

ISSN 1305-5992

Türkiyat Araştırmaları

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI
ENSTİTÜSÜ



Sayı 19 Güz 2013

ISSN 1305-5992

Türkiyat Araştırmaları

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI
ENSTİTÜSÜ



Sayı 19 Güz 2013

Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları
Kurucusu: Prof.Dr. M. Cihat ÖZÖNDER

Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü adına
Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Yunus KOÇ

Editör

Cahit GELEKÇİ

İngilizce Editör

Alev KARADUMAN

Yayın Kurulu

Selim ASLANTAŞ, Mikail CENGİZ, Tufan GÜNDÜZ, Mahir KALFA,
Çiğdem KARACAOĞLAN, Alev KARADUMAN, Derviş KILINÇKAYA, Tefvik
Orçun ÖZGÜN, Serdar SAĞLAM, Arif SARIÇOBAN, Nermin ŞAMAN DOĞAN,
Fatma TÜRKYILMAZ, Meral UÇMAZ, S. Dilek YALÇIN ÇELİK, Gülhan YAMAN

Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları ISSN: 1305-5992

Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü himayesinde yılda iki kez (Bahar ve Güz) yayımlanan **hakemli, yerel ve süreli** bir dergidir.

Türkiyat Araştırmaları Dergisi, TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanı, MLA ve EBSCO tarafından taranmaktadır.

Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan yazılarda ifade edilen görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, iki alan uzmanının yayımlanabilir onayından sonra Yayın Kurulunun son kararı ile yayımlanır. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez.

Kapak Tasarımı

Serdar SAĞLAM, Şeref ULUOCAK

Yayın Sorumlusu

Çiğdem KARACAOĞLAN

İdare Yeri

Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 06532 Beytepe / ANKARA

Tel: +90 (312) 297 67 71- 297 67 72 / Belgeç: +90 (312) 297 71 71

E-posta: hutad@hacettepe.edu.tr / hacettepehutad@gmail.com

HÜTAD Genel Ağ Sayfası: <http://hutad.hacettepe.edu.tr>

Basımcı

Hacettepe Üniversitesi Hastaneleri Basımevi 06100, Sıhhiye / ANKARA

Tel: 0 312 310 97 90

Yayın Tarihi

6 Aralık 2013

Danışma Kurulu

AKILLI, Yrd.Doç.Dr. Sinan (Hacettepe Ü.)	KAÇALIN, Prof.Dr. Mustafa S. (Marmara Ü.)
AKSOY, Yrd.Doç.Dr. Erdal (Gazi Ü.)	KALFA, Yrd.Doç.Dr. Mahir (Hacettepe Ü.)
ARMAĞAN, Yrd.Doç.Dr. Abdüllatif (Ankara Ü.)	KARASOY, Prof.Dr. Yakup (Gazi Ü.)
ASKER, Prof.Dr. Ramiz (Bakü Devlet Ü.)	KARLUK, Doç.Dr. Abdureşit C. (Merkezi Milliyetler Ü.)
ATABEY, Yrd.Doç.Dr. İbrahim (Gazi Ü.)	KAYA, Prof.Dr. Önal (Ankara Ü.)
BAĞLAN ÖZER, Prof.Dr. Zeynep (Gazi Ü.)	KOÇ, Prof.Dr. Yunus (Hacettepe Ü.)
BAŞTÜRK, Prof.Dr. Mehmet (Balıkesir Ü.)	KURIBAYASHI, Doç.Dr. Yyu (Okayama Ü.)
BEŞİRLİ, Prof.Dr. Hayati (Gazi Ü.)	KUTLAR OĞUZ, Prof.Dr. Fatma S. (Hacettepe Ü.)
BLÄSING, Prof.Dr. Uwe (Leiden Ü.)	MEDER, Prof.Dr. Mehmet Fatih (Pamukkale Ü.)
BOZBEYOĞLU, Prof.Dr. Sibel (Hacettepe Ü.)	MİŞKİNİENE, Doç.Dr. Galina (Vilnius Ü.)
ÇAĞLAR, Prof.Dr. Ali (Hacettepe Ü.)	MÜDERRİSOĞLU, Yrd.Doç.Dr. M. Fatih (Hacettepe Ü.)
ÇAKIN, Prof.Dr. İrfan (Hacettepe Ü.)	ÖZ, Prof.Dr. Mehmet (Hacettepe Ü.)
ÇAL, Prof.Dr. Halit (Gazi Ü.)	ÖZARSLAN, Prof.Dr. Metin (Hacettepe Ü.)
ÇİÇEK, Prof.Dr. Kemal (İpek Ü.)	ÖZCAN, Doç.Dr. Nezahat (Gazi Ü.)
ÇOBANOĞLU, Prof.Dr. Özkul (Hacettepe Ü.)	ÖZDEMİR, Prof.Dr. M. Çağatay (Gazi Ü.)
DEĞİRMENCI, Yrd.Doç.Dr. Tülün (Pamukkale Ü.)	ÖZDEN, Prof.Dr. Mehmet (Hacettepe Ü.)
DEMİR, Yrd.Doç.Dr. Ayşe (Yıldırım Beyazıt Ü.)	ÖZKAN, Prof.Dr. İsa (Gazi Ü.)
DOĞAN, Prof.Dr. Âbide (Hacettepe Ü.)	ÖZKAN, Prof.Dr. Nevzat (Erciyes Ü.)
DURMUŞ, Prof.Dr. İlhami (Gazi Ü.)	PROCHAZKA EISL, Prof.Dr. Gisela (Viyana Ü.)
EFEĞİL, Prof.Dr. Ertan (Sakarya Ü.)	REICHL, Ord.Prof.Dr. Karl (Bonn Ü.)
EGAMBERDİEV, Doç.Dr. Mirzahan (El Farabi Kazak Milli Ü.)	SEZER ARIĞ, Doç.Dr. Ayten (Hacettepe Ü.)
EKER, Doç.Dr. Stier (Başkent Ü.)	TAŞ, Doç.Dr. Hülya (Ankara Ü.)
EKREM, Doç.Dr. Erkin (Hacettepe Ü.)	TAŞKIRAN, Prof.Dr. Cemalettin (Gazi Ü.)
EMİROĞLU, Doç.Dr. Öztürk (Varşova Ü.)	TUNA, Prof.Dr. Korkut (İstanbul Ü.)
ERASLAN, Prof.Dr. Kemal (İstanbul Ü.)	TURAN, Prof.Dr. Ahmet Nezih (Anadolu Ü.)
ERCİLASUN, Prof.Dr. Bilge (Hacettepe Ü.)	TUŞ, Prof.Dr. Muhittin (Selçuk Ü.)
ERDAL, Prof.Dr. Marcel (Freie Ü.)	UMUNÇ, Prof.Dr. Himmet (Başkent Ü.)
EROĞLU, Prof.Dr. Ahmet Hikmet (Ankara Ü.)	ÜREKLİ, Prof.Dr. Bayram (Selçuk Ü.)
EROL, Prof.Dr. Burçin (Hacettepe Ü.)	YALÇIN, Prof.Dr. Semih (Gazi Ü.)
ESER, Doç.Dr. Erdal (Cumhuriyet Ü.)	YALÇIN ÇELİK, Prof.Dr. S. Dilek (Hacettepe Ü.)
GÖRGÜN BARAN, Prof.Dr. Aylin (Hacettepe Ü.)	YERELİ, Prof.Dr. Ahmet Burçin (Hacettepe Ü.)
GÜNDÜZ, Prof.Dr. Tufan (Hacettepe Ü.)	YILDIRIM, Prof.Dr. Dursun (Hacettepe Ü.)
GÜNGÖR ERGAN, Prof.Dr. Nevin (Hacettepe Ü.)	YILDIRIM, Doç.Dr. Seyfi (Hacettepe Ü.)
HAFIZ, Prof.Dr. Nimetullah (Pristine Ü.)	YILDIZ, Prof.Dr. Musa (Gazi Ü.)
HAFIZ, Prof.Dr. Tacide (Pristine Ü.)	YILDIZ, Doç.Dr. Gültekin (İstanbul Ü.)
HORATA, Prof.Dr. Osman (Hacettepe Ü.)	YÜKSEL, Prof.Dr. Mehmet (Gazi Ü.)
İBRAYEV, Prof.Dr. Şakir (Kökşetay Ü.)	ZAJAC, Doç.Dr. Grazyna (Krakov Ü.)
İSBİR, Prof.Dr. Eyüp G. (Gazi Ü.)	ZEKİYEYEV, Prof.Dr. Mirfâti (Tataristan Bilimler Akademisi)

Yazarlar

- ALİMOV, Rysbek, Yrd.Doç.Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
- ALTIKULAÇ DEMİRDAĞ, Refika, Yrd.Doç.Dr., Aksaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
- BULMUŞ, Birsen, Yrd.Doç.Dr., Appalachian State University, Department of History.
- BÜYÜKCAN SAYILIR, Şeyda, Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi, Tarih Bölümü.
- CENGİZ, Mikail, Arş.Gör., Hacettepe Üniversitesi, Türkiye Araştırmaları Enstitüsü.
- ÇATAL, Barış, Okutman, Düzce Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü.
- DÜLGER, Elif, Arş.Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
- EREN, Metin, Yrd.Doç.Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
- GÜCÜYETER, Bahadır, Yrd.Doç.Dr., Atatürk Üniversitesi, Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi, Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Bölümü.
- KARADUMAN, Alev, Yrd.Doç.Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü.
- KILIÇ, Rüya, Doç.Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.
- KOCAASLAN, Murat, Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü.
- KÖÇ, Ahmet, Yrd.Doç.Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.
- KÜÇÜK, Serhat, Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.
- MUSTAFAYEV, Beşir, Doç.Dr., İğdir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.
- QAYIBOV, Seyran, Dr., Bakü Qafqaz Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
- ŞAHİN, Hafize, Okutman, Hacettepe Üniversitesi, Türkçe Öğretim Merkezi (TÖMER).
- ŞAMAN DOĞAN, Nermin, Doç.Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü.
- TOPÇU, Hayrunisa, Arş.Gör., Hacettepe Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
- YAZAR, Turgay, Yrd.Doç.Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü.

Türkiyat Araştırmaları

Yıl: 10, Sayı: 19, Güz 2013

İÇİNDEKİLER

Refika Altıkulaç Demirdağ

Eşeğin Gölgesi'nde Seyirci ve Haldun Taner'in Çoklu Eleştirisi
The Audience in *Eşeğin Gölgesi* and Multi-Criticisms of Haldun Taner7

Birsen Bulmuş

Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba Kavramları Üzerine: Mistisizmden Sosyal Reforma
The Notions of Plague in the Ottoman Empire: From Mysticism to Social Reform 17

Şeyda Büyükcan Sayılır

Türkiye'de Konar Göçerlerin Sosyo-tarihsel Yapıları
Socio-historical Structures of Semi-nomads in Turkey23

Barış Çatal

Tarih Metodolojisi Çalışmalarına Bir Katkı: Michael Postan ve Tarihçilik Anlayışı
A Contribution to the Historical Methodology:
Michael Postan and His Historiography39

Elif Dülger

Ebüzziya Tevfik'in Derlediği *Boşnakların Durûb-ı Emsâli* ve Bunların *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye*'deki Varlıkları
Compiled by Ebüzziya Tevfik *Bosnians' Durûb-ı Emsâl* and Their Assets in
Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye51

Metin Eren, Rysbek Alimov

Eski Türk Tul Geleneğinin Orta Asya ve Anadolu'daki Yansımaları
Reflections of the Old Turkic Rituals of *Tul* in the Central Asia and Anatolia.....63

Bahadır Gücüyeter

Kazak Tiyatrosunun Oluşumuna Genel Bir Bakış
An Overviev of Formation in Kazakh Theatre79

Alev Karaduman

Eothen: İngiliz Seyyah Alexander Kinglake'in Osmanlı Türkiyesine Ötekileştirici Bakışı
Eothen: English Traveller Alexander Kinglake's Othring View of Ottoman Turkey93

Rüya Kılıç

Ahmet Yaşar Ocak'ın Eserlerinde İslam ve Kimlik Meselesi
The Issues of Islam and Identity in the Works of Ahmet Yaşar Ocak103

Murat Kocaaslan

I. Abdülhamid'in İstanbul'daki İmar Faaliyetleri
Abdülhamid I's Construction Activities in Istanbul117

Ahmet Köç

Ankara Sancağı'nda Karakeçililerin Sosyo-ekonomik Vaziyeti (1620-1720)
The Socio-economic Status of Karakeçili in Ankara Sanjak (1620-1720) 151

Serhat Küçük

Garb'ın İlmîni Almak: Ziya Gökalp'te Bilimin Statüsü
Transfer of the Western Technology: The Attitudes of Ziya Gökalp Towards Science 177

Beşir Mustafayev

XX. Yüzyılın Başlarında Güney Kafkasya'da Ermeni İsyân ve Tedhiş Hareketleri
Armenian Rebellions and Terrorist Movements in the Beginning of XX. Century
in the Southern Caucasia 187

Seyran Qayıbov

I. Bakü Türkoloji Kurultayı Bildirilerinin Satır Aralarında Halk Bilimi Meseleleri
Folklore Issues in-between the Lines of the First Baki Turcology Congress..... 207

Nermin Şaman Doğan, Turgay Yazar

Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Mimari Süslemesinde
Küre, Küre ve Koni Kesiti/Kabara, Rozet
Sphere, Sphere and Cone Cross-section/Boss and Rosette in the Architectural Decorations
in the Period of Anatolian Seljuks and Principalities 221

Hayrunisa Topçu

Anlatıbilimde Yazar Kavramı: *Peygamberin Son Beş Günü*
The Notion of an Author in Narratology: *Peygamberin Son Beş Günü* 245

TANITMA VE DEĞERLENDİRMELER**Mikail Cengiz**

Artikulyatornie Bazı Korennih Tyurkskih Etnosov Yujnoy Sibiri 265

Hafize Şahin

Türk Edebiyatı Tarihi I-IV 269

Yayın İlkeleri..... 273

Editorial Principles 277

EŞEĞİN GÖLGESİ'NDE SEYİRCİ VE HALDUN TANER'İN ÇOKLU ELEŞTİRİSİ

Refika ALTIKULAÇ DEMİRDAĞ

Özet: Tiyatro oyununun sahnede, dekor, müzik vb. öğelerle desteklenmesiyle ortaya çıkan mesajını yazılı metin tek başına verebilir mi? Bu sorunun cevabını Haldun Taner'in politik eleştirisine örnek bir oyun olan *Eşeğin Gölgesi*'nde aramaya çalıştığımızda farklı sonuçlara ulaşabiliriz. Seyircinin konumu *Eşeğin Gölgesi*'nin biçimsel yapısı nedeniyle farklı bir öneme sahiptir. Yazar, çeşitli göstergelerin yardımıyla seyircinin eleştirel olmasını sağlamaya çalışmaktadır. Yazarın bunu yaparken kullandığı yöntem eleştirisinin, seyirciden başlayarak toplumun daha geniş kesimlerine doğru yayılmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla yazarın birbirini tetikleyen eleştiriler silsilesinden bahsedebiliriz. Bunun yanı sıra, Taner'in seyircileri düşünmeye zorlamak amacıyla kullandığı göstergelerin de bilinçli bir tercihle oluşturulmuş, oyunun sergilendiği her çağa uyum sağlayabilecek bir yapısı vardır. Bu nedenle yazılı metnin sahnede de verilen mesajı yönlendirdiği ve değişken dış etmenlerden (oyuncu, dekor, müzik, dans vb.) bağımsız olduğu söylenebilir. "Açık biçim" yapısı nedeniyle metnin, sergilendiği her dönemde, sahnede, yeniden yazılabildiği sonucuna ulaşmaktayız. Buradaki asıl amaçsa seyircinin kendisine sunulan göstergeleri yaşamıyla ilişkilendirmesi ve harekete geçebilmesidir: Yaşamdaki ironik konumunu, toplumsal ilişkilerdeki çarpıklıkları ve zihniyetlerdeki bencilliği fark etmek. Yazarın nihai noktadaki amacı ise seyircinin kendi kendisini de eleştirebilmesini sağlamaktır.

Anahtar kelimeler: Haldun Taner, *Eşeğin Gölgesi*, tiyatro, seyirci, eleştiri.

The Audience in *Eşeğin Gölgesi* and Multi-Criticisms of Haldun Taner

Abstract: Can a written text give the message by itself just like a theatre play which is assisted with the items such as decor, music and etc. on stage? We may reach different conclusions when we try to search for the answer to this question in *Eşeğin Gölgesi* that constitutes a good example of Haldun Taner's political criticism. The audience has a different significance within the play because of the formal structure of *Eşeğin Gölgesi*. The author aims to make the audience critical with the help of various indicators. Doing so, the author, with this method, provides the spread of this criticism beginning from the audience towards the broader segments of the society. Hence, we may talk about a sequence of criticisms triggered by the author. In addition, in order to force the audience to think, there is a various kind of indicators which are used consciously by Taner and that can be adaptable to each era when the play is displayed. Therefore, it can be said that the written text, which conveys the message on stage, is independent of variable external factors (player, decor, music, dance, etc.). We reach the conclusion due to the "open format" structure of the text that can be re-written in every era when they are displayed, on stage. The main purpose, here, is to provide the audience to associate indicators with life presented to them and to take action; to realize the ironic position in life,

distortions in social relations and selfishness in mentalities. The author's purpose in the final point is to provide the audience to criticize themselves.

Key words: Haldun Taner, *Eşeğin Gölgesi*, theatre, audience, ritique.

Giriş

Yazar tarafından anlatılmak ya da gösterilmek istenenlere ulaşmak için yazılı metnin okunmasının yeterli olmadığı bir sanat dalı olarak tiyatro, birçok etmenin bir araya gelmesi ile anlamını çoğaltmaktadır. Seyirci için okur olmanın farklı bir anlamı olsa gerek. Bu anlam, yazılı metnin üzerine inşa edilmiş daha birçok ögeyi de okuma becerisine sahip olabilmeyi gerektirmektedir. Kısacası seyircinin bir anlamda sahneyi de okuyabilen kişi olduğu söylenebilir. Seyircinin aktif olarak oyuna çekilmeye ve metnin bir parçası olmaya zorlandığı epik tiyatro türünde en değerli ürünleri vermiş olan yazarlarımızdan biri de Haldun Taner'dir. Bu çalışmada Taner'in *Eşeğin Gölgesi* adlı oyununda seyirci konusunun nasıl şekillendiği üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Haldun Taner, *Eşeğin Gölgesi*'nin konusunu gezici hatip ve sofist filozof Samsath Lukianos'tan esinlenmiş, oyun ilk sahnelendiğinde olaylara neden olmuştur (Şener, 1998, s. 204). "İroni, Lucianus için bir düşünce biçimidir." (Çevik, 2008, s. XI). Lukianos'un edebî metne yaklaşım tarzı (Selçuk, 2008, s. 81) Taner'in metninde de bulabilir. Yazarın eleştirisinin tarihten modern zamana aktarıldığı söylenmektedir (Bayrak, 2012, ss. 18-28). Bu aktarım teknik anlamda her dönemde yenilenebilir göstergeler kullanılabilmesine imkân sağlamaktadır. Bu da yazarın biçimle içerikte bir uyum gözettiğini ispatlar. Taner'in öykülerindeki konu çeşitliliği (Yalçın, 1995, ss. 92-200) ve bu konuları yansıtırken kullandığı stratejik teknikler ya da yazar için oyuna dönüşen biçimsel denemeler, tiyatro eserlerinde de görülebilir. Haldun Taner'in öykülerinde teknikle içeriğin birbirini tamamladığı hakkında yapılan yorum (Esen, 2010, s. 170) bu oyun için de geçerlidir. Nitekim oyunun teknik yapısı, kullandığı dil ve insanın yaşamdaki konumunun ironikliğine yaptığı gönderme birbiri ile ilişkilidir.

Haldun Taner'in *Eşeğin Gölgesi* adlı oyununda eleştiri kendi kendini çoğaltan bir yapıya sahip olup sosyal, politik ve kültürel alanlarla ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır. Nedeniyse yazarın işaret ettiği eleştiri noktalarının birbiriyle bağıntılı zincir halkalarını andırmasıdır. Yazarın asıl hedefi seyirciyi harekete geçirmektir. Dolayısıyla seyirciye, kendi yaşam kodlarına ait olduğunu hissettirdiği göstergeler sunar. Bu göstergeler seyirciye, kendisinden bahsedildiğini, kendisi için bir şeyler yapması gerektiğini düşündürtecektir.

Martin Eslin, Walter J. Ong'un "[Bir metin]... ancak yaşayan bir insanın zihninde var olan, işlevsel bir kod ise sözlü anlatıma dönüştürülebilir." sözünü aktararak şöyle devam eder:

Böylece, dramatik gösteriyi yaratanın ustalığı, seyircinin, hepsi olmasa bile, gösterinin kapsadığı yeterli sayıda gösterge ve gösterge sistemini 'çözme becerisi'ne uymalı ve ona dayanmalıdır.

Günlük yaşamda ve sanatta kullanılan sınırsız sayıda göstergelerin tümünü herkesin anlamasını sağlayacak evrenselliği yoktur. Bir insanı, giyiminden saç biçiminden çıkarabilmemiz, kendi uygarlığımızdaki giyim kodunu tanıdığımız içindir.

Onu anlarız, çünkü onun dilini biliriz. Onun davranışını beğenir, ya da beğenmeyiz, çünkü toplumumuzdaki, kültürümüzdeki, alt kültürümüzdeki doğru davranışların kodunu biliriz. Eğer ilişkide olduğumuz kişi başka bir toplumdan gelmişse, giyiminin, saç biçiminin ve davranışlarının göstergesini anlamayız, ya da yanlış yorumlarız, kodlarını bilmiyorsa onun konuştuğu dili anlamamız olanaksızdır. Günlük yaşamda etkin bir biçimde sezdiğimiz göstergelerin çoğu, 'kültüre bağımlıdır' (Eslin, 1996, ss. 113-114).

Bu durumda Haldun Taner'in de seyircinin "çözme becerisine" uyan göstergeler kullandığını varsayabiliriz. Ek olarak Taner'in seyircinin günlük yaşamıyla, kültüründeki ve alt kültüründeki davranışlarıyla ilintili göstergeler kullanması gerektiğini de söyleyebiliriz. Peki bu göstergeler sistemi eleştirel anlamda seyirciyi hangi aşamalardan geçirerek hangi noktaya ulaştırmaktadır? Bu göstergeler her ne kadar hitap ettiği seyircinin kültürel kodları anlayabileceği biçimde kurgulanmış olsa da yazarın, seyircinin bütün bunlara ironik mesafeden bakmasını sağlayacak bir uygulaması da vardır. Bu durum oyunun konusu ile ilişkilidir.

Abdalya'ya Dağılan Eşeğin Gölgesi ve Eşeklik!

Eşeğin Gölgesi'nin konusu Abdalya denen bir ülkede geçmektedir: "Bir varmış / Bir yokmuş / Deve dellal iken / Pire hallaç iken / Ben anamın beşiğini / Tıngır mıngır salları iken / Kaf Dağı'nın eteğinde / Abdalya denir bir ülke / Bu ülkenin de / Şabaniye denir bir kasabası / Varmış" (Taner, 2007, s. 21). Kullanılan masal öğeleri seyirciye oldukça tanıdık bir konunun sergilendiği hissini verecektir. Ülkenin adının Abdalya olması oyundaki ironik göstergelerden biridir. Oyunun konusuna bakarak burada "abdal" kelimesinin, halk dilinde kullanılan anlamının kastedildiğini, "aptal" kelimesini çağrıştırdığını söyleyebiliriz. "Abdalya, Türkiye'nin toplumsal bir karikatürüne dönüşür" (Tekerek, 2003, s. 50). Kasabanın adının da Şabaniye olması anlamlıdır. Şaban kelimesinin argodaki anlamı Türk Dil Kurumunun sözlüğünde, "aptal, alık, saf, şaşkın budala" olarak verilir. Peki neden Abdalya'daki Şabaniye kasabasına karşı yazarın böylesi alaycı bir tutumu vardır?

Oyun, para babaları Abid ve Zahid Ağaların çırakları Şaban'la Mestan'ın patronluk taslama merakları yüzünden başlarına türlü işler açmaları ile ilgilidir. Şaban, patronundan habersiz, müşteri bulmak umuduyla berber takımını alıp

panayıra gitmek üzere yola çıkar. Mestan da patronunun yokluğunu fırsat bilip biraz büyüklük taslamak hevesiyle kendisine eşek kiralamaya gelen Şaban'a mal sahibi olduğunu söyler. Şaban da çırak olduğunu gizler ve eşeği alıp yola düşerler. Hava çok sıcaktır. Yolda dinlenmek üzere durduklarında Şaban, eşeğin gölgesinde biraz kestirmek ister. Mestan'sa eşeğin gölgesinin de kirasını ödemesi gerektiğini iddia eder. Şaban, eşeği kiraladığında gölgesini de kiralamış olacağını söyleyip para vermeyi reddeder. Bu kısır tartışma sonuçsuz kalınca haklı ile haksızı ayırması için mahkemeye giderler. Mahkemeye başvurup paragözlerin yemi olduktan sonra davadan vazgeçmek istediklerini söyleseler de iş işten geçmiş, menfaat çarkları dönmeye başlamıştır. Dava o kadar çok büyür ki sonunda Şaban'ın haklı olduğunu söyleyenlerle Mestan'ın haklı olduğunu söyleyenler arasındaki kutuplaşma Abdalya'yı ikiye böler. Bu kargaşa ve kavga ortamındaysa yine para babaları Zahid'le Abid yüklerini yükleyen ve kazançlı çıkan kişiler olmuşlardır.

Oyunun başında yazar, seyircilere isimleriyle seslenir. İlk satırlar şöyledir: "Ahmet Mehmet / Ali Veli / Hasan Hüseyin / Bir yol kulak verin bana" (Taner, 2007, s. 19). Seyircinin aşına olduğu bu isimlerin söylenmesi, oyunun seyircileri problemin içine çeken göstergelerinden biridir. Böylece seyirci, ismini bilen kişilerce bir oyuna davet edildiğini, kendisinden bahsedildiğini duyumsar. Tartışmaların Mestan'la Şaban'ın anlaşmazlığını aşip tüm ülkeye yayılarak yapay gündem oluşturulması meselesi, oyunda seyirciye hem gülünç gelip eğlenmesini hem de saçma gelip eleştirmesini sağlayacaktır. Böylece seyirci kendi yaşamında da bulduğu bu imajlarla alay etmeyi başarabilecektir.

MESTAN- (...) Bu eşek kimin? Benim. Gölge kimin? Eşeğin. Eşek benim olduğuna göre gölgesi de benim. Gel bir akçeyi elden.

ŞABAN - Dur bir dakika, demagoji yapma. Zırnık bile vermem. Ben ben'im öyle mi? Sen de sen. Eşek de eşek. Şimdi ben eşeğe bir tekme atıyorum. (Tekme atar, eşek anırır.) Kim anırdı? Karakaçan.

MESTAN- Ne vuruyorsun zavallı hayvana durduğu yerde! (Şaban'a bir tekme atar.) Şimdi kim anırdı? Berber Şaban!

ŞABAN - Kesme sözümü, sorduğuma cevap ver. Tekme yiyince kim anırdı?

MESTAN- Eşek ya da Şaban!

ŞABAN - Anıran ben ya da eşek; ama gölgelerimiz? Gölgelerimiz anırdı mı? Ne gezer. Gölgenin anırdığı nerde görülmüş? (Halka) Siz gördünüz mü? Diyeceğim şu ki ben başkayım, gölgem başka, eşek başka şey, gölgesi başka. Zırnık bile vermem.

MESTAN- (Halka) Güneş geçti başına. İyice tozuttu fakir. (Şaban'a) Ben ne istersem gölgem de onu yapar. Bak ben şimdi sıçıyorum, gölgem de sıçradı. Kolumu kaldırıyorum, gölgem de kaldırdı. Bak şimdi oturdum, gölgem de oturuyor (Taner, 2007, ss. 36-37).

Yukarıdaki diyalog değişik tartışmalar ve değişik sınıftan insanların farklı mantık yürütmeleriyle oyun boyunca devam eder. Kimin haklı kimin haksız olduğunsa aslında bir önemi yoktur. İki çırağın mahkemeye gitmesi ile başlayan maddi çıkar kavgası tetiklenmiş, geri dönüşü olmayan bir yola girmiştir. Bulaşıcı bir hastalık gibi toplumun tüm kademelerini saracaktır. Buna önce çırakların mensup oldukları mezhepler karışır, sonra politik gruplar, basın yayını, esnaf locaları... Bütün bu taraf tutmalarda kim nereden fayda sağlayacağını düşünmektedir. Taraf olmakla kazançlı olmak aynı anlama gelmektedir. İşin tuhafı ise Ozan dışında hiç kimsenin bu tartışmanın saçma, mantıksız bir meseleden çıktığını fark etmemesi ya da kabul etmemesidir. Ozan, içinde bulunulan durumun saçmalığına işaret ettiğindeyse bu davanın bir memleket davası olduğu ve Ozan'ın da bu davaya ihanet ederek vatan haini olabileceği söylenir. Kısacası oyundaki tek mantıklı kişi, bir sanatçıdır ve gerçekleri korkmadan söylediği için toplumdaki dışlanmaktadır. Bir de yaşananları şaşkınlık içinde izleyen eşek Karakaçan vardır tabii. Aslında o, çıraklardan daha fazla mağdurdur. Mahkeme ona el koyar:

MANSUR- Sizlere birer dava vekili gerek bu önemli davada.

MATLUP- Nasıl olur?

KARA KÖSE- (Çan çalar) Eşek mahkeme huzuruna celbedile.

MESTAN- Getireyim hemencek.

KAMBUR ESE- (Onu durdurur) Her şeyin Usulü Muhakemat Kanunu üzere cereyan etmesi gerek. (Kapıya doğru yürür, Mestan'a) Adı neydi demiştin?

MESTAN- Karakaçan.

KAMBUR ESE- (Mübaşir gibi elini boru yapıp seslenir) Karakaçan!

(Karakaçan kulağını kaldırır. Dinler. Başını "Siz ne dersiniz?" der gibi halka çevirir. Bir süre gözü havada düşünür, sonra kararını verir, yavaş yavaş ilerler. Kasa Köse'nin önüne çıkar).

KARA KÖSE- Demek söz konusu Karakaçan bu. (Karakaçan ona bakar, başını eğmek suretiyle tasdik eder (Taner, 2007, ss. 43-44).

Çıraklar davadan kurtulabilmek için Karakaçan'ı öldürmeyi bile düşünürler. Ama sonra vazgeçerler.

Haldun Taner'in eleştirilerinin dinamo taşları gibi birbirini harekete geçiren bir özelliği vardır. Yazar, iki çırağın küçük menfaatler peşinde patronluk taslamalarıyla ülkedeki siyasi partilerin eylemlerindeki menfaatçi yaklaşımları son noktada özdeşleştirmekte ve birbiriyle ilişkili bir eleştiri ağı oluşturmaktadır. Taner, seyircileri hayatlarındaki bazı şeyleri fark etmeleri için

harekete geçirmeye çalışırken Brecht'in "yanılsamanın bozulması"¹ tekniğini kullanarak seyirciye bir perspektif kazandırmaya çalışır. Bunu yapmak için de seyircinin gerçek yaşamıyla ilişki kurabileceği göstergelere başvurur. Örneğin, Abdalya'daki siyasi partilerin ve partilerin davranış ve konuşma biçimleri günceli yakalama avantajına sahiptir. Diyalogların seyirciler için yabancı olmaması için oyunun "açık biçim" yapısına başvurulabilir. Dolayısıyla oyun, sergilendiği her dönemde seyirciye farklı biçimde gündemi sunabilir. Oyunda Tittara ve Tattara adlı siyasiler iki rakip fırkayı temsil ederler. Eşeğin gölgesi davasını da bir memleket meselesiymiş gibi gösterip bu olayı büyütürler. Hatta partilerinin adlarını Eşekçiler ve Gölgeciler diye değiştirirler:

TATTARA- Sevgili arkadaşlar. Değerli vatandaşlar. Pek muhterem seçmenler. Bugünkü firka yüksek idare kurulun kararını sizlere iletmekle şeref duyarım. Bugünden itibaren firkamızın Sohbeti adı Gölgeciler Fırkası olarak değerlendirilmiştir. Bir eli halkın nabzında, öbür eli halkın cebinde, gözü seçim sandığında. Daima en iyinin, en doğrunun, en gerçeğin yolunda yürüyen firkamız seçimlere yeni adı, yeni programı ile kan değiştirmiş, büyük bir zindelik içinde girmektedir (Taner, 2007, s. 94).

Tiyatro oyununun sadece dramatik metnini değerlendirmek; oyuncu, dekor vb. sahne performansı öğelerini göz ardı etmek eksik bir uygulama olabilir. Sahne gösterimi sırasında eğer oyuncu, yukarıdaki siyasinin konuşmalarını, oyunun sergilendiği zamanın ünlü siyasetçilerinden birinin tarzı ile sunar, bir mimik ya da bir jestle ünlü bir siyasiyi seyircilere hatırlatırsa oyunun mesajı daha etkili olacak; seyirciye yaşamına dair daha güçlü bir gösterge sunulmuş ve seyircinin olaylara eleştirel bakması sağlanmış olacaktır. Dolayısıyla oyunun epik tiyatro tarzında yazılmış olması seyirci için kullandığı göstergeler açısından anlam kazanmaktadır. Sevda Şener, Bertolt Brecht'in seyircinin oyunu eleştirel bir açıdan seyretmesi ve istenen düşünce sürecine girebilmesi için oyun kişilerinin, toplumsal ilişkilerin, belli bir tavır içinde sunulmasını, bu tavrın oyunculuk ustalığı ile sahnelerin düzenlenişi ve olayların sunulduğu ile iyice belli edilmesini önerdiğini dile getirerek "gestus" kavramına dikkat çekmektedir: "Sözle veya hareketle ifade edilen bir tavır ya da tavrın bir yönü" (Şener, 2000b, ss. 292-293). Brecht'e göre bu tavır, toplumsal anlamı olan bir modeli yansıtır:

¹ Epik tiyatrodaki seyircinin oyuncu ile özdeşleşmesini engellemek ve oyuna uzak açıdan bakmasını sağlamak için kullanılan bazı yöntemler vardır. Seyirciyi eğitmeyi de amaçlayan "yanılsamanın yıkılması" ile ilgili olarak Bertold Brecht şöyle söyler: "Seyircinin katıksız bir özdeşleşme içine sürüklenerek kendi kendisi olmaktan çıkmasını engeller, sahnede sergilenen olaylarla seyirci arasında istenildiği gibi bir uzaklığın doğmasını sağlar. Ama yine de özdeşleşmesinden vazgeçilmez seyircinin; ne var ki, onun kendisiyle özdeşleştiği oyuncu, bu kez, kendi kendisini seyredip gözlemleyen biridir; seyir konusundaki tutumu eğitilir seyircinin" (Brecht, 1997, ss. 18-19).

Tavır kavramı klasik karakter kavramından da tip kavramından da farklı bir kavramdır. Karakter gibi ayrıntılı içsel özellikleri göstermediği gibi klasik tip gibi kendine benzeyenleri temsil eden soyut bir genelleme de değildir. Epik tiyatrodaki oyun kişinin tavrı, onun sınıfsal ve toplumsal niteliğini gösterdiği gibi bu niteliğin eleştirisini de yapar (Şener, 2000b, s. 293).

Dolayısıyla seyirci, hangi toplumsal sınıfa ait olduğunu bildiği oyun kişisine karşı bir tavır geliştirirken aslında toplumsal sınıfa karşı da bir tavır geliştirmiş olmaktadır. Peki seyirci, sınıfsal özellikleri nasıl ayırt edecektir? *Eşeğin Gölgesi'*nde, paraya dolayısıyla güce sahip Abid ile Zahid'in, Pilavi mezhebi ile Hoşafi mezhebi liderlerinin, fırka liderlerinin vb. davranışlarında onların hangi sınıfın temsilcileri olduklarını gösterecek abartılı davranışları vardır. "Abartının" da seyircinin birini diğerinden ayırt etmesini sağlayacak araçlarından biri olarak kullanıldığına dikkat çekmeliyiz. Bu abartı çeşitli biçimlerde yapılabilir. Bunu sahnede izlerken, oyuncu, dekor, müzik gibi metin dışı öğelerle de açıklamak mümkündür. Partice Pavis, "her şeyi sözcüklere dökmek olanaksız bir şeydir" der (Pavis, 1999, s. 34). Dolayısıyla metnin sahnede canlandırılması, her gösterim için farklı anlam birimlerinin ortaya çıkmasını sağlayabilir. Hatta oyuncunun giysisinin bile her gösterimde farklı seyirciler için farklı anlamlar ifade etmesi söz konusu olabilir.

