiyle açıklanabilir. Ayrıca bölgede ele geçirilen seramiklerin ya da bu seramikleri üreten ustaların Bitlis Kalesi'nden gitmesi de muhtemeldir.





**Resim 2:** 12022 Yılı Restorasyon Kazı Çalışmalarında Ele Geçirilen Şii Mührü  
(Karasu, 2023)

Osmanlı Devleti'nin özellikle 16. yüzyıldaki siyasi gücü dönem modasını belirlemiş ve Bitlis Kalesi örneklerinde de kaçınılmaz olarak bu etki hissedilmiştir. Ayrıca 15. yüzyıl sonuna kadar hâkim Türk-İslam kültürünün de Bitlis seramiklerinin temellerini oluşturduğu ön görülmektedir. Safevi seramik sanatı ise Bitlis Kalesi seramik üretimine özellikle 16. yüzyıl ile 18. yüzyıl başı arasında üslup bakımından daha yoğun etki etmektedir. Öncelikle bölge yöneticilerinin Safevilerle olan siyasi yakınlığı ve özellikle mezhepsel bağlantısının bu durumda oldukça etkin olduğu görülmektedir. Nitekim henüz yayımlanmayan kazı arşivinden elde edilen bilgiler neticesinde 2021 yılı kazı çalışmalarında ele geçirilen basit ölçekli bir Caferi mührü ile secde taşları yanı sıra 2022 yılı sur restorasyonu kazı çalışmalarında saray kısmında ele geçirilen oldukça kaliteli bir Şii mührü bölge yöneticilerinin Safevilerle olan ilişkisini gösteren en somut buluntulardır. Bitlis'in Anadolu'daki diğer ticaret yollarına oranla Tebriz gibi ticari bir bölgeye daha yakın olması yanı sıra bölge yöneticilerinin kültürel bağlantıları neticesinde Bitlis Kalesi yerel üretim seramiklerinde Safevi (Kubaçi) örneklerinin yoğun etkisinin olduğu görülmektedir. Bu sebeple günümüze kadar Bitlis Kalesi seramikleriyle ilgili yapılan yayınlarda dönem ve tarihlendirme konularında sınırlı çıkarımlar yapılabilmıştır. Safevi seramiklerinde çağdaş Osmanlı ve Çin örnekleri yanı sıra Selçuklu seramik sanatından da esintilerin yer alması farklı üslupta seramikleri ortaya çıkartmıştır. Nitekim Bitlis Kalesi seramiklerinde Anadolu'da benzer uygulaması mevcut kazı çalışmalarında görülmeyen ünik bir seramik üretiminin olması muhtemeldir. Bu üretimde ise Safevi seramik sanatının etkisi büyüktür. Ayrıca Bitlis Kalesi'nde Abdal Han döneminin sona ermesi yanı sıra Safevi Devleti'nin yıkılması sonrasında 18. yüzyıl başından itibaren üretilen yerel seramiklerin tamamen Osmanlı seramik sanatına yöneldiği ele geçirilen tek renk sırlı ve sırsız seramiklerden anlaşılmaktadır. 18. yüzyılda ise Safevi devletinin yıkılmasıyla sosyo-ekonomik açıdan etkisinin belirgin şekilde azaldığı ve bölge seramiklerinde Ortaçağ form anlayışının