Martin Esslin, seyircinin göstergeyi çözümleyebilmesi için belli bir kültürel birikime sahip olması gerektiğini söylemektedir:

(...) oyuna gelen, sinemaya giden, televizyon seyreden her seyircinin gösterilen şey karşısındaki bireysel yeteneği, onun 'yeterliliği'ne, içinde bulunduğu toplumun törelerine, gizli varsayımlarına ve gösterilen hayalî dünyanın kullandığı dile göre değişir. Seyirci, o dünyanın 'görenekler'ini, dilini ve davranış özelliklerini bilmek zorundadır (Esslin, 1996, s. 114).

Ayrıca Esslin'e göre seyirci, gösterinin teknik özelliklerini de bilmek zorundadır (Esslin, 1996, s. 114). Burada seyircilerin bireysel deneyimlerinin de önemine değinilmektedir. Fakat seyircilerin her biri aynı görenek ve kültür birikimine sahip olmayabilir. Bu durumda her seyirci için farklı bir gösterge kullanmak yerine seyircilerin içinde buldukları toplumsal ve kültürel konuma bakılarak genele hitap eden bazı göstergeler seçilebilir. Fakat bu göstergeleri de her seyircinin aynı biçimde algılama ve yorumlama potansiyeline sahip olamayacağını da göz önünde bulundurmak gerekir. Nitekim, *Eşeğin Gölgesi'*nde sahnelenen gösteri, eşeğin gölgesi hakkında bir karara varamayan çırağın durumuyken, onları çevreleyen Abdalya halkı da seyircidir. Bu seyircilerin her birinin olayı farklı bir biçimde yorumlama eğilimleri vardır. Bir de tiyatro salonunda Abdalyalıları izleyen seyirci kesimi vardır ki onlar da kendi yorumlarını yapabilir, taraf tutabilir, oyundaki bazı grupları haklı bazılarınıysa haksız bulabilirler. Bununla birlikte seyir ve seyirciyi tetikleyen

metnin yazarının da bir amacı vardır. Ayşegül Yüksel, Haldun Taner'in amacını şöyle açıklar: “Yazarın asıl amacı, ilgisi ve dikkati kolayca oraya buraya kaydırılabilen, düzendeki bozukluğu görmediği için de kendi çıkarlarının ne olduğunu bile anlayamayan, yanlış koşullandırılmış halkın bilinçsizliğini eleştirmektir” (Yüksel, 1986, s. 96). Yazarın bu amacı ortaya koyabilmesi nasıl mümkün olabilecektir? Gérard Genette, *Anlatının Söylemi*'nde “Dramatik temsile karşıt olarak hiçbir anlatı anlattığı hikâyeyi ‘gösteremez’ ya da taklit edemez. Tek yapabileceği, ayrıntılı, net ve ‘canlı’ bir şekilde anlatmak ve bu şekilde az çok mimesis yanılısaması vermektir” (Genette, 2011, s. 174) der. Bu durumda Taner'in *Eşeğin Gölgesi*'nde canlandırmaya ya da anlatmaya çalıştığı şeye, seyirci ancak oyun, sahne, dekor, kostüm gibi öğelerin yardımıyla ulaşabilecektir.

Haldun Taner'in oyunlarını şaşırtıcı sonlarla bitirmeyi tercih ettiği söylenmektedir (Çamurdan, 2000, ss. 57-58). Taner'in bu oyunu da masalsi bir havada başlayıp, gerçekçi bir biçimde sonlanarak “Önünde sonunda çırakların kazanacaklarını uman seyircinin beklentisi boşa çıkarılır” (Çamurdan, 2000, s. 59). Taner, böyle yaparak seyirciyi sarsmayı ve gerçekleri fark etmesini sağlamayı amaçlar. Kullandığı masal göstergeleri gerçek yaşam göstergeleri ile yer değiştirir. Beklenen alışılmış mesaj da tersine çevrilmiş olur.

Tiyatro metni dışında oyuna derin anlam kazandıracak belki de her gösterimde farklı anlamlara ulaşılmasını sağlayacak dekor, müzik gibi öğeleri bir araya getirerek metni bir anlamda yeniden yazan kişi yönetmendir. Esen Çamurdan, “Tiyatro sanatı, ne yalnız oyunculuktur ne müzik ne de dans, ya da kendi başına yazılı metin, bunların tümünü içeren bir bileşimdir. Bu bileşimi gerçekleştirecek olan kişi ise yine yönetmen olacaktır” (Çamurdan, 1996, s. 35) der. Fakat biz bunların ötesinde ve en önce yazarın metne verdiği anlamın sahnede esas alınacak anlam olduğunu vurgulamalıyız. Yönetmen kullandığı kimi araçlarla metni sahnelendiği zamana uydurabilir. Ya da oyunun yazıldığı dönemi birebir yansıtma çabasına girebilir. Fakat ne olursa olsun sonuçta kullanılan metnin sözcükleri, cümleleri ve bir araya geldiklerinde ortaya çıkan anlam, seyirciyi hedef alır. Dolayısıyla seyirci için başlangıç noktası bu oyunda olduğu gibi birçok oyunda metindir (Görselliğin öne çıkarıldığı oyunlar, sözsüz oyunlar bunun dışında tutulabilir. Fakat bu tür oyunları da yönlendiren yine metinlerdir). Sevda Şener, “Tiyatro yapıtına özgü olanı barındıran anlamında dram sanatının üç ana özelliği vardır: dramatik olanı içermesi, içeriği en etkili biçimde yansıtacak özel bir yapısı olması, seyirci önünde oynanmak üzere hazırlanıp seyirci önünde oynanarak tamamlanması” (Şener, 2000a, s. 16) der. Dolayısıyla Haldun Taner'in *Eşeğin Gölgesi*'ni seyirci için yazmış olması, seyirci önünde oynanmadan tamamlanamayacağı sonucunu da beraberinde getiriyor.

Sonuç

Haldun Taner, epik tiyatro tarzında yazdığı, masal öğelerinden yararlanarak güncel ulaşmaya çalıştığı *Eşeğin Gölgesi*'nde, toplumsal eleştiriyi ironik bir bakış açısı ile seyircinin huzuruna taşımaya amaçlamıştır. Bu oyunda yazarın eleştirisinin dinamo taşları gibi toplum katmanları arasında hızla yayılan yapısını eşeğin gölgesi gibi saçma bir konunun gündeme bir hastalık gibi yayılabileceğini gösteren kurgusuna borçludur. Oyunun konusu, birtakım göstergeler yardımıyla seyircilerde farkındalık yaratmaya çalışır. Görsel sanatların izleyicinin bilinçaltına işleyen mesajlarını seyircinin algıladığı ama algıladığını dile getiremediği, bir kendi olma durumuyla yapmaya çalışır. Sonuçta yazar, ezen-ezilen ilişkisini ironik-komik, açık biçim yapısıyla seyirciye ulaştırmaya çalışır. Ezilenlerin Mestan'la Şaban olduğunu düşünen seyirci, bir noktada onların da zavallı Karakaçan'ın sırtından geçinmeye çalıştıklarını fark etmelidir. Böylece seyirci, bilinçli ya da bilinçsiz kendisine sunulan göstergeler yardımıyla yaşamdaki sınıfsal konumunu da sorgulamaya başlayacaktır. Çünkü oyunda Ozan dışındaki tüm kişi ve kuruluşlar menfaatçi yaklaşımları dolayısıyla eleştirilirler. Aslında hiçbirinin Abid'le Zahid'den farkı yoktur. Tek farkları Abid'le Zahid'in gücü ellerinde tutuyor olmalarıdır. Dolayısıyla seyirci, gücü elinde tutuyor olsa da olmasa da menfaatçi ve bilinçsiz bir toplumsal konumunun olduğunu fark etmeli, kendi kendini eleştirebilmelidir. Sunulan göstergelerin kendi yaşamıyla, kültürüyle ilişkisini kurabilen seyirci, kendi toplumsal sınıfını fark edecek; bu sınıfın “abartılı”yla vurgulanan davranışlarının kendisinde de var olduğunu görebilecektir. Sonuç olarak seyirci, dramatik metnin yanı sıra sahneyi de okuyabilen, pasif değil aktif bir ögeye dönüşecektir.

Kaynakça

- Bayrak, Ö. (2012). Tarihten Modern Düzene Yansıyan Politik Bir Eleştiri: 'Eşeğin Gölgesi'. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8, 18-28.
- Brecht, B. (1997). *Epik Tiyatro*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Çamurdan, E. (1996). *Çağdaş Tiyatro ve Dramaturji*. İstanbul: MitosBOYUT Yayınları.
- Çamurdan, E. (2006). *Haldun Taner Seyir Defteri*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Çevik, M. (2008). Lucianus Kimdir?. *Samsatlı Lucianus Sempozyumu Bildirileri 17-19 Ekim, Adıyaman* içinde (ss. X-XII).
- Esen, N. (2010). Acıyı Balla Yoğurmak: Haldun Taner'in Hikâyelerinde İçerik-Anlatım İlişkisi. *Modern Türk Edebiyatı Üzerine Okumalar* içinde (ss. 158-171). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Esslin, M. (1996). *Dram Sanatının Alanı* (Ö. Nutku, Çev.). Ankara: Yapı Kredi Yayınları.
- Genette, G. (2011). *Anlatının Söylemi Yöntem Hakkında Bir Deneme* (F.B. Baydar, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Pavis, P. (1999). *Gösterimlerin Çözümlemesi Tiyatro Dans Mim Sinema*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Selçuk, B. (2008). Samsatlı Lucianus'a Göre Edebi Metin ve Tarihi Metin. *Samsatlı Lucianus Sempozyumu Bildirileri, 17-19 Ekim, Adıyaman* içinde (ss.77-87).
- Şener, S. (1998). *Cumhuriyet'in 75.Yılında Türk Tiyatrosu*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Şener, S. (2000a). *Dram Sanatının Alanı*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Şener, S. (2000b). *Dünden Bugüne Tiyatro Düşüncesi*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Taner, H. (1995). *Eşeğin Gölgesi*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Tekerek, N. (1993). Batı Tiyatrosuyla Geleneksel Tiyatromuzu Birleştirme Çabalarından İki Örnek: Eşeğin Gölgesi ve Şahları da Vururlar. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 16, 47-57.
- Yalçın, S. D. (1995). *Haldun Taner'in Hikâyeleri ve Hikâyeciliği*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Yüksel, A. (1986). *Haldun Taner Tiyatrosu*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA VEBA KAVRAMLARI ÜZERİNE: MİSTİSİZMDEN SOSYAL REFORMA

Birsen BULMUŞ

Özet: Bu makale Osmanlı'da dinsel veba idrakini imparatorluğun kuruluşundan karantinanın 1838'de kuruluşuna kadar olan dönem içerisinde incelemektedir. Modern tarihçiler çoğu zaman Osmanlıların Tanrı'nın iradesine karşı gelmek anlamında hastalığı engellemek ya da hafifletmek için her türlü tıbbi tedbiri yasakladıkları şeklinde bir sonuca varmaktadırlar. Osman bin Süleyman Penah Efendi (ö.1817) en açık şekliyle bu bakış açısını savunmaktadır. Bununla beraber çoğu Osmanlı veba tez yazarları, örneğin İdris-i Bitlisi (ö. 1520), İsameddin Ahmed Taşköprüzade (ö.1561) ve Ebussuud Efendi (ö.1571) yukarıdaki düşüncenin aksini savundular.

Mustafa Reşid Paşa'nın (1800-1858) hamiliğini yaptığı Cezayirli Hamdan Bin El-Merhum Osman Hoca (ö.1840) tıbbi tedbiri meşrulaştırmak için bu yazarları ve İslami hukuk kaynaklarını örnek olarak gösterdi. Osmanlı kamu görüşünü padişahın amacı doğrultusunda yönlendirmek konusunda Hamdan'ın görüşleri Sultan II. Mahmud'un karantina kuruluşu için son derece önemliydi.

Anahtar kelimeler: Veba, kaçış, tevekkül, hür irade, karantina, Osmanlı İmparatorluğu.

The Notions of Plague in the Ottoman Empire: From Mysticism to Social Reform

Abstract: This paper examines Ottoman Islamic religious perceptions of plague beginning from the foundation of the Empire until the foundation of the Ottoman quarantine in 1838. Modern historians have often concluded that the Ottomans followed Islamic dictates which forbade any medical action to prevent or alleviate the disease as it would be defying God's will. This point of view is most clearly annunciated by Osman bin Suleyman Penah Efendi (d. 1817). However, the majority of Ottoman plague treatise writers, including such well-known personalities as Idrisi Bitlisi (d. 1520), Isameddin Ahmed Taskoprüzade (d. 1561), and Ebussuud Efendi (d. 1571). Cezayirli Hamdan Bin El-Merhum Osman Hoca (1840), a protégé of Mustafa Resid Pasa (1800-1858), cited these authors along with Islamic legal sources to justify medical activity. His arguments were critical to Sultan Mahmud II's establishment of the quarantine as they swayed Ottoman public opinion to his cause.

Key words: Plague, flight, predestination, free will, quarantine, Ottoman Empire.

Giriş

Şimdiye kadar Osmanlı İmparatorluğu'nda veba üzerine çalışan araştırmacıların çoğu 1836 yılında sürdürülen karantina reformuna ilişkin olarak Hamdan bin Osman'ın teolojik açıdan yaptığı değerlendirmeyi görmezden geldiler. Aslında

Hamdan bin Osman'ın eseri, Müslümanlar tarafından karantina tedbirine gelebilecek muhalefeti azaltmayı hedefleyen bir anahtar konumundaydı. Tarihçiler bu tür kaynakları, genellikle hastalığa karşı alınacak tıbbi tedbirleri kınayan ve kişiyi tevekkül duygusuyla kendi kaderine teslim etmeye çağıran anlayışlarıyla incelemektedirler (Hamdan, 1836). 1700'den 1850'ye kadar olan süreçte Osmanlı İmparatorluğu'nda veba konusunda en etkili yazar olan Daniel Panzac, yazılarında, karantina için gerekli olan yerli desteği göz önünde bulundurmaya reddetmeye kadar gitmiştir. Panzac'a göre karantina İslam hukukunun sınırları dışında yer almaktaydı ve çoğunlukla ateistlik kavramı içerisinde düşünülmüştü: "II. Mahmud Avrupalı güçlerin ısrarı karşısında kurumu benimsedi. Bu bile Osmanlı İmparatorluğu'nda kamu sağlığının sadece dışarıdan dayatma ile gelişeceğine kanıt teşkil etmekteydi" (Panzac, 1985, ss. 1-10). Panzac ile büyük ölçüde aynı fikri paylaşan Heath Lowry 1571 yılını imparatorluk tarihinde dönüm noktası olarak işaret etmiştir: "Sultan Selim'in Hicaz ve Arap Orta Doğusu'nun geri kalan kısmını ele geçirmesi, hastalık tehdidini aldırmayan muhafazakâr ve dindar seçkin Arap zümresinin yükselişine neden oldu" (Lowry, 2003, s. 130). 15 ve 16. yüzyıllarda Arap dünyasında veba hastalığını inceleyen Michael Dols ve Manfred Ullmann gibi tarihçiler de benzer sonuca ulaşmışlardır. Onlara göre:

Müslüman âlimler hemen hemen evrensel olarak hastalığı Tanrı'nın iradesinin aleti olduğu ve doğal olmayan fenomen olduğu şeklinde incelediler. İnsanların vebayla kuşatılmış yerden kaçınmalarını, hastalığın olduğu bölgeyi sterilize etmelerini ya da veba hastalarının ilaç almalarını 14. yüzyılda savunan Endülüslü İbn El-Khatib, bu anlayışın istisnası biridir (Dols, 1977, ss. 3-12; Ullmann, 1978, s. 87).

15. yüzyılın ortasından 19. yüzyılın ortasına kadar Osmanlı Türkçesiyle yazılmış veba ile ilgili ilmî eserleri dikkatli bir şekilde incelediğimizde yukarıdaki ilmî mutabakat hakkında ciddi şüphelerin ortaya çıktığını görürüz. El yazmalarının çoğu "Tanrı'nın müminleri hastalığa karşı ilaç kullanarak tedbir almaları hususunda zorunlu kıldığı" tesbitini yansıtmaktadır. Bireysel eylemin savunucularının en başta geleni, 19. yüzyıl tıbbi reformcusu ve İslam bilgini Hamdan Bin El-Merhum Osman Hoca'dır. Hamdan, vebayı sadece karantina yoluyla başarılı bir şekilde kontrol altına alınabilecek bir hastalık olarak tanımlamaktadır. Kendisi görüşlerini sık sık hadislerden yaptığı alıntılarla, sahabeler ve diğer din otoritelerinin beyanlarıyla açıklamıştır. Açıklamaları, İslam hukukunun vebadan kaçışı hoş gördüğünü savunan Osmanlı entellektüel tarihinin en meşhur şahsiyetlerinden bazılarını da kapsamaktaydı. 16. yüzyılın başında padişahın danışmanlarından olan sufi İdris-i Bitlisi, 16. yüzyılın en etkili din yetkilisi Ebussuud Efendi ve benzer biçimde kaçışı ya da ilaç almayı kabul eden âlim, kadı ve mistik İsameddin Ahmed bin Mustafa Taşköprüzade de yukarıdaki önemli şahıslardı (Salih, 1827; Ebussuud Efendi, 1580; Abdulgani Efendi, 1586).

Aktif tavra karşı koyan en azından bir Osmanlı veba yazarı vardı. Sultan III. Selim'in emrinde yüksek seviyede bürokrat olan Osman, kişinin Tanrı'ya olan güvenine ihanet demek olan vebaya karşı alınacak tedbirlerin hiçkimse tarafından yerine getirilmemesi gerektiğini ileri sürdü. Bir zamanlar imparatorlukta tıbbi kurumların modernleşmesi konusunu destekleyen hevesli bir taraftar olduğu hâlde Osman bin Süleyman'ın bu tavrı son derece gariptir. III. Selim'in bu konuda Avrupalı doktorlara ve diplomatlara kulak vermesi gerektiği fikrini değiştirmesinde İslam'ın yanı sıra milliyetçiliğin de tartışmasız olarak tesiri vardı (Süreyya, 1971, ss. 133-134; Osman, 1804, ss. 2A-2B).

Aşağıdaki çalışmam reformun uygulanabilmesi açısından Hamdan Bin El-Merhum Osman Hoca'nın, Osman bin Süleyman'ın görüşlerine etkili biçimde karşı koyduğunu gösterecektir. II. Mahmud'un Hamdan'ı Müslümanların adına fikir söyleyecek asıl kişi olarak seçmesi iyi düşünülmüş bir karardır. Cezayir'in ileri gelenlerinden olan ve 1830 yılında ülkesinin Fransızlar tarafından işgalini gören ve direnen Hamdan, Osman bin Süleyman'ın eli kulağında sömürgecilik korkusunu da paylaşmıştır. Böylece karantina yöneticisinin Osmanlı Müslimi olması gerekliliğinin ve sadece yurttaşlarının karantina idaresi içerisinde hassas memuriyetlere getirilmesinin altı çizilmiştir. Bununla birlikte takip eden tartışmanın merkezî özelliği Hamdan'ın bireysel hareketi İslami terimlerle savunmasıdır. Ona göre, ölüm ve acı ile sonuçlanan veba ve diğer hastalıkların üstesinden gelebilmek için insanın aklını kullanmasını Tanrı münasip görmüştür.

Bireysel Faaliyete Çağrı

Osmanlı yazarlarının çoğu, kısmen, sürekli olarak teolojik bir soruya cevap vermek maksadıyla eserlerini yazmışlardır: Eğer Tanrı her şeyi belirlerse veba gibi trajediye insanlar nasıl cevap vermeliler? Dogmacılık yanlısı Osman bin Süleyman, sınırsız güce sahip Tanrı karşısında bireyin hiçbir şey yapmamasını ve yapamayacağını söyleyerek bu soruyu cevaplamıştır. Sahip olduğu bazı hastalıklı deve ve koyunlar hakkında Hz. Muhammed'e yaklaşan bir Bedevi'den bahseden hadisten söz ederek görüşünü açıklamıştır. Bu hadise göre: "Hz. Peygamber Bedevi'ye kimin ilk olarak hastalandığını" sordu. Osman bin Süleyman'a göre bu, "Tanrı'nın hastalığı her hayvana eşit verdiğine" ve doğal yolla bulaşmanın hastalığı açıklayamadığına işaret ediyordu. Tanrı'nın arzusuna eşit olarak maruz kaldıkları için insanlar da tıpkı koyunlar ve develer gibi çaresizdiler. Ara bulucu olmaksızın Tanrı hastalığı yayar ve Tanrı'nın hareketini gerçekleştirmesinin önüne geçilemez. Doğal bir sebep olarak hastalığın bulaşıcılığı fikrini kabul edenler inançlarıyla uzlaşmak için önlem aldılar. Evrenin hâkimi insan değil Tanrı'dır (Osman, 1804, ss. 14A-14B).

Osman'ın görüşleri Tanrı'nın dışında bir kimsenin neden olma gücüne sahip olduğunu reddeden 10. yüzyıl Abbasi dönemi Tanrıbilimcilerinden Eş'aricileri

anımsatmaktadır. Otonom doğal kanunu imkânsız kılan Tanrı her şeye sebep oldu (Rahman, 1998, ss. 15-16).

Osman bin Süleyman'a göre vebaya yakalanan hastanın yapacağı tek münasip hareket, bireyin kaderine teslim olmasıydı. "Nimet" ve "şehitlik" demek olduğu için dindar Müslüman vebadan korkmak zorunda değildi. Öte yandan gayrimüslimlerin cehenneme olan ziyaretlerinin önceden farkına varmalarını simgeleyen vebadan dolayı acı çekeceklerdi. Hz. Muhammed'in sözü durumu özetlemektedir:

Veba Tanrı'nın hem azabı ve hem de lütfudur. Bulduğunuz yerde veba ortaya çıkarsa orada kalmalı ve sabırla beklemelisiniz. Allah'ın iradesi dışında size hiçbir şey olmayacaktır. Tanrı aynı yeri size şehitlik olarak verecektir (Osman, 1804, ss. 8A, 13A-14B).

Osman bin Süleyman, vebanın bir tür din savaşı olduğunu iddia ederek konuya devam etmiştir. Hz. Peygamber'in dediği gibi: "Ümmetim senin için savaştan ya da taundan ölecektir". Hatta Ebussuud, fetvasında savaş meydanlarında ölenler ile hasta yatağında vebadan ölenlerin şehitlik mertebesi açısından birbirlerine eşit olduklarını kabul etti. Bunların aynı türden yaraları vardı. Kanları bile aynı şekilde koktu. Mesaj belliydi: "Tıpkı savaşa gittiklerinde yaptıkları gibi Müslümanlar korkusuzca veba yüzünden ölümle karşı karşıya gelmelidirler" (Osman, 1804, ss. 5B, 10A).

Diğerleri Tanrı'nın günahkârları cezalandırmak için vebayı gönderdiğine inanmıştı. İdris-i Bitlisi, Hz. Musa ve İsrailoğulları'nı köleleştirdikleri için Firavun'u ve Mısırlılar'ı Tanrı'nın cezalandırdığını özellikle belirtti (7. Sure: 133. Ayet): "Bu yüzden biz başlarına veba gönderdik. Kendiliğinden açıklayıcı işaretler olan toplu ölüm, çekirgeler, bitler, kurbağalar ve kan. Fakat kibirlilik içerisinde batmışlardı ve günah işlediler" (Bitlisi, 1827, s. 4B).

Hamdan için veba "Tanrı'nın eziyetinin işareti... Dağlara doğru yayılan bir ateşti" (Hamdan, 1836, s. 57A).

Bununla birlikte hem İdris-i Bitlisi hem Hamdan bin Osman vebadan firar etmenin, eğer kaçabilirse, Müslüman'ın yükümlülüğü olduğuna inanmışlardı. Bu gibi fikirler kısmen kendi kişisel deneyimlerinden kaynaklanmaktaydı. Bitlisi Şam'a doğru seyahat ederken vebadan kaçmayı tercih etti. Hareketini teolojik yönden savunmak için eserini kaleme aldı. Vebadan korunmanın doğal bir hareket olduğunu iddia etti. Korkudan dolayı vebadan firar etmek, susuz olduğumuzda içtiğimiz su gibiydi. Bu tür reaksiyonlar belki içgüdüsel olabilirdi. Fakat günahkârlık demek değildi (Bitlisi, 1827, s. 13A).

1838 yılında Osmanlı resmî gazetesi Takvim-i Vekayi'de karantinanın resmî savunmasını yapan Hamdan bin Osman görüşlerini ayrıntılarıyla belirtti:

Dünyada hiçkimse bir tür karşılıklı ihtiyaç ve birbirlerine olan bağılıklarının ifadesi olarak (her şeye kadir) Tanrı'nın yarattığı farklı nesnelere arasında kurduğu ilişkileri daha fazla inkâr edemez. Örneğin açlık sadece besinle durdurulur; su susuzluğu giderir; üzüntü, yanlış anlamayı takip eder; kişinin günahlardan kurtulması doğru Tanrı'ya ibadet etmesine ve onun yasalarına tabi olmasına bağlıdır. Aynı zamanda, Tanrı yıldızları sebze ve sınırsız hayvan türleri gibi tüm ruhsuz yaratıklara uygun özellikler tahsis etti. (Örneğin) ateş yakar ve su susuzluğu giderir... İhtiyaçların sadece benzer yollarla tatmin edilebileceği gibi bu tür kanunlar genelde sabittir. Çünkü açlık yemek yemeyi, susuzluk su içmeyi ve hastalık ilaç almayı gerektirir (Panzac, 1985, ss. 583-584).

Bu tür doğal reaksiyonlar kişinin uyarıcıya nasıl tepkide bulunduğunu açıkladığı gibi aynı zamanda Tanrı'nın kanunu aracılığıyla düzenlendiler. Mucizelerin meydana gelmesi ve Tanrı'nın bu kanunları ertelemesi Hamdan bin Osman'ın da itiraf ettiği gibi, aslında nadir durumlardır.

Şahsi teşebbüsün kıymeti hakkında İdris-i Bitlisi ve Hamdan bin Osman benzer görüşleri paylaşmışlardır. Rasyonalitenin Tanrı tarafından insanlığa verilen bir hediye olduğunu ve her kim bu hediyeyi adamakıllı kullanırsa Tanrı'nın onun için seçtiği yönde ilerleyeceğini -ki bu bireyin Tanrı'ya asıl olarak teslim olması (tevekkül) idi- İdris-i Bitlisi öne sürdü. Sadece kişinin mantıksız seçeneği tercih ettiği zamanda, Tanrı müdahale edecekti. Hamdan bin Osman bu fikri destekledi ve hastalığın maddi gerçekliğini inkâr edenlerin Tanrı'ya boyun eğmediklerini iddia etti. Tevekkül, önlem almak demektir (Bitlisi, 1827, ss. 13A-14A, 15A, 38A-41B, 61A-61B).

Buradaki görüşler konu hakkındaki manevi kaynaklarla aynı doğrultuydu. İdris-i Bitlisi, Kur'an'ın bizatihi kendisinin, insanların hayatta kalmaları için normalde yasak olanı yerine getirebileceklerini emrettiğini özellikle belirtti. İdris-i Bitlisi'ye göre veba tehlikesi açlıktan ölme tehlikesine benzemektedir. Genelde göç etmenin bir Müslüman topluluğu zor durumda bıraktığı düşünüldüğü hâlde eğer kişinin hayatını kurtaracaksa Müslüman kişinin firar etmesi haklı görüldü (Bitlisi, 1827, s. 56B). Hamdan bin Osman aynı çizgiyi benimseyerek şunları haykırdı: "Önlem al, her ne şekilde olursa olsun hazırlıklı ol, kendini tehlikeye atma, Tanrı seni ve faaliyetlerini yarattı" (Hamdan, 1836, s. 41B).

Sonuç

Hamdan bin Osman ve İdris-i Bitlisi'nin bireylerin hastalıkla olan savaşlarında şahsi teşebbüste bulunmaları konusundaki ısrarları, ilahî müeyyide tarafından onaylanan yenilik ve reform içeren insancıl bir kanıt olan kişinin kendi akıbetini kontrol edebileceği şeklindeki genel düşüncenin belirtisidir. Asıl mesaj sadece insanın mantıklı bir aktör olması değildi. Aynı zamanda Tanrı'nın dünyayı o

niyetle yaratmasıydı. Kutsalı tamamlayan ve özellikle veba ile mücadelede acil önlemler olarak yerine getirilecek kaçıışı ve karantınayı onaylayan laik evren anlayışının geliştirilmesinde yukarıdaki argüman, eklektik sufi İdris-i Bitlisi ve tıbbi reformcu Hamdan bin Osman'dan oluşan revizyonculara yetki verdi. Böylesi düşünceler, Osmanlı din otoritelerinin veba ile yada diğer salgın hastalıklara karşı yürütülen tıbbi savaşı asla desteklemedikleri şeklindeki kanının tam anlamıyla aksini savunmaktadır.

Kaynakça

- Abdulgani Efendi. (Çev.). (1586). *Risale fi't-taun ve'l-Veba*. Süleymaniye Kütüphanesi, Aşır Efendi Nu.: 275.
- Berkes, N. (1964). *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press.
- Dols, M. (1977). *The Black Death in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press.
- Düzdağ, M. E. (1972). *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Ebussuud Efendi. (1580). *Risale-i Ebussuud*. Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli Nu.: 43.
- Hamdan bin El-Merhum Osman Hoca. (1252/1836). *Tercüme-i İthaf el-Munassıfın ve'l-Udeba bi Mabahit el İhtiraz'an el-Veba*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nafız Paşa Nu.: 836.
- Lowry, H. (2003). Pushing the Stone Uphill: the Impact of Bubonic Plague on Ottoman Urban Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. *Journal of Ottoman Studies*, XXIII.
- Osman bin Süleyman Penah. (1218/1804). *Risale-i Taun*. Süleymaniye Kütüphanesi: Serez 2920.
- Panzac, D. (1985). *La Peste dans L'Empire Ottoman, 1700-1850*. Leuven: E. Peeters.
- Rahman, F. (1998). *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*. Chicago: ABC International Group.
- Sa'deddin Süleyman bin Muhammed Emin Müstakimzade. (1194/1780). *Cihazu'l-Macun fi'lhalas Mine't-taun*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, Nu.: 1329.
- Salih, M. (Çev.). (1827). Yazar: İdris-i Bitlisi. *Hısn ül-Veba: Terceme-i Risalet ül-Veba*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 4015.
- Süreyya, M. (1971). *Sicill-i Osmani, İstanbul, 1308/1890-1315/1897, Cilt 3*. Westmead, UK: Gregg International Publishers Limited.
- Ullmann, M. (1978). *Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

TÜRKİYE'DE KONAR GÖÇERLERİN SOSYO-TARİHSEL YAPILARI

Şeyda BÜYÜKCAN SAYILIR

Özet: Anadolu'nun coğrafi yapısına göre ekonomik ve kültürel hayatları şekillenen konar göçerler, etnik kökenden ziyade buldukları coğrafyaya göre “Yörük” veya “Türkmen” isimleriyle anılmışlardır. Bu coğrafi yapının gereği olarak da konar göçerlerin tercih ettikleri birçok farklı iktisadi faaliyetin doğurduğu kültürel farklılıklar oluşmuştur. Diğer yandan Yavuz Sultan Selim dönemindeki Safevi propagandasının etkisiyle Anadolu'da, halkın bir kısmı, Alevi (Kızılbaş) kimliği kazanmaya başlamıştır. Bu bağlamda dinî bakımdan da farklılaşan Anadolu insanı tek tük bu farklılıklara rağmen kültürel olarak ve gündelik yaşam tarzları (yerleşik-konar göçer) bakımından derin bir ayrışma yaşamamıştır. Osmanlı Devleti tarafından konar göçerlere uygulanan iskân politikaları sonucu veya bu grupların kendiliğinden yerleşik hayata geçmeleri sebebiyle Türkmen grupların gündelik hayatları önemli ölçüde değişmiştir. Göç güzergâhlarında veya zorla iskân edildikleri bölgelerde karşılaşp karıştıkları gruplarla da etkileşim içinde bulunan konar göçerler arasında bazen kimlik kargaşası veyahut kendisini tanımlama biçimlerinde değişiklikler yaşanmıştır. “Türkmen Ekradı” ifadesi de bu tanımlamalardan birisidir.

Anahtar kelimeler: Türk, Türkmen, yörük, konar göçer, aşiret.

Socio-historical Structures of Semi-nomads in Turkey

Abstract: Semi-nomads, pursuing their economic and cultural lives according to the areas of Anatolia where their ethnic roots are found, are referred to as “Yörük/Yürük” (Nomad) or “Türkmen” (Turcoman). The nature of the geographical region also gave rise to cultural differences arising from the various economic enterprises preferred by each semi-nomadic group. In parallel with this cultural differentiation, religious differences appeared in the past. During the reign of Yavuz Sultan Selim, in particular, the people of Anatolia became split into two groups, the Sunni and Alevi-Kızılbaş (Alevite, Alawi), under the influence of Safevi (Shia-Salafi) propaganda. A social differentiation is therefore seen in the basic lifestyle (settled and semi-nomadic) and religious practices (Sunni and Alevi) of the Turcomans who were exposed to religious differences and who first came to Anatolia and made the area their home.

In Anatolia, the new settlement policies were applied to semi-nomads with measures that altered and cut off their customary migratory routes. The semi-nomads were left in the position of being forced to choose a settled life in the place where they were. The government introduced a new concept called “Ekrad Türkmeni” (Ekrad Turcomans), as they are known in the documents of the time.

Key words: Turk, Turkoman, yoruk, semi-nomad, clan.

Giriş

Belirli bir zorunluluktan kaynaklanmayan, isteğe bağlı ve belirli bir noktayı hedeflemeden belki daha doğru bir deyişle; “ayrıldığı yere bir daha ne zaman geri döneceğini planlamadan” yapılan göç hareketini gerçekleştiren topluluklarla/bireylerle; yaylak-kışlak arasında göç eden topluluklar/bireyler arasında hayli belirgin farklar mevcuttur. Türkler, bu ikinci grupta yer almaktadırlar. Türklerin yerleşiklik öncesi hayat tarzlarının göçerlik veya konar göçerlik kavramı içinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Başka bir deyişle, mevsime bağlı olarak gerçekleştirilen ve belli iki bölge (yaylak-kışlak) arasında gidip gelen toplulukların bağlı oldukları kültür, göçebe kültür değil, “göçer kültür”dür ve insanları da göçebe değil “göçer” veya “konar göçer”dir. Göçerlik, coğrafi şartlar ve ekonomik zorunluluklarla yakından ilgilidir.

Arşiv belgelerinde aşiret, cemaat, oymak şeklinde tanımlanan konar göçerler, etnik kökenden ziyade buldukları coğrafyaya ve yaşayış biçimine göre “Türk/Etrak”, “Yörük” veya “Türkmen”, “Kürt/Ekrad” gibi isimlerle anılmışlardır. Kızılırmak’tan itibaren Anadolu’nun batı taraflarından Marmara ve Ege Denizlerine kadar uzanan saha ile Rumeli’de yaşayan konar göçerlere “Yörük”, Kızılırmak’tan itibaren Anadolu’nun doğu ve güneyinde kalan bölgeler ile Suriye ve Irak’ta yaşayan konar göçerlere ise “Türkmen” adı verilmiştir¹. Bununla birlikte kullanıldığı coğrafi saha itibarıyla hem Türkmen hem de Yörük adlarını birbirinden kesin çizgilerle ayırmak oldukça güçtür. Bu tabirler, aynı bölgede, aynı konar göçer grubunu ifade etmek için zaman zaman birbirinin yerine de kullanılmıştır.

Konar göçerler, devlet tarafından kendilerine tahsis edilen yaylak ve kışlakları arasında yarı göçebe hayat yaşayan gruplardır. Nitekim kanunnâmelerde “Yörük, konar göçer tâifedir, karada ikâmetleri yoktur.” ve “Yörük, lâ-mekândır; ta’yîn-i toprak olmaz, her kande dilerse gezerler.” hükümleriyle, Osmanlı toplumunun belli bir toprağa bağlanmamış bir kesimi şeklinde hukuken tarif edilmiştir (Akgündüz, C. II., 1990, s. 159). Osmanlı Devleti’nin kabul edip benimsediği merkezîyetçi idare tarzına aykırı olan bu hükmün çok da geçerli olmadığı ve konar göçer grupların o kadar da başıboş bırakılmadıkları, onlara belli birer yaylak ve kışlak mahalli gösterildiği görülmektedir².