sınırlı şekilde sürdürüldüğü ayrıca tek renk sırlı örneklerde bezeme açısından İstanbul, Edirne ve Balkanlarda görülen daire şeklinde baskı bezemelerin taklitlerinin yapılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Özellikle bu döneme ait Kütahya üretimi fincanlar ve Tophane üretimi ile yerel üretim olabileceği düşünülen lüle buluntularının yoğun olarak ele geçirilmesi Safevi devletinin yıkılmasından sonra bölgenin Osmanlı seramik üretim merkezlerinden gelen ithal seramikler ve bunların taklitlerini üretmeye başladığını göstermektedir. Yavuz Sultan Selim ve sonrasında Kanuni Sultan Süleyman'ın bölgeyi kesin olarak fethetmesine kadar geçen sürede ve 17. yüzyılda büyük oranda Safevi devletine meyleden Bitlis bölgesi seramiklerinde kültürel geçmiş, siyasi otorite ve bölgesel isteklerin seramik sanatına yansıdığı görülmektedir. Bitlis Kalesi'nin Kanuni Sultan Süleyman tarafından fethinden sonra dahi seramik üretimi bakımından Safevi örneklerini de takip ettiği, Ortaçağ ve Osmanlı etkili Safevi seramiklerinin yerel taklitlerini ürettiği anlaşılmaktadır. Osmanlı-Safevi ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda bölgenin jeopolitik önemi daha net anlaşılmaktadır. Bitlis Kalesi'nin Osmanlı devleti tarafından fethinden sonra dahi Safevilerin bölge ile ilişkilerini sürdürerek siyasi açıdan bölge üzerinde nüfus elde etmeye çalıştığı düşünülmektedir. Ayrıca ticari açıdan önemli konumda bulunan bölgeyi Osmanlı devletiyle doğrudan askeri savaşa ele geçirmeye çalışmak yerine dolaylı şekilde sosyo-kültürel bir politika izleyerek ele geçirmeye çalıştığı tahmin edilmektedir. Bu siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel durumun en net yansımaları ise seramiklerde görülmektedir. Ayrıca kalede Osmanlı hâkimiyeti döneminde sadece Safevi örnekleri değil 18-19. yüzyıla tarihlenen Avrupa üretimi seramik ve jeton gibi buluntular da ele geçirilmiştir (Pektaş & Baş, 2013, s.614-618; Baş, 2018, s.176). Bu çeşitlilik ise Bitlis Kalesi'nin Osmanlı Dönemi'nde oldukça aktif bir konumda olduğuna işaret etmektedir.

### Sonuç

Bitlis Kalesi kazı çalışmalarında Osmanlı Dönemi mimari kalıntılarının tespit edildiği tabakalarda ele geçirilen seramikler Ortaçağ örnekleriyle benzer özellikleri yansıtmakla birlikte tarihlendirilmeleri konusunda önemli sorunları da beraberinde getirmektedir. Bu seramiklerin dolgu ve karışmış alanlar dışında mimari kalıntularla paralel dönemlere ait olduğu anlaşılmakta olup mevcut durumun somut şekilde açıklanması için çalışmamızda çeşitli unsurlara değinilmiştir. Daha önce belirttiğimiz gibi Bitlis bölgesinin yeniliğe kapalı bir seramik anlayışından ziyade gelenekselliği sürdürme çabasının olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlayışın ise köklü olmayan yenilik ve değişikliklerle mimari yapılarda da devam ettirildiği görülmektedir. Bitlis Kalesi'nde ele geçirilen Ortaçağ'dan Geç Osmanlı Dönemine kadar olan ithal örnekler bölgenin siyasi ve ticari konumu sebebiyle aktif bir konumda bulunduğunu göstermektedir. Seramik sanatında da özellikle yerel üretim buluntularında dönem modalarına yönelik çeşitli denemelerin yapıldığı ancak bölgede üretim yapan ustaların bu konuda tam olarak başarılı olamadıkları görülmektedir. Yerel üretimde belirgin dönemsel geçiş ve farklılıkların mevcut verilerde olmaması, bölgeyi uzak-yakın çevredeki seramik üretiminden tam anlamıyla ayıran farklı bir niteliğe ulaşamamasının temel sebebi ise

aynı aile ya da usta çırak ilişkisiyle devam eden tekdüze üretim ve bölgenin muhtemelen konumu ile İran coğrafyasıyla olan geleneksel etkileşimidir.