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. (Sümer, 1952, ss. 511-512); (Caferoğlu, 1973, ss. 75-86); (Emecen, 1989, ss. 101-103).

² “Akşehir kazasında Ketenlik Dağı’nda yaylayan ve Manavgat kazasında kışlayan İçel Yörükleri...” BOA, C. ML. D. 290, G. 11874 Osmanlı Devleti’nde konar göçerlerin yaylak ve kışlak mahalleri için ayrıca bk. (Ahmed Refik, 1989, s. 71).

Anadolu’da Türkmenler

Anadolu, 1071 Malazgirt Savaşı’nı takip eden 8-10 yıl içinde baştanbaşa açılmıştı. Fethi müteakip ülkenin her tarafı Oğuzlara mensup boylar tarafından doldurulmuştu. Türkistan ve İran’dan yeni gelenler ile sürekli olarak sayıları artan bu kitlelerin yerleşmeye başlamaları sonucu Anadolu, I. Haçlı Seferi tarih yazıcıları tarafından “Türkiye” olarak adlandırılmaya başlamıştı. Türklerin gelmesinden önce Anadolu’nun büyük bir kısmı, bilhassa Orta ve Batı Anadolu bölgeleri, nüfusu çok az, hareketsiz ve geri kalmış bir bölge manzarası çizmekteydi. Bunun başlıca nedeni bölgenin, birinci derecedeki milletlerarası ticaret yollarının üzerinde olmasıydı. Bu da, sürekli bir Sasani-Bizans, Arap-Bizans mücadelesine yol açmış ve bu mücadeleler, Anadolu’daki yerli halkı bölgede varlık gösteremeyecek bir duruma düşürmüştü. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri ise daha revaçta olmuş, devamlı bu bölgelere fetih siyasetleri güdülmüştü (Sümer, 1999, ss. 4-5).

Anadolu’nun fethinden sonra Anadolu ile Türkistan arasında bir göç kanalı oluşmuştu. Bu kanal ile, XIII. yüzyılın birinci yarısının ortalarına doğru Türkistan, Horasan ve Azerbaycan’dan Anadolu’ya birbiri arkasından kalabalık Türkmen kümeleri gelmeye başlamıştır. Bunlar, 1219’da başlayan Moğol hücumundan kaçıyorlardı. Bu tarihten itibaren başlayan ikinci büyük göçten sonra, Oğuzların ezici çoğunluğu Anadolu’da toplanmıştır. Sonuçta XI. yüzyıldan başlayıp XIV. yüzyıla kadar süren yoğun göçler ile Anadolu, her bakımdan bir Oğuz (Türkmen) ülkesi³ hâline gelmiştir.

Moğol istilasından kaçan kalabalık Türkmen kümelerinin önemli bir kısmı Anadolu’nun batı uçlarına kadar gelmişlerdir. İslam coğrafyacılarından İbn-i Said, XIII. yüzyılın ikinci yarısında, batı uçlarındaki Türkmenlerden yalnız Antalya’nın kuzeyinde, Denizli çevresinde yaşayanların nüfuslarının 200.000 çadıra yakın olduğunu söylediğini yazmaktadır (Baykara, 1969, s. 23; Turan, 1996, s. 52). Yine İbn-i Said’e göre, Kastamonu havalisinde 100.000, Kütahya-Karahisar arasında 30.000 çadır konar göçer Türkmen vardı (Sümer, 1970, s. 4).

Güneydeki Çukurova bölgesi de bir asırdan fazla yapılan Memluk Türkmen akınları ile özellikle XIV. yüzyılda çoğu Üç-ok koluna mensup Türkmenler tarafından iskân edilmişti. Memluklu Devleti, XIII. yy sonlarında, kuzeyde elde etmiş olduğu toprak kazancını muhafaza etmek ve buraları İlhanlılar ile onların müttefiki olan Çukurova’daki Ermenilerin saldırılarına karşı korumak için Moğollar önünden kaçan mülteci Türkmenleri, Güney Anadolu ile kuzey Suriye’yi içine alan bölgelere yerleştirmiştir. Memlukların yardımcı kuvvetlerini teşkil eden bu Türkmenler, Suriye valilerinin hemen her yıl kuzeye

³ “Türkmen ülkesi” tabiri ile ilgili olarak bk. (Barbaro, 2005, s. 103). Ayrıca Doğu Anadolu’dan geçen Marco Polo, Anadolu’yu “Turkmenia” olarak anmaktadır (bk. İncelik, 2009, s. 4).

doğru yaptıkları seferlere katılarak, 1298 yılında Kilikya Ermeni Prenslığı hâkimiyetinde bulunan Maraş'ı ele geçirdiler (Yinanç, 1989, s. 7).

Bu tarihten itibaren Maraş ve civarı, Memlukların Halep valilerine tabi olan Türkmen beyleri tarafından idare edilmeye başlandı. Halep'ten başlayarak Amanosların doğusundan Elbistan'a kadar uzanan bölgeye yerleşen bu Türkmenler, Oğuzların Bozok koluna mensuptular. Dulkadirli halkını teşkil eden cemaatler çoğunlukla Bayat, Avşar, Badallı/Beğdili boylarındandılar (Yinanç, 1989, s. 8). Dulkadirli halkını teşkil eden Türkmenler, daha çok Bayatlardan çıkmıştır (Sümer, 1952, ss. 380-381). XVI. yüzyılda daha ziyade kavim adı olan Türkmen kelimesi ile vasıflandırılanlar, Halep Türkmenleri, Boz-ulus, Dulkadirli ile Bozok'taki oymaklardı. Daha sonra bu ad sadece, Halep Türkmenleri ile Boz-ulus için kullanılır olmuştur. Bu oymaklardan XVIII. yüzyıldan itibaren Orta ve Batı Anadolu'ya gelenlere de Türkmen denilmiştir. Bugün hâlâ bu adlarla anılan mahalle, köy ve kasabalar mevcuttur.

Türkmenler, yani Türk göçebe toplulukları, Anadolu'da Moğol hâkimiyetine karşı her yerde yılmadan mücadele etmişlerdir. Çünkü, onlar yerleşik Türk unsurunun aksine mücadele için gereken teşkilata, inzibat ve savaşçılık ruhuna sahiptiler. Faruk Sümer'e göre, şayet Türkmenler olmasa Anadolu'daki Moğol hâkimiyeti çok daha uzun süreceği gibi, istila ve fetihlere de her zaman açık kalacaktı (Sümer, 1999, s. 9).

Türk göçebe unsurunun, kendisinden çıkmış olan ve konar göçer Türkmenler tarafından kurulan Selçuklu hanedanı ile Türkmenlerin münasebetleri, devletin kurulmasından sonra bozulmuştu. Bunun başlıca sebebi, Selçuklu hanedanının, diğer İslam sülaleleri gibi para ile satın alınmış pek çoğu başka Türk kavimlerine mensup memluk, yani kullardan hassa orduları teşkil etmeleri ve devletin yüksek askerî memuriyetlerini onlara vermeleridir. Hanedan bu hassa ordusuna sahip olduktan sonra kavimdaşları olan Türkmenleri neredeyse tamamen ihmal etmiştir. Selçukluların uyguladıkları bu politikayı Osmanlı Devleti'nin de uyguladığını görmekteyiz. Kullardan müteşekkil hassa orduları kullanmaları, Türk unsurunun zaafa uğramasını engellemiş fakat bütün yüksek askerî memuriyetlerin bu hassa ordusu mensuplarının elinde olması, asker bir kavim olan Türkler arasında geniş tepkilere yol açmıştır. Bu tepkiler, Selçuklu Devleti'nin zayıflamasına ve yıkılmasına sebep olduğu gibi, Osmanlı Devleti'nin de gücünü yitirmesine ve Türk halkının büyük felaketlere uğramasına sebep olmuştur.

Beylikler devri, Selçuklu ve Osmanlı hâkimiyetleri arasındaki devirdir. Bu devrin en önemli özelliği, Selçuklular zamanında alınmayan bölgelerin, fethedilmesi, Türk nüfusunun ve kültürünün başta şehirler olmak üzere her yerde çok kuvvetli bir hâkimiyet kurmasıdır. Bununla birlikte, Osmanlı Devleti'nin özellikle XVI. yüzyılın sonlarından itibaren bozulmaya başlayan

askerî, siyasi ve mali sisteminden en çok Yörük ve Türkmenler etkilenmiştir. Sistemi düzeltmek isteyen Osmanlı Devleti, Yörük ve Türkmenleri “harap ve sahipsiz yerlere oymakların yerleştirilerek yeniden ziraate açmak” maksadıyla toprağa bağlamak ve onları kayıt altına almak için iskân etmeye zorlamıştır (Halaçoğlu, 2006, s. 43).

Özellikle Türkmen oymakları arasında iskâna direniş gösterilmesine rağmen sonuçta yerleşik hayata geçmek zorunda kalmışlardır. Yörükler ise kısa menzilli dağ göçerliğinin getirdiği avantaj ile kısmen de olsa göçerliklerine devam edebildiler. Osmanlı-Safevi çekişmesi sonucu Türkmenlerin önemli bir bölümü İran ve Azerbaycan’a göç etmişler ve Anadolu’daki nüfusları azalmaya başlamıştı. Doğu ve Güneydoğu Anadolu’daki Türkmenlerin, uzun göç yollarının ve akrabalarıyla olan ilişkilerinin kesintiye uğraması, dağ göçerliğini sürdüren, feodal yapılarını muhafaza eden Kürt aşiretlerinin bölgede öne çıkmasını beraberinde getirdi. Bu dönüşüm ise tahrir defterlerinde kendisini “Türkmen Ekradı” şeklinde ifadelerin öne çıkması olarak gösterdi (Bulduk, 2008, s. 222).

Anadolu’da Türkmen-Yörük İkilemi

Yörük adı Anadolu’da oluşmuş bir terimdir. Bu adın “yürü-mek” mastarından türetildiği ve “yürüyen, sefere koşan çadır halkı” anlamına geldiği genel olarak kabul edilmiştir (Çabuk, 1979, s. 82).

Yörük adının ne anlama geldiği ile ilgili çok çeşitli tanımlar yapılarak değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden bazılarına göre Yörük için; “göçebe, dağlı”; “çok ve çabuk yürüyen, iyi yol alan, eskiden yeniçeriye katılan asker”; “geçimini hayvancılıkla sağlayan göçebe Türkmen”; “Anadolu’da ve Rumeli’de yaşayanlara verilen ad” şeklinde değişik tanımların yapıldığı görülmektedir (Artun, 1996, s. 251). Gökçen, belgelerden hareketle, Yörük kavramını, “üç gündenden fazla bir yerde duramayan, gezende” olarak tanımlar (Gökçen, 1946, s. 16). Güngör ise Yörükleri, “sabit ve muayyen yerleri olmayan, Anadolu’da yaşayan göçebe ve yarı-göçebe bir zümre” olarak tanımlamaktadır (Güngör, 1941, s. 5).

Faruk Sümer’e göre, Yörük kavramına ilk olarak XV. yüzyılın birinci yarısında yaşamış olan Yazıcızade Ali’nin, “Tevarih-i Âl-i Selçuk” adlı eserinde rastlanılmaktadır (Sümer, 1952, s. 518). Yazıcızade tarafından yazılan “Osman Bey’in Oğullarına Öğüdüdür” (Özönder, 2000, s. 3) adlı eserde “Olmasuz ki oturak! Olasuz ki beglik Türkmânlık ve Yörüklük idenlerde kalur.” şeklinde Yörük kavramından bahsedilmiştir.

XVI. yüzyılda, göçebe anlamında Yörük (yörü filinden türetilme) sözü kullanılıyordu. Fakat daha sonraları Yörük adı gerçek anlamını kaybetmiş ve daha çok Batı ve Güneybatı Anadolu’daki oymakların genel adı olmuştur.

Sümer'e göre, Yörük adının kavmî hiçbir manası yoktur (Sümer, 1952, ss. 518-522). Yörükler de Oğuz boyundan gelmiştir.

Anadolu'ya hem Türkmen adı ile hem de Oğuz adıyla gelip burada yurt tutan Türkmenlerin gelişi, Sümer'e göre yaklaşık iki yüzyıl kadar sürmüştür; Oğuz elinin büyük bir kısmı Anadolu'ya yerleşmiştir. Oğuzlar arasında önemli sayıda yarı yerleşik ve yerleşik unsurların bulunduğu anlaşılmaktadır. Cahen, Türk kavimlerinin göçleriyle ilgili şöyle demektedir: "Türkler, son iki bin yıl içinde ana yurtları Ortadoğu Asya'dan, bir yanda Hint Okyanusu'na; öte yandan Akdeniz'e ve Orta Avrupa'ya kadar uzanan çok geniş bir alana yayılmış halk topluluklarından oluşmaktadır" (Cahen, 1979, s. 23).

Oğuz Türklerinde zamanla yaşam tarzından kaynaklanan sosyal farklılaşma, "göçebe-göçebe olmayan" Oğuzlar şeklindeki ayrımı doğurmuştur. Sümer bu ayrımı şu şekilde izah etmektedir:

X ve XI. yüzyılda Oğuzlar Seyhun Irmağı'nın aşağı ve orta yatağında yaşıyorlardı. Onlardan bir kısmı yerleşik hayat geçiriyor, adı geçen ırmak kıyısındaki şehir, kasaba ve köylerde oturuyorlardı. XI ve XII. yüzyıldaki başlıca Oğuz şehirleri şunlardı: Yeni Kend, Cend, Karnak, Sabran, Barçınılıg Kend, Süt Kend, Suğnak, Karaçuk ve diğerleri. Göçebe Oğuzlar, şehirlerde oturan eldaşlarını küçümseyerek onlara "yatuk" adını veriyorlardı. Yatuk, tembel demektir. Göçebe Oğuzlara göre, şehirlerde oturan Oğuzlar çiftçilik, ziraat ve ticaretle meşgul oldukları, kendileri gibi yaylak ve kışlaklar arasında yüzlerce kilometre mesafe her yıl inip çıkmak zahmetine katlanmadıklarından onlara "yatuk" adını vermişlerdir (Sümer, 1989, ss. 4-5).

Görülüyor ki konar göçerliği terk edip toprağa bağlanan ve yerleşik hayata geçen Oğuzları kendilerinden ayırmak için "yatuk" (tembel) tabir etmişlerdir. Aynı şekilde yerleşiklerin konar göçerleri kendilerinden ayırt etmek için kullandıkları "Yörük" de buna benzer bir adlandırmadır.

Faruk Sümer, Yörük ve Türkmenleri birbirinden ayırırken izahını şu şekilde yapmıştır:

Türk denilen köyler, oralarda, XVII. yüzyıldan önce yaşayan ve son asırlarda yerleşen Yörüklerin kurdukları köylerdir. Türkmen köyleri ise XVII. yüzyıldan itibaren Orta ve sonra Batı Anadolu ile Marmara Bölgesine göç etmiş ve son asırlarda oralara yerleşmiş Boz-ulus, Halep Türkmenleri ve Yeni-il'e mensup oymaklar tarafından kurulmuş olanlardır. Dikkate değer bir keyfiyettir ki, Osmanlı devrinde Boz-ulus ve Halep Türkmenleri gibi eller bile Yörüklerden daha önce yerleşik hayata geçmişlerdir. Bugün Türkmenlerden hemen hemen hiçbir teşekkül görülmez. Fakat Toroslarda çok az da olsa, yarı göçebe hayatı devam ettiren, Yörük oymaklarına rast gelinir (Sümer, 1999, s. 193).

Türkmen ve Yörük kavramları arasında esasen coğrafya ve yaşayışla ilgili olarak bir farklılaşmadan söz edilebilir. Türkmenler, bu adla Anadolu’ya gelen ilk konar göçer grupların ortak adıdır. Doğu ve Orta Anadolu’ya geldikleri XI. yüzyıldan itibaren içlerinde yerleşik hayata geçenler oldukça fazla idi ve bu nedenle Türk adını almışlardı. Türkmen boyları bozkır göçeri durumundaydı. Yayıldıkları sahalarda bu nedenle yaylak-kışlak hayatına uygun, nispeten yüksek platolar ve su kaynakları vardı. Hayvancılıklarının temelini koyun oluşturmaktaydı. Çünkü koyun daha uzun mesafelere götürülebilen, bozkıra uygun bir hayvandı. Yörükler ise özellikle Toros hattında göç eden topluluklardı. Bu bağlamda onlar “dağ göçerleri” olarak da adlandırılmaktadır. Yörükler de Türkmenlerden farklı olarak, yine buldukları coğrafi şartlardan dolayı, yüksek ve kayalık yerlere dayanıklı keçi sürülerine sahiptiler. Daha sonraları Osmanlı Devleti’nin politikaları nedeniyle, dönemin askerî, siyasi ve mali koşullarının getirdiği zorunlu uygulamalar, bu konar göçer grupları olumsuz yönde etkilemiş ve sistemi düzeltmek isteyen Osmanlı Devleti, Türkmen ve Yörükleri toprağa bağlamak ve onları kayıt altına almak maksadıyla iskân etmeye zorlamıştır (Bulduk, 2008, ss. 221-222).

Günümüzde, Karakeçililer örneğinde, Kırıkkale Karakeçilileri, Doğu ve Güneydoğu (Urfa-Siverek-Suruç) ile Batı Anadolu’da (Bursa-Söğüt-Domaniç) yaşayan Karakeçili aşiretlerinin kesişme noktasında yer almaktadır. Bu bölgede yaşayan Karakeçili aşireti kendilerini “Yörük” olarak adlandırmaktadır. Oysa Doğu ve Güneydoğu’da yaşayan Karakeçili aşiretleri ise kendilerini “Türkmen” hatta “Ekrad” olarak nitelendirmektedirler. Burada “Ekrad”, dağlık alanda yaşayan göçebe insanlar anlamında kullanılmaktadır. Kızılbak’ın aşağı yakasında (batısında) yaşayan ve Yörük olarak adlandırılan sadece Karakeçili aşireti vardır. Irmağın yukarı yakasında (doğusunda) yaşayan aşiretler ise “Türkmen” olarak kavramlaştırılmışlardır. Karakeçililerden kendilerini yaşayış tarzlarından dolayı “Yörük” olarak adlandıranlar, bu kavramı “aşiret” kavramı ile aynı anlamda kullanmışlardır. Batı Akdeniz Bölgesi Yörükleri üzerinde yapılan bir araştırmada, “yörük” ile “aşiret” kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı tespit edilmiştir (Seyirci, 2000, s. 63).

Esasında, dinî farklılaşmaya maruz kalan ve Anadolu’ya gelerek yurt tutan Türkmenler arasında yaşam tarzlarının (yerleşik-konar göçer) yanı sıra dinî pratiklerde de (Sünni-Alevi) sosyal farklılaşma görülmektedir. Bu yaşanan sosyal farklılaşma sonucunda da Türkmen aşiretleri kendilerini “Türkmen” isminin yanı sıra “Yörük” etnonimi ile de tanımlamaktadırlar. Sünnilik, Alevilik/Kızılbaklılık kavramlarının aynı zamanda bazen Yörük ve Türkmenlerin ayrımında da kullanıldığı bilinmektedir. Sonuç itibarıyla Yörüklerin de dil, din ve etnik olarak Türkmenlerden farklı olmayıp, aksine Türk kültür dairesi içinde yer almakta oldukları görülmektedir.

Türk-Türkmen İlişkisi

Konar göçerliği terk edip, köyler kurarak veya şehirlere yerleşerek ziraat, ticaret gibi daha çok yerleşik unsurların mesleklerini icra eden Türkmen, Yörük gibi konar göçer grupların “Türk” diye isimlendirildiği ve böylece “Türk” adının yerleşik hayatın temsilcisi hâline geldiği hususu daha önce ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştı.

Türk milleti, her ne kadar kuruluşundan itibaren hem nüfus olarak hem de ordunun çekirdeğini teşkil etmek bakımından devletin en önemli dayanağı olmuşsa da zamanla çok uluslu Osmanlı reayasının ünitelerinden biri hâline gelmiştir. Bu durum da, birtakım ayaklanma ve itaatsizliklerinden dolayı tahkir edilmelerine sebep olmaktaydı. Bu nedenle de, hem dönemin vakanüvisleri hem de Osmanlı yönetici kesimi tarafından, Osmanlı Devleti’ne karşı çıkan, ayaklanmaları çıkaran, köyler basıp eşkıyalık eden Türk tipine tarihlerde ve kaynaklarda “aslı bozuk Türkmen”, “kötü fiilli Türkmen”, “na-pak Türkmen”, “hilekâr Türkmen”, “bi-asıl Türkmen”, “bi-had Türkmen”, “aman bilmez Türkmen”, “ayak takımı”, “başbozuk”, “Etrak-ı bi-idrak” gibi sıfatlar kullanılmaktaydı (Gündüz, 1999, s. 95).

Bu nedenle Mustafa Akdağ (Akdağ, 1979, ss. 159, 160), Çetin Yetkin (Yetkin, 1979, s. 115), Taner Timur (Timur, 1986, s. 98) gibi bazı tarihçilere göre, Osmanlı devlet düzeninde gayri Türk unsurların egemen güçleri oluşturduğu, Türklerin de “azınlık” statüsüne düşürülerek “Türk” sözünün âdeti bir aşağılama ifadesi olarak kullanıldığı ve Türklerin küçümsendiği görüşlerini savunmaktadırlar. Özellikle Osmanlıların kendilerini dinî bir kimlikle tanımlamaya başladıktan sonra bu dönüşümün yaşandığı konusu sıklıkla işlenmektedir. Buna göre, Osmanlı vekayinamelerine yansıyan “kaba Türk”, “cahil Türk” “Etrâk-ı bi-idrak” gibi vasıflandırmaların yanı sıra, Türklerden, Yörük ve Türkmenlerin yerleşik uygarlığın geri kalmış unsurları olarak telakki edildiğini ve sözü edilen sıfatların “göçebe ve yarı göçebe hayat tarzından yerleşik uygarlıklara geçiş sürecinde ortaya çıktığına ve geçişe uyum sağlayamamış unsurlar için kullanıldığına” dikkat çekilmektedir (Gündüz, 1999, s. 92).

Gündüz’e göre, tarihlerde Türkmenlerin tahkir edilmesi ile ilgili en yoğun olaylar, Fetret Devri’ne tesadüf etmektedir. Daha çok Anadolu’nun konar göçer Türkmenlerinin bir bölümü tarafından desteklenen bu ayaklanmaları Osmanlı vakanüvisleri, hemen hemen aynı dille eleştirmiş ve Türkmenler için “eşkıya” tanımlaması kullanılırken, muhtelif hakaret ifadelerine de sık sık yer vermişlerdir. Bundan da Osmanlı toplumu içinde ekonomik veya dinî sebeplerle ortaya çıkan ayaklanmaların, devlet düzenini tehdit eden olaylar olarak algılandığı düşüncesi ortaya çıkmaktadır.

Buna karşılık bazı tarihlerde, Türklerin Batı karşısında iman, ahlak, şecaat ve kahramanlık örneği teşkil eden Türk imajına rastlanmaktadır. Buna göre, Osmanlı Devleti, bir Türk devletidir ve hanedanın Türklüğü de sık sık vurgulanmaktadır. Osmanlı ordusunun başarısı Türklerin başarısı olarak takdim edilmektedir. Hoca Sadeddin Efendi, Osmanlıların ilk fetihlerinden bahsederken Osmanlı ordusu için, “zaferleri gölge edinmiş Türk askerleri”, “savaş günleri yırtıcı aslan”, “Türk yiğitleri” gibi pek çok süslü ifadelerle yer vermektedir (Hoca Sadeddin, 1999, ss. 56, 68). Bir başka vakanüvis Neşri ise, Haçlılar ile Türkler arasında meydana gelen I. Kosova Savaşı’nı hikâye ederken Haçlıların kendi aralarında Türkleri nasıl esir edeceklerini, nasıl öldüreceklerini tartışırken kâfirlerden biri “Size gülerim zira hiç omren (ömrümde) görmedim ki Türkü kâfir zincire veya ipe dize. Amma hemişe Türk gelir kâfirleri ipe ve zincire dizip alıp, gider. Ve andan ki sonra Türk hergiz kâfir olmaz amma daim kâfirleri gelir, alır, gider Müslüman ider. Korkarım ki yine ol Türkler sizi kendi zincirinize ve iplerinize dizip, alıp gide.” diye konuşmaktadır (Neşri, 1995 s. 213). Burada da Neşri, Türkleri övmektedir. Yine Solakzâde, Cem Sultan’ın Avrupa’ya kaçışını anlatırken, onun için, “Kostantınıyye’yi feth eden Türk’ün oğlu” ifadelerine yer verir (Gündüz, 1999, s. 93).

Gündüz’ün bu tespitleri doğrultusunda, Osmanlı devlet yönetimi ve vakanüvisleri tarafından sınırlar içinde çıkan, daha çok Türkmenlerin başı çektiği huzursuzluk ve ayaklanmalarda bu olaylar “düzene karşı başkaldırı ve eşkıyalık” olarak algılanırken, sınırlar dışında, Batı karşısına çıkan “Türk” figüründe ise Türk’ün kahramanlık ve savaşıçılığı ön plana çıkartılarak övülmüştür. Dönemin ruhuna uygun olarak yazılan bu kronikler, Osmanlı Devleti’nin o dönemki siyasetinin ve bakış açısının ne olduğu hususunda ayrıntılı bilgiler vermek açısından önemlidir.

Yörük Türkmenler

Türkmen ve Yörük isimleri daha önce de bahsedildiği üzere coğrafi dağılım üzerinden belirlenmiştir. Buna göre, Kızılırmak yayının doğusundan güneye doğru çekilecek çizginin doğusunda kalanlar Türkmen, batısındakilere ise Yörük adı verilmiştir. Bununla birlikte özellikle Yörük adının kullanımı hususunda belirli bir standardın olmadığı malumdur. Türkmen teşekküllerinin zaman zaman “Yörükân-ı Maraş veya Yörük Türkmenleri” olarak vasıflandırıldıkları da görülmektedir.

Yörükler, daha çok belli bir sancağın sınırları dâhilinde kendilerine tahsis edilmiş bulunan yaylak ve kışlak sahalarında konar göçerlik ederlerdi. Onlar yaylakları ile kışlakları arasındaki mesafenin kısa oluşu ve dar alanda konar göçerlik etmeleri nedeniyle yerleşik hayata daha yakın bir konumda idiler. Dar alanda yapılan hayvancılık, tarım bölgelerine yakın bir iktisadi faaliyeti gerektirdiğinden, ekip-biçme mevsimlerinde, Yörüklerin, tarım sahalarından

güçleri ve ilgileri ölçüsünde ilgilenmelerine imkân sağlamaktaydı. Yörüklerle aynı hayat tarzını sürdürdükleri hâlde, onlardan farklı olarak Türkmen diye adlandırılan konar göçerler ise, genellikle bünyesinde pek çok aşiret bulunduran bir tür aşiretler birliğine mensuptular. Bunlar, Boz-ulus, Halep, Dulkadirli, Varsak, Yeni il gibi büyük teşekküller olup yaylak ve kışlak sahaları birbirinden hayli uzak mesafelerdeydi.

Yörüklerin bazı bölgelerde kışların sert geçmesi sebebiyle kışlak mahallerindeki ağıl ve tabii sığınaklarda hayvanlarını tutmak zorunda kalmaları hususu, onları kış ayları boyunca hayvanlarına yem ve saman bulma mecburiyeti doğurduğundan, kışlak mahallerinin etrafında küçük çaplı tarımla da meşgul olmalarını sağladı. Ağıl ve sığınakların yanına kurulan bu küçük yerleşmeler, zamanla köylere dönüşerek konar göçer faaliyetin sona ermesine yol açmıştır. Bu bakımdan Yörükler gibi küçük konar göçer gruplar, Türkmenler gibi büyük teşekküllere nazaran yerleşik hayata daha yakın bir konumdaydılar (Gündüz, 2003, s. 358). Ancak zamanla göç yolları kesintiye uğratan Türkmenler de yörükler gibi daha kısa mesafeli dağ göçerliği yapmak zorunda kaldılar ve zamanla yerleşik hayatı benimsediler.

Türkmen ve Yörük kavramlarının birbirlerinin yerine kullanılması ile ilgili olarak Anadolu'da pek çok örnek bulunmaktadır. Doğu'da ve İran'da "Karakoyunlu Türkmeni" olarak bilinen konar göçerler, Antalya, Konya ve Adana havalisinde "Karakoyunlu Yörüğü" adını almaktadır. Anamur'dan başlayıp Toroslar'ı takiben Tarsus-Namrun Yaylası'nda son bulan Yörüklerin göç yolu güzergâhına "Türkmen Yolu" denmesi, Silifke havalisinde bir kısım Yörük aşiretinin adının "Keşlitürkmenli, Ayaştürkmenli, Türkmen uşağı" olması, zamana, mekâna ve geliş yerlerine göre isim almış olduklarını düşündürmektedir (Eröz, 1991, s. 23).

Osmanlı kaynaklarında Türkmen ve Yörük tabirleri, her ne kadar coğrafi dağılım olarak, bölgesel ayrımlarda karşımıza çıksa da "Yörük Türkmenleri" tabirinde de olduğu gibi zaman zaman birbirlerinin yerine veya her iki kavramın bir arada kullanıldığı da görülmektedir.

Yörük-Ekrad İlişkisi

"Ekrad" tabirinin, daha ziyade "dağlı" konar göçerleri tanımlamak için Osmanlı resmî yazışmalarında kullanıldığı hususundan daha önce bahsedilmiştir. Cevdet Türkey'a göre, defterlerde geçen ekrad oymak ve aşiretleri yine konar göçer Türk soyundan gelenlerdir (Türkey, 2005, ss. 1-17).

Osmanlı dönemiyle ilgili olarak da belgelerde "Kürt, Ekrad" kelimelerinin kullanımıyla ilgili çeşitli görüşler mevcuttur. İddialardan en yaygın olan ise, Osmanlı arşiv belgelerinde geçen "Ekrad" kelimesinin Osmanlı'nın etnik bir unsur olarak kullandığı hususudur. Osmanlı arşiv belgelerinde, "Türkmen

Ekradı, Ekrad Türkmeni” vb. şekillerde kullanıldığı görülmektedir. Ekrad ve Kürt tabirlerinin her zaman için etnik bir anlam taşımadığının en güzel örneklerinden biri, 24 Oğuz boyundan olduğu bilinen Döğerler’den Urfa yöresinde yaşayan bir grubun “Ekrad-ı Döğerlü” olarak ifade edilmesidir. Buradaki Ekrad kelimesinin tıpkı Etrak kelimesinde olduğu gibi, Yörük ve göçer anlamlarında kullanılması gerekir. Zira gerek, Reşidüddin’de, gerekse Kaşgârlı ve Yazıcıoğlu’nda yer alan Oğuz boyu listelerinde Döğer boyu, damgalarıyla birlikte yer almaktadır. Ekrad kelimesinin Yörük ve göçer olarak kullanılmasına örnek olarak, Kilis’in Sancak Kanûnnamesi’nde konar göçerlerle ilgili geçen şu ibare gösterilebilir: “Ve Ekrad tâifesi kıl ev ile kadimi kışlak ve yurtları olan Nahiye-i Com etrafında Halep ve Maraş eyaletlerinde vakî olan yaylaklara kıl ev ile konar göçer Yörük makulesi olduklarından...” şeklinde “ekrad taifesi” ifade edilmiştir (Akis, 2004, s. 11).

Dulkadirli Türkmenlerinin Gözeciyan taifesinden olup Bertiz aşiretine bağlı “Kürt Atlu” cemaatinin isminde de Kürt adı geçmekle birlikte, bir Türk aşireti olduğu ve başka bir etnik yapısının bulunmadığı aşikârdır. Yine bazı Türkmen aşiretlerinde Kürt ismine rastlandığı görülmektedir. Keza, Halaçoğlu’nun tespitlerinde, kaynaklarda Boz-ulus Türkmenlerinden olan ve kethüdaları İzzeddin Bey’den dolayı İzzeddinlü Cemaati ismini de alan cemaat de bazı yerlerde “Ekrad-ı İzzeddinlü” olarak kaydedilmiştir. Bunun başlıca sebebi, İzzeddin Bey’in Ekrad sancak beyi olarak gösterilmesinden ileri gelmektedir. Özellikle bu gruptan bir bölümü, ok yapmakla mükellef tutuldukları için, “Tâife-i Ekrad-ı Okçu İzzeddinlü” olarak adlandırılırken, diğer tarafta “Türkmen Ekradı” biçiminde tanımlanmıştır. Türkmen aşireti olduğundan hiçbir şüphe bulunmayan Receplü Afşarı için ise “Türkmân ve Ekrad’dan Receplü Afşarı cemaati...” ifadesi kullanılmıştır. Anadolu’da mevcut Türkmen gruplarından il veya ulus adı altında gruplandırılan en önemli teşekküller, Kara Koyunlu ulusu, Boz-ulus ve Kara ulustur. Bunlardan Kara ulus, Boz-ulus Kanûnnâmesi’nde farklı bir biçimde “Kara ulus tâifesi Ekrad ve müteferrik tâife olub koyunları sayılmalu oldukda...” ifadesiyle “ekrad” olarak vasıflandırılmaktadır (Halaçoğlu, 1996, ss. 139-146; Buran, 2011, s. 45). Ancak buradaki ekrad da “dağlı” veya “göçebe” anlamında kullanılmıştır. Bazı araştırmacılar, arşiv belgelerinden hareketle Osmanlı’nın kullandığı “ekrad” tabirini bu şekilde yorumlamaktadırlar. Örneğin Mehmet Bayraktar, Zilan Ekradını göçebe ve Yörük Kürtler olarak yorumlamaktadır (Bayraktar, 2009, s. 139).

Öte yandan Halaçoğlu, 1690 yılında orduya asker yazılması sırasında, Yeni-il ve Halep Türkmenlerine tabi Badıllı (Beydilli) boy beylerinden bahsedilirken, “Vesâir Rum’da olan ekrad taifeleri ve Çorum Kürdü ihtiyarları” şeklinde bir kayda rastlamış ve burada hem ekrad hem de Kürt kelimelerinin birlikte kullanılmasını, bazı Osmanlı belgelerinde geçen “Türk ve şehirli” ifadesiyle

benzerlik gösterdiğini belirtmiştir (Halaçoğlu, 1996, ss. 139-146). Zira burada sözü geçen “şehirli” kelimesi, Türk sıfatı ile kullanılmak suretiyle yerleşik ahaliyi ifade ederken, Türk de, köylü veya Yörük ahaliye karşılık gelmektedir.

Osmanlı'nın, Ekrad kelimesi gibi Etrak ibaresini de aynı şekilde etnik bir anlam taşımak için kullanmadığı görülmektedir. 1518 tarihli Çemişgezek Sancağı tahrir defterinde, yörede pek çok Müslüman Türk ve Türkmen aşiret veya kasaba bulunmasına ve bunların tahrir defterlerine yazılmasına rağmen, Türk veya Etrak kelimeleri etnik bir anlamda kullanılmamıştır. Yine 1541 tarihli Çemişgezek Kanunnamesi'nde “vilayet-i mezburede sâbıkda ekrad zulmünden nice re'âyâ perakende olub haric-i vilayete gidüb hâliyâ Osman kânûnu olduğun istimâ' eylediklerinde girü yerlü yerine gelüb tavattun iderlerse ve vilayet kitâbet olundukda bazı ra'yyet yazılmayub hâric eminleri dahl itmeyüb...” şeklinde bir ibare bulunmaktadır (Ünal, 1999, s. 186). Buradaki “ekrad zulmü” tabiri dikkat çekicidir. İlk bakışta etnik bir ayırım gibi görünen bu deyim ile kastedilenin, aslında konar göçer aşiretlerin çiftçilikle geçinen halka zarar vermeleri olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ekrad zulmü ile “nice re'âyânın perakende olub hâric-i vilayete gittiğinden” tabiriyle ziraatle uğraşan halktan söz edildiği açıktır. Osmanlı resmî belgelerinde, Çemişgezek ve Doğu Anadolu'daki diğer bazı beyler için “bu yedi nefer Kürd beyleri Kürdistan'ın ümerâ-i izâmından...” oldukları zikredildiği hâlde, Çemişgezek beylerinin soyunun Saltukoğullarına dayandığı XVI. yüzyılda yaşamış ve Kürtlerin tarihini ele almış olan Bitlis beylerinden Şeref Han tarafından ifade edilmektedir⁴.

Bu ibarelerin etnik bir farklılığı belirtmek için mi konuldukları, yoksa yerleşik hayata geçmiş unsurları göstermek için mi kullanıldıkları tam olarak kestirilememekle birlikte Osmanlı il yazıcıları tarafından, vergi dolayısıyla, gayrimüslim unsurlardan Ermeni, Rum, Yahudi ve Süryaniler isimleriyle kaydedilirken, hiçbir zaman Türk unsurlar hakkında “Türk” açıklaması yapılmadığı bilinmektedir. Etnik anlamda Türk adı, “..reâyâ ki Müslümanlardır...” ifadesi içinde değerlendirilmekte, sadece sancak kanunnamelerinde geçen reâyâ-yı etrak ile reâyâ-yı zimmî tabirinin birlikte kullanıldığı zamanlarda, etrak etnik bir anlam kazanmaktadır. Burada reâyâ-yı etrak, Türk Müslüman unsuru, reâyâ-yı zimmî tabiri ise gayrimüslim-ki bunun içinde Rum, Ermeni, Yahudi vs. bulunmaktadır- unsuru ifade etmektedir (Halaçoğlu, 2009, s. XXIII).

Verilen bu örneklerden Osmanlı Devleti'nin, Ekrad kelimesini konar göçer veya “Yörük”le eş anlamda kullandığı ve Osmanlı belgelerinde, özellikle Türkmen, Kürt ve Ekrad kelimelerinin “konar göçer, dağlı konar göçer” anlamlarının dışında etnik bir anlam ifade etmediği anlaşılmaktadır.

⁴ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. (Şeref Han, 2009, Çemişgezek Beylerinin Soyu Bölümü).

Sonuç

Türk kültürünün ilk maddi unsurlarını oluşturan boyların ekonomisi, hayvancılıkla sınırlıydı. Bu topluluklar, hayvanlarının hayatta kalabilmesi için yeşil otlak bulmak amacıyla yaylak ve kışlak arasında yıl boyunca iki defa yaşanan göçü gerçekleştirmek zorundaydılar. Boylar ekonomik olarak hayvanlarına bağımlı oldukları için, sürülerin beslenebilmesi, kendi geleceklerinin de garantisini oluşturmaktaydı. Bölgedeki yaylak ve kışlakların hangi boya ait olduğu keskin çizgilerle belirliydi. Bahse konu zorunluluktan dolayı oluşan göç tekrarlanmazsa, boyu oluşturan her bir ferdin yok olmasına sebep olabilmekteydi. Bu nedenle mevsimlik yaşanan bu göçler, tarih boyunca bozkır imparatorluklarının organik yapısı içinde hayatı bir önem taşımıştır.

Konar göçerleri incelerken, karşılaşılan sorunlardan en önemlisi özellikle yerleşik hayat tarzını seçmemiş toplulukların yaşam şeklini tanımlama ve isimlendirme hususunda akademisyenler arasında görüş birliğinin olmamasıdır. Anadolu’daki konar göçerlerin hayat tarzlarını “göçebe” olarak tanımlamanın doğru ve yeterli bir ifade olmadığı aşikârdır. Çünkü basit göçebe toplulukları, devamlı yer değiştiren, ziraati ve yerleşik hayatı bilmeyen, sosyal organizasyonları gelişmemiş sürüler hâlinde yaşayan gruplardır. Konar göçerler ise ekonomik açıdan hayvancılıkla uğraşır, hayat tarzı bakımından da yaylak ve kışlak alanları arasında hareket hâlinindedirler. Bunun yanı sıra tıpkı yerleşik halk gibi devletin idari, mali ve hukuki organizasyonu içinde de yer almaktadırlar. Kısacası göçebelik ile yerleşik hayat arasında bir “ara yaşam tarzı”dır. Bu nedenle Osmanlı belgelerinde göçerlerle ilgili olarak dikkati çeken en önemli özellik, onlardan bahsedilirken sık sık “Türkmen”, “Yörük”, “konar göçer”, “konar göçer yörük”, “göçer yörük”, “Göç-kün”, “Göç-küncü”, “Göçer-evli” ve “Göçebe” gibi kavramların veya kavram işaretlerinin geçmiş olmasıdır.

Çalışmamızda Türk, Türkmen, Kürt, Yörük, Ekrad ve Etrak kavramlarına, göçerler arasındaki ilişkilere ve bu bağlamda etimolojik ve sosyo-tarihsel yapılarına cevap aranmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra Osmanlı Devleti tarafından konar göçerlerin kanunlarla belirlenmiş statülerinin neler olduğu gibi hususlar da çalışmamızda ele aldığımız bir diğer husustur. Bu bağlamda özellikle vurgulamaya çalıştığımız konular ise, XVI. yüzyılda had safhaya ulaşan zorunlu iskânın konar göçerler üzerindeki etkisi; göç güzergâhları değiştirilen, kesilen ve alınan önlemlerle buldukları yerde yerleşik hayatı tercih etmek durumunda bırakılan göçerlerin bugüne de yansıyan değişim ve dönüşümleridir. Bu değişim ve dönüşümlere paralel olarak gerek kanunnamelerde gerekse vakanüvisler tarafından dönemin siyasi konjonktürüne uygun şekilde yazılan “tarih”lerde Osmanlı Devleti’nin konar göçerlere bakış açısı, kavramların kullanımı ve onları ifade ediş tarzı incelenmiştir. Sonuç itibarıyla Osmanlı Devleti’nin bu kavramları kullanırken yaygın olarak bilinen ve iddia edilen “etnik” anlamda kullanması hususunun doğru olmadığı

görülmüştür. Özellikle Osmanlı arşiv belgelerinde geçen “Ekrad” kelimesinin aynı zamanda “Türkmen Ekradı, Ekrad Türkmeni” vb. şekillerde de kullanıldığı görülmektedir. Aynı şekilde Osmanlı’nın, Ekrad kelimesi gibi Etrak ibaresini de etnik bir anlam taşımak için kullanmadığı, daha ziyade buldukları coğrafyaya göre “dağlı, yerleşik olmayan, göçer” anlamlarında kullandığı görülmüştür. Etnik anlamda kullanması icap eden durumlar çoğunlukla, Müslüman halkı gayrimüslimlerden ayırırken görülmüş ve “reaya-yı Etrak” ifadesi ancak söz konusu durumlarda “Türk ve Müslüman” anlamında kullanılmıştır.

Kaynakça**Arşiv Belgeleri**

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA).
Cevdet Maliye, Dosya: 290, Gömlek: 11874.

Makaleler

- Akis, M. (2004). Tahrir Defterlerine Göre 16. Yüzyılda Kilis Sancağındaki Aşiretlerin İdareleri, Nüfusları ve Yaşam Tarzları. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 9-31.
- Artun, E. (1996). Çukurova Yörüklerinin Gelenek ve Göreneklere Bunlardaki Eski Kültür İzleri. *I. Akdeniz Yöresi Türk Topulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Yörükler) Sempozyumu Bildirileri* içinde (ss. 25-62). Ankara: KB Yayınları.
- Bulduk, Ü. (2008). Sosyal Yaşayış, Konar Göçerlik ve Etnisite. *Uyan Türkiye’- II. Yörük-Türkmen Büyük Kurultayı ve Bilim Şenliği (3-4 Mayıs 2008)* içinde (ss. 216-223). Ankara.
- Buran, A. (2011). Kürtler ve Kürt Dili. *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Terature and History of Turkish or Turkic*, V(6-3), 43-57.
- Caferoğlu, A. (1973). Anadolu Etnik Yapısının Oğuz-Türkmen-Yörük Üçlüsü. *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, V(1-4), 75-86.
- Çabuk, V. (1979). Yörük. *İslam Ansiklopedisi* içinde (XIII/430, C. II, ss. 82-96). İstanbul.
- Gündüz, T. (1999). Osmanlı Tarih Yazıcılığında Türk ve Türkmen İmajı. *Osmanlı* içinde (C. 7, ss. 92-97). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Gündüz, T. (2003). Osmanlı Ekonomisi İçinde Konargöçerler. S. Yalçın (Haz.). *60. Yılda İlim ve Fikir Adamı Prof. Dr. Kazım Yaşar Koprıman’a Armağan* içinde (ss. 358-366). Ankara.
- Halaçoğlu, Y. (1996, Nisan). Osmanlı Belgelerine Göre Türk-Etrak Kürd-Ekrad Kelimeleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Belleten* içinde (C. LX, S. 227, ss. 139-146). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Özönder, S. B. (2000). Osman Bey’in Oğullarına Öğüdüdür. *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi, Osmanlı Özel Sayısı* içinde (ss. 3-10). Ankara: KÖKSAY.
- Sümer, F. (1952). Bayatlar. *İ. Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, IV(4), 373-398.
- Sümer, F. (1970). Anadolu’da Moğollar. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, I(1969), 1-147.
- Sümer, F. (1989). Kayı Boyu ve Karakeçililer. *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 34, 4-8.

Telif Eserler

- Akdağ, M. (1995). *Türkiye’nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, Cilt 2. İstanbul.
- Akgündüz, A. (1990-1992). *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri*. (Cilt. II, V, VII). İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Barbaro, J. (2005). *Anadolu’ya ve İran’a Seyahat* (T. Gündüz, Çev.). İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

- Baykara, T. (1969). *Denizli Tarihi: II. Kısım*. İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Bayraktar, M. (2009). *Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Kürtler Türklerin Nesi Oluyor?*. Ankara: BK Yayınları.
- Cahen, C. (1979). *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*. İstanbul: E Yayınları.
- Emecen, M. F. (1989). *XVI. Asırda Manisa Kazası*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.
- Eröz, M. (1991). *Yörükler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı Yayınları.
- Gökçen, İ. (1946). *16 ve 17. Asır Sicillerine Göre Saruhan'da Yürük ve Türkmenler*. İstanbul: Manisa Halkevi Yayınları.
- Gündüz, T. (1997). *Anadolu'da Türkmen Aşiretleri- Boz-ulus Türkmenleri 1540-1640*. Ankara: Bilge Yayınları.
- Güngör, K. (1941). *Cenubî Anadolu Yürüklerinin Etno-Antropolojik Tetkiki*. Ankara: DTCF Antropoloji ve Etnoloji Enstitüsü Neşriyatı.
- Halaçoğlu, Y. (2006). *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*. Ankara: TTK.
- Halaçoğlu, Y. (2009). *Anadolu'da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar (1453-1650) I*. Ankara: TTK.
- Hoca Sadeddin Efendi. (1999). *Tacü't-Tevarih, Cilt I*. İ. Parmaksızoğlu (Yay). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- İnalçık, H. (2009). *Seçme Eserler II, Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Neşri, M. (1995). *Kitab-ı Cihannümâ*. F. R. Unat ve M. A. Köymen (Yay.). Ankara: TTK Yayınları.
- Refik, A. (1989). *Anadolu'da Türk Aşiretleri (966-1200)*. İstanbul: Enderun Kitabevi
- Seyirci, M. (2000). *Batı Akdeniz Bölgesi Yörükleri*. İstanbul: Der Yayınları.
- Sümer, F. (1999). *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri- Boy Teşkilatı Destanları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Şeref Han. (2009). *Şerefname* (M. E. Bozarlan Çev.). İstanbul: Deng Yayınları.
- Timur, T. (1986). *Osmanlı Kimliği*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Turan, O. (1996). *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Türkay, C. (2005). *Başbakanlık Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak-Aşiret ve Cemaatler*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Ünal, M. A. (1999). *XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*. Ankara: TTK Yayınları.
- Yetkin, Ç. (1979). *Etnik ve Toplumsal Yönleriyle Türk Halk Hareketleri ve Devrimler*. İstanbul: May Yayınevi.
- Yinanç, R. (1989). *Dulkadir Beyliği*. Ankara: TTK Yayınları.

TARİH METODOLOJİSİ ÇALIŞMALARINA BİR KATKI: MICHAEL POSTAN VE TARİHÇİLİK ANLAYIŞI

Barış ÇATAL

Özet: Michael Postan Türkiye’de pek tanınmasa da tarihçiliğin iki alanında etkili olmuş bir kişiliktir. Bunlardan ilki doğrudan uzmanlık alanı olan Orta Çağ Avrupası, diğeri ise tarih metodolojisi alanıdır. Metodoloji alanındaki perspektifi John Tosh ve Peter Burke gibi tarihçiler tarafından paylaşılmıştır. Diğer taraftan Eric Hobsbawm, Postan’ı eski Marksist tarihçiler arasında değerlendirirken, Harvey J. Kaye, Postan’ın çalışmalarını Marksist olmasa bile materyalist bulur. Yine Eric Hobsbawm Cambridge’te kendilerinde *Annales* üzerinden bir farkındalık yaratılmasını, *Annales*’ten haberdar olmalarını Postan’a bağlar. Michael Postan, çevirisi sunulan makalesinde tarihsel olguların bir seçime göre yapıldığını belirtir. Diğer yandan tarihçinin yaptığı kurguyu da önemsemektedir. Aynı makalede Postan tarih teorisi alanındaki kimi sorunların, araştırma yöntemleri üzerinden aşılabileceğini ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: Michael Postan, tarih yazımı, John Tosh, Peter Burke, Eric Hobsbawm, Harvey J. Kaye, Ortodoks Marksist tarihçiler, Ernst Breisach, tarihsel olgu, tarihsel kurgu.

A Contribution to the Historical Methodology: Michael Postan and His Historiography

Abstract: Michael Postan, although unknown to historical circles of Turkey, has played at least two important roles in the area of the historiography. First has been in his profession of medieval European history, while the other has been in the realm of historical methodology. His historiographic perspective is supported by historians such as John Tosh and Peter Burke. Eric Hobsbawm assesses Postan as an orthodox Marxist historian, while Harvey J. Kaye assesses his studies as not exactly Marxist, but materialistic. Moreover, Hobsbawm again gives the credit of being informed of the *Annales* and thus gaining a due awareness in their Cambridge years to Postan. Michael Postan, in his translated article, asserts that the historical phenomena are the results of a selection; moreover, he regards the constructive contribution of the historian as equally important. In the same article, Postan claims that certain problems of historiography can be overcome by means of utilizing certain research methods.

Key words: Michael Postan, historiography, John Tosh, Peter Burke, Eric Hobsbawm, Harvey J. Kaye, Orthodox Marxist historians, Ernst Breisach, historical phenomenon, historical construction.

Bu çalışmada Michael Postan'ın *Fact and Relevance: Essays on Historical Method* (Gerçek ve Anlamlılık: Tarihsel Metot Üzerine Makaleler) kitabından (Postan, 1971) "History and the social sciences" başlıklı makalesinin (Postan, 1971, ss. 15-21) çevirisi sunulacak ve bu çeviri üzerinden Postan'ın tarihçiliği anlaşılmasına, tarihe ilişkin yaklaşımı irdelenmeye çalışılacaktır.

Postan, 1898'de Rusya'da doğdu ve 1981'de Londra'da öldü. Bolşevik Devrimi sonrasında SSCB'den ayrılarak Londra'ya yerleşti. 1937'de Cambridge Üniversitesi'ne ekonomi tarihi profesörü olarak atandı. Asıl tanınmışlığını buradaki çalışmalarına borçludur. Kendisinin uzmanlık alanı Orta Çağ Avrupası ekonomik tarihidir.

Ancak Postan, yalnızca uzmanlık alanı olan Orta Çağ Avrupası ile ilgilenmiyordu. Genel olarak tarih yazıcılığı, sosyal bilimler-tarih ilişkisi, tarih metodolojisi gibi meseleler üzerine de kafa yormuştur. Özellikle tarihsel metodolojiye dair literatür kitaplarında Postan'ın ismi ve çalışmaları zikredilmektedir. Örneğin John Tosh kitabının (Tosh, 2005) "Tarihsel Bilginin Sınırları" başlıklı bölümünde (Tosh, 2005, ss. 121-141), Postan'ın, bu çalışmanın sonunda kitabının bir bölümünün çevirisi bulunan eserinden yararlanmaktadır. Burada Tosh, tarihçinin ilgilendiği tarihsel olguların bir seçime göre yapıldığını belirlerken, bu seçimin ardındaki saikleri anlamaya çalışır. Bunu anlamak için başvurduğu isim ise Postan'dır. Bu konuda Postan şunları söylemektedir:

Tarihsel olgular, hatta tarihçiler arasında keskinliği kuşku götürmez sayılanlar, bütünüyle tarihçinin kurgusuna bağlıdır. Geçmişteki olayların, tarihsel araştırmanın yapıldığı sırada araştırmacının kafasını en çok meşgul eden düşüncelerle uyuşma hâlindeki görünümleridir yani (Tosh, 2005, s. 128).

Burada bir taraftan Postan'ın tarihsel olguların seçimine ilişkin yaklaşımını anlamak, bir taraftan da tarihçinin yaptığı kurguya bir değer atfetmesini görmek mümkündür. Postan'ın tarihçinin yaptığı kurguya verdiği önem, çevirisi yapılan makalede de apaçık görülmektedir. Postan, makalesinde bunu, şu şekilde ifade eder:

Ama tarihsel bir çalışmayı öğrenciye "ilginç" kılan şey, "somutluğu" değişmeyen kurgusal doğasıdır. Nerede tarif edilirse edilsin olayın "somutluğu" kurgusal değil de gerçekse, açıklama entelektüellere olan çekiciliğini kaybeder. Genel bir ifade kullanmak gerekirse "önerisel olmaktan çıkar"; daha da eksiksiz söylemek gerekirse "bilim olmaktan çıkar" (Postan, 1971, s. 20).

Tosh'un aynı çalışmasında Postan'dan yararlandığı bir başka bölüm "Tarih ve Teori" başlığını taşır (Tosh, 2005, ss. 142-168). Burada Tosh tarihçilerin niçin teoriden uzak durduklarını ve bu konuya dair muhafazakârlıklarını anlamaya

çalışır. Bunu yaparken de Postan'ın, çevirisi yapılan makalesine başvurur. Postan bu konuyu şu şekilde dile getirir:

Sonunda önemsiz ayrıntılara eleştirel gözle yaklaşmak, seçme işinde etkili bir faktör olmuştur. Şimdi de ihtiyatlı ve sebatkâr yapıda kişileri tarihe çekmektedir, ama bunların mutlaka teorik senteze yatkın olması gerekmez (Postan, 1971, s. 16).

Görüleceği gibi Postan burada, teori alanındaki “aksayan” noktalara, tarihçilerin araştırma yöntemleri üzerinden hareketle bir “müdahaleyi” gündeme getirmektedir. Dolayısıyla, aslında gözlerde çok da büyütülen teorik alandaki kimi sorunların, araştırma yöntemleri üzerinden aşılabileceğini ortaya koymaktadır.

Çalışmasında Postan'dan yararlanan bir başka tarihçi Peter Burke'tür. Peter Burke de kitabında (Burke, 2005) tarihle toplumsal kuram arasındaki bağıntıları gündeme getirirken Postan'a başvurur. Burke, kitabında, “Toplumsal Kuram ve Toplumsal Değişim” başlığı altında (Burke, 2005, ss. 127-162) hem kuramla hem de tarihle ilişkili olarak gördüğü altı monografiyi ele alır. Ele alınan monografilerden biri de Emmanuel Le Roy Ladurie'nin Langudeoc köylüleri (Le Roy Ladurie, 1966) üzerine olanıdır. İşte tam da burada Postan gündeme gelir. Çünkü Postan da uzmanlık alanı olan Orta Çağ Avrupası'na dair, özellikle Orta Çağ İngilteresi üzerine yaptığı çalışmada (Postan, 1972), tıpkı Le Roy Ladurie'nin vardığı sonuçlarda olduğu gibi endüstri öncesi toplumlarda en önemli toplumsal değişme etkeninin nüfusun artması veya azalması olduğu (Burke, 2005, s. 151) fikrine ulaşmıştı.

Postan'ın ismine çalışmasında değinen diğer bir tarihçi de Eric Hobsbawm'dır. Hobsbawm, ilgili çalışmasında (Hobsbawm, 1999), Postan'ı, Marx'ın ismini dünyanın gözü önünde tutan eski-Marksist tarihçiler arasında sayar (Hobsbawm, 1999, s. 258). Yine Hobsbawm, aynı çalışmasındaki “Britanya Tarihi ve Annales: Bir Not” başlıklı makalesinde (Hobsbawm, 1999, ss. 273-282), Postan'ı şu şekilde hatırladığını anlatır:

Peter Burke, *Annales* ekolü ile belli başlı Fransız tarihçilerinin İngiltere'de geç fark edildiğini söylerken bence durumu biraz abartmaktadır. Bazılarımız, en azından Cambridge'teki tarihçiler, *Annales*'i okuma tavsiyelerini daha 1930'lu yıllarda almıştık. Dahası Marc Bloch geldiği ve Cambridge'te bir konferans verdiği zaman (bu büyük anı hâlâ şimdi olmuş gibi hatırlayabiliyorum.), bize sanırım oldukça yerinde bir saptamayla yaşayan en büyük Orta Çağ uzmanı olarak takdim edilmişti. Bunun nedeni herhâlde özellikle yerel bir fenomene, o zamanlar iktisadi tarih kürsüsünün başında olan ve olağandışı kozmopolit sempatileri ve derin bilgisiyle tanınan Michael Postan'ın Cambridge'teki varlığına bağlıydı (Hobsbawm, 1999, ss. 274-275).

Postan'ın Marksizmle ilişkisinin altını çizen, yalnızca Hobsbawm değildir. Harvey J. Kaye de İngiliz Marksist tarihçileri ele aldığı kitabında (Kaye, 2009) Postan'a yer verir. Kaye kitabının Rodney Hilton üzerine ayırdığı ve "Feodalizm ve İngiliz Köylülüğü Üzerine Rodney Hilton" başlıklı bölümünde (Kaye, 2009, ss. 107-139), Hilton'ın Orta Çağ feodalizmi analizini daha iyi anlamak için birkaç Orta Çağ tarihçisinden yararlanıyor. Bunlardan biri de Postan'dır. Kaye burada Postan hakkında şunları söylüyor:

M.M. Postan son döneminde geniş bir şekilde, Orta Çağ toplumu ve iktisadi tarihi, özellikle İngiliz tarım toplumu tarihi üzerine yazdı. *Essays on Medieval Agriculture and General Problems of the Medieval Economy* kitabındaki çalışmaların yazarı olarak, örneğin "The Economic Foundations of Medieval Economy" (1950), "The Chronology of Labour Services" (1937) ve "The Charters of the Villeins" (1960) ve *The Medieval Economy and Society (of England)* adlı çalışmalarında, araştırmalarının büyük bölümünde 'köylülüğe dayalı ekonomi' üzerine odaklanmıştır. Postan'ın, feodal toplumun "asıl itici unsuru"nu ele aldığı, Orta Çağ'da gelişme teorisi özel bir öneme sahiptir. Postan'ın feodal toplumun "temel itici gücü" olarak bilinen bu teorisi, Marksist olmasa bile materyalist bir teoridir (Kaye, 2009, ss. 114-115).

Diğer taraftan Ernst Breisach da tarih yazımı üzerine kaleme aldığı hacimli kitabında (Breisach, 2012) Postan'ın ismini zikreder. Postan, Breisach'ın kitabındaki "Panekonomik Modelin Etkisini Yitirisi" başlığında (Breisach, 2012, ss. 437-451), iktisadi tarih 1929 Ekonomik Krizi sonrasında yeniden biçimlenirken İngiltere'de bu alanın geleneksel araştırma metotlarını özenle uygulayanlardan biri arasında sayılır. Nitekim Breisach kitabının sonuna koyduğu kaynak dizininde (Breisach, 2012, ss. 523-556), Postan'ın, bu makalenin sonunda bir bölümünün çevirisini paylaştığımız kitabını (M.M. Postan, *Fact and Relevance, Essays on Historical Method*, Cambridge, 1971) salık verir.

Sonuç olarak şu söylenebilir: Postan'ın kitabının bir bölümü üzerinden yapılan bu değerlendirme ve çeviri çalışması, Hobsbawm'ın ve Kaye'in, Postan'ın Marksist olduğuna dair tespitleri için zayıf kalmaktadır. Postan, böyle bir eğilimi varsa bile, en azından çevirisi yapılan bu makalede bunun ipuçlarını pek vermez. Dolayısıyla bu tespiti doğrulamak için Postan'ın, özellikle kendi uzmanlık alanına dönük çalışmalarının incelenmesi gereklidir.

Yine de bütün bunlar, Postan'ın kendi çağı içinde öncü diyebileceğimiz çalışmalar ortaya koyduğu gerçeğini değiştirmez. Özellikle tarihsel metodolojinin, çoğunlukla ikinci plana atıldığı tarih yazıcılığında, kendisinin bu konu üzerine kafa yorması; kafa yormaktan da öteye gidip bu konuda makaleler kaleme alması onun ayırıcı bir özelliği olarak karşımıza çıkar.

Kaynakça

- Breisach, E. (2012). *Tarihyazını* (H. Kocaoluk, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Burke, P. (2005). *Tarih ve Toplumsal Kuram* (M. Tunçay, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Hobsbawm, E. (1999). *Tarih Üzerine* (O. Akinhay, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Kaye, H. J. (2009). *İngiliz Marksist Tarihçiler* (A. Köse, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Le Roy Ladurie, E. (1966). *Les paysans de Languedoc*. Paris: Sevpen.
- Postan, M.M. (1971). *Fact and Relevance: Essays on Historical Method*. London: Cambridge University Press.
- Postan, M.M. (1972). *The Medieval Economy and Society: An Economic History of Britain 1100-1500*. London: Univesity of California Press.
- Tosh, J. (2005). *Tarihin Peşinde: Modern Tarih Çalışmasında Hedefler, Yöntemler ve Yeni Doğrultular* (Ö. Arıkan, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

EK.**SOSYAL BİLİMLER VE TARİH¹****I**

Sosyal bilimlerde tarihin yeri, tarihçilerde, diğer sosyal bilimcilere nazaran çok daha şüpheci bir şekilde ortaya çıktı. İkincisi, tanınmak için gerçekten çabaladı ve burada tarih kadar antropoloji ve istatistiki sosyolojiden de bahsetmek gerekliydi. Onlar hâlen sosyal verilerin teorik manipülasyonu konusunda, ki onları kim topluyorsa onlardan bahsediyoruz; tarihçi, antropolog ve istatistik uzmanı, aynı fikirde olmayabilirler; veya sosyologların özel bir konu seçerek ve diğer sosyal bilimleri bir araya getirip koordine olarak gerçeklerden hareketle bir genelleme yapmalarının çok gerekli olup olmadığı gündeme getirilebilir. Fakat ihtiyaçlar ve teorik amaçlı tarihsel kanıtlar da dâhil olmak üzere, toplumsal kanıt ve istihdam olasılığı hakkında hiçbir anlaşmazlık yoktur.

Aşağı yukarı 50 ile 75 yıl önce bu bakış açısı, istisna olarak tarihçi için bile tartışmalı olarak ortaya çıkmadı. Tarih yazımının epik çağında, Avrupa tarih yazıcılığının ana çizgileri ilk defa çizilirken, en çok tarih uğruna çalışılıyordu. O sadece 19'uncu yüzyılda evrensel tarihsel kanunlara karşı bir tepki geliştirdi. Başlangıçta tepki isteksizdi. De Maistre veya Savigny gibi adamlar, tarihi Voltaire ve Montesquieu'den öğrendiklerinde daha da fazla kaygılandılar. Onlar 18'inci yüzyıl rasyonalistlerinden, onların tarihsel genellemelerinin tuhafılığı üzerindeki ısrarından, onların yerel ve geçici göreliliğinden farklıydılar. Fakat bu yüzyılda olduğu kadar görülen ve tarihçiler için gittikçe moda olan genellemelerden hoşlanmamayı ileri sürmek bile, belirli bir biçimde tarihsel bir onaylama oldu. Hoşnutsuzluğun bazılarının nedenleri, bilimin ilerlemesine olan felsefi tepkinin kaynağındaydı. Filozoflar, Kantçılardan yardım almışların arasındaki ayrımın saf ve pratik nedenine, bilimsel olmayan bilginin ele geçirilemez kalesine rağmen tarihin bakışını yaymayı başardılar. Fakat Yeni Kantçı felsefe modern tarih yazımındaki bilimsellik karşıtı tepkinin ne en önemli ne de tek kaynağıydı. Bizzat tarihsel çalışmanın kendisinin organik gelişmeleri çok daha önemliydi. İlk ustaların büyük başarısı üzerine, onların halefleri sadece düzeltme ve doğrulama görevi dışında, Avrupalı gelişmenin tüm ana hatlarını zorladılar. Yine ilk ustaların büyük başarısı, çalışan tarihçilerin tüm ilgisini eski genellemeler içindeki küçük hatalara yöneltmiştir. Sonunda önemsiz ayrıntılara eleştirel gözle yaklaşmak seçme işinde etkili bir faktör olmuştur. Şimdi de ihtiyatlı ve sebatkâr yapıda kişileri tarihe

¹ Bu bildiri, 1935'te Londra'daki Bedford Üniversitesi'nde sosyal bilimler üzerine bir konferansta okundu ve ilk kez *Sosyal Bilimler: Teori ve Öğretimle Olan İlişkileri, Londra, 1936* çalışmasında yayımlandı (M.M. Postan, *Fact and Relevance: Essays on Historical Method*, "History and the social sciences", Cambridge University Press, 1971, pp. 15-21).

çekmektedir, ama bunların mutlaka teorik senteze yatkın olması gerekmez. Elbette genellemeden hareket ivme kazandırdı. Ranke'nin ünlü formülasyonu, "gerçekte nasıl oldu"da olduğu gibi, onun anlayışının aynı döneminde, gerçekler hakkında daha fazlası bilinene kadar, genellemenin durdurulmasının daha fazlası mümkün değildi. Fakat bu, gittikçe tüm teorik ilgilerin reddinin simgesi hâline geldi. Günümüzde tarihçilerin istediği, önemsiz açıklamanın farklılığının üstesinden gelmekse de, genelde böyle yapmaları âdetten olmasına rağmen niyetlerini açıkça söyleyerek "gerçeklerle kendilerini sınırlarlar". Hangi gerçek çalışma olursa olsun, modern tarihin resmî programı kendi iyiliği için gerçekleri arar.

Hâlâ orada tarihçiler için, arşivcilerin çalışmalarının memnuniyeti ve onların çalışmalarının varlığının gerekçesi yeterli değildir. Bazıları onların konularına daha yüksek bir anlam vermeye çalışarak, bilim ötesi bir konuma yerleştirirler. Onlara göre tarih, duygusal ve sanatsal bir egzersiz, somut durumların sezgisel anlayışını veya bütün çağları amaçlar. Ama genel olarak hatta çalışan tarihçilerin ana konu üzerindeki amaçlarına yönelik dayatma başarısız oldu. Bir tarihçi için 'sanatsal' tarih, iyi yazılmış tarih anlamına gelir; 'bilimsel' tarihin doğru tarih anlamına gelmesi gibi - terimlerin amacı dışında kullanılarak modern tarih yazımının aydın devlete anlatılması/gösterilmesi yanlıştır.

II

Eğer tarih, günümüzde genel entelektüel hareket içinde yerini tekrar kazanacaksa, bir zamanlar sosyal genellemelerle olan bağlantısını yeniden kurmalıdır. Bazı bağlantılar daima mevcuttur. Sosyal olgular, tıpkı diğer olgular gibi, somut değildirler ve tamamen gerçek, nesnel varoluşlar içeren fenomenlerdir; fakat sadece "ilişki" gözlemcinin ilgilerine dayanan gerçekliğin görünüşüdür. Betimleyici tarihçiler, tıpkı gerçekliğin tüm gözlemcileri gibi, çoğu kez onu bilmeden, sadece bağlantılı yönlerin "seçili kısmı ile ilgilenirler". Sosyal bilimcilerden ayrıştıkları yer şurasıdır ki, seçtikleri bakış açıları sosyal bilimin problemleriyle değil de başka bir şeyle ilişkilidir ve çoğu kez "bu başka şeyler" 19'uncu yüzyıl tarihçilerinin teorik ilgileri tarafından sağlanır. Modern anayasa tarihinin temelleri atıldığında, modern anayasa tarihçileri kralın sahip olduğu imtiyazlar, temsilî hükûmet, yasama usulü ile ilgili ufak ayrıntılarla meşguldüler ve hâlâ da zamanın siyaset felsefecilerinin ve devlet adamlarının dikkatini çeken bu politik sorunlara hizmet etmeye devam ederler. Modern ekonomi tarihçileri köylülerin aile durumları, loncalar, merkantilist siyaset ile ilgilendiler. 19'uncu yüzyılın ilk yarısının yasal ve ticari özgürlük problemleri ile meşguldüler. Siyasi tarihin somut ve net fenomenlerle en çok ilgilenen dallarında bile, biyografiler ve askerî eylemler, konuların seçimi hâlâ geçen yüzyılın siyasi ve teorik araştırmaları tarafından belirlenir. Yeni dersler öğretmeyi reddedersek tarih sadece eskileri tekrar eder.

III

Tarihi eski veya yeni bilimsel çıkarımlardan kurtarmak için, ideal tarihin sanat ya da etiğin bir dalı olarak tarihçilerin önüne konması çok yaygındır. Kendi başına ideal tarihin, bilimsel tarih iddialarını kabul etmesinden ziyade, sosyolojik genellemelerin tarihin bir sanat dalı olduğu iddiasını kabul etmesi gerekir. Fakat son dönem tartışmalarında özellikle Yeni Kantçı filozoflar arasındaki, tarihin bir sanat olduğunda ısrar etmek, onun bir bilim olmadığını söylemenin bir yolu olmuştur. Algnın spesifik formlarının bir aracı olarak tarihin misyonunu ortaya çıkarmayı denerken, filozoflar, onun sıradan akılcı ve pozitif bilgi nesnesi olamayacağını kanıtlamayı denemektedirler.

Amaç için gündeme getirilen tartışmalar, belki de burada eleştirilemeyecek veya ortaya konulamayacak kadar bilindikdir; çünkü çoğu, tarihin ötesinde sosyal bilimlerin bütün problemlerine ulaşır. Eğer bu tartışmalara burada yer verilecek olursa, bunun tek sebebi, tarihe özel bir vurgu ile yaklaşımları ve bazıların tarihsel yöntemlerin gerçek tuhafliklarına temas etmeleri gerektiği içindir.

İki çeşit tartışma çok sık ortaya atılır: Birincisi çoğunlukla geçersizdir ve diğeri, şu an genel olarak kabul edilen eleştiriyi içinde barındırır. Geçersiz olan tartışma tarihsel olayların ‘tek ve tekrar edilemez’ yönünü ve olayların tarihsel tanımı ile genel kuralların bilimsel araştırması arasındaki zıtlığı vurgular. En basit şekli ile bu tartışma, tarihçilerin yaptıkları ile gerçekte yapmaları gereken şeyleri karıştırır. İleride tekrar bahsedileceği gibi, tarihçilerin benzersiz olaylarla olan meşguliyetleri çoğunlukla kurmacadır. Ama gerçek olsalar bile, tarihçilerin bu konu ile meşgul olmaları gerçeği, kendi başına tarihin varlığı ile ilgili bir şey olarak kanıtlanamaz. Tarihçilerin benzersiz olaylarla ilgilenmeleri gerçeği, tarihin başka bir yolla irdelenemeyeceği anlamına gelmez. Tabii ki tarihçilerin, tarihsel gerçeğin doğası olan benzer olaylarla ilgilenmeye zorlanmaları tartışılabilir. Ama ne kadar ilgili olsa da bu tartışma sonuçsuz ve daha idealist olmak gerekirse tutarsızdır. Sosyal deneyimin sadece benzersiz olayların birikimi olmadığı ve Spinoza’nın fiziksel gerçeklikle ilgili, olayların eşsiz ve tekrar edilemez olgusunun ünlü kanıtını tekrar etmeye gerek olmadığı anlaşılmıştır. Eğer fizikçiler doğadaki tekliği keşfetmeyi başarırlarsa, bu, en başında teklikten ve tekrar edilemezlikten genele ve tekrar edilene döndükleri içindir. Aynı şekilde sosyal bilimin ve tarihteki bilimsel genellenmenin olasılığı, fizikçiler gibi tarihçilerin de benzeri olmayanla çalışmalarına ve geneli araştırma ile yer değiştirmeye istekli olup olmadıklarına bağlıdır.