Bitlis Kalesi 2022 yılı ve daha önceki kazı çalışmalarında ele geçirilen buluntulara bakılarak Bitlis Kalesi'nde ele geçirilen seramiklerin 15.yüzyıl sonuna kadar Anadolu geneliyle paralellik gösterdiği görülmektedir. Yine bölgede mevcut veriler dikkate alındığında yerel seramik üretiminin 14-15.yüzyılda başlamasının muhtemel olabileceği; dönem dönem ise kesintiye uğradığı anlaşılmaktadır. 16.yüzyıl ve sonrasında ise bölge yöneticilerinin Safevilerle olan kültürel ve ticari etkileşiminin arttığı bu sebeple de Anadolu seramik sanatından tamamen farklı olmasa da dönemsel olarak ayrı örneklerin üretildiği anlaşılmaktadır. 17.yüzyıl ortasında Bitlis Beyi Abdal Han'ın yönetiminin sonlandırılması ardından Safevilerin yıkılması sonucunda Bitlis Kalesi seramik üretiminin yerel ihtiyaçlara yönelik Geç Osmanlı seramikleriyle paralel bir üretime dönüştüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca 12.yüzyıl ile 20.yüzyıl başı arasında Bitlis Kalesi'ne İran (Selçuklu, Safevi) bölgesi ile Osmanlı Devleti (İznik, Kütahya, Tekfur Sarayı, Eyüp) ve Avrupa'dan (Almanya vb) ticaret ya da bölge yöneticilerine hediye amacıyla seramikler gelmiştir. Özellikle 15-17.yüzyıl Bitlis Kalesi seramiklerinin Van ile olan ilişkisi de bu iki bölge arasındaki etkileşimi göstermektedir. Son olarak Bitlis Kalesi siyasi hareketliliğinin seramik sanatına doğrudan etki etmesi İçkale'de ele geçirilen seramik buluntularından anlaşılmaktadır. Kale'nin henüz kazılmayan kısımlarının gün yüzüne çıkarılması ve sondaj çalışmalarıyla kalenin Ortaçağ yerleşimine dair seramiklerin tespit edilmesi bölge üretiminin anlaşılmasına büyük katkı sağlayacaktır. Ayrıca seramikler üzerinde yapılacak analiz çalışmalarının bölge seramik üretimi ve tarihlendirilmesinin anlaşılmasına ışık tutacağını düşünmekteyiz.

#### Extended Abstract

Various conclusions have been reached about the ceramics of Bitlis Castle from the glazed samples found during the 2022 excavations. It is understood that locally produced ceramics were produced to meet regional needs rather than trade. Besides Anatolian, Iranian, and European ceramics are also encountered. During the Bitlis Castle excavations, ceramic finds from three main periods, namely Anatolian Seljuks, Principalities and Ottomans, were found in the region. It is understood that the ceramics of the 12th and 13th centuries came from the regions close to the Bitlis Castle, around Iran and from the centers connected with the commercial routes of the Anatolian Seljukid Period. In the ceramics of the Bitlis Castle, which has a parallel development and production in Anatolia with other principalities, local examples are encountered, as well as ceramics brought from nearby regions such as Malatya, Elâzığ, Hasankeyf. It is possible that Mamluk, Ilkhanid and Ayyubid ceramics were brought to the region as well. In the 14th-15th centuries, a school of ceramics is seen in which the continuation of the Anatolian Seljukid ceramic tradition, the reflections of the Mamluk and Ayyubid ceramic art and the traditional and innovative experiments of the Anatolian Principalities Period emerged. For this reason, the ceramics of the Bitlis Castle at the Anatolian Principalities Period have a parallel development with the fashion understanding of the period.



It is thought that the forms, motifs, and compositions seen in the 14th-15th century Anatolian Principalities and 16th century Ottoman ceramics were used in local production ceramics of this period. In addition, it is understood that more eye-catching and very vivid colors were preferred in the glaze and color arrangements, which started to be seen in the Anatolian Principalities period and continued in the Safavid (Kubachi) and occasionally Ottoman ceramics. The influences of Anatolian Seljuk, Ottoman (İznik, Kütahya, Tekfur Palace, Eyüp) and Safavid ceramic art can be seen in the ceramics of the 14th-17th centuries. Imported samples from the Middle Ages to the Late Ottoman Period, captured in Bitlis Castle, show that the region was in an active position due to its political and commercial location. In ceramic art, it is seen that various experiments were made on period fashions, especially in locally produced finds, but the master artisans who produced them in the region were not fully successful in this regard. The main reason for this situation stems from a ceramic production that continues with the same family or master-apprentice relationship. It is seen that the Safavid, especially Kubachi samples, have an intense influence on the locally produced ceramics of Bitlis Castle. For this reason, limited inferences have been made about the period and dating in the publications made about the ceramics of Bitlis Castle until today.

In the 16th century and later, it is understood that the cultural and commercial interaction of the regional administrators with the Safavids increased, and therefore, although not completely different from the Anatolian ceramic art, Iranian Kubachi-influenced samples were produced periodically. As a result of the collapse of Safavids after the end of the rule of Bitlis Bey Abdal Han in the middle of the 17th century, it is seen that the ceramic production of Bitlis Castle turned into a parallel production with the Late Ottoman ceramic art for local needs. The direct impact of the political activity of Bitlis Castle on ceramic art is understood from the ceramic findings found in İçkale.