Daha ciddi ve geçerli olan eleştiri, sosyal deneyimin karmaşıklığı ve anlaşılmazlığı ile ilgili olandır. Burada vurgulanan zorluklar, epistemolojiden çok pratiktedir. Sosyoloğun soyutluk anlayışının, onun kendi dillerinden daha çok, ilkel ve sosyal olgularla bağı o kadar yakındır ki, bir fizikçi ile hayatı basit,

genelleştirilmiş yönlerine ayırmakta rekabet etmeyi başaramayabilir. Bunu başarabilse bile sosyal yaşam onun için o kadar karmaşık ve olayların sayısı o kadar büyüktür ki, kendi bütünlüklerinde sosyal eşitliği ve somut sosyal sorunlar üzerinde denetimi sağlayamaz.

Bu eleştirinin biraz akla yakın olduğunu inkâr etmemek gerekir. Ama ne kadar gerçek olursa olsun, onun yıkıcı etkileri abartılmamalıdır. İlk planda, saldıran şey sosyal bilimin olasılığı değil, sosyal teknolojinin olasılığıdır. Gerçek hedefi tecrübesiz Orta Viktorya² “tarih dersi”dir. Bu “ders” teorik değil, uygulamalıdır ve sosyal olayların genelleştirilmiş yönleri yerine onları tamamlamaya yöneliktir. Ama asıl tartışma toplum bilimine yönelik olan değil, toplum mühendisliğine yönelik olgunlaşmamış ve tecrübesiz girişimlere karşı olandır. Bu, gerçeklik üzerindeki kontrolün itici gücü bile olabilir. Ama hâkimiyetin mükemmelliği bilimsel durumun hazırlayıcısı değildir ve olamaz.

İkinci planda bu eleştiri, her ne kadar tanımsız ve soyut olsa bile, tarihsel genellemenin değerinin tamamını yok etmez. Sosyal bilimler sadece eksiksiz cevaplar verebilir ama bu eksik cevapların bile bir teknolojik değeri vardır. Mükemmel tahmin, sosyal eşitlikteki bütün faktörler gerçekleştirilene kadar mümkün değildir. Ama mükemmel tahmin, saf tahmine tek alternatif değildir. Bizim kendi genelleştirilmiş toplum bilgimize olan her bir ek, ne kadar küçük ve belirsiz de olsa, toplumu kontrol gücümüze bir katkıdır. Başarılı bir şekilde yapılmış her bir sosyal genelleme, başlangıç aşamasındaki veya bir kültürün bilim öncesi dönemindeki sınırsız beklentilerden bir adım uzağa gitmektedir ve “akıllı” bir insanın daha sınırlı beklentilerine ya da bir kuşağın düzenli ve sınıflandırılmış sosyal deneyimine yönelik bir adımdır.

IV

Bu tarz itirazların gerçek önemi, bilimsel tarihin prosedürüne ve metoduna yaslanmasında yatmaktadır. Sosyal genellemelere dair önemsiz benzerliklerin hiçe sayılması gerekmiyor, fakat hiçbir benzerlik de hukukun sözlü formunu veremez. En iyileri dışında hiçbir hukuk, sözcüklere dökülmeyi kaldıramaz. Çoğunun eski kötü şöhreti, genel sosyoloji için kazandığı evrensel terimlerin erken kullanımındandır. Bilimsel söylemin yetersizliği içinde tarih kendisiyle uzlaşır ve uzlaşmalıdır. Bilimsel soru ve genellemeye dayalı yanıtları belirtmek yerine ima edilir ve edilmelidir. Bu yöntem, tehlikelerden arınmış, tamamen güvenli bir yol değildir. Örtülü teorik meşguliyetleri ile bilimsel tarih arşivci ve hikâyecilerin betimleyici çalışmalarlarıyla karıştırılabilir. Ama bu türün kurgusal

² Postan, burada bir deyim üzerinden gönderme yapmaktadır. “Mid-Victorian”, Büyük Britanya’da Kraliçe Viktorya (1850-1890) döneminin ortalarına denk geldiği gibi, aynı zamanda “eski moda” anlamında da kullanılmaktadır. Metinde burada sözü edilen ikinci anlamının kullanıldığı düşünülmektedir (ç.n.).

benzerlikleri kaçınılmazdır. İmgesel oldukları sürece bilimsel tarih ve sosyal bilimlerde kapladığı yer, gerekli ve önemlidir.

İmgesel benzerliklerden biri “somutluk”tur. Öğrencinin asıl ilgisi, bilinçli meşguliyeti sadece meraka ilişkin olduğunda bile o, konuya genel soru ve cevap formunu değil tek bir olayın somut çalışmasını verir. Weber'in asıl ilgilendiği dinî fikirler ile ekonomik gelişimin genel korelasyonu olsa da, araştırmasının görünen konusu 17'nci ve 18'inci yüzyıllardaki ekonomik değişimdeki püriten fikirlerin somut fenomenidir. McIlwain'in bilindik çalışması³ geleneklerin hukuka aktarımıdır fakat açık olarak çalıştığı konu ise Orta Çağ'daki yasal ve anayasal gelişimdeki belirli aşamadır. Dışarıdaki kurgusal somutluk bazen o kadar serttir ki, altındaki imalar yazarın kendisine bile görünmez kalabilir ve çoğu saygın tarihçi, o yazarın bir sosyolog olduğunu anlayınca şaşırabilir. Ama tarihsel bir çalışmayı öğrenciye “ilginç” kılan şey, “somutluğun” değişmeyen kurgusal doğasıdır. Nerede tarif edilirse edilsin olayın “somutluğu” kurgusal değil de gerçekse, açıklama entelektüellere olan çekiciliğini kaybeder. Genel bir ifade kullanmak gerekirse “önerisel olmaktan çıkar”; daha da eksiksiz söylemek gerekirse “bilim olmaktan çıkar”.

Bir diğer kurgusal benzerlik ise “teklik”tir. Sosyolojik genellemeyi tek somut bir olaydan ayırmak imkânsızdır. Bir genellemenin geçerli olması için, o genelleme karşılaştırmalı metoda dayandırılmalıdır. Tarihsel veri ne kadar karmaşıkça; farklılık ve benzerlikler ne kadar güç algılanıyorsa tarihçilerin ve sosyologların çoğunun çabaları açık karşılaştırmalar yüzünden tecrübesizlikle sonuçlanır. Başardıkları yerde bu sadece -bir zaman diliminde ve bir yerde çalışılan durumun iddiası olan, kurgusal “tekliğin” yardımıyla. Kurgusal hâliyle “somut” olan yazma durumunda olduğu gibi tarihsel tekliğin kurgusal karakteri de yazarlar tarafından fark edilmemiş kalabilir. Tacitus betimlediklerinin, kendi dostu Romalıların değil Cermenlerin davranışı olduğuna inanmış olabilir. Gerçekte, Orta Çağ ekonomi tarihi üstüne yapılan çoğu modern çalışma, Yunan din tarihiyle ilgili son dönemde yapılan çoğu Avrupa orijinli çalışmalar, geçmişteki sosyal ve anayasal tarih üstüne ortaya konan birçok Fransız ve Alman çalışmalarının karşılaştırılmasıyla yapılır. Her nerede tarihsel araştırma zekâya başvurursa, orada her zaman diğer çağlarla, çoğunlukla kendimizle ve yabancı olan diğer yerlerle örtük bir karşılaştırma vardır.

³ Burada sözü edilen Charles Howard McIlwain'dir (1871-1968). Kendisi, özellikle Anglo-Amerikan anayasa tarihi çalışmalarıyla tanındı. Postan'ın burada, McIlwain'e atıfta bulunarak zikrettiği çalışmanın da şu olduğu düşünülmektedir: Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism: ancient and modern*, Cornell University Press, 1940. (ç.n.)

Yeni Kantçı eleştirmenlerin anlayamadıkları, bilimsel tarihin “kurgusal” metodudur ve bu durum, onların çoğunlukla tarihin sadece neler yapabileceğini değil, neler yaptığını tartıştıkları tutumlarını açıklar. Eğer felsefe eleştirmenlerinin ortaya çıkardığı ikilemde olmayacaklarsa, bu metot tarihçiler tarafından anlaşılmalıdır. Bir tarihçi için “sosyolog” veya antikacı olmak kolaydır. Bilimsel tarih ise ikisi de değildir. Onun olduğu yer, tarihsel öznelerin oluşum ve seçimine yansıdığı gibi, bu kurgusal metoda doğrudur. Sosyoloğun büyük evrensel konularının ve antikacının küçük öznelerinin aksine, tarihçilerinki küçüktür ve evrenseldir. Genel sosyoloji küçük engellere olan kayıtsızlığı ve büyük mücadele isteği ile bazen genellemelerine cephe saldırısıyla varmaya çalışır. Bu yaklaşımlardaki sosyologlar din ve ahlak arasındaki bağı araştırmak istediklerinde, bütün yer ve zaman boyunca din ve ahlak hakkında yazabilirler. Bir diğer aşırılık, alan korkusunu, kendini küçük karanlık şeylerin içine kapatarak yatıştırarak antikacıdır. Bilimsel tarihinin küçük ve evrensel metodu, kendi araştırmalarını sosyal bilimin daha genel konularıyla ilişkide tutma ihtiyacının farkındalığı ile sosyal araştırmanın özel zorluklarının daha ileri farkındalığını kapsar.

**EBÜZZİYA TEVFİK'İN DERLEDİĞİ
BOŞNAKLARIN DURÛB-I EMSÂLİ VE BUNLARIN
DURÛB-I EMSÂL-İ OSMANİYE'DEKİ VARLIKLARI**

Elif DÜLGER

Özet: 1849-1913 yıllarında yaşamış olan Ebüzzıya Mehmet Tevfik, yaşadığı devre damgasını vurmuş bir Osmanlı aydınıdır. Özellikle Türk gazeteciliğinin ve basın hayatının gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Devrin fikir, sanat, edebiyat ve kültür hayatını yansıtan *Mecmua-i Ebüzzıyâ*'yı 1880 yılından itibaren çıkarmaya başlayan Ebüzzıya, burada önemli makaleler kaleme almıştır.

Çalışmamıza konu olan “Boşnakların Durûb-ı Emsâli” adlı makalesi, *Mecmua-i Ebüzzıya*'nın 15 Zilhicce 1297 tarihli 5. sayısının 155 ve 160. sayfaları arasında yayımlanmıştır. Aynı yıl, bir Boşnak'tan derlenen bu atasözlerinin sayısı, 148'dir. Şinasi'nin *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye* adlı eserine eklemelerle yaptığı üçüncü baskıda Ebüzzıya Tevfik'in bu 148 atasözünden bazılarına yer verdiği görülmektedir.

Bu çalışmanın amacı, Ebüzzıya Tevfik tarafından derlenen Boşnak atasözlerinin *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye*'de yer alıp almadığının tespit edilmesidir. Makalenin yazıldığı zamanın Türkçesi, bugünkü Türkçeden farklı olmadığı için makale transkripsiyon yoluna gidilmeden verilmiş, inceleme bölümünde *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye*'de yer alan Boşnak atasözleri hemen bir satır altında, eserdeki numarası ile var olan kelime ve ek farklılıkları koyu olarak belirtilip gösterilmiştir.

Anahtar kelimeler: Ebüzzıya Tevfik, Boşnak, atasözü, *Durûb-ı Emsâl*.

**Compiled by Ebüzzıya Tevfik Bosnians' Durûb-ı Emsâl and
Their Assets in Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye**

Abstract: Ebüzzıya Mehmet Tevfik, who lived between 1849-1913, is an Ottoman intellectual who has made his mark on his period of time. He has made important contribution especially to the development of Turkish journalism and media. Since 1880, Ebüzzıya, who has published *Mecmua-i Ebüzzıya* which reflected thought, art, literature and culture of its own era, has published several important articles in this journal.

His article entitled “Bosnians' Durûb-ı Emsâl-i”, which is the subject of this article, was published in the 5th issue of *Mecmua-i Ebüzzıya* on 15 Dhu al-Hijjah 1297, in the pages of between 155-160. In the same year, the number of the proverbs compiled from a Bosnian was 148. It has been found out that Şinasi includes some of the 148 proverbs of Ebüzzıya Tevfik in the third issue of *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye* in which he [Şinasi] has made some additions.

The purpose of this study is to determine whether the Bosnian proverbs compiled by Ebüzzıya Tevfik, take place in *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye* or not. As the Turkish language when the essay was written is not different from the Turkish language used today, the essay is given without a transcription. In there view

section, the Bosnian proverbs taking place in *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye*, are given in bold with the number in work just one line after with the words and additional differences.

Key words: Ebüzziya Tevfik, Bosnia, proverb, *Durûb-ı Emsâl*.

Giriş

1849-1913 yıllarında yaşamış olan Ebüzziya Mehmet Tevfik, yaşadığı devre damgasını vurmuş bir Osmanlı aydınıdır. Özellikle Türk gazeteciliğinin ve basın hayatının gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. *Cerîde-i Havâdis*, *Tasvîr-i Efkâr*, *Terakkî* gazetelerinde hazırlık aşaması sayılabilecek yazılar yayımlayan Mehmet Tevfik, *İbret*, *Hadika*, *Sirac* gibi gazetelerde yayımladığı yazılarıyla gelişme aşamasını sürdürür (Gür, 1998, ss. 27-28). 12 Temmuz 1876'da *Sabah* gazetesinde yayımladığı bir ilanda, bundan sonraki yazılarında "Ebüzziya" künyesini ismine eklediğini ve bundan sonra devamlı olarak kullanacağını bildirir (Gür, 1998, s. 31).

1880 yılından itibaren olgunluk aşamasına giren Ebüzziya Tevfik, devrin fikir, sanat, edebiyat ve kültür hayatını yansıtan *Mecmua-i Ebüzziyâ*'yı 1880 yılından itibaren çıkarmaya başlar. Devrin fikir, sanat, edebiyat ve kültür hayatını yansıtan *Mecmua-i Ebüzziya*, 159 sayı olarak 1912 yılına kadar yayımlanır (Gür, 1998, s. 32).

Ebüzziya Tevfik'in Atasözü Çalışmaları

Ebüzziya Tevfik, meşhur sözlüğü *Lügat-i Ebüzziya*'ya yazdığı ön sözde "Bir lisânın dekâyıkına en ziyâde durûb-ı emsâli hizmet eyleyeceğinden lüzum görüldükçe durûbla dahi iştihadde kusûr etmedim" (Ebüzziya, 1306, s. 14) demektedir. Bir dilin inceliklerine en büyük hizmeti atasözlerinin yaptığına inanan Ebüzziya, lügatte bazı kelimeleri açıklarken atasözleri ile anlatmak istediğini desteklemiş, atasözlerini bunlara şahit göstermek suretiyle eserde atasözlerine yer vermiştir.

Saraya verilen jurnaller nedeniyle 1317 yılında Konya'ya sürgün edilen Ebüzziya, burada sekiz yıl kalmıştır (Gür, 1998, s. 33). Bu süre içerisinde çeşitli araştırmalar yapmış, yazılar yayınlamış ve konumuz için en önemlisi atasözlerini şerhe başlamıştır. Bu şerhleri, "Defter-i Hatırâtımdan Bazı Durûb-ı Emsâlin Şerhi" adı altında *Mecmua-i Ebüzziya*'nın 124 ve 125. sayılarında iki ayrı yazı olarak yayımlamıştır (Ebüzziya Tevfik, 16 Zilhicce 1329, ss. 253-256; Ebüzziya Tevfik, 23 Zilhicce 1329, ss. 284-287).

Durûb-ı Emsâl-i Osmâniye, Şinasi tarafından derlenen atasözleri ve deyimleri içeren ve iki ayrı basımı yapılan bir eserdir. 1280 yılında yayımlanan ilk baskıda 1500, 1287 yılında yayımlanan ikinci baskıda ise 2500 atasözü ve deyim yer almaktadır (Şinasi, 2003, s. II). Ebüzziya Tevfik, bu esere 1506 atasözü ile deyim ilave etmiş ve toplam sayı 4006'ya çıkan bu üçüncü nüshayı

1302 (1885) yılında yayımlamıştır. Eserin üçüncü nüshasında Ebüzziya Tevfik tarafından derlenen atasözleri ve deyimler “ş” işaretiyle gösterilmek suretiyle Şinasi'nin derlediklerinden ayrılmıştır.

Eserin sonundaki *Mûlahaza-i Tab'* adlı bölümde Ebüzziya, Arap âlimleri, Avrupalı lügat yazarları ve dönemin lügat âlimlerinden olan Litre tarafından yapılan atasözü tanımlarını verdikten sonra atasözlerini; “... İşte bunlar bir hadiseyi veya emri temsil tarikiyle ta'rif ile beraber bir hükmü tazmin ederler ki bu kabilden olan kelâm-ı 'avâma 'durûb-ı emsâl' itlak olunur” (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 509) şeklinde tanımlamıştır.

Ebüzziya Tevfik'in çalışmamıza konu olan “Boşnakların Durûb-ı Emsâli” adlı makalesi, *Mecmu'a-i Ebüzziya*'nın 15 Zilhicce 1297 tarihli 5. sayısının 155 ve 160. sayfaları arasında yayımlanmıştır. Makalenin başında yazar, Boşnakların atasözü kullanımından zevk aldıklarını, her ne konuda olursa olsun bahsi geçen durumu, o duruma uygun bir atasözü ile desteklemeyi konuşmanın esas şartlarından saydıklarını, lisanlarında hepsi müsecca' olan beş-altı bin atasözü bulunduğunu ve bunların hiçbirinin müstehcen ya da kaba olmadığını belirtir. Ebüzziya'nın, “Bu sene de bulunduğum zaman lisân-ı 'Osmânîye vâkıf ve lisân-ı mâderzâdi olan Slavcadan yed-i tûlâ sâhibi bir zatın inzimâm-ı mu'âvenetiyle bunlardan hükmen kâbil-i nakl olanlarını ma'nâsımıtagyîr etmeksizin Türkçeye tahvil eylemiş olduğumdan – kendilerinin mâhiyet-i efkârına delil olmak üzere-mecmu'amızda dercini münasip 'add eyledim.” cümlesinden hareketle, atasözü derlemesinin makalenin yayımlandığı yıl olan 1297 yılında gerçekleştiği söylenebilir. Derlenen atasözleri, Ebüzziya tarafından, anlamı değiştirilmeden Türkçeye çevrilmiştir.

Makalede, 148 Boşnak atasözü yer almaktadır. Bunlar, harf sırasıyla verilmiştir. Aşağıda makalenin tamamı yer almaktadır. Giriş kısmındaki kısa açıklamadan sonra atasözlerine geçilmiştir.

Aşağıdaki bölümde yer verilen makalenin yazıldığı zamanın Türkçesi bugünkü Türkçeden farklı olmadığı için transkripsiyon yoluna gidilmemiş ayrıca, makaledeki atasözleri için kaynakça verilirken, her birine sürekli kaynakça yazmak yerine makalenin her sayfasındaki ilk atasözüne kaynakça verilmiştir. Bu kaynakça, verilen bir diğer kaynakçaya kadar bütün atasözleri için geçerlidir.

Boşnakların Durûb-ı Emsâli

Boşnaklar makâlât arasında îrâd-ı meselden fevk-al-gâye mütelezziz olduklarından her ne bahiste olursa olsun bâ-yı hâl-i münasip bir mesel ile te'yîd-i müdde'â-yı mükâlemenin şerâ'it-i esâsiyesinden addederler. Bu sebeple zâde-i fikr-i hikmetleri olmak üzere lisanlarında beş altı bin kadar mesel mevcûd olup cümlesi müsecca'dır.

Hele birtakımının 'âmiyâne olmakla beraber hiçbirinin gerek müstehcen ve gerek kaba bir ta'birihâvî olmaması âdâb u ahlâkça havâs u 'avâmınınmüsâvî bulunduğuna bürhân-ı celfdir.

Bu sene de bulunduğum zaman lisân-ı 'Osmânîye vâkıf ve lisân-ı mâderzâdı olan Slavcadan yed-i tûlâ sâhibi bir zatın inzimâm-ı mu'âvenetiyle bunlardan hükmen kâbil-i nakl olanlarını ma'nâsınıtagyîr etmeksizin Türkçeye tahvil eylemiş olduğumdan – kendilerinin mâhiyet-i efkârına delil olmak üzere - mecmu'amızda dercini münasip 'add eyledim (Ebüzziya Tefvik, 1297, s. 155).

1 Ateşle su hizmetkâr iken ne kadar iyiye efendi iken o kadar fenadır (Ebüzziya Tefvik, 1297, s. 155).

2 Atla yola giden eşeğin vay hâline.

3 Ata nal çakıldığını görmüş de kurbağa ayağını uzatmış.

4 Ardında yüz köpek havlamayan kurt sayılmaz.

5 Altın ateşte insan mihnette belli olur.

6 Altın anahtar kale kapılarını açar.

7 Altın kuyumcusunu bulur.

8 Anadan doğmayınca kardeş sayılmaz.

9 Ayıkken düşündüğünü sarhoşken söyler.

10 Ayı bala düşmez.

11 Ebe çok olunca cenin sakat doğar.

12 Eski dostla eski şaraba doyum olmaz.

13 Esmersek de çingene değiliz.

14 Eşek baş olunca encam hayr olmaz.

15 Eşek Kudüs'e gitmekle hacı olmaz.

16 Eşek kulağına su girmeyince yüzmez.

17 Eşeğin savtı semaya çıkmaz.

18 Eşeğin kuvveti var diye iki kişi birden yükletmemeli.

19 İnsandan başka her mahlûkun alacası güzeldir.

20 İnsan taştan pek, yumurtadan naziktir.

21 İnsanı arşınla değil, aklıyla ölçmeli (Ebüzziya Tefvik, 1297, s. 156).

22 İnsanı aklıyla bargiri karışla ölçerler.

- 23 Uşâğın makbulü eşeğın hamakatini, atın ferasetini, mandanın kuvvetini cem' edendir.
- 24 Öküzü boynuzundan insanı sözünden tutarlar.
- 25 Ölmüş arslana tavşanlar bile hücum eder.
- 26 Olmuş meyve kendiliğinden düşer.
- 27 Ev yanmış borç bacadan kaçmış.
- 28 Erken kalkmak işın yarısını bitirmek demektir.
- 29 İki koç bir ağılda olamaz.
- 30 İneğın sırtına sinek konmuş.
- 31 Bargir iyi olunca ya total olur, ya kör.
- 32 Bargir diri iken yenir.
- 33 Bargirin iyisi yolu kısaltır.
- 34 Bargiri eşekle bir tutmamalı.
- 35 Bargiri suretiyle değil sür'atiylemedh ederler.
- 36 Bağ dua değil çapa ister.
- 37 Balık kuyruğundan avlanmaz.
- 38 Bir deliği olan fare çabuk tutulur.
- 39 Bir ziyan bin bühtan.
- 40 Başkasının sözünden ziyade kendi gözüne inan.
- 41 Bazı meyvenin levni güzeldir ama taamı acıdır.
- 42 Boş başak dik durur.
- 43 Boşuna vaad deliyi memnun eder.
- 44 Büyük balık ufağını yutar.
- 45 Temiz domuz semiz olmaz.
- 46 Tilki iki defa tuzağâ düşmez.
- 47 Tilkiyi kovalarken kurdu uyandırdı.
- 48 Çalışmak ibadetin nısfıdır.
- 49 Çay kenarında kuyu kazmak (Ebüzzıya Tevfık, 1297, s. 157).
- 50 Çorbaya kıl düştü.
- 51 Çok havlayan köpek ısırılmaz.
- 52 Çok süren ikbal beyaz kargaya benzer.
- 53 Çömlek taş dokunursa vay çömleğın hâline, taş çömleğâ dokunursa vay çömleğın hâline.
- 54 Hizmetkârlık edemeyen efendilik edemez.
- 55 Hırsız köpekten hoşlanmaz.
- 56 Delücesiz buğday olmaz.
- 57 Delüceyi kökünden çıkarmalı.

- 58 Dişi arslan tek doğurur ama arslan doğurur.
 59 Dikenli ağaçta gül olur.
 60 Dilencinin torbası dolmaz.
 61 Sakin akan nehir kuvvetli tepeleri devirir.
 62 Senin kuvvetin varsa benim de Allah'ım var.
 63 Siyah inekten beyaz süt sağılır.
 64 Siyah tavuk beyaz yumurtlar.
 65 Sinek bal ile tutulur, sirke ile değil.
 66 Şahin sinek avlamaz.
 67 Şarap ihtiyara bile neşe verir.
 68 Şarabı kafaya değil karna içmeli.
 69 Şimşeği görünen yıldırımdan korkma.
 70 Şeytan bile söylendiği kadar siyah değildir.
 71 Şeytanla kabak ekenin kabak başına patlar.
 72 Sabır ve tamir dünyanın yarısını idare eder.
 73 Susamış at suyun bulandığını aramaz.
 74 Su her şeyi temizler, yalnız yüz karasını temizlemez.
 75 Toprağın her yerinde altın bulunur (Ebüzziya Tevfik, 1297, s. 158).
 76 Domuzdan kurban olmaz.
 77 Domuz karnını doyurunca yediği kabı devirir.
 78 Domuz kavunla kabağı fark etmez.
 79 'Asker kırsrağın kaşanmasını beklemez.
 80 'Akıllının ayıp saydığıyla ahmak iftihar eder.
 81 Fare küçükse de büyük ziyan edebilir.
 82 Kart tavuktan yağlı çorba olur.
 83 Karga sesi işitince piliçleri saklamalı.
 84 Karga leşten şahin etten bahseder.
 85 Karganın yavrusu şahin olmaz.
 86 Karga yuvasını değiştirirse de huyunu değiştirmez.
 87 Karınca kış zâdını yazdan tedarik eder.
 88 Kanatlanmadan uçma.
 89 Kocamış ağaç aşılınmaz.
 90 Kocamış tilki tuzağa düşmez.
 91 Kocamış köpek boşuna havlamaz.
 92 Kurbağayı dereye kovmak kolaydır.
 93 Kurt balıkla koyun kapmaz.
 94 Kurttan şikâyet ediliyor lakin ardında yayan tilki ka'ale alınmıyor.

- 95 Kurdun davetine gidersen köpeği beraber al.
- 96 Kurdun kabahatleri derisiyle örtülür.
- 97 Kuzuları kesip kurtları besler.
- 98 Kullanılmış altın yeni gümüşten evladır.
- 99 Koyunu çoban gibi kırkmalı, kurt gibi yırtmamalı.
- 100 Koyunu kırkmalı tıraş etmemeli (Ebüzziya Tevfik, 1297, s. 159).
- 101 Kızılığın ağacı ufaksa da odunu kurudur.
- 102 Kış güneşine yaz yağmuruna güvenme.
- 103 Kışın ekmezsiz, yazın gömleksiz yola çıkma.
- 104 Geç yetişen armut dayanır.
- 105 Keçi geberse de kuyruğunu indirmez.
- 106 Kedi beslemeyen fareleri besler.
- 107 Kedi kurnaz ise sıçan ahmak değil.
- 108 Kediye balığa göndermemeli.
- 109 Gergin ip çabuk kopar.
- 110 Kişi sözünden bilinir.
- 111 Kendi yumurtamı elin tavuğundan ziyade severim.
- 112 Köpek arslana havlar.
- 113 Köpek köy için değil kendi için havlar.
- 114 Kör köre kılavuzluk ederse ikisi de çukura düşer.
- 115 Kör güzel olmadığına değil gözü olmadığına ağlar.
- 116 Göz iki, kulak iki, ağız tek; çok görüp, çok işitip, az söylemek gerek.
- 117 Güzel söz demir kapıyı açar.
- 118 Gök çok gürleyince yağmur az yağar.
- 119 Gök gürledikçe kişi kendi için korkar.
- 120 Gömlek cübbeden daha yakındır.
- 121 Gün kısa ise yıl uzun.
- 122 Kim koyun olursa kurt kapar.
- 123 Kiminle gezersen onunla anılırsın.
- 124 Kimi yılan sokmuş ise kelerden korkmaz.
- 125 Leş çok olunca köpekler kudurur (Ebüzziya Tevfik, 1297, s. 160).
- 126 Ne sarımsak yedim ne ağızım kokar.
- 127 Her parlayan altın değildir.
- 128 Her Çingene kendi bargirini metheder.
- 129 Her horoz kendi gübrelüğünde öter.
- 130 Her kuş kendi katarını arar.
- 131 Her kuş kendi sesinden tanınır.

- 132 Her kuşa şahin olma.
 133 Her yumurtadan civciv çıkmaz.
 134 Hem koyunlar tamam, hem kurtlar tok olamaz.
 135 Ya demircilik et ya karalanma.
 136 Yarınki tavuktan bugünkü yumurta hayırlıdır.
 137 Yağmur yağdıracak bulut uzaktan bellidir.
 138 Ya kurt gelmez ya keçiyi bulamaz.
 139 Yalanın ayakları kısadır.
 140 Yer pek, gök yüksek.
 141 Yerinde tekdir baş ağrıtmaz.
 142 Yemekle içmekten ölenler açlıkla susuzluktan ölenlerden çoktur.
 143 Yürük bargir mahmuz istemez.
 144 Yürek polattan olsa altın onu yumuşatır.
 145 Yukarıya tükürme yüzüne düşer.
 146 Yola gidecek için en yüksek Balkan kapısının eşiğidir.
 147 Yıldırımdan kaçarken şimşekten yandı.
 148 Yılan olsa dahi dişi ısırır.

***Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye*'de Yer Alan Boşnak Atasözleri**

Aşağıda makaledeki Boşnak atasözleri ve bunların eserdeki numaralarıyla karşılıkları olan atasözleri verilmiştir. Makaledeki Boşnak atasözleri kaynakları ile bir önceki bölümde belirtildiği için kaynakçalara tekrar yer verilmemiştir. Ayrıca, makaledeki atasözlerinin eserde var olan kelime ve ek farklılıkları koyu renkle gösterilmiştir.

Esere Şinasi tarafından alınan atasözleri şunlardır:

- 20 İnsan taştan pek, yumurtadan naziktir.
 620 İnsan taştan pek, **gülden** naziktir (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 74).
 39 Bir ziyan bin bühtan.
 1156 Bir ziyan bin **bühtana sebep olur** (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 141).
 44 Büyük balık ufağını yutar.
 1325 Büyük balık **küçük balığı yer** (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 157).
 54 Hizmetkârlık edemeyen efendilik edemez.
 1805 **Hizmet öğrenmeyen** efendilik **etmez** (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 220).
 120 Gömlek cübbeden daha yakındır.
 3327 Gömlek **kaftandan** yakındır (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 422).

129 Her horoz kendi gübrelüğünde öter.

3628 Her horoz kendi **çöplüğünde** öter (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 462).

136 Yarınki tavuktan bugünkü yumurta hayırlıdır.

3794 Yarınki tavuktan bugünkü yumurta **iyidir** (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 480).

Görüldüğü üzere, makalede yer alan Boşnak atasözlerinden 7 tanesi esere Şinasi tarafından alınmış olup bu atasözlerinin hepsinde kelime ve ek farklılıkları görülmektedir.

Esere, Ebüzziya Tevfik tarafından alınan atasözleri şunlardır:

2 Atla yola giden eşeğin vay hâline.

39 § Atla yolan giden eşeğin vay hâline (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 10).

3 Ata nal çakıldığını görmüş de kurbağa ayağını uzatmış.

49 § Ata nal çakıldığını görmüş de kurbağa ayağını uzatmış (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 11).

4 Ardında yüz köpek havlamayan kurt sayılmaz.

115 § Ardından yüz köpek havlamayan kurt, **kurt** sayılmaz (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 20).

5 Altın ateşte insan mihnette belli olur.

232 § Altın ateşte insan mihnette belli olur (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 33).

6 Altın anahtar kale kapılarını açar.

235 § Altın anahtar kale kapılarını açar (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 33).

14 Eşek baş olunca encam hayr olmaz.

413 § Eşek baş olunca encam hayr olmaz (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 51).

24 Öküzü boynuzundan insanı sözünden tutarlar.

888 § Öküzü boynuzundan insanı sözünden tutarlar (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 110).

31 Bargir iyi olunca ya total olur, ya kör.

965 § Bargir iyi olunca ya total olur, ya kör (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 117).

32 Bargir diri iken yenir.

966 § Bargir diri iken yenir (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 117).

33 Bargirin iyisi yolu kısaltır.

967 § Bargirin iyisi yolu kısaltır (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 117).

35 Bargiri suretiyle değil süratiyle medh ederler.

968 § **Bargirin suretini** değil, **süratini ögerler** (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 117).

- 36 Bağ dua değil çapa ister.
1005 § Bağ dua değil çapa ister (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 123).
- 38 Bir deliği olan fare çabuk tutulur.
1153 § Bir deliği olan fare çabuk tutulur (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 141).
- 40 Başkasının sözünden ziyade kendi gözüne inan.
1056 § Başkasının sözünden ziyade kendi gözüne inan (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 129).
- 46 Tilki iki defa tuzağa düşmez.
1453 § Tilki iki defa tuzağa düşmez (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 174).
- 47 Tilkiyi kovalarken kurdu uyandırdı.
1460 § Tilkiyi kovalarken kurdu uyandırdı (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 175).
- 48 Çalışmak ibadetin nısfıdır.
1561 § Çalışmak ibadetin **yarısıdır** (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 189).
- 49 Çay kenarında kuyu kazmak
1573 § Çay kenarında kuyu **kazar** (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 190).
- 50 Çorbaya kıl düştü.
1630 § Çorbaya kıl düştü (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 196).
- 51 Çok havlayan köpek ısırılmaz.
1637 § Çok havlayan köpek ısırılmaz (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 197).
- 52 Çok süren ikbal beyaz kargaya benzer.
1638 § Çok süren ikbal beyaz kargaya benzer (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 197).
- 53 Çömlek taşa dokunursa vay çömleğin hâline, taş çömleğe dokunursa vay çömleğin hâline.
1659 § Çömlek taşa dokunursa vay çömleğin hâline, taş çömleğe dokunursa vay çömleğin hâline (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 199).
- 60 Dilencinin torbası dolmaz.
1987 § Dilencinin torbası dolmaz (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 244).
- 71 Şeytanla kabak ekenin kabak başına patlar.
2254 § Şeytanla kabak ekenin kabak **başında** patlar (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 279).
- 88 Kanatlanmadan uçma.
2843 § Kanatlanmadan uçma (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 358).
- 90 Kocamış tilki tuzağa düşmez.
2914 § Kocamış tilki **faka** düşmez (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 365).

103 Kışın ekmezsiz, yazın gömleksiz yola çıkma.

2906 § Kışın ekmezsiz, yazın gömleksiz yola çıkma (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 363).

105 Keçi geberse de kuyruğunu indirmez.

3012 § Keçi geberse de kuyruğunu indirmez (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 380).

113 Köpek köy için değil kendi için havlar.

3158 § Köpek **köyü** için değil kendi için havlar (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 396).

116 Göz iki, kulak iki, ağız tek; çok görüp, çok işitip, az söylemek gerek.

3274 § Göz iki, kulak iki, ağız tek; çok görüp, **çok dinleyip**, az söylemek gerek (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 412).

140 Yer pek, gök yüksek.

3874 § Yer pek **girilmez**, gök yüksek **çıkılmaz** (Şinasi-Ebüzziya, 1302, s. 489).

Görüleceği üzere, esere Ebüzziya Tevfik tarafından üçüncü baskıda alınan Boşnak atasözü sayısı 31'dir. Bu atasözlerinden sadece 9 tanesinde kelime ve ek farklılıkları görülmektedir.

Sonuç

Ebüzziya Tevfik, 1877 yılının Ağustos ayında Bosna Vilâyeti Mektupçuluğuna önce asaleten daha sonra vekâleten atanır ve bu görev 1878 yılının Ağustos ayı sonuna kadar devam eder (Gür, 1998, s. 31). Onun bu görevi nedeniyle Bosna'ya ve Boşnaklara yakın olduğu söylenebilir. Adı geçen makalenin yayım tarihi, 1297'dir. Makalede Ebüzziya, bu atasözlerini yayımladığı yıl Bosna'da derlediğini belirtmektedir. Ebüzziya'nın *Durûb-ı Emsâl-i Osmâniye*'nin üçüncü baskısını yayımladığı yıl ise 1302'dir. Görüldüğü üzere Boşnak atasözlerinin makale olarak yayımlanmasından eserin üçüncü baskına kadar geçen süre beş yıldır. Ebüzziya Tevfik, derlediği 148 Boşnak atasözünden 31 tanesine eserin üçüncü baskısında yer vermiştir. Bunlardan sadece 9 tanesinde kelime ve ek farklılıkları görülmekte olup, geri kalan 22 tanesi aynıdır.