## Kaynakça

- Acara Eser, M. (2020). Divriği kale kazısı sırlı seramik buluntuları: ilk sonuçlar ve yerel üretim izleri. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (1), 136-153. doi.org/10.32600/huefd.605647
- Armstrong P. & Günsenin, N. (1995). Glazed pottery production at Ganos. *Anatolia Antiqua*, 3, 179-201. doi.org/10.3406/anata
- Armstrong P. (1989). Byzantine and later settlements in eastern Phokis. *British School at Athens*, (84), 1-47. doi.org/10.1017/S0068245400020864
- Arthur L. (1957). The Ottoman pottery of Isnik. *Ars Orientalis*, (2), 247-281. Erişim Adresi: www.jstor.org
- Azimli, D. (2010). Safevi-Osmanlı ilişkilerinde Doğu Anadolu meselesi (ekonomik yönden)", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (2), 100-114. Erişim Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/usaksosbil/issue/21650/232760
- Baş, G. & Yılmaz G. (2022). Van müzesi'nde bulunan İslami dönem sırlı seramikleri üzerine bir değerlendirme. *TÜBA-AR*, (30), 117-142. doi.org/10.22520/tubaar2022.30.006
- Baş, G. (2001). Bitlis'teki mimari yapılarda süsleme. *Sanat Tarihi Dergisi*, XI, 21-42. Erişim Adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/std/issue/16514/172422
- Baş, G. (2010). Bitlis kalesi sırlı seramikleri üzerine bir değerlendirme. *XIII. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 83-92.), Denizli: Biltur Basın Yayın.
- Baş, G. (2012). *Bitlis kalesi kazısı sırlı seramikleri (2004-2012)*, Ankara: Pegem Akademi.
- Baş, G. (2013). Bitlis kalesi kazısı'nda ele geçen Avrupa bağlantılı buluntular. *14th International Congress of Turkish Art* in (s. 609-618), Paris: College de France.
- Baş, G. (2018). *Bitlis kalesi arkeolojik kazı çalışmaları (2011-2015)*, İstanbul: Ege Yayınları.
- Baş, G. (2018). Bitlis kalesi'nde seramik üretimine ilişkin bazı bulgular ve seramik üretim alanları. *XI. AIECM3 Uluslararası Orta Çağ ve Modern Akdeniz Dünyası Seramik Kongresi Bildirileri* içinde (s.171-177), 1, İstanbul: Koç Üniversitesi.
- Beksaç A. E. (2008). Safaviler-sanat. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (C. 35, s. 457-459), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Beyazıt, Y. (2011). Evliya Çelebi'nin sunduğu önemli bir portre: Bitlis Hanı Abdal Han. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (10), 67-82. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/pausbed/issue/34722/383895
- Bikic, V. (2003). *Gradska Keramika Beograda (16-17. Vek)*, Beograd: Arheoloski Institut.
- Crowe, Y. (2008). Safevi seramik ve çinileri. *Louvre Koleksiyonlarından Başyapıtlarla İslam sanatının 3 Başkenti: İstanbul, İsfahan, Delhi* içinde (s. 75-79) Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Çeken, M. (2005). *Hasankeyf (1991, 2001-2003 Yılı) kazı buluntusu fırın ve atölyeleri ile seramik malzemeleri* (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Denknalbant Çobanoğlu A., Konyar, H. B., Çobanoğlu, A. V. (2016). Eski Van şehri kazı alanında bulunan keramikler ve çiniler. *XX. Uluslararası Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu* içinde (s.138-159), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- Doger, L. & Armagan, M. E. (2020). Amorium, yukarı şehir iç sur alanı kazısından geç ortaçağ sırlı seramikleri üzerine ilk gözlemler. *Art-Sanat*, 14, 71-110. doi.org/10.26650/artsanat.2020.14.0004
- Elnikov M. (2017). Строительная кашинная керамика городища конские воды. Поливная Керамика Средиземноморья И Причерноморья X—XVIII Вв. (s.363-386), 2, Казань-Кишинев.

- Evliya Çelebi, (2010). *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi seyahatnâmesi: Bağdad-Basra-Bitlis-Diyarbakır İsfahan-Malatya-Mardin-Musul-Tebriz-Van* (S. A. Kahraman-Y. Dağlı, Çev.). C.1. Cilt, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Fehervari, G. (2000). *Ceramics of the Islamic world: in the Tareq Rajab Museum*. London-New York: I. B. Tauris Publishers.
- Golombek, L., Mason R. B. & Proctor, P. (2001). Safavid potters' marks and the question of provenance. *Iran*, (39), 207-236. Erişim Adresi: [www.jstor.org](http://www.jstor.org)
- Gompertz, G. M. (1980). *Chinese celadon wares*. London & Boston.
- Gök Gürhan, S. (2008). Beylikler dönemi'ne ait sgraffito teknikli ve tek renk sırlı kaplar (Manisa Gülgün Hatun Hamamı buluntuları). *Sanat Tarihi Dergisi*, XVII (2), 59-83. Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/std/issue/16525/172505>
- Grube, E. J. (1976). *Islamic pottery of the eighth to the fifteenth century in the Keir Collection*. London: Faber and Faber Limited.
- Grube, E. J. (1994). *Cobalt and lustre: the first centuries of Islamic pottery*, England: Oxford University Press.
- Hayes, J. W. (1992). *Excavations at Saraçhane in Istanbul*. 2, England: Oxford.
- İbrahimioğlu, C. (2022). *Ahlat Müzesi'nde bulunan ortaçağ (İslami) dönem sırlı seramikler* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- Jamileh Mansouri Jezabadi, Haskem Hosseini and Mitra Shateri (2018). "Introducing and Comparative study of kubachi tiles of Vazir bathhouse in Isfahan", *Motaleate Tatbighi Honar*, 8 (15), 101-119. " (۱۳۹۷). "شاطری میدترا، حدسینی هاشم سدید، جزآبادی مذصوری جمیده". هنر تطبیقی مطالعات، "اصد فهان شهر در وزیر حمام که وداچه کاشدهای تطبیقی مطالعه و معرفی" Erişim adresi: <https://www.noormags.ir>
- Karasu, Y. E. & Şen, K. (2022). *Malatya Battal Gazi ilçesinde bir seramik üretim merkezi: Şehabiyye-i Kübra Medresesi kurtarma kazısı (çini, seramik, fincan, lüle)*. İstanbul: Ege Yayınları.
- Karasu, Y. E. (2021). Komana örneği üzerinden Anadolu Selçuklu dönemi Kırım seramik ticareti ve usta göç hareketliliği. *Karadeniz Araştırmaları*. XVIII (71), 717-733. Erişim Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/karadearas/issue/68671/1079733>
- Karasu, Y. E. (2022). Niğde/Tyana (Kemerhisar) kazısı Türk-İslam dönemi seramikleri. *Sanat Tarihi Yıllığı*, 31, 277-317. doi.org/10.26650/sty.2022.1025378
- Karasu, Y. E. (2023). Bitlis Kalesi Osmanlı dönemi günlük yaşamında sırsız seramikler (2022 yılı kazı sezonu). *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 11, 1066-1088. doi.org/10.51531/korkutataturkiyat.1310053
- Küpeli, Ö. (2018). İpek, ticaret yolları ve Osmanlı-Safevi mücadelesinde ekonomik rekabet. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, İslam Kongresi Özel Sayısı, 322-340. Erişim Adresi: <http://isamveri.org>
- Lane, A. (1939). The so-called "Kubachi" wares of Persia. *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, (75), 156-162. Erişim Adresi: [www.jstor.org](http://www.jstor.org)
- Liaros, N. (2018). Late Ottoman tableware from Didymoteicho and some notes on pots' form, function and identity", *XIth Congress AIECM3 on Medieval and Modern Period Mediterranean Ceramics Proceedings* in (s.203-216), 1, İstanbul: Koç Üniversitesi.
- Mason, R. B. (1997). Medieval Egyptian lustre-painted and associated wares: typology in a multidisciplinary study. *Journal of the American Research Center in Egypt*, (34), 201-242. Erişim Adresi: [www.jstor.org](http://www.jstor.org)
- Mason, R. B. J. (2004). *Shine like the sun: lustre-painted and associated pottery from the medieval Middle East*. Canada: Mazda Publishers.
- Meydan, Ö. (2020). *Hoşap kalesi kazısı seramikleri (2007-2017)* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.