Makalede yer alan 7 atasözü ise, eserin Şinasi tarafından gerçekleştirilen ilk ve ikinci baskısında yer almaktadır. Bilindiği üzere eser, Şinasi tarafından 1280 ve 1287 yıllarında iki kez yayımlanmıştır. Bu, çalışmamıza konu olan makalenin yayımlanmasından 10 ve 17 sene öncesine tekabül etmektedir. İlk iki baskıda Şinasi'nin yer verdiği atasözleri, makalede yer alan atasözlerinden kelime ve ek farklılıkları göstermektedir.

Kaynakça

- Ebüzziya Tefvik. (15 Zilhicce 1297). Boşnakların Durûb-ı Emsâli. *Mecmu'a-i Ebüzziya*, 1(5), 155-160.
- Ebüzziya Tefvik. (1306). *Lügat-i Ebüzziya* (1.bs.), Cilt 1. Kostantiniyye: Matbaa-i Ebüzziya.
- Ebüzziya Tefvik. (16 Zilhicce 1329). Defter-i Hatıratımdan Bazı Durûb-i Emsâlin Şerhi. *Mecmu'a-i Ebüzziya*, 124, 253-256.
- Ebüzziya Tefvik. (23 Zilhicce 1329). Defter-i Hatıratımdan Bazı Durûb-i Emsâlin Şerhi. *Mecmu'a-i Ebüzziya*, 125, 284-289.
- Gür, Âlim. (1998). *Ebüzziya Tefvik Hayatı; Dil, Edebiyat, Basın, Yayın ve Matbaacılığa Katkıları*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Şinâsi-Ebüzziya. (1302). *Durûb-ı Emsâli Osmâniye*. Kostantiniyye: Matbaa-i Ebüzziya.
- Şinasi. (2003). *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye*. S. Beyzadeoğlu (Haz.), İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

ESKİ TÜRK TUL GELENEĞİNİN ORTA ASYA VE ANADOLU'DAKİ YANSIMALARI

Metin EREN, Rysbek ALİMOV

Özet: Ölüm, insan yaşamını bireysel ve toplumsal olarak derinden etkileyen bir olgudur. Evrensel bir olgu olarak ölüm, doğum ve evlilik gibi hayatın temel geçiş dönemlerinden biri olarak kabul edilir. Bu sebeple de mezkûr olgular etrafında bir dizi ritüel geliştirilmiştir. Ölümün bir geçiş dönemi oluşunun en güçlü yansımaları kendisini yas etrafında geliştirilen ritüellerde gösterir.

Yas ritüelleri arkaik olarak kabul edilen bazı motifler de barındırabilmektedir. Türk kültür geleneğinde yas süresince yerine getirilen uygulamalar arasında yakın zamanlara kadar uygulanagelen arkaik özellikli ritüellerden biri, özellikle erkek ölümler için yapılan, antropomorfik vekâlet örneği olarak *tul* geleneğidir.

Yas süresince, ölünün insan biçimli bir temsilinin yas ortamında bulunmasını içeren bu ritüel Türklerin ata ve ruh tasavvurlarından kaynaklanmaktadır. Bu uygulama, Türklerin bilinen tarihlerinin ilk dönemlerinden itibaren geniş bir coğrafyada gözlemlenen kültürel bir olgudur. Zamanla bazı yönleri değişmeye uğramasına rağmen, bu gelenek temel şekil ve işlevini korumuştur.

Bu çalışmada yazılı ve sözlü kaynaklardan elde edilen veriler ışığında, tarihteki *tul* geleneği ve onun çağdaş Orta Asya ve Anadolu'daki yansımaları karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

Makalede bu iki coğrafyaya ait bir yas ritüeli olan antropomorfik vekâlet uygulamalarında saptanan şekil, içerik ve işlev benzerliğinin tesadüfi olmadığı somut örneklerle gösterilir. Yazarlara göre zikrolunan gelenekteki benzerlikler Orta Asya ve Anadolu arasındaki kültürel ve tarihsel süreklilikten kaynaklanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tul, antropomorfik figür, Orta Asya, Anadolu, Kırgız.

Reflections of the Old Turkic Rituals of *Tul* in the Central Asia and Anatolia

Abstract: Death is a universal phenomenon which deeply affects all sides of man's life. Like birth and marriage the fact of death is considered as a transition in life a person experiences. Therefore different ceremonies and related formalities have occurred in connection with it.

The strong reflection of death as a transition to other-life demonstrates itself through the phenomenon of mourning. There are different mourning rituals and associated practices within social customs of Turkic nations. One of them is the death ritual for men, where the antropomorphic figure called *tul* in Turkic used to represent a dead one during the certain periods of mourning.

This ritual takes its source from the concept of souls and ancestors cults and worship. This practice is known from the early history of Turks and has been observed as a cultural phenomenon in wide geographic areas. Over time, it has changed in some aspects, even though it has kept the basic shape and function.

This paper devoted to the *tul* ritual practised in the past and present in Central Asia and analogous ceremonies have performed until recently in Anatolia.

Based on the data from field researches as well as from previous studies on the subject the authors compare these two rituals and associated practices and argue that the similarities in outward aspect, content and function are not coincidental. The authors on the basis of concrete examples show that the *tul* ritual and its parallel one are result of cultural and historical continuity between Central Asia and Anatolia.

Key words: Tul, antropomorphic figure, Central Asia, Anatolia, Kyrgyz.

Giriş

Yas; ölüm olayına eşlik eden, kişinin bir yakını kaybetmiş olmanın ve onu bir daha göremeyecek olmanın acısının yansıması olan evrensel bir olgudur. Yas süresi boyunca yaşlı kişiler ve ölü, yaşayanların dünyasıyla ölülerin dünyası arasında yer alan özel bir grup meydana getirir (Gennep, 2009, s. 140). Ölü etrafında taziye ve yas süresince bazı ritüellerin ve uygulamaların yapılması özellikle geleneksel kültürlerde, bireysel ve toplumsal bir görev olarak kabul edilir. Yaşlı kişilerin özellikleri ve yastan çıkmanın şekli onların ölüyle olan ilişkilerinin yakınlığına bağlıdır. Yas tutması gerekenler akrabalık derecesine göre belirlenir. Bu süreçte en uzun yas tutma süresi dul kadınlara aittir veya onlardan beklenir, onlar yastan sadece uygun törenlerle ve sadece özel ilişkilerinin artık fark edilmediği anlarda terk ederler (Gennep, 2009, ss. 141-142). Kişilerin yaşlı oluşunun göstergesi olan unsurlar tarihsel, sosyal ve bireysel olarak çeşitlilik gösterir. Yas tezahürleri aynı zamanda ölüyle/ölünün ruhuyla ilgili tasavvurları da yansıtır. Birçok Türk topluluğunda ölünün bedeninden bağımsızlaşan ruh tatmin ve teskin edilmesi, beslenmesi gereken bir unsur olarak görülür¹. Ölüm etrafındaki ritüellere bu amaç açık ve örtük olarak yansır.

Yasın bir parçası olan kimi unsurlar, arkaik özellikler gösterir. Bu çalışmada, yas olgusunun tarihsel şekillerinden biri olan yas süresince ölüye antropomorfik vekâlet örneği olarak Eski Türklerin *tul* geleneği, gösterdiği süreklilik ve geçirdiği değişim boyutlarıyla ele alınacaktır.

Araştırmanın coğrafi karşılaştırma alanı esas olarak Orta Asya ve Anadolu'yu içermektedir. İncelemenin tarihsel boyutu konuyla ilgili yazılı kaynaklar kullanılarak oluşturulmuştur. Araştırmada aynı zamanda saha araştırması yöntemiyle sözlü kaynaklardan elde edilen, yakın zamana kadar gözlemlenebilen güncel etnografik veriler de kullanılmıştır. Yazılı ve sözlü

¹ Türklerin ruh tasavvurlarıyla ilgili daha geniş bilgi için bk. (İnan, 1976, ss. 58-61; 1986, ss. 26-48), (Roux, 1998, ss. 127-136; 1999, ss. 109-217), (Tryjarski, 2012, ss. 117-145).

kaynaklı veriler, karşılaştırmalı yöntemle göre benzer ve farklı yönleriyle değerlendirilerek Orta Asya *tul* geleneği ile Anadolu'da tespit edilen *tul* uygulamaları arasındaki süreklilik gösterilmeye çalışılmıştır.

1. Kavram Olarak Tul

Tul kelimesi hemen hemen tüm çağdaş Türk dil ve lehçelerinde görülür ve *tul* veya ön sesi ötümlüleşmiş *dul* şeklinde geçer (Sevortyan, 1980, s. 292). Sözcük ayrıca Kırg. *tulk* ve *tulçek* (Mukambayev, 2009, s. 937), Tuv. *dulguyak* (Tatarintsev, 2002, s. 265), Yak. *tula:yax*, Balk. *tüüül*, Çuv. *täläh* (Sevortyan, 1980, ss. 292-293) şekillerinde de görülür ve genellikle 'dul, kocası ölmüş kadın' anlamında kullanılır (Sevortyan, 1980, ss. 292-293).

Eski Türklerde tulun varlığını kavram ve antropomorfik bir figür olarak gösteren kanıtlardan biri eski Türk runik yazıtlarıdır. Örneğin, Yenisey bölgesi yazıtlarından E-45/6'da *kuyda kunçuyum tul kaltı* 'hanelerinde eşim dul kaldı' ibaresi geçer (Kormuşin, 1997, s. 218). Ayrıca Tanrı Dağı bölgesi yazıtlarından T-1/2'de *erinte tulı kalmış* 'kocasından *tulu* kalmış' cümlesi yer alır (Batmanov, 1971, s. 10). İlk yazıtta *tul* kocası ölen kadın anlamında iken, diğer yazıtta, eğer okuma doğru ise, tarihî kaynaklarda da geçen antropomorfik figür olarak *tul*'dan söz edilmektedir.

Tul birincil anlamıyla, Türk halklarında birinin vefatı üzerine adına tutulan yas süresince öleni temsilen kullanılan antropomorfik bir figürdür. Tulun bu anlamını Yudahin (1985, s. 265) Kırgızcayla ilgili olarak şöyle açıklar: *tul*: ölen kocanın tasviri (ahşaptan yapılmış iskelet) olup, karı-koca yatağının üzerinde asılırdı (ki kadın bu tasvirin altına oturup kocası için ağıt yakardı); *tula oltur-yahut tul sakta-*: ölen kocası için ağlamak (sagu sağma); *beş kökül çaşım tul boldu*: nişanlım öldü.

Tulu ve *tul* geleneğini karakteristik yönleriyle Spasskiy (1820, ss. 162-163) şöyle tarif eder:

Ölen erkeğin defin merasimi bittikten sonra çadırın içerisine ağaçtan bir dikme (baba) dikerler, üzerine en güzel elbiseleri giydirirler, ardından ölenin zırh ve miğferini giydirirler. Bu baba önünde ölenin annesi, karıları, kızları; erkekler olmadan her sabah ve her akşam gün batarken, dizlerine çökerek ağıt yakarlar. Bunun yanı sıra öleni en fazla seven karısı yüzünü tırmalar ve taziyeye yabancı biri geldiğinde aynı işlemi tekrar tekrar yapar. Bir sene geçtikten sonra babayı dışarı çıkarırlar, akrabalarını ve civardaki Kırgızları (kastedilen aslında Kazaklar – yazar notu) davet eder, onlara en iyi şekilde ikramlarda bulunur ve at yarışları düzenlerler.

Tanım ve tasvirler incelendiğinde *tul* sözcüğü yaygın anlamıyla kocası ölmüş kadını karşılarken, sözcüğün zaman içerisinde kaybolmuş anlamı ölen kişinin temsilini ve bu temsil etrafında şekillenen ritüelleri ifade etmektedir. Mezkûr

betimlemeler *tulun* antropomorfik niteliğini açık biçimde gösterirken *tulun* amacına ilişkin açık bir bilgi yoktur.

Ölüm olayı etrafında taziye ve yas süresince bazı uygulamaların yapılması özellikle geleneksel kültürlerde, bireysel ve toplumsal bir görev olarak kabul edilir. Ölünün en yakınları, öncelikle hanımı ve çocukları bu zorunluluklara en fazla dikkat etmesi gereken kişilerdir. Ölünün eşinin taziye için gelen her yabancı ziyaretçinin yanında bu ritüelleri tekrarlaması kültürden kaynaklanan bir zorunluluk veya beklenti olduğunu göstermektedir. Spasskiy'in betimleri *tulun* aynı zamanda yalnızca erkekler için yapıldığına işaret etmektedir. Ölen kişinin annesinin varlığı ayrıca müteveffanın ilerlemiş bir yaşta olmadığını düşündürmektedir. Bu durum, aşağıda da işaret edileceği gibi tul ritüelinin özellikle, topluluk içerisinde etkili erkek kişinin veya erken kabul edilen bir yaşta vuku bulan erkek ölümlerinde gerçekleştirildiğine dair veriler barındırmaktadır.

2. Tarihsel Veriler Işığında Orta Asya'da Tul Geleneği

Tarihsel süreç içerisinde ve farklı kültürlerde antropomorfik figürler farklı anlam ve işlevlerde gözlenmiştir. Tarihsel kayıtlarda antropomorfik tasvirlerin varlıklarına Türk tarihinin erken dönemlerinden itibaren rastlanmaktadır. Atalar kültürünün bir işareti olarak Hunlarda varlığı tespit edilen altın putun (İnan, 1954, s. 2) yanında Çin kaynakları Gök Türklerde keçeden yapılan ve deri torba içinde saklanan, aynı zamanda sırtlar üzerinde saklanan iç yağı ile yağlanan tanrı tasvirlerinden söz etmektedirler (Eberhard, 1996, s. 87).

Türklerde ataların tasvirlerinin yapılış amaçları ve ölüyle bire bir örtüşüp örtüşmediği, kimler için tasvirler yapıldığı tam olarak açıklık kazanmış sorular değildir (Tryjarski, 2012, s. 393). Tarihsel kayıtlar ve etnografik verilerde antropomorfik şekiller arasında atalar kültürünü temsil eden ve Altaylılarda *tös-töz*, Yakutlarda *tangara*, Uryanhaylarda (Soyot Tuvalar – y.n.) *eren*, Buryat Moğollarında *ongon* adları verilmiş olan tasvirlerin oldukça önemli olduğu ifade edilir (İnan, 1954, s. 42). Dîvânü Lugâti't-Türk'te *töz* sözcüğü, “kök (asl, soy)” anlamıyla karşılanmaktadır (DLT III/123). İnan (1954, ss. 42-43) bu putları ifade eden Altayca *tös/töz* ve Moğolca *ongon* terimlerinin bugünkü Şamanist Türklerin lehçelerinde de “asıl, kök, menşe” demek olduğunu belirtmektedir. Altaylıların bu putlara *töz/tös* adını vermeleri bunların atalar ruhu hatırası olarak yapıldığını göstermektedir. Tryjarski (2012, s. 392) genel olarak ongonların, parçaları teneke veya tahtadan yapılan, ölünün veya koruyucu tanrının tasviri olarak onurlandırılan bir tür putu temsil ettiğini varsaymaktadır.

Banzarov tüm ataların *ongon* olarak kabul edilmediklerini ileri sürmüştür ve bir ölünün *ongon* olmak için gerekli niteliklere sahip olup olmadığına karar verenin şaman olduğunu ifade etmiştir (Roux, 1999, s. 205). Tryjarski (2012, s. 393)

bazı halklarda şamanın ayini aracılığıyla ölünün ruhunun ongonun içinde barındırılması uygulamasının bulunduğunu ifade eder. Roux'ya göre, ölünün tasvirinin yapılması ve şamanın bu ritüelin bir parçası olması ölünün, *yör* (*abasi*) adındaki serseri ruha, tehlikeli ve yakınlarının huzurunu kaçırabilecek bir varlığa dönüşmesinden duyulan korkuya bağlanır. Bu durumda, şaman bu serseri ruhu bedene geri döndürmek için ölünün bir tasvirini yapar. Tasvirin yapılması, bir tasviri bulunan, dolayısıyla o andan itibaren kendisine tapınılabilecek (özellikle beslenebilecek) bir ruhun gezgin bir ruhtan daha az tehlikeli olduğu anlayışıyla izah edilir. Bu durumda tasviri yapılmış ölünün ruhunun, nerede olduğu bilinmekte ve ona hizmet etmek suretiyle kendi kendine beslenmesine engel olunmaktadır (Roux, 1999, s. 205).

Konuyla ilgili veriler *ongon*, *tös/töz*, *eren* olarak adlandırılan tasvirlerin üzerinde durduğumuz *tulun* sahip olduğu işlevlerden daha farklı işlevler barındırdığına işaret eder. Bir ölünün ongonunun hangi durumlarda yapıldığı ve buna kimin karar verdiği topluluktan topluluğa değişebilmektedir. Ölen kişinin tasvirinin yapılması çoğunlukla şamanın kararıyla mümkün olmaktadır. Kimi örneklerde ölünün geride kalan yakınlarına zarar verebileceği inancı, ölüden korunma gereksinimi temsilin yapılmasını gerektirmektedir.

Tulun kendisi bir beklentinin veya korkunun odağı değildir. Diğer yandan ongon dinsel bir özellik gösterirken, tul geleneğinde dinsel bir özellik tespit edilmemektedir. Tul uygulamasının ongon/tös'ten kaynaklandığına dair kesin bir hükme varmak eldeki verilerle mümkün değildir. Bununla birlikte hem tul hem de tös geleneğinde ölüm/ölü etrafında bir temsilin varlığı zaman içerisinde anlam ve uygulama olarak değişikliğe uğrayan bir gelenek olabileceğine işaret etmektedir.

Rubruck'un 13. yüzyıla ait tanklığı dinsel gelenekteki yaklaşım farklılıklarına dair bir veri olarak değerlendirilebilir. 1253 yılında Fransa kralı IX. Ludwig tarafından Moğolistan'a Mengü Han huzuruna elçi olarak gönderilen rahip Rubruck'un Budist Uygur tapınağında gördüğü putlar hakkındaki gözlemleri tarihsel sürecin daha yakın dönemine ait olması nedeniyle önemlidir. Onun tasvirine göre bir tanrıya inanan ve tanrının başka bir varlık şeklinde tasvir edilmesini kabul etmeyen Uygurlar, tapınaklarında bulunan çok sayıda putun tanrının tasviri olduğunu kabul etmezler. Rahipler, biri öldüğünde yakınlarının ölen kişinin suretini yaptıklarını ve yaptıkları bu tasvirleri tapınağa bıraktıklarını belirtirler. Rahiplere göre tasvirler ölünün hatırası olarak saygı görür ve saklanır (İnan, 1954, s. 43; Rubruck, 1957, ss. 126-127).

Rubruck'un betimlemeleri tapınaklara bırakılan tasvirlerin tapınma nesnesi olmadıklarını göstermektedir. Bu örnek tapınma nesnesi olan antropomorfik unsurların hatırasının çeşitli etkiler altında zayıfladığını veya ortadan kalktığını gösterir. Figürlerin kendisi bir tapınma nesnesi olmaktan çıkmış görünür. Aynı

zamanda tasvirler dinsel mekânlarda korunarak kutsal olanla bağın korunması hedeflenir.

Türkler, Moğollarda öteki dünyadaki yaşamın bu dünyadaki yaşam gibi sürdüğü şeklindeki inancı erken olduğu düşünülen bir ölümle birleştiğinde evlenme ve ölüm ritüellerini bir araya getiren uygulamaların doğmasına yol açmıştır. Bu ritüeller aynı zamanda tul geleneğine en yakın tarihsel verileri barındırmaktadır. Roux bu konuda en önemli tanığın Marco Polo olduğunu belirtir. Polo'nun tanıklığına göre evlenme çağına varmadan ölen erkek ve kız çocuklar yaşıyor olsalardı hangi yaşta evleneceklerse o yaşa vardıklarında evlendirilir: Ölüler için nikâh töreni düzenlenir, sonra bir ruh çağrıcısı (muhtemelen şaman y.n.), nikâh belgesini ateşe atar ve yükselen dumana bakarak haberin öteki dünyadaki çocuklara vardığını ve o andan itibaren ölen genç çocuğun ve ölen genç kızın öteki dünyada bu evlilikten haberdar olduklarını söyler. Büyük bir düğün şöleni yapılır, şöleden sonra biri genç kızı, öteki genç oğlanı temsil eden iki tasvir yapılır, bu tasvirler mümkün olduğu kadar çok süslenmiş bir arabaya konulur. Bu iki tasvir, bayram havası içinde her yerde gezdirilir, sonra bu tasvirler ateşe atılıp yakılır. Ardından, çeyiz olarak verdikleri tüm eşyaların ve yaşamak için gerekli her şeyin, bir resmini yapıp bunları yakarak çocuklarının bunlara öteki dünyada sahip olacaklarını söylerlerdi. Bunu yaptıktan sonra, ölen iki kişinin tüm akrabaları kendilerini birbirine yakın kabul eder ve ölen çocukları hayattaymış gibi yaşadıkları sürece birlikteliklerini devam ettirirlerdi (Roux, 1999, ss. 181-182). Bu kayıtlarda antropomorfik tasvirler ölenin temsili ile sınırlıdır. Şamanın varlığına karşın temsiller bir tapınmanın nesnesi değildir. Bu özellikler bu tasvirlerin tul özelliği taşıdığını açık bir şekilde göstermektedir.

Tarihî tek önemli kanıt olarak Marco Polo'nun gösterildiği bu ritüelin benzer motiflere sahip bir örneği yas çerçevesinde, Van ve çevresinde yerleşik Burukan aşireti mensupları arasında "Erdek" denilen bir uygulama adı altında yakın zamanlara kadar yaşatılmıştır (bk. 4). Kerkük Türklerinde de sevdiğine kavuşmadan ölen bir delikanlının cenazesinde en sevdiği türkü tersinden çalınır ve Kerkük Türkleri bu geleneği, "Tez yuğun, tez kaldırım, mehterim terse çaldırım" manisiyle dile getirir (Ünal, 2008, s. 114).

3. XX. Yüzyıl Ortalarına Kadar Orta Asya'da Tul Geleneği

Tul, tarihsel örneklerinin yanında yakın zamanlara kadar uygulamaları gözlemlenmiş bir kültürel olgudur. Güncel etnografik veriler ve sözlü kaynaklar, bu geleneğin tarihsel özelliklerine ve örneklerine benzer şekillerde günümüze oldukça yakın zamanlara kadar yaşatıldığını göstermektedir.

Orta Asya'da 19. yüzyıldan itibaren yaygınlaşan etnografik çalışmalar konuyla ilgili gözlemlere dayalı kayıtların günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Potanin, İli bölgesinde yaşayan Kazaklarda tul geleneğini kaydeder ve "Bir erkek

öldüğünde eşi onun bir kuklasını diker (yapar) ve belirli saatlerde önünde ağlar, ağıt yakar ve akşam olduğunda yatağına alır” der (Potanin, 1883, s. 699).

Tul geleneğini gözlemleyen etnograflardan biri Andreyev’dir. Andreyev yaptığı alan araştırması verilerine dayanarak 1950’li yıllarda Özbekistan’ın Kasan ilçesi Kırgızlarında hızla kaybolmakta olan tul geleneğinden söz eder ve onu şöyle tarif eder: “Yastık dikey duruma getirilip üzerine merhumun kaftanı giydirilir, tepesine de yine onun sarığı konulur. Tul çadırın bir köşesine konulur ve önüne bir perde çekilir” (Abramzon, 1946, s. 5).

Andreyev’in tasvirindeki tul için bir yastığının kullanılması geç döneme ait bir uygulama olsa gerek, çünkü daha 19. yüzyılda Kırgızların *tulu* ağaca insan şeklini vererek yaptığı bilinir. Bir kayışla gövdeye bağlanan el ve ayak gibi detayların da unutulmaması söz konusu kuklanın özenle yapıldığına işaret etmektedir (Karatayev ve Eraliyev, 2005, s. 236).

Güney (Pamir) Kırgızlarında tul figürü bilahare ayrıca hayvan postundan da yapılmaya başlanmıştır. Kırgızcanın Pamir ağzında geçen “Kuwur postun içide tuldoy bovo, tüyünçökkö tüyülgön pulday bovo (Kuru post içindeki tul gibi olma, bohçaya sarılmış kâğıt para gibi olma)” şeklindeki atasözü (Mukambayev, 2009, s. 552) bunun açık bir kanıtıdır.

Kırgızlarda *tula* temsil ettiği kimsenin giysileri giydirilir, bununla birlikte bulunduğu çadırdaki ayrıca onun kaftanları, eyeri, kamçısı ve diğer eşyaları asılı bulunur. Diğer taraftan 40 gün boyunca ölenin ‘ruhunun ışığını’ timsalen çadırın ön köşesinde mumlar yakılır (Şişlo, 1975, s. 249).

Şişlo (1975, ss. 249-250) ayrıca yere çakılmış bir mızrağın ölen erkeği temsil ettiğini, buna ilaveten mızrağın ucunun çadırı delip dışarıya sarkıtıldığını, ucuna da bir çaput bağlandığını, ayrıca eğer çaput kırmızı ise bir gencin öldüğünü, siyah ise orta yaşlarda birinin, beyaz ise ihtiyar bir kişinin öldüğünü gösterdiğini ekler. Bu mızrak ölenin çadırında bir sene boyunca kalır. Mevsimlik göç sırasında onu da yanlarına alır; üstelik önde, ölenin atının önünde taşırlardı. Göç sırasının önünde olan ölenin atının kuyruğu da ¼ oranında kesilirdi. Benzer bilgiyi Karatayev ve Eraliyev (2005, s. 236) de aktarmaktadır. Onların belirttiğine göre yasta olan aile yaylaya veya başka bir yere göç ettiklerinde *tulu* ata bindirip eyerine bağlarlar, eşi de atın yularını tutar.

Kırgızlarda bu gelenek 1960’lı yıllara kadar devam etmiştir. Andreyev’in sözünü ettiği Özbekistan’ın Kasan ilçesine sınırı olan Kırgızistan’ın Aksı ilçesi Bospiyek köyünde yaşayan Köktayeva Carkınay (2011, görüşme) çocukluğunda (1950’lerin sonu) büyük dayısının karısının tul diktiğine şahit olur. Onun gördüğü tul yastık veya antropomorfik bir kukla değil, özensiz bir biçimde haç şeklinde tutuşturulmuş (yatay olanı daha kısa, dikey olanı daha uzun olan) iki değnek şeklindedir. Üzerinde de ölenin giysileri vardır, ölünün diğer giysileri

çadırın içerisine asılı durur. Kaynak kişinin aktarımına göre eskiden tul ölenin seneyi devriyesine kadar kalır, ardından da atılır. Kaynak kişinin tanıklık ettiği dönemde bu süre 40 gün (kırkına) kadar sürer. Bu süre zarfında kadın her gün erkenden kalkar kocasının tulunun önünde ağlar, ağıt yakar. Ev işlerine (hayvanların sabah akşam sağılması, onların sürüye katılması ve dönmesini sağlama vb.) ise kadının tul önündeki yası bitinceye kadar akrabaları veya komşuları bakarmış.

Yas ritüelleri sırasında ölüye vekâlet eden antropomorfik figür Kazak ve Kırgızlarda değil, aynı zamanda Sibiryâ ve Ural bölgesinde yaşayan diğer Türk halklarında da görülür. Katanov, örneğin, Kara İrtiş Irmağı'nda yaşayan Uryanhayların, topluluklarındaki saygın bir kimsenin vefatı söz konusu olduğunda, müteveffanın cesedinin yanına onu temsilen taştan veya ağaçtan oyulmuş bir figür diktiklerini, yanına ise onun bu dünyada kullandığı eşyalarını koyduklarını belirtir (Katanov, 2004, s. 70).

Çuvaşlarda da, benzer şekilde, ölenin mezarı üstüne *yupa* adı verilen ölen kişiyi temsil eden figürler dikilir. Yupa genellikle ağaçtan yontularak yapılır ve ölenin mezarına ölümünün 40. gününde *yupa* adını verdikleri bir törenle dikilir (Arık, 2005, ss. 121-122). Yupa figürü ölüyü sembolize eder şekilde hazırlanır. Söz konusu antropomorfik figürün yukarı kısmına derin kertikler yapılır, bazen de oyularak göz, ağız, burun şekillendirilir (Arık, 2005, ss. 121-122; Tryjarski, 2012, s. 365). Çuvaşlarda ağaç kütüğünden tasviri yapılan ölünün de akrabalarla birlikte kendi 40. gün anmalarına ve ardından yapılan toplu yemeğe katıldığına dönük inanış yaygındır. Mezkûr temsili figürün yanına ölümler için yiyip-içtikten sonra silinebilmesi için bir de bez parçası konur. Ölünün tasviri niteliğinde hazırlanmış olan yupa ertesi gün ölünün kendisi taşıyormuş gibi mezara götürülüp mezarın başına dikilir. Yupa üzerinde anma yemeklerinin sunulduğu eşyaları parçalarlar ve arkalarına bakınmadan sessizce eve dönerler (Arık, 2005, ss. 121-122).

Çuvaşlar örneğinde ölünün temsili olarak yapılan yupa ve etrafındaki törenin yasin bitirilmesinin bir parçası olarak yapıldığı anlaşılmaktadır.

Tul geleneğine benzer gelenek Türk halklarının yanı sıra Asya ve Kafkaslarda yaşayan diğer topluluklarda da görülmüştür. Örneğin, Kuşevskiy böyle bir geleneğin Nenets (Samoyed) halkında da görüldüğünü yazar. Onun belirttiğine göre, bu toplulukta bir erkek vefat ettiğinde, karısı bir kukla hazırlar ve kocasının giydiğine tıpatıp benzer giysiler giydirir, yemek saatleri geldiğinde bir leğene onun için yemek bırakır, gece vakti geldiğinde ise kuklanın elbiselerini çıkartır ve kuklayı yanına yatırır. Üstelik bu âdet yas süresi bitinceye kadar devam eder, bu süre de bir seneden fazla sürebilir (Abramzon, 1946, s. 5).

Diğer yandan, Kovalevskiy benzer bir başka geleneği Kuzey Kafkasya'da yaşayan Osetlerde kaydeder. Bu toplulukta dul kalan kadın bir sene boyunca

kocası yaşıyormuşçasına onun yatağını sermeye ve elbiselerini yıkayıp temizlemeye devam eder. (Hristiyan) Perhiz döneminde ise ölen için ayrıca bir ayın yapılır ve bir kukla hazırlanıp masaya oturtulur ve ona yemek ve votka ikram edilir (Abramzon, 1946, s. 5).

Zikrolunan halklarda görülen antropomorfik temsillerle ilgili veriler incelendiğinde bazı ortak karakteristik özellikler ortaya çıkmaktadır. Öncelikle, tul ve benzeri gelenekler erkek ölümler için yapılır, zira konuyla ilgili incelemeler kadın ve çocuklar için tul yapıldığına dair veriler içermemektedir. Bununla birlikte, yapılışında kumaş, yastık, hayvan postu, ağaç kütüğü, değnek gibi malzemeler kullanılır. Malzeme işlenirken özen gösterilen ana unsur, şeklin insan biçimli olmasının sağlanmaya çalışılmasıdır. Bu yapılırken Kırgızlar örneğinde olduğu gibi gövde, kol ve bacak gibi uzuvların bulunmasına veya Çuvaşlarda olduğu gibi oyuklar aracılığıyla göz, ağız, burun gibi daha ince ayrıntıların belirginleştirilmesine dikkat etme çabası da söz konusudur.

Temsilî figürün insan biçimli oluşunun sağlanmasında kullanılan diğer bir unsur, onun üzerinde ölen kişiye ait giysilerin bulunmasıdır. Kullanılan giysi ve aksesuarların tam olarak ölüyü anımsatacak çeşitliliği göstermesi amaçlanmıştır. Ölen kişi sarık kullanıyorsa *tula* sarık sarılması veya ölen kişinin zırh ve miğferlerinin kullanılması öleni yas süresince bütünüyle temsil etme çabasına bir örnektir.

Tul, kişinin ölmeden önce yaşadığı mekânda (ev, çadır vb.) tutulmuştur. Kimi örneklerde tul, çadırın bir köşesinde önüne bir perde çekili olarak durur.

Konuyla ilgili bilgiler, tul ritüelinin tamamen yas tutma geleneğiyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Kendisi için tul yapılan kişinin karısı, kimi örneklerde annesi ve kız kardeşleri belirli zaman dilimlerinde (sabah ve akşam) yapılan tasvirin önünde ağıtlar yakmakta, yüzünü tırmalamakta ve ağlamaktadır. Dul kadın, ritüel eylemi taziyeye gelen yabancıların yanında yinelemek zorundadır. Ölen kişinin temsilinin, kişi ölmemişcesine karısı tarafından akşam olduğunda yatağa alınması *tulun*, ölen kişinin tam bir temsili olarak düşünüldüğüne işaret etmektedir. Bu ritüel süresinin yas süresiyle aynı olduğu anlaşılmaktadır. Geçmişte bir yıla kadar yapılan bu uygulama zaman içerisinde kırk güne kadar inmiş, günümüzde ise ortadan kalkmıştır. Kırgızistan'daki sözlü kaynaklara göre söz konusu gelenek devlet yetkililerince "Sovyet insanına yakışmayan gerici bir âdet" olduğu telkininin yanında, bu ritüelin kadınlar için gerçekten çok ağır ve yıpratıcı olması, siyasal ve kültürel çeşitli değişim unsurlarının etkisi bu ritüelin ortadan kalkmasının nedenleri arasındadır.

4. Anadolu'da Tul Uygulamaları

Tarihsel ve güncel etnografik veriler Orta Asya *tuluna* benzer antropomorfik vekâlet örneğinin sadece Kuzey Asya ve Kafkaslarda değil, aynı zamanda Anadolu'da var olduğunu göstermektedir. Yakın zamanlara kadar tatbik edilen bu tür uygulamanın canlı örnekleri özellikle Anadolu'nun doğusu ve güneyinde çokça tespit edilmiştir.

Ziya Gökalp (1995, s. 66), örneğin, bu tarz yas âdetleri (y.n. antropomorfik temsil) hakkında şu bilgileri verir:

Aşiret reislerinden veya ileri gelenlerinden birisi vefat ederse cenazeye mensup kadınlar saçlarını keserek bir mızrağın ucuna takarlar. Vefat edenin elbiselerini ağaçtan yaptıkları bir heykelin üzerine geçirirler. Kısrak ve tüfeğini yanına getirirler. Kadınlar etrafını çevirerek ağıtlar yakar. Bu yedi gün sürer.

Anadolu Türkmenlerinde görülen benzer bir örneği Yalçın (1977, I, s. 61) da kaydetmiştir. Onun belirttiğine göre, genç bir adam öldüğünde onun atını süslerler ve merhumun üstünden çıkarılan elbiseyi bir ağaçtan yapılmış bir kuklaya giydirirler. Köyün kadınları, donatılmış bu at ve giydirilmiş ahşabın karşısına geçerek ağıtlar okur ve ağlarlar.

Gökalp ve Yalçın'ın tanıklıkları bu ritüelin 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Anadolu'nun güney kısımlarında yaşayan topluluklar arasında yaygın olduğunu göstermektedir.

Benzer bir âdet Kerkük bölgesinde de görülür. Bu mıntıkada yaşayan Türklerde varlıklı ve nüfuz sahibi bir kişinin ölümü aşırı yas tezahürleriyle karşılaşılır. Yedi günlük yas süresince, öleni temsilen sabahın erken saatlerinde yapılan büyükçe bir kuklaya merhumun giysileri giydirilir, silahı takılır, ardından söz konusu kukla ölünün hayatta iken en sevdiği ata oturtulur. Hayvanın üstüne baştan aşağıya siyah bir tül örtülür, kulakları ve kuyruğu üzerine çamur sıvanır, hayvanın önünde ters çalan davul zurna sesine uyarak göğüslerini döven erkekler arkasında ise ağıt yakarak kadınlar yürür. Ölünün mezarı başında ağıtlar yakıldıktan sonra dönülür (Türktaş, 1997, s. 19). Türktaş benzer bir uygulamanın, ancak daha sönük bir biçimde genç yaşta vefat eden birisi için gerçekleştirildiği örneğini de kaydeder. Buna göre vefat dolayısıyla yedi gün davul zurna ters çalınır, ağıtlar yakılır, ölen genç için bir kukla hazırlanır ve bir hayvanın üzerine yerleştirilir, ardından bir ata bindirilmiş mezkûr kukla yedi gün boyunca sabah erkenden mezarlığa götürülür ve getirilir.

Kars'ın merkez ilçeye bağlı Söğütlü köyünde kaydedilen diğer bir örnekte ise, kukla özel olarak ahşaptan değil, merhumun giysileri kullanılarak yapılır (Görkem, 2001, s. 24). Buna göre ölenin karısı veya kız kardeşi, onun

elbiselerinin içine ot doldurur, “sanki içinde adam varmış gibi” bir hâle getirip atın üzerine koyar, cenaze ile birlikte mezarlığa götürürler.

Tul geleneğinin bir benzeri Van ve çevresinde yerleşik Burukan aşiretinde de kaydedilmiştir. Yakın bir zamana kadar tatbik edilen bu antropomorfik vekâlet örneği *erdek* olarak bilinir. Bu geleneğe göre de zikrolunan aşiret içerisinde, önde gelen, değer verilen biri veya genç bir kişi öldüğünde merhumu temsilen bir kukla hazırlanır, ayrıca ona ölünün elbiseleri giydirilir ve topluluk içinde dolaştırılır. Ölen kişinin atının süslenmesi ve gezdirilmesi de bu kapsamdadır. Ölenin antropomorfik temsili, ağaç parçalarından yapılabileceği gibi bir torbanın içine saman, kumaş parçaları doldurularak da yapılabilir. Önemli olan tasvirin insan şeklini andırmasıdır (Öndül, 2012, görüşme).

Evlilik, genel olarak önemli bir geçiş eşiğidir. Bu nedenle de tüm dünyada evlilik törenleri çok özel ritüellere konu olmuştur. Türk topluluklarında da geçerli olan bu durum, bir kişinin evlenmeden ölmüş olması durumunda yasın daha yoğun yaşanması sonucunu doğurur. Antropomorfik temsilin, evlilik ve ölüm gelenekleri ile birleşmiş şekli Marco Polo'nun Altay toplumlarıyla ilgili gözlemlerine benzer motifler mezkûr Burukan aşiretinde de gözlemlenmiştir.

Buna göre, ölen kişi düğünü yakın birisi ise ölen gencin bir kuklası yapılır. Merhum gencin damatlığı kuklaya giydirilir; gelini temsilen de bir kukla yapılır, hatta gencin nişanlısı olan kişi, ailesi izin verirse, getirilir. Düğün geleneklerinin bütün usullerine uyulur ve gelin karalar içerisinde ölü evine getirilir. Davul zurna çalınır, fakat düğün halayı ters oynanır. Bu dramatik karakter taşıyan gösteri, bazı durumlarda ölü defnedildikten sonra veya defnedilmeden de yapılır. Bu ritüelle hem kişinin yaşarken gerçekleşmemiş bir isteği temsili olarak gerçekleştirilmekte hem de düğün halayı ters oynanarak hayatın tersine döndüğü sembolize edilmektedir.

Burukan aşireti mensuplarında söz konusu insan biçimli temsil yas süresince durur. Yas tutmada aşırıya gidenler temsili evlerinde saklamaya devam ederler. Bu süre yas sahibinin isteği ve kararına göre üç ay ile bir yıl arasında değişebilir. Ancak söz konusu kukla evde en fazla *kara kaldırma* denilen uygulama çerçevesinde yas kaldırılıncaya kadar kalabilirdi. Yas kaldırıldıktan sonra kukla yaslı ailenin yakınları tarafından kırılarak dağıtılır (Öndül, 2012, görüşme).

Yas geleneği kapsamında antropomorfik vekâlet örneği ayrıca Van'ın bir ilçesi olan Başkale ve çevresinde de kaydedilmiştir. Kardaş'ın (2012, görüşme) belirttiğine göre ölünün giysilerinin giydirildiği temsil, taziyeye gelen kişilerin önüne çıkarılır ve taziye ziyaretine gelen kişiler bu temsille karşılaşır.

Konuyla ilgili yapılan alan araştırması verileri bir benzer uygulamanın yakın zamanlara kadar Ağrı-Patnos çevresinde de yaşatıldığını göstermiştir. Gül'ün

(2012, görüşme) anlattıklarına göre *kotil* olarak bilinen bu uygulama genç yaşta ölen kişiler için yapılmış. Bu âdete göre bir genç erkek öldüğünde, diğer örneklerde olduğu gibi merhumun elbiseleri ahşaptan yapılmış bir kuklaya giydirilir. İnsan biçimi verilmeye çalışılan söz konusu kukla çoğu zaman haç şekli verilmiş iki değnekten oluşur. Ölen kişinin kız kardeşi veya bir yakını geldiğinde bu hazırlanan temsil o kişinin karşısına çıkarılır. Temsili kimileri evlerinde saklar, ancak bu süre bir haftadan kırk güne kadardır. Yasın sona ermesinin ardından bu temsili ağaç atılır, kimi durumlarda yakılır.

Buna benzer örnekler ayrıca Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun diğer yerlerinde de tespit edilmiştir. Sözlü kaynaklardan Bedrettin Kutlu'nun (2012, görüşme) anlattığına göre, 1960'lı yıllara kadar Şanlıurfa'nın Viranşehir ilçesinin bazı köylerinde genç yaşta ölen erkekler için özel cenaze törenleri yapılmış. Bu törende ölen kişinin kıyafetleri haç şeklinde ahşaptan bir figüre giydirilir, onun etrafında çember oluşturan kadınlar da sırayla ağıtlar yakarak dövünürlermiş. Aynı zamanda bu çemberin içerisinde yer alan iki erkek ellerine kılıç alır, kılıçlarını tokuşturur ve böylece temsili olarak karşılıklı savaşmış.

Van'ın Özalp ve Erciş ilçelerinde uygulanan yas âdetlerinde ise antropomorfik vekâlet örneğinin kendisi olmasa bile izleri takip edilebilir. Örneğin, Van'ın Özalp ilçesi ve çevresinde ölen kişinin atının üstüne siyah bir örtü atılır, ölen kişinin silahı atın eyerinin yan tarafına bırakılır. Bu at taziyeye gelenleri karşılama için kullanılır (Eren, 2010, s. 308). Diğer yandan, Van'ın Erciş ilçesi ve çevresinde de eğer biri gurbette ölmüşse ölünün eşyaları toplanıp ortaya yığılır ve bu şekilde ağıt yakılır. Ölen kişi genç ise elbiselerinin kollarına kurdele takılır; fotoğrafı varsa elbiselerinin üstüne bırakılarak ağıt yakılır (Albayrak, 2006, s. 78). Bu iki örnek yas süresince ölüyü temsil eden unsurların zaman içerisinde farklılaştığına işaret etmektedir.

Anadolu'da tespit edilen yas geleneği kapsamında öleni temsilen antropomorfik vekâlet örneklerinin uygulama amaçları ile ilgili bir açıklama tespit edilememiştir. Bununla birlikte, söz konusu ritüellerin, onları tatbik eden toplulukların yas gelenekleri ve ruh tasavvurlarıyla bağlantılı olduğu şüphesizdir.

Yapılan tasvirler insan şekli vermek için ahşap, saman doldurulmuş çuval, ölen kişiye ait ot doldurulmuş elbiseler kullanılmıştır. Bu tasvirlerin yanında ölen kişinin süslenmiş atı ve silahı da sıklıkla kullanılan temsili unsurlar arasındadır. Örneklerden görüldüğü üzere, ölünün yakınları ya temsilleri karşılıklarına alarak ya da ölen kişiye ait nesnelere merkeze aldıkları bir daire oluşturarak ağıt yakarlar. Ağıt yakılırken insan biçimli temsillerin olmadığı durumlarda ölünün elbiseleri bu işlevi yerine getirmek üzere kullanılmaktadır. Söz konusu tasvirlerin muhafazası yas süresiyle sınırlıdır. Bu süre kırk gün, üç ay, bir yıl, hatta aşırı yas durumlarında yıllarca sürebilmektedir. Antropomorfik tasvir ya

bir aşiretin lideri ya önde gelen bir kişinin ya da genç bir erkeğin ölmesi durumlarında kullanılmıştır.

Bazı Asya halklarında tul geleneği çerçevesinde görülen, ölüyü temsil eden tasvir önüne yemek bırakılması veya tasvire yemeğin yağından sürülmesine Anadolu'da rastlanmamaktadır. Anadolu'da atalar kültü, ruh tasavvuru ve ölü-yemek bağlantısının olduğu uygulamalardan biri ölünün ruhu için evde pişen her yemekten oluşan bir menü içerisinde fakir bir komşuya akşamları yemek gönderilmesi uygulamasıdır. Ölü yemeği evin büyüğünün (dede, baba vb.) ölmesi durumunda yas süresince ve kimi zaman daha uzun sürelerde gerçekleştirilen bir uygulamadır. Aile fertlerinden küçük olanların vefat etmesi durumunda ölü yemeği çıkartmak bir zorunluluk kabul edilmez. Bu uygulama, ölen kişinin ruhen yaşıyor oluşu, evde pişen yemekte hakkı olduğu ve verilen yemekten yediği, ölünün gözünün bir yıl boyunca evinde olduğu inanışlarıyla açıklanır (Eren, 2010, ss. 255-256).

Yas çerçevesinde antropomorfik temsillerin kullanılması uygulamasının 1970'li yıllardan itibaren ortadan kalktığı gözlenmektedir. Orta Asya'da olduğu gibi, Anadolu'da da modernleşme olarak ifade edebileceğimiz siyasal, ekonomik ve kültürel bir dizi değişim yaşanmıştır. Bu etkenler, birçok geleneği inanılır ve yaşanılır olmaktan çıkarmıştır. Anadolu'da alan çalışması yoluyla karşılaşılan bir önemli dönüştürücü faktör ise dinin ölüm ve yas gelenekleri üzerinde kazandığı etkidir. Din adamlarının dinî çerçevenin dışına taşan yas uygulamalarını eleştiren sözleri zaman içerisinde kentlerden başlayarak kırsala uzanan bir etki alanına sahip olmuş ve birçok yas uygulaması ortadan kalkmıştır.

Sonuç

Türk kültüründeki görünümleri bütüncül bir incelemeye konu edilmemiş olan antropomorfik vekâlet örneği olarak tul geleneği, yas etrafında şekillenmiş kültürel bir olgudur.

Kökeninde Türklerin ruh tasavvurunun bulunduğu bu gelenek, örneklerin hemen hepsinde görüldüğü gibi, özellikle yetişkin ve önde gelen erkekler için uygulanmıştır. Farklı ve erken bir ölümün yol açtığı korkunun, bu tarz bir ölümü kabullenememe, ölünün ruhunun teskin edilmesi inancı, beraberinde bir dizi korunma ritüelini de getirmiştir.

Yas çerçevesindeki uygulamalar tarih içerisinde ölünün kendi bedeninin kullanıldığı somut uygulamalardan, temsillere ve günümüzde sadece ölen kişiyi hatırlatacak nesnelere etrafında şekillenmeye doğru bir değişim göstermiştir. İlk tarihî kayıtlarda atalar kültürünün bir parçası kabul edilebilecek tapınma nesnelere, tasvirlerle rastlanır. Tapınma nesnelere güç ve koruyuculuk vasıflarına sahip kişileri veya bu değerleri temsil etmektedir. Tarihsel

örneklerde tapınma ve korunma nesnesi olan put-fetişlerden *tula* geçildiğini kesin bir şekilde ortaya koymak mümkün olmamakla birlikte zaman içerisinde dinsel geleneğin farklılaşmasının put-fetişlerden, yas çerçevesindeki antropomorfik temsillere doğru bir dönüşüm olasılığı dışlanmaması gereken bir hipotezdir. Tarihsel süreç içerisinde ritüelle inanışların bağlantısı kopmuş görünmektedir. Günümüzdeki köklü değişimlerle bu ritüel neredeyse bütünüyle ortadan kalkmıştır.

Orta Asya ve Anadolu uygulamalarında antropomorfik vekâletin inşası ahşap, ölen kişinin giysileri, hayvan postu, çuval, ot, saman gibi nesnelere kullanılarak sağlanmaya çalışılmıştır. Bu temsil, her iki coğrafyada da yasin bir parçası olarak başta ölen kişinin karısı olmak üzere kadınların ağıt yakma geleneğinin bir parçası olmuştur. Ölen kişinin silahı da ölüyü temsilde hem Orta Asya'da hem de Anadolu'da kullanılan unsurlar arasındadır.

Orta Asya geleneğinde *tulun* temsil niteliği daha geniş tutulurken (yemek sunma, eşin *tulu* yatağına alması vd.) Anadolu'da bu motiflere rastlanmamaktadır.

Bu inceleme *tulun* hem Orta Asya'da hem de Anadolu'da şekil, içerik ve işlevleri bakımından büyük benzerlikler gösterdiğini, geleneğin ortadan kalkma sürecinin de benzer sosyo-kültürel ve ekonomik dönüşümlerin sonucunda yakın zamanlarda gerçekleştiğini göstermektedir.

Kaynakça

- Abramzon, S.M. (1946). Tul kak perejitok animizma u kirgizov. *Belek S. E. Malovu*. Frunze: İzdatelstvo Kirgizskogo Filiala Akademi Nauk SSSR.
- Albayrak, E. (2006). *Erciş'te Eski Türk İnançlarının İzleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi, Niğde.
- Arık, D. (2005). *Hristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları.
- Batmanov (1971). *Talasskiye pamyatniki drevnetyurkskoy pismennosti*. Frunze: İlim.
- Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi, Cilt I- IV*. (1939 -1941). (B. Atalay, Çev.). Ankara: TDK Yayınları.
- Eberhard, W. (1996). *Çin'in Şimal Komşuları* (N. Uluğtuğ, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Eren, M. (2010). *Van Gölü Havzası Ölüm Gelenekleri ve Türk Kültür Ekolojisi İçerisindeki Yeri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- Frazer, J.G. (2004). *Altın Dal I-II* (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Gennep, A.V. (2009). *Rites of Passages* (Ö. Çobanoğlu, Yayınlanmamış Çeviri).
- Gökalp, Z. (1995). *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*. İstanbul: Toker Yayınları.

- Görkem, İ. (2001). *Türk Edebiyatında Ağıtlar-Çukurova Ağıtları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İnan, A. (1954). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Karatayev, O. ve Eraliyev, S. (2005). *Kırgız Etnografyası Boyunça Sözdük*. Bişkek: Biyiktik.
- Katanov, N.F. (1894). *O pogrebalnih obryadah u tyurkskih plemen Tsentralnoy i Vostočnoy Azii*. Kazan: Tipo-litografiya İmperatorskago Universiteta.
- Katanov, N.F. (2004). *Türk Kabileleri Arasında* (A. Bağcı, Çev.). Konya: Kömen Yayınları.
- Kormuşin, İ. (1997). *Tyukskiy Yeniseyskiye Epitafii*. Moskva: Nauka.
- Maleina, A.İ. (1957). *Djiovanni del Plano Karpini. İstoriya Mongalov. Gilyom de Rubruk. Puteşestviye v Vostoçniye strani*. Moskva: Gosudarstvennoye İzdatelstvo Geografiçeskoj Literaturi.
- Mukambayev, C. (2009). *Kırgız Tilinin Dialektologiyalık Sözdüğü*. Bişkek: Manas Üniversitesi Basması.
- Potantin G.N. (1883). *Oçerki Severo-Zapadnoy Mongolii. Vıpusk IV. Materiali Etnografiçeskiye*. Sanktpeterburg: Tipografiya Kirşbauma.
- Roux, J.P. (1998). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* (A. Kazancıgil, Çev.). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Rubruck, G. (1957). *Puteşestviye v vostoçnoye strani* (A. İ. Maleina, Perevod). Moskva: Gosudarstvennoye İzdatelstvo Geografiçeskoj Literaturi.
- Sevortyan, E.V. (1980). *Etimologiçeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov. Obşçetyurkskiye i mejtyurkskiye osnovi na bukvi "V", "G" i "D"*. Moskva: Nauka.
- Spasskiy, G.İ. (1820). Kırgız-kaysaki Bolşoy, Sredney i Maloy Ordı. *Sibirskiy Vestnik*, 10, 142-164.
- Şişlo, B.P. (1975). Sredneaziatskiy tul i yego sibirskiy paraleli. *Domusulmanskiye verovaniya i obryadı v Sredney Azii* in (ss. 248-260). Moskva: Nauka,
- Tacemen, A. (1995). *Türk, Fin-Ugor, Moğol-Mançu Toplulukları İnanışları Zemininde Bulgaristan Türkleri İnanışları veya Türk Kimliği*. Ankara: A. Tacemen
- Tatarintsev, B.İ. (2002). *Etimologiçeskiy Slovar Tuvinskogo Yazıka, 2 tom (D, E, İ.Y)*. Novosibirsk: Nauka.
- Tryjarski, E. (2012). *Türkler ve Ölüm* (H. Er, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Türktaş, M. (1997). *Kerkük Folklorundan Örnekler*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Ünal, F. (2008). Kazak Türklerinde Defin Merasimi ve Aş Verme Geleneği. *Bilig*, 45, 103-130.
- Yalgın, A.R. (1977). *Cenupta Türkmen Oymakları I-II*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yudahin, K.K. (1985). *Kırgızsko-Russkiy Slovar*. Frunze: Mektep.

Ek.**Kaynak Kişiler**

- Köktayeva Carkınay (2011). 1947 Kırgızistan Aksı ilçesi Bospiyek köyü doğumludur. Emekli öğretmendir.
- Gül, Muhlis (2012). 1947 Ağrı-Patnos doğumludur. Çiftçidir.
- Kardaş, Ravzat (2012). 1954 Van doğumludur. Ev hanımıdır.
- Kutlu, Bedrettin (2012). 1952 şanlıurfa Viranşehir doğumludur. Çiftçidir.
- Öndül, Murat (2012). 1970 Van-Doğanlar köyü doğumludur. Kamu işçisidir.

KAZAK TİYATROSUNUN OLUŞUMUNA GENEL BİR BAKIŞ

Bahadır GÜCÜYETER

Özet: İnsanoğlu, ilkel çağlardan başlayarak düşüncelerini anlatmak için çeşitli yollar denemiştir. Bu yollar içerisinde tiyatro, gösteriye bağlı bir sanat olmasının sağladığı etkileme gücüyle öne çıkmıştır.

Edebî türler içerisinde iletişim aracı olarak da etkin bir işlev görebilen tiyatro, Kazak toplumunda çeşitli sebeplerle geç bir dönemde ortaya çıkmış ancak daha sonra hızlı bir gelişim kaydetmiştir. Kazak toplumunda tiyatronun ortaya çıkışının gecikmesinin sebepleri ve Kazak tiyatrosunun kuruluşu ve gelişimi bu çalışmanın temelini teşkil etmiştir. Çalışmada sırasıyla Kazak tiyatrosunun oluşumuna ve gelişimine yardım eden etkenler, Kazak edebiyatında tiyatro ve tiyatro eleştirisi türünde eser veren sanatçılar üzerinde durulmuştur. Çalışmanın sonunda Kazak tiyatrosunun ilk eserleri kronolojik olarak verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Tiyatro, Kazak, Kazak tiyatrosu.

An Overview of Formation in Kazakh Theatre

Abstract: Mankind has tried several ways to express their thoughts since the primitive ages. Among these ways, the theatre has come forward by the power of influence of being an art of demonstration.

Among literary genres, theatre, which can also function as a communication tool, emerged in the Kazakh society in a later period for various reasons but then has made a rapid progress. The reasons for the late emergence of theatre in the Kazakh society and the establishment and development of Kazakh theatre is the basis of this study. The factors that helped the formation and development of Kazakh theatre, the artists who constructed works in theatre and theater criticism at Kazakh theatre are examined in the study. At the end of the study, first works of Kazakh theatre are given in a chronological order.

Key words: Theater, Kazakh, Kazakh theater.

Sahne İlk Adımlar

İnsan geçmişten bugüne kendi hikâyesini çeşitli şekillerde anlatmaya çalışmıştır. Bu anlatımlar içerisinde diğerlerinden bir adım öne çıkan ise tiyatro olmuştur. İlk olarak Eski Yunan'da "yaşam" anlamına gelen "drama" kelimesi anlam genişlemesi yoluyla "sahne oyunu, dramatik sanat, hayat olaylarını sahne oyununa dönüştürme" gibi anlamlar kazanmıştır (Şimşek, 2007, s. 395). Drama kelimesinin yanında daha sonra "theatron" sözcüğü kullanılmıştır. Aristo tarafından "katharsis (arınma)" için önemli bir vasıta olarak görülen tiyatro, ilk çağlardan bugüne kadar önemli bir gelişim göstermiştir.

Diğer başka türlerde olduğu gibi tiyatro türünde de toplumların gelişim süreci birbirine benzer bir seyir takip etmemiştir. Batı kültürünün bir yansıması olarak ortaya çıkan tiyatro, tür olarak Doğu toplumlarında çok daha sonraki dönemlerde görülmüştür. Tıpkı "roman" gibi, Doğu toplumlarında daha önceleri adı "piyes", "drama" veya "tiyatro" olan bir tür yoktur, ancak toplumun bu ihtiyacını karşılayan başka tür ve vasıtalar bulunmaktadır¹.

Modern tiyatronun ortaya çıkmasından önce Kazak toplumunda da tiyatronun yerini tutan geleneksel türler mevcuttu. Bu geleneksel türler hakkında Zeynulla Qabdolov (1970, s. 347), "Halk içinde eskiden gelen "oyun-savık" (oyun eğlence programlarında söylenen şiirler), "än men küy" (şarkılar), "jar-jar men bet aşar" (düğünlerde söylenen şiirler), "estirtüv men joktav" (ağıtlar), "aytistar" (atışmalar) ve türlü "tolğawlar" (övgü şiirleri) ile "küldirgi ängimeler" (fıkralar)² bizim edebiyatımızın millî türü olmuştur" diyerek bu konu ile ilgili bilgi vermiştir³.

¹ Osman Turan (2010, s. 400) bu durumu "Karagöz, orta oyunu ve kukla gibi sahne sanat ve oyunları kadim Orta Asya'da, Türk-İslam dünyasında ve Osmanlı İmparatorluğu ülkelerinde ne kadar yaygın bulunduğunu ve yaşayan dil ve edebiyatın da ne derece malı olduğunu biliyoruz. Bu sahne sanatları modern bir tiyatro hâline gelmemiş ise de Türk zekâsı, kültürü ve cemiyet hayatında çok mühim rol oynamış veya millî ruh ve sanat ihtiyacını nasıl aksettirdiğini göstermiştir." şeklinde açıklamıştır.

² Bu türler, *küldirgi ängimeler* (fıkralar) hariç, içerisinde tiyatroya ait unsurları barındıran nazım türleri olarak dikkat çekmektedir. Geleneksel sosyal yaşam içerisinde meydana gelen bu türler, yapılarında bir izleyici kitlesine hitap etme, rol yapma, canlandırma ve bir mesaj iletme kaygısı bulunması bakımlarından tiyatro türü ile benzerlikler göstermektedir. Küldirgi ängimelerin diğerlerinden farkı ise nesir türü şeklinde olmasıdır.

³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. (Tâjibayev, 1971, ss. 5-53).

Kazak tiyatrosunun geleneksel temellerine değinen Reşid Rahmeti Arat özellikle *aytısların* taşıdığı dramatik unsurlara dikkat çekmiştir:

Kazak tiyatrosunun temeli Kazak hayatını terennüm eden halk edebiyatı ve folkloruna dayanır. Eski halk şiirinin bir nev'i olup, bütün bayramlarda ve toplantılarda eksik olmayan “aytıslar” tiyatro unsurları ve dramatik tezatlar ile dolu bulunmaktadır. Sözlerini irticalen söyleyen şairlerin müsabakasına çok defa dinleyiciler de iştirak ederler. Kazak muhitinde tiyatro yerini tutan bu müsabakalara asıl Kazak tiyatrosunun bir başlangıcı olarak bakmak mümkündür (1997, s. 504).

Kazaklar arasında dramatik unsur barındıran geleneksel türlerden biri de *örteke*dir. Öртеке, Kazak millî çalgısı dombırayı çalan kişinin tellere vurduğu parmaklarına iplerle bağladığı keçi kuklasını, dombıra çalarken oluşturduğu hareketlerle oynatması esasına dayanan kukla tiyatrosunun örneğidir (Bekbosın, 2012, görüşme).

Geleneksel kültürün ve halk yaşayışının ürünleri olan türler yerini 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modern anlamda tiyatroya bırakmaya başlamıştır. Bu dönemde Kazakistan'ın çeşitli yerlerinde profesyonel Rus grupları tiyatro faaliyetlerine girişmişlerdir. Bu tiyatrolardan ilki o sıralar Kazakistan toprakları içerisinde yer alan Orenburg'da 14 Ocak 1869 tarihinde açılmıştır. “Bu tiyatro sahnesinde Polina Antıpevna Strepetova (1850-1903), Vera Feodorovna Komıssarjevskaya (1864-1910), Glikeriya Nikolaevna Fedotova (1846-1925), Viladimir N. Andreyev, Aleksey. L. Vişnevski gibi sanatçılar boy göstermiştir” (Kundakbayev, 1965, s. 7).

İlk tiyatronun Orenburg'da faaliyet göstermesi Kazak halkı arasında tiyatronun yayılmasında da etkili olmuştur. Bu şehrin Asya ve Avrupa'nın birleştiği bir konumda bulunması ve o dönemde bir eğitim ve kültür merkezi olması tiyatronun Kazak halkı arasında tanınması ve yayılmasına zemin hazırlamıştır. Burada görev yapan öğretmenlerin ve öğrencilerin tertip ettikleri eğlence gecelerinde profesyonel tiyatro gruplarından öğrendiklerini uygulamaya başlamaları Kazak tiyatrosunun ilk tecrübeleridir.

1890 yılından itibaren açılmaya başlayan Narodnyı Dom'lar (Halk Evleri) ile Rusların yerleşik eğlence ortamları oluşmaya başlamış, bunu takip eden yıllar içerisinde Semey, Petropavlosk, Verni (şimdiki Almatı) şehirlerinde Rus tiyatroları kurulmuştur. Bu tiyatrolar da Kazak millî tiyatrosunun oluşmasına yardımcı olmuştur (Kundakbayev, 1997, s. 27).

Bu zaman zarfında Rusların yanı sıra Tatar tiyatro grupları da kurulmuştur. Bu tiyatro grupları özellikle Kızıljıar, Semey ve Oral şehirlerinde faaliyet göstermiştir (Kundakbayev, 1965, s. 7). Tatar gruplarının faaliyetleri ve bu grupların hazırladıkları oyunlar Kazak gençlerini millî tiyatronun kurulması ve millî oyunların hazırlanması yönünde de cesaretlendirmiştir.

1890 yılında Semey’de kurulan *Muzıka Jäne Drama Äweskoılarınıñ Koğamı* (Müzik ve Tiyatro Meraklıları Derneği) da tiyatroya meraklı insanların bir araya toplanmalarına ve çalışmalarına imkân sağlamıştır (Kundakbayev, 1997, s. 27).

Bu ilk adımların ardından Kazak gençlerinin Abay’ın ölümünün onuncu yılı münasebetiyle bir araya gelerek tertip ettikleri edebiyat gecesi, içinde tiyatro unsurlarını barındırması bakımından önemlidir. Mirjakıb Duwlatov, Kazak gazetesinin 1915 yılında yayımlanan 114. sayısında bu gece ile ilgili şunları yazmıştır:

Bu edebiyat gecesini hazırlayanlar Nazıfa Kuljanova ve Nurğali Kuljanov idi. Bunlarla birlikte bu geceyi hazırlayan Kazak gençleri ve bu gecenin hazırlanmasında emeği olan diğer büyüklerimiz ile bu geceye katılan aksakallarımız, hacılarımız sayesinde edebiyat gecesi oldukça güzel geçti. Bu gece yalnız Kazaklar için değil bütün gelenler için faydalı olmuştur. Ruslar olsun, Nogay kardeşlerimiz olsun bu edebiyat gecesinin bu kadar dikkat çekici olacağını tahmin etmezdik dediler (Negimov, 2010, s. 252).

Bu ilk tecrübelerin ardından Kazak toplumunda modern anlamda ilk tiyatro eserlerinin yazılması ise 1910 yılından sonrasına denk gelmektedir⁴. Bu dönem içerisinde Kazak edebiyatında basılan ilk tiyatro eseri Kölbay Tögüsov⁵ (1884-

⁴ Kazak edebiyatında edebî türlerin ilk örneklerinin tespiti noktasında tereddütler bulunmaktadır. Bu duruma genel olarak Sovyet yönetiminin inkâr politikası yol açmıştır. Ünlü rejisör Rayımbek Seytmetov kendisi ile yapılan söyleşide bu durumu, “Her Kazak Tiyatrosu, medeniyet ve sosyallik Kazak halkına 1917 İhtilali sayesinde gelmiştir, tezini vurgulamaya mecbur bırakılmıştır.” sözleriyle ifade etmiştir (Kayhan, 1997, s. 89). Sovyet siyaseti, edebiyattaki yeni türlerin 1917 Ekim devriminden sonra oluştuğunu ispatlamak için edebiyat tarihlerinde 1917’den önce yazılan ve Sovyet ideolojisi dışındaki eserlere yer verilmesine imkân tanımamıştır. Birçok kaynakta Kazak edebiyatında tiyatronun Säken Seyfullin’in ya 1917 yılında yazmış olduğu “Bakıt Jolina (Talih Yoluna)” isimli eseriyle ya da yine aynı yazarın 1920 yılında yazdığı “Qızıl Sunqarlar (Kızıl Kartallar)” isimli eserleriyle başladığı ifade edilmiştir. Bu konuda bk. (Joldasbekov, 1990, s. 325; Kazak SSR İlim Akademisi, 1958, ss. 27-28; Koç, İşina ve Korganbekov, 2007, s. 458). Bu durumun aksine 1971 yılında yayımlanan Kazak Sovet Ädebiyeti isimli eserde Kazak edebiyatında tiyatronun İşangali Mendixanov (1864-1919)’un bir sahneli “Bayğustar” (1910), dört perdeli “Maldıbay” (1912); Kölbay Tögüsov’un “Nadandıq Qurbanı”; Bekmukambet Serkebayev (1892-1976) “Balger” (1914), “Ğazıza”, “Kızıl Buzav” (1912) ile başladığı belirtilmiştir (Karatayev, Nurtazin ve Kıyrabayev, 1971, s. 25). Kazak tiyatrosunun ilk örneği olarak belirtilen “Nadandıq Qurbanı” isimli eser basılmış bir eser olması sebebiyle ilk tiyatro eseri olarak tespit edilmiştir. Niğmet Ğabdullin bu eserin ilk olarak Ayqap’ta yayımlandığını belirtmiştir. Ancak Ayqap gazetesinde yapılan taramada bu esere rastlanamamıştır.

⁵ Seräli Kojamkulov yazarın soyadını Toğısov olarak zikretmiş, Kazakistan Ulttıq Ansiklopedisi ve Şakerim Ansiklopedisinde ise yazarın soyadı Tögısov olarak belirtilmiştir. Kulbek Ergöbek ise yazarın soyadını Tögesov olarak ifade etmiştir.

1919)'un 1915 yılında Ufa'daki Turmuş matbaasında yayımlanan *Nadandıq Qurbanı* (Cahillik Kurbanı)⁶ isimli piyesidir (Ğabdullin, 1968, s. 6; Korabay, 2008, s. 681). Bu dönemde ayrıca Kazak eğitimci ve gazetecisi Äkiram Ğalimov'un 1913 yılında yazdığı (Şalğınbay, 1999, s. 118) ancak ölümünden altı yıl sonra 1919 yılında Troitski'de Tatarca yayımlanan *May Mäseleleri* isimli satirik oyunu da bulunmaktadır (Ergöbek, 1994, s. 85).

Kazak edebiyatındaki bu ilk tiyatro eserlerinin yanı sıra Almatı'da yaşayan Rus yazar A. Lihanov'un Kazak halkının yaşayışını konu edinen *Manap* isimli tiyatrosu Muhammedğali Esengeldin tarafından tercüme edilmiş ve *Ayqap* gazetesinin 1914 yılındaki 14-21. sayıları arasında tefrika usulüyle yayımlanmıştır⁷ (Subhanberdina ve Dävitov, 1995, s. 350). Bu eserle ilgili olarak Mirjakıb Duwlatov, Kazak gazetesinin 1914 yılında yayımlanan 82. sayısında bir eleştiri yazısı kaleme almış ve bu da Kazak edebiyatındaki ilk tiyatro eleştirisi olmuştur⁸ (Negimov, 2010, ss. 239-243).

Ancak yazarın soyadı Nadandıq Qurbanı isimli eserin kapağında توگوسوف şeklinde yazıldığından yazarın soyadının "Tögüsof (v)" olarak okunmasının daha doğru olacağı düşünülmektedir. Yazarın soyadının makale içinde farklı şekillerde yazılmasının sebebi ise başvurulan kaynaklardaki yazımın esas alınmasıdır. Yazar ayrıca *Ayqap* gazetesinde de Naymanskiy K. adıyla yazmıştır (bk. Musinov ve Kulmuhametov, 1993, s. 92; Smağulova, 2006, s. 463; Korabay, 2008, s. 681; Subhanberdina ve Dävitov, 1995, s. 366).

⁶ Kulbek Ergöbek ise Kölbay Tögesov'u Kazak tiyatrosunun atası saymakla birlikte *Nadandıq Qurbanı* isimli eserin 1915 yılında Kazan'da Karimovlar matbaasında basıldığını belirtmektedir.

⁷ *Ayqap* Gazetesi, Yıl: 1914, Sayı: 14, 231-233; Sayı: 16, 249-253; Sayı: 17, 259-261; Sayı: 18, 268-271; Sayı: 19, 278-280; Sayı: 20, 284-287; Sayı: 21, 293-295.

⁸ Kazak SSR İlim Akademisi tarafından 1975 yılında yayımlanan Kazak Teatrının Tarihi isimli eserin I. cildinde bu makalenin Säken Seyfulin'e ait olduğu belirtilmiştir. Ancak gazetedeki makalede M. D. kısaltması kullanılmıştır. Bu sebeple makaleyi Mirjakıb Duwlatov'un yazdığı kanaatine varılmıştır. Bahsi geçen kitapta bu makalenin Säken Seyfulin'e ait olarak belirtilmesinin en önemli sebebi Mirjakıb Duwlatov'un rejim düşmanı olarak kabul edilmesi ve yasaklanmasıdır (bk. Kazak SSR Ğılım Akademiyası, 1975, s. 43).

İlk Adımları Geciktiren Sebepler

Kazak edebiyatında tiyatro türünün ortaya çıkışının gecikmesinin belli başlı birkaç sebebi vardır. Bu sebeplerden ilki ve en önemlisi Kazakların 20. yüzyılın başlarına kadar göçebe yaşam tarzını devam ettirmeleridir. Göçebe yaşam tarzı sebebiyle tiyatronun oluşması için uygun bir ortam meydana gelmemiştir. Çünkü tiyatro, yerleşik bir yaşam tarzının doğurduğu bir sanat dalıdır. Başka bir açıdan da bakılacak olursa güçlü bir geleneğe sahip olan göçebe yaşam içerisinde tiyatro gibi bir türe de ihtiyaç duyulmamıştır. Çünkü göçebe hayat çerçevesinde kurulan düzen içerisinde tabiatla bütünleşen insanlar için göçebe hayatın bütün unsurları doğal bir tiyatro hüviyetine bürünmüştür.

Kazak halkının tarihî serüveni incelendiğinde 18 ve 19. yüzyılın tamamen savaşlarla ve isyanlarla geçtiği görülmektedir. Özellikle 1731 yılında Ebül Hayr Han'ın Rusların hâkimiyetine girmesi; Rusların bölgede hâkimiyet kurma faaliyetlerine karşı yapılan isyan girişimleri neticesinde Kazak coğrafyası büyük karışıklıklar içinde kalmıştır. Bu zaman zarfında Kazak toplumunun büyük bir ölüm kalım mücadelesinin ortasında kalması tiyatronun ortaya çıkışını geciktiren en önemli sebeplerden biri olmuştur.

Kazaklar arasında tiyatronun oluşumunun gecikmesinin üçüncü sebebi de toplumun bilinçli olarak eğitimden mahrum bırakılmasıdır. Bölgeye hâkim olan Rus Çarlığı, Kazakların eğitimden mahrum kalmalarına sebep olmuştur. Rusların boş bıraktığı eğitim faaliyetlerinin “Kazan” merkezli Ceditçiler tarafından doldurulmaya başlanmasıyla birlikte Rusya, bu alanda kendi açısından oluşan zafiyeti gidermek için XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren eğitim faaliyetlerini, bölge halkının Ruslaştırılması yönünde yürütmüştür.

Çarlık Rusya'sının kültür ve eğitim politikası, hâkimiyeti altında olan milletleri Ruslaştırma esasına dayanıyordu. Rus hükümetinin bu konudaki tutumu hiçbir tereddüde yer vermeyecek kadar açıktı. Nitekim Millî Eğitim Bakanı Tolstoy 1870 yılında şöyle yazmıştır: “Ülkemizde yaşayan geri kalmış halkları eğitmekteki esas gaye, onların muhakkak Ruslaştırılması olmalıdır. Böylece onlar, Rus halkıyla karışıp, eriyip gideceklerdir” (Ayan, 2008, s. 130).

Kızılorda'da 1926 yılında açılan ilk tiyatronun ilk rejisörü olan ünlü sanatçı Serâli Kojamkulov da on yedi yaşına kadar köyde hayvancılıkla uğraştığını, ancak 17 yaşına geldiğinde okula başlayabildiğini belirterek Kazak halkının o dönemdeki eğitim durumunu gözler önüne sermiştir (Musinov ve Kulmuhametov, 1993, s. 5).

XIX. yüzyılın başında Cedit okulları ile Rus-Kazak okulları arasında oluşan bu çatışma ortamı içerisinde kültürel faaliyetler de çeşitlenmeye ve zenginleşmeye başlamış, bunun doğal bir neticesi olarak da Kazak toplumunda nesir edebiyatı gelişmeye başlamıştır. Bu edebiyatın ilk ürünlerinden olarak 1910 yılında

Mirjakıb Duwlatov tarafından *Bakıtsız Jamal* (Bahtsız Cemile) isimli ilk roman⁹ yazılmış, 1915 yılında da ilk tiyatro eseri yayımlanmıştır.

Kazak toplumunda tiyatronun geç ortaya çıkmasının en önemli sebeplerinden biri de 1905 yılındaki “Şubat Devrimi”ne kadar Rus Çarlığı’nın Kazakça basın yayın faaliyetlerine izin vermemesidir.

XX. yüzyılın başlarındaki Kazak edebiyatı, dikkate değer arayışlarla başlamıştır. Çarlık sansürü tarafından eserlerinin yayımlanması yasaklanan yazarlar, Şubat devriminin (1905) getirdiği yayın özgürlüğünden sonra eserlerini yayımlayabilmişlerdi. Artık şair ve yazarlar eserlerine konu seçmekte özgürdüler. Edebiyat ile ilgili mevzular tartışılmaya başlamış, fikir alış verişi yaygınlaşmıştı (Kıyrabayev, 2007, s. 551).

Bu durumun en açık göstergesi basılan kitap sayılarındaki artıştır. “1862-1900 yılları arasında 70 civarı Kazak kitabı basılırken, 1900-1917 yılları arasında bu sayı 200’e ulaşmıştır” (Söylemez, 2002, s. 351). Kazak topraklarının basın yayım faaliyetlerinin artışı da yine 1905’teki Şubat Devrimi sonrasına denk gelmiştir. 1907 yılında *Serke* adlı ilk özel gazete çıkmış; 1911 yılında *Ayqap* gazetesi yayım hayatına başlamış; 1913 yılında ise *Kazak* gazetesi çıkarılmıştır (Sübhanberdina, 1963, s. 276).

18. yüzyılın ortalarından itibaren Rusların hâkimiyetine giren Kazaklar için bütün yeni türlerin kaynağı Rus edebiyatı olmuştur. Kazak edebiyatında tiyatro türünün geç ortaya çıkmasının en önemli sebeplerinden biri de Rus edebiyatı ile oluşan bu bağ olmuştur. Tiyatro Rus toplumunda da geç bir dönemde ortaya çıkmış ve yayılmaya başlamıştır:

Çar Aleksey Mihayloviç zamanında ilk defa olarak “dünyevi” mevzular çerçevesinde tiyatroya karşı ilgi uyandığını görüyoruz. Moskova’daki Alman Mahallesi, Protestan papazlarından Gregori’nin topladığı Alman artistler, Çar’ın huzurunda tarihî bir temsil vermişlerdi. Bu Rus Çar’ı tiyatro temsililerine karşı alaka gösteren ilk Rus hükümdarı idi. Tiyatronun inkişafında ise Büyük Petro’nun reformu mühim rol oynadı. Moskova ve Petersburg’da daimi tiyatrolar tesis edildi; burada oynayan artistler ise hep yabancıları, bilhassa muhtelif Alman şehirlerinden davet edilen “trup”lardı. Sonraları İtalyan artistleri çoğaldı. Yelizaveta Petrovna

⁹ Kazak edebiyatında tiyatro türündeki ilk örneğin tespiti noktasında yaşanan belirsizliğin bir benzeri ilk roman konusunda da görülmektedir. Kazak edebiyatı tarihinde roman türünün ilk örneği olarak Spandiyar Köbeyev’in *Kalın Mal* (Başlık Parası) isimli eseri gösterilmektedir. *Kalın Mal* isimli eseri roman türünün ilk örneği olarak kabul eden Ävelbek Koñıratbayev *Kalın Mal*’ın 1908’de yazıldığını ancak 1913’te basıldığını belirtmektedir. Bu konuda bk. (Koñıratbayev, 1994, ss. 227-229). Bu sebeple basım tarihi esas alınarak 1910 yılında basılan *Baqıtsız Jamal* isimli eser Kazak romanının ilk örneği olarak ifade edilmiştir.

zamanında ilk Rus “Saray sahnesi” tesis edildi (1756); bu tiyatro ilk Rus dramcısı olan Sumarokov’un nezareti altında tragedya ve komedyalar oynadı; artistler arasında, ilk büyük Rus sanatkarı olan Volkov temayüz etti. II. Katerina’nın parlak saltanatı zamanında Rus tiyatrosu inkişaf imkânlarını buldu; hatta zengin çiftlik sahiplerinden bazıları, serf-köylülerinden artistler yetiştirerek, kendi malikânelerinde temsiller vermekte idiler. Rus tiyatrosunun gelişmesi ise XIX. yüzyıla aittir. Petersburg ve Moskova ile diğer büyük şehirlerde tiyatrolar tesis edildi. Bunlardan en mühimleri Moskova’da “Balşoy Teatr” (Büyük tiyatro, 1824, 1856’dan beri Opera) ve “Maly Teatr” (Küçük tiyatro, 1824) lardı. 1882 de tiyatrolar devlet inhisarından çıkınca, hususi müesseseler tarafından birçok tiyatro açılmıştır (Kurat, 1987, ss. 462-463).

İlk Tiyatro Eserleri ve Konuları

Kazak tiyatrosunun ilk dönemlerinde önce halkın eğitim sorunu, kadın erkek eşitliği, kız çocuklarının yaşadıkları sıkıntılar ve zengin fakir çatışması gibi konular ele alınmıştır. Özellikle 1917 devriminden sonra ise önceki konuların yanında Kazak destanları ve halk hikâyeleri ekseninde eserler verilmeye başlanmıştır.

Kazak edebiyatının basılan ilk tiyatro eseri olan Nadandıq Qurbanı’nda halkın eğitimsizliği sonucunda ortaya çıkan sıkıntılar ele alınmıştır. Halkın cahilliğinden faydalanarak onları aldatan sahte din adamları eserin temelini teşkil eder. Eserin yazarı Kölbay Tögüsov (2003, ss. 42-43), bu piyesi ile ilgili olarak: “İşte bozkırda yaşanan cahilliklerin bir kısmını elimden geldiğince oyun kitabına yazıp Kazak gençlerine sunmak istedim. Bu oyun Kazaklara sunulup, onların hâlleri kendilerine gösterilirse bu kadar cahillik yoldan kalkar diye ümit ediyorum” demiştir.

1917 yılında meydana gelen Bolşevik Devrimi’nin ardından ortaya çıkan yeni fikirlerin yayılması amacıyla “Es-Aymaq” adında bir dernek kurulmuş, Muxtar Äwezov, Jusipbek Aymawıtov, Säken Seyfullin gibi yazarlar bu derneğin faaliyetlerine katılmışlardır.

Bu çalışmalar çerçevesinde ilk olarak ele alınabilecek isim Muxtar Äwezov’dur. “Muxtar Äwezov’un ilk piyesi olan *El Ağası* “Es-Aymaq” derneğin rehberi Seyitqızı Toqımbayev tarafından sahneye konulmuştur” (Kundakbayev, 1997, s. 12).

Yazarın bu piyesin ardından dikkati çeken bir diğer eseri 1917 yılında yazdığı ancak 1922 yılında basılan ve 1926 tarihinde Kazakistan Sovyet Cumhuriyeti’nin ilk başkenti Kızılorda’da açılan devlet tiyatrosunda¹⁰

¹⁰ Kazakistan’daki ilk devlet tiyatrosunun açılması hususunda 22 Ekim 1925 tarihinde Xalıq Ağartuw Komissariyatı’nın toplantısında karar alınmış ve Dinşe Ädilov imzalı 25 Aralık 1925 tarihli buyruk ile tiyatro kurulmuştur. Kazakistan Sovyet Sosyalist

sahnelenen ilk oyun olan üç perdelik *Eñlik Kebek* isimli piyesidir (Äwezov, 1997, ss. 158-222)¹¹. Bu eserde temel konu birbirine düşman iki kabileden olan Eñlik ve Kebek arasındaki aşk hikâyesidir. Bu konu daha önce Abay'ın yönlendirmesiyle oğlu Mağawiya Abayulı ve yeğeni Şakerim Kudayberdiuli tarafından şiir şeklinde kaleme alınmıştır¹². Muxtar Äwezov da bu halk hikâyesini sahne tekniğine uygun olarak yazmıştır. Äwezov *Eñlik Kebek* isimli piyes üzerinde birtakım değişiklikler yaparak 1943 yılında dört perde olarak tekrar yayımlamıştır (Äwezov, 1997, ss. 224-264). Bu eserin ardından daha sonraki yıllarda yazarın *Beybişe Tokal* isimli piyesi 1923 yılında Taşkent'te, *Karaköz* isimli piyesi ise 1926 yılında Kızılorda'da yayımlanmıştır (Kazak SSR Gılım Akademisi, 1975, s. 386).

Bu dönemde eserleri ile tiyatronun gelişimine katkı sağlayan yazarlardan biri de Säken Seyfullin'dir. Yazar'ın ilk tiyatrosu 1917 yılında yazdığı ve 1920'de Orenburg'da yayımlanan, kadın-erkek eşitliğini ele aldığı *Baqıt Jolına* (Mutluluk Yoluna) isimli piyesidir. Seyfullin'in ikinci tiyatrosu ise 1922 yılında yine Orenburg'da yayımlanan, Bolşevik Devrimini anlattığı *Qızıl Suñqarlar* (Kızıl Kartallar) isimli eserdir. Yazarın bu eseri idam edildiği 1938 yılına kadar Ekim Devriminin yıldönümlerinde sahnelenmiştir (Kıyrabayev, 1999, ss. 591-592).

Kazak edebiyatının gelişiminde önemli katkıları bulunan Mirjakıb Duwlatov'un Kazak tiyatrosunun gelişiminde de katkısı büyük olmuştur. Mirjakıb Duwlatov, Kazak coğrafyasında tiyatro adına yapılan faaliyetleri *Kazak* ve *Enbekşi Kazak* isimli gazetelerde yazdığı makalelerde ele almış, bunların yanı sıra 1922 yılında *Balqiya* isimli dört perde ve on yedi sahneden müteşekkil bir tiyatro eseri de yazmıştır. Yazar bu tiyatrosunda Kazak toplumunda o dönemlerde sıkça görülen

Cumhuriyeti'nin ilk başkenti olan Kızılorda'da (eski adı Akmeşit) 13 Ocak 1926 tarihinde tiyatro perdesi açılmıştır. Bu tiyatro Almatı'nın başkent olması üzerine 1930 yılında bu şehre taşınmıştır (Musinov ve Kulmuhametov, 1993, s. 17; Kazak SSR Gılım Akademiyası, 1975, s. 82).

¹¹ Koç, İşina ve Korganbekov (2007, s. 458) tarafından hazırlanan Kazak Edebiyatı II isimli kitapta Kızılorda'da açılan tiyatrodaki sergilenen ilk oyunun Qoşmuhambet Kemeñgerov'un Altın Sakiyna (Altın Yüzük) isimli eseri olduğu ifade edilmiştir. Ancak bu bilginin kaynağı ile ilgili olarak adı geçen kitapta herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir.

¹² Halk arasında 18. yüzyıldan başlayarak anlatılmaya başlayan Eñlik Kebek vakası üzerine ilk bilgiler Dala Walayatı Gazeti'nin 1892 yılında yayımlanan 31, 39. sayılarında *Kazaktardın Esterinen Ketpey Jürgeñ Bir Söz* (Kazakların Akıllarından Çıkmayan Bir Söz) başlığı ile verilmiştir. Ünlü Kazak şairi Abay Kunanbayev, oğlunu ve yeğenini bu konu üzerine yazmaları için teşvik etmiş ve her ikisi de manzum olarak bu konuyu ele almışlardır. Abay'ın yeğeni Şakerim Kudayberdiuli'nin *Jolsız Jaza Yaki Kez Bolğan İs* adıyla basılan bu eseri toplam 652 mısradır (Rsaev, 2008, s. 330).

kadın-erkek eşitsizliği, yöneticilerin adaletsizliği, yozlaşmış din adamları gibi birçok problemi ele almıştır. Mirjakıp Duwlatov'un bu emekleri rejim düşmanlığı suçlamasıyla 1935 yılında hapisteyken vefat etmesini de kapsayan ve 1928'de başlayan rejim düşmanlığı suçlaması sürecinin 1988 yılında ortadan kalkmasına kadar uygulanan inkâr politikaları yüzünden hak ettiği değeri bulamamıştır.

Mirjakıp Duwlatov gibi Kazak edebiyatına ve bu cümleden Kazak tiyatrosunun oluşumuna hizmet eden önemli bir sanatçı da Jüsipbek Aymawıtov'dur. Aymawıtov'un yazdığı ilk piyesi *Räbiğa* 17 Aralık 1917 tarihinde Semey'de gençler tarafından düzenlenen edebiyat gecesinde sahnelenmiştir. Edebiyat gecesinde oynanan piyeste yazarın kendisi ve Kazak edebiyatının en önemli isimlerinden Muxtar Äwezov da rol almıştır. Tek perdeli bu piyes 1926 yılında Moskova'da kitap olarak yayımlanmıştır. Yazarın bunun dışında *Mansapkorlar* (ilk adı *Jebir Bolıs*), *Kanapiya Men Şarbanuw*, *El Qorğanı*, *Şerniyaz*, *Sılañ Qız* isimli telif ve Rus yazar Puşkin'den yaptığı *Tas Meyman* ve *Sarañ Seri* isimli tercüme piyesleri bulunmaktadır (Jamiqayeva, 1997, s. 234).

Kazak tiyatrosunun gelişiminde bu isimlerin dışında Beyimbet Maylin, Jumat Şanin, Orınbek Bekov, Serali Kojamkulov, İlyas Jansugirov, Koşmuxambet Kemengerov, Ğabit Müsirepov, Smağul Sadwakasov gibi isimlerin de katkıları olmuştur.

Tablo 1. Kazak Edebiyatı İlk Dönem Tiyatro Eserleri Kronolojisi

Eserin Adı	Yazarın Adı	Yazılış Tarihi	Yayın Tarihi	Yayın Yeri
<i>Bayğustar</i>	İşanğali Mendixanov	1910	--	--
<i>Maldıbay</i>	İ. Mendixanov	1912	--	--
<i>Ğaziza</i>	Bekmukambet Serkebayev	1912	--	--
<i>Kızıl Buzav</i>	B. Serkebayev	1912	--	--
<i>Balger</i>	B. Serkebayev	1914	--	--
<i>Nadandıq Qurbanı</i>	Kölbay Tögüsov	1915	1915	Ufa
<i>Baqıt Jolina</i>	Säken Seyfullin	1917	1920	Orenburg
<i>Sılañ Qız</i>	Jüsipbek Aymawıtov	1920	1922	Orenburg
<i>Qızıl Suñqarlar</i>	S. Seyfullin	1920	1922	Orenburg
<i>Balqiya</i>	Mirjakıp Duwlatov	--	1922	Orenburg
<i>Eñlik Kebek</i>	Muxtar Äwezov	1917	1922/ 1943	Orenburg
<i>Beybişe Tokal</i>	M. Äwezov	--	1923	Taşkent
<i>Altın Saqıyna</i>	Qoşmuhabet Kemeñgerov	--	1923	Orenburg
<i>Mansapkorlar (Jebir Bolıs)</i>	Jüsipbek Aymawıtov	1917	1925	Moskova
<i>El Qorğamı</i>	J. Aymawıtov	1920	1925	Kızılorda
<i>Arqalıq Batır</i>	Jumat Şanin	--	1925	Semey
<i>Karaköz</i>	M. Äwezov	--	1926	Kızılorda
<i>Räbiğa</i>	J. Aymawıtov	1917	1926	Moskova
<i>Kanapiya Men Şärbanu</i>	Jüsipbek Aymawıtov	1917	1926	Öskemen
<i>Şerniyaz</i>	J. Aymawıtov	--	1926	Semey
<i>Şaňsar Molda</i>	Beyimbet Maylin	--	1926	Orenburg
<i>Awıl Mektebi</i>	B. Maylin	--	1926	Kızılorda
<i>Neke Kiyar</i>	B. Maylin	1920	1927	Orenburg
<i>Qos Qaqpan</i>	B. Maylin	1925	1927	Kızılorda
<i>Közildirik</i>	B. Maylin	--	1929	Kızılorda

Sonuç

Edebî türler içerisinde önemli bir yer tutan tiyatro, Kazak edebiyatı içerisinde XX. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış ve hızlı bir şekilde gelişmiştir.

Kazak edebiyatında tiyatro türünün bu kadar geç ortaya çıkmasının en önemli sebepleri Kazak halkının göçebe yaşam tarzını devam ettirmesi, Kazakça basın yayın faaliyetlerinin Rus Çarlığı tarafından kısıtlanması, Kazak toplumunda eğitim imkânlarının sınırlı olması ve edebiyattaki gelişmelerin en önemli kaynağı olan Rus edebiyatında da tiyatronun geç ortaya çıkması olarak tespit edilmiştir.

Tiyatro, Kazak toplumunda geç dönemde ortaya çıkmasına rağmen özellikle türün propaganda amacıyla kullanılmasından dolayı ideolojik maksatlarla yoğun bir biçimde desteklenmiş ve hızlı bir gelişme kaydetmiştir. Bu hızlı gelişimde yönetimin ideolojik yaklaşımlarının yanında, sanatçıların yoğun çabası ve halktan gelen yoğun ilginin de çok önemli katkıları olmuştur.

Kaynakça

- Arat, R. R. (1997). Kazakistan. *İslam Ansiklopedisi* içinde (C. VI). Eskişehir: MEB Yayınları.
- Äwezov, M. (1997). *Şığarmaları, Cilt I*. Almatı: Ğılım Baspası.
- Ayan, E. (2008). İbray Altınсарın ve Nikolay İvanoviç İlminski'nin Kazak Eğitim Sistemine Etkileri. *Turkish Studies*, 3(7), 125-135.
- Duwlatoв, M. (1914). Manap Draması. *Kazak Gazetesi*. No:82.
- Duwlatoв, M. (1915). Kazak Ädebiyet Keşi. *Kazak Gazetesi*, No:114.
- Ergöbek, K. (1994). *20. Ğasır Basındağı Ädebiyet*. Almatı: Bilim Baspası.
- Günhan, K. (1997). Gökkubbenin Çocuğı ile Gönül Sohbeti. *Bilig*, 6, 89-92.
- Ğabdullin, N. (1968). *Şıgarma Arkavı Şındık*. Almatı: Jazuvşı Baspası.
- Jamıqayeva, Ş. M. (1997). *Jüsipbek Aymawıtoв Şığarmalar Jiynağı, Cilt 3*. Almatı: Ğılım Baspası.
- Joldasbekov, M. (1990). *Asıl Arnalar*. Almatı: Jazuvşı Baspası.
- Kabdolov, Z. (1970). *Ädebiyet Teoriyasının Negizderi*. Almatı: Mektep Baspası.
- Karatayev, M. (1971). *Janr Sıpatı*. Almatı: Kazak SSR Ğılım Akademiyası.
- Karatayev, M., Nurtazin, T. ve Kıyrabayev, S. (1971). *Kazak Sovet Ädebiyeti*. Almatı: Mektep Baspası.
- Kazak SSR Ğılım Akademiyası. (1958). *Kazak Sovet Ädebiyetinin Oçerki*. Almatı: Ğılım Baspası.
- Kazak SSR Ğılım Akademiyası. (1975). *Kazak Teatrının Tarihi I*. Almatı: Ğılım Baspası.
- Kıyrabayev, S. (1999). Säken Seyfullin. *Kazak Ädebiyeti, Äntsiklopediya*. Almatı: Bilik Baspa Üyi.
- Kıyrabayev, S. (2007). Kazakistan Edebiyatı. *Türk Dünyası Edebiyatları Tarihi*. Ankara: AKDITYK Atatürk Kültür Merkezi.
- Koç, K., İşina, A. ve Korganbekov, B. (2007). *Kazak Edebiyatı II*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Koñıratbayev, Ä. (1994). *Kazak Ädebiyetinin Tarihi*. Almatı: Sanat Baspası.
- Korabay, S. (2008). Kölbay Tögisov. *Şäkerim Entsiklopediya*. Semey: Tengri Baspası.
- Kundakbayev, B. (1965). *Obhstık Kazak Teatrları*. Almatı: Ğılım Baspası.
- Kundakbayev, B. (1997). *Muxtar Äwezov Jäne Teatr*. Almatı: Ğılım Baspası.
- Kurat, A. N. (1987). *Rusya Tarihi*. Ankara: AKDITYK Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Musinov, A. ve Kulmuhametov, M. (1993). *Seräli Kojamkulov-Şeberlik Mektebi*. Almatı: Öner Baspası.
- Negimov, S. (t.y.). *Mirjakıb Duwlatoв Şığarmaları*. Almatı: Ana Tili Baspası.
- Özdemir, A. (1996). Kazak Türklerinin Büyük Edibi Mirjakıb Duwlatoв (1885-1935). *Bilig*, 3, 162-170.
- Rsaev T. (2008). Eñlik Kebek. *Şäkerim Entsiklopediya*. Semey: Tengri Baspası.

- Sızdıkova, R. (1999). Orınbek Bekov. *Kazak Ādebiyeti, Āntsiklopediya*. Almatı: Bilik Baspa Üyi.
- Smağulova, S. (2006). Tögisov, Kölbay. *Kazakistan Ultttk Entsiklopediya*. Almatı: Kazak Entsiklopediyası Bas Redaksiyası.
- Söylemez, O. (2002). Bağımsızlığının 10. Yılında Kazakistan Cumhuriyeti. *Türkler Ansiklopedisi*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Subhanberdina Ü. (1963). *Kazak'tın Revolyutsiyadan Burınğı Merzimdi Baspasözindegi Materiyaldar*. Almatı: Kazak SSR Ğılım Akademiyası Baspası.
- Subhanberdina, Ü. ve Dävitov, S. (1995). *Ayqap*. Almatı: Kazak Entsiklopediyası Bas Redaksiyası.
- Şalğınbay, J. (1999). Ākiram Ğalımov. *Kazak Ādebiyeti Āntsiklopediya*. Almatı: Bilik Baspa Üyi.
- Şimşek, T. (2007). Türkçe Eğitiminde Drama. *İlköğretimde Türkçe Öğretimi*. Ankara: Pegem-A Yayıncılık.
- Täjibayev, Ā. (1971). *Kazak Dramaturgiyasının Damuwı men Kalıptasuvı*. Almatı: Kazak SSR Ğılım Akademiyası.
- Tögüsov, K. (2003). *Şığarmalar Jiynağı*. Almatı: Alaş Baspası.
- Turan, O. (2010). *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Kaynak Kişi

Bekbosın, K. (2012). Özel Görüşme 06.04.2012.

EOTHEN: İNGİLİZ SEYYAH ALEXANDER KINGLAKE'İN OSMANLI TÜRKİYESİNE ÖTEKİLEŞTİRİCİ BAKIŞI

Alev KARADUMAN

Özet: 19. yüzyıl İngiliz seyyahı Alexander Kinglake, Türkçeye *Doğu Hasreti* (1982) olarak çevrilmiş olan ve Yunanca *Eothen* (1845) adını taşıyan seyahatnamesinde, 1830'larda Osmanlı Türkiyesine yaptığı seyahatini anlatır. Başta İstanbul olmak üzere Truva, İzmir ve Antalya'yı ziyaret eden Kinglake, gözlem ve yorumlarında, bir yandan şark fantezilerini öne çıkarırken, bir yandan da geleneksel İngiliz sömürgecilik ruhunun bir dışı vurumu olarak, "ötekileştirici" ve hor görücü bir tutum sergilemektedir. Kinglake, kendisini Batı uygarlığının bir temsilcisi olarak görür ve Türk toplum yaşamını çok ilkel bulur. Kinglake'in, Osmanlı Türkiyesine bu olumsuz yaklaşımı, aynı zamanda Doğu-Batı karşıtlığının da bir ifadesidir. İşte bu bildirinin amacı, Kinglake'in gözlemlerini ve anlatımlarını, Doğu-Batı karşıtlığı çerçevesinde ve ayrıca, 19. yüzyıl İngiliz sömürgecilik anlayışı temelinde irdelemek ve tartışmaktır.

Anahtar kelimeler: Alexander Kinglake, *Eothen* (1845), *Doğu Hasreti* (1982), 19. yüzyıl Osmanlı Türkiyesi, seyyah, ötekileştirme.

Eothen: English Traveller Alexander Kinglake's Othering View of Ottoman Turkey

Abstract: The nineteenth century English traveller Alexander Kinglake describes his travel to Ottoman Turkey, which he made in the 1830's, in his itinerary called *Eothen* (1845) in Greek and translated as *Doğu Hasreti* (1982) in Turkish. Kinglake, who travelled to İstanbul, Troy, İzmir and Antalya, on the one hand, emphasises his fantasies of the Orient and, on the other hand, exhibits an othering and derogative attitude towards Ottoman Turkey as a manifestation of the English colonial spirit. Kinglake sees himself as a representative of the western civilisation and finds the Turkish society very primitive. Kinglake's negative approach to Ottoman Turkey is also an expression of the East-West contrast. The main aim of this paper is therefore to study and discuss, within the framework of the East-West contrast as well as on the basis of nineteenth-century English colonialism, Kinglake's observations and narrations of Ottoman Turkey.

Key words: Alexander Kinglake, *Eothen* (1845), *Doğu Hasreti* (1982), nineteenth-century Ottoman Turkey, traveller, othering.

19. yüzyıl İngiliz seyyahı Alexander William Kinglake (1809-1891), Türkçeye Prof. Dr. Ahmet Edip Uysal tarafından *Doğu Hasreti* (1982)¹ olarak çevrilmiş olan ve Yunanca “Doğu” anlamına gelen *Eothen* (1845) başlıklı seyahatnamesinde, 1830’larda Osmanlı Türkiyesine yaptığı seyahatini anlatır. Başta İstanbul olmak üzere Edirne, Truva ve İzmir’i ziyaret eden Kinglake, gözlem ve yorumlarında, bir yandan şark fantezilerini öne çıkarırken, bir yandan da geleneksel İngiliz sömürgecilik ruhunun bir dış vurumu olarak, “ötekileştirici” ve “hor görücü” bir tutum sergiler. Kinglake, belki de Eton College ve Cambridge Üniversitesinde almış olduğu klasik eğitimin, 1837 yılında Londra’da yerel yönetici olarak geçirdiği siyaset yaşamının ve 1857-1868 yılları arasında Liberal Parti’den Parlamento’ya girmesi ve özellikle uluslararası politika alanında görev yapmasının da etkisiyle (Kinglake, 1982, s. 1), kendisini Batı uygarlığının bir temsilcisi olarak görmüş; yazdığı gezi notları sayesinde bir şarkiyatçı, diğer bir deyişle *oryantalist* olarak tanınmıştır. İlk eseri *Eothen* olmasına karşın, Osmanlı Türkiyesi ve Kırım’a yaptığı gezi notlarının yer aldığı yedi ciltlik eseri *The Invasion of the Crimea* (Londra 1863-75, 5 Cilt; 6. Basım. 1883, 7 Cilt.) ile ün yapmış, *Kırım’ın İşgali* adını taşıyan bu eseri, 1854-1856 Kırım Savaşı konusunda temel eserler arasında sayılmıştır (Kinglake, 1982, ss. 3-5).

Kinglake, *Eothen* adlı eserinin önsözünde, seyahatnamesini, diğer Avrupalı pek çok şarkiyatçının da yaptığı gibi, “tümüyle içinden geldiği” (Kinglake, 1982, s. 8) gibi yazmıştır. Bunun sonucunda da eserinde ilgi çekici yerlerin akla getireceği şeylerle, kendisinin onlardan bahsettiği arasında açık bir uyumsuzluk bulunduğunu ifade ederek, Osmanlı Türkiyesini ve toplum yaşamını, subjektif bir bakışla, çok ilkel bulmuştur. Kinglake’in, Osmanlı Türkiyesine ve halkına bu olumsuz yaklaşımı, aynı zamanda Doğu-Batı karşıtlığının da bir ifadesidir. İşte bu makalenin amacı, Kinglake’in gözlemlerini ve anlatımlarını Doğu-Batı karşıtlığı çerçevesinde 19. yüzyıl İngiliz sömürgecilik anlayışı temelinde irdelemek ve tartışmaktır.

Kinglake’in de mensup olduğu bu oryantalist tutumun temelleri çok eskiye dayanmaktadır. Aslında, “oryantalist” terimi ilk kullanılmaya başlandığında, bugünkü anlam ve işlevinden çok farklıydı. 1683’te bu terim “Doğu veya Yunan Kilisesinin bir üyesi” (Arberry, 1943, s. 8) anlamındaydı. 1690’larda ise Doğu dillerini bilen ve araştıran kişi anlamına gelmekte, o dönemin yazılarında aynı terim, “Doğu dilleriyle ve edebiyatı ile ilgilenen kimse” (Bulut, 2002, s. 15) olarak tanımlanmaktaydı. “Oryantalist” teriminin, İngiltere’de ise ilk defa 1779’da Edward Pocock hakkında yazılan bir makalede, aynı anlamda, yani doğu dilleriyle ve edebiyatı ile ilgilenen kimse olarak kullanıldığı (Endress,

¹ Bk. Kinglake (Bu makalede, metin olarak, Kinglake’in seyahatnamesinin Prof.Dr. Ahmet Edip Uysal tarafından *Doğu Hasreti* (1982) olarak çevrilmiş olan Türkçe metni esas alınmış ve atıflar için bu metin kullanılmıştır).

1988, s. 11) bilinmektedir. Kısacası, 17 ve 18. yüzyıllarda oryantalizm terimi, bütünüyle Doğu'nun, hem yakın hem de Uzak Doğu dil, kültür ve edebiyatlarının incelenmesi anlamında kullanılmaktaydı. Oryantalist araştırmaların en önemli kişilerinden biri olarak tanınan Bernard Lewis ise tanımı biraz daha genişleterek iki farklı anlamda tanımlar, bu konudaki çalışmaları farklı bir boyuta taşır. Lewis'e göre:

Birinci anlamında oryantalizm, Orta Doğu'yu, Kuzey Afrika'yı ziyaret etmiş; gördüklerini veya hayal ettiklerini, çoğunlukla romantik ve sınırların ötesinde hayal gücüyle resmetmiş, genellikle Batı Avrupalı ressamların oluşturduğu bir resim ekolüdür. Daha yaygın kabul görmüş ikinci anlamında ise oryantalizm, ilkiyle bağlantısız olarak, akademik uğraşın bir dalıdır. Akademik bir disiplin olarak oryantalizm, Rönesans'tan itibaren Batı Avrupa'da akademik çalışmalardaki büyük patlama ile başlar. Gerekçeyi inceleyen Helenistler, Latinceyi inceleyen Latinciler, İbranceyi araştıran İbraniciler bulunuyordu. (Grekce ve Latinceyi inceleyenler) "klasikçiler", (İbranceyi inceleyenler) ise oryantalist olarak adlandırılırdı (Lewis, 2006, s. 49).

Lewis'in tanımından da anlaşılacağı gibi, oryantalizm, özellikle 19. yüzyıl Batılı ressamlar arasında oldukça popüler olan, içeri girip göremediklerinden dolayı haklarında yazılmış yazıları veya anlatılan öyküleri, kendi fantezi ve romantik anlayışlarıyla da süsleyerek hem Osmanlı hem de Doğu haremını resmetmeye yönelik bir resim tekniğidir. Bu teknik, daha sonra Kinglake ve diğer oryantalistler tarafından kullanılacak olan "ötekileştirici" ve "hor görücü" tutumun da temelini oluşturacaktır.

Oryantalizmin bu olumsuz anlamını, eleştirel bir yaklaşımla irdeleyen en önemli kişi ise hiç kuşku yoktur ki Edward Said'dir. 1978'de ilk kez yayımlandığında olumlu-olumsuz pek çok tepki alan eseri *Oryantalizm*'de, "Batı" kültüründe ve anlayışında "Doğu" kavramının farklı anlam boyutlarını tartışmıştır. Özet olarak, Said, bu eserinde,

Doğulu toplumlara ve kültürlerle ilişkin oryantalist bilgi ile sömürgeci ekonomik ve politik güçler arasındaki köklü tarihsel ve kurumsal ilişkiyi ortaya koymakta ve oryantalist bilgi üretiminin arkasında büyük bir ekonomik, askerî ve siyasi güç bulunmadığında, bu bilginin de üretilemeyeceğini savunmaktadır (Bulut, 2002, s. 20).

Dolayısıyla, Said, oryantalizmi "hepsi birbirine dayalı pek çok şey" (Said, 2001, s. 13) olarak tanımlar ve Şarkiyatçılığı ortaya çıkışından günümüze kadar üç farklı biçimde tanımlayarak şöyle devam eder:

Antropolog, sosyolog, tarihçi veya dil bilimci olsun, özel veya genel açıdan Şark'ı öğreten, yazıya döken veya araştıran kimse Şarkiyatçıdır ve yaptığı şey Şarkiyatçılıktır... Bilimsel gelenek için Oryantalizmin daha geniş bir anlamı vardır. Oryantalizm “Doğu” ile “Batı”nın arasında ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı bir düşünüş biçimidir... Şimdi Oryantalizmin üçüncü anlamına geliyorum: Bu anlamda oryantalizm, diğer ikisinden ziyade “tarihî” ve “maddî” biçimde tanımlanır. On sekizinci yüzyıl sonlarını başlangıç kabul edersek, Oryantalizm, Şark ile uğraşan bir kurumdur; yani Şark hakkında hükümlerde bulunur, Şark hakkındaki kanaatleri onayından geçirir, Şark'ı tasvir eder, yargılar, yönetir; kısacası ‘Doğu’ya hâkim olmak; onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için ‘Batı’нын bulduğu yoldur (Said, 2001, ss. 15-16).

Said, kendini üstün gören ve bu üstünlüğünü korumak isteyen bir kültürün, başka bir kültürü eşiti olarak anlayıp değerlendiremeyeceğini vurgular; ona göre, “sömürgecilik” siyasetini benimsemiş olan bu egemen kültür, ekonomik, askerî ve sosyal olarak, yani “izin verme, ezme, hor görme, meşrutiyet tanıma, yasaklama, doğrulama” (Parla, 2005, s. 20) gibi kavramlarla bu sömürgelerini yönetiyorsa, şarkiyatçılık ister bir bilim ister bir tavır olarak, Avrupa'nın sömürgeci kültürünün bir kurumu olduğu için, ondan bağımsızlaşmamış ve bu tutkularından arınamamıştır. Said, şarkiyatçılığı “Avrupa'nın yaşantısında özel