- Narozhny, E. (2017). О находках поливной керамики XIII—XIV вв. на территории северного Кавказа. *Поливная Керамика Средиземноморья И Причерноморья X—XVIII вв.* (s. 513-538), 2, Казань- Кишинев.
- Ölçer, S. (2018). 15 ve 16. yüzyıl mavi-beyaz seramikleri: Osmanlı, Safevi ve Çin hanedanlığı örneklerinin üslup bağlamında karşılaştırılması. *Sanat Tarihi Dergisi*, XXVII (1), 265-301. doi.org/10.29135/std.391638
- Özer, M., Dündar, M., Güner, Y. & Uçar, H. (2015). Edirne yeni saray kazısı (saray- 1 cedid-i âmire) 2011 yılı çalışmaları. *Sanat Tarihi Dergisi*, XXIV (1), 73-106. doi.org/10.29135/std.272958
- Özgüdenli, O. G. (2010). Şeref Han. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (C. 38, s. 548-550), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkul Fındık, N. (2001). *İznik Roma tiyatrosu kazı buluntuları 1980-1995 arasındaki Osmanlı seramikleri*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Özkul Fındık, N. (2008). *Hasankeyf seramikleri (2004-2006)*. Ankara: Çardaş Yayınevi.
- Peck, E. H. (1980). A "Kubachi" plate and related Islamic ceramics. *Bulletin of the Detroit Institute of Arts*, 58 (2), 62-71. Erişim Adresi: <https://www.jstor.org>
- Pektaş, K. (2009). Bitlis kalesi kazısı 2007 yılı çalışmaları. 30. *Kazı Sonuçları Toplantısı* içinde (s.317-326.), 4, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Polat, T. (2018). *Marmaray projesi kazılarında ortaya çıkarılan Osmanlı seramikleri (Üsküdar, Sirkeci, Yenikapı Marmaray istasyonları ve Haliç metro ayakları)* (Yayımlanmamış doktora tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.
- Polat, T. (2022). Horiskale ortaçağ seramikleri. *Sanat Tarihi Yıllığı*, 31, 407-431. doi.org/10.26650/sty.2022.1056840
- Reitlinger, G. (1938). The interim period in Persian pottery: an essay in chronological revision", *Ars Islamica*, 5 (2), 155-178. Erişim Adresi: <https://www.jstor.org>
- Sümer, F. (1976). *Safevi devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü (Şah İsmail ile halefleri ve Anadolu Türkleri)*. Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları.
- Şen, K. & Karasu, Y. E. (2021). *Arkeolojik veriler ışığında Bitlis kale kazısı seramik buluntuları (2018-2019 yılı kazı dönemi)*. İstanbul: Ege Yayınları.
- Tuncel, M. (1992). Bitlis. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (C. 6, s. 225-228), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uçar, H. & Uçar, A. (2018). Tire Kutu Han kazısı Beylikler ve Osmanlı dönemi seramikleri. *Sanat Tarihi Dergisi*, XXVII (1), 1-33. doi.org/10.29135/std.339743
- Uçar, H. (2014). *Edirne yeni saray kazısı seramikleri* (Yayımlanmamış doktora tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.
- Uçar, H. (2019a). 2013-2014 yılı Edirne yeni saray kazısı İznik ve Kütahya seramikleri. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (3), 365-386. doi.org/10.18026/cbayarsos.596137
- Uçar, H. (2019b). Edirne Yemiş Kapanı kazısı'ndan bir grup Osmanlı seramiği. *Yaşar Erdemir'e Armağan Sanat Tarihi Yazıları* içinde (s. 509-541). Konya: Literatürk Academia.
- Watson, O. (2005). *Ceramics from Islamic lands*, Unites States of America: Thames&Hudson.
- Yenişehirlioğlu, F. (1994). İstanbul-Tekfur Sarayı-Osmanlı dönemi çini fırınları ve Eyüp çömlekçiler mahallesi yüzey araştırmaları. *Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Araştırma Sonuçları Toplantısı* içinde (s.535-566), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Yılmazyaşar, H. & Karasu, Y. E. (2022). Ortaçağ Seramik sanatı bağlamında Karacahisar kalesi seramikleri. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, V (II), 336-367. doi.org/10.48120/oad.1156404
- Yılmazyaşar, H., Karasu, Y. E. & Özkul Fındık, N. (2023). *Bizans'tan Osmanlı'ya: Karacahisar kalesi seramikleri (2019-2022)*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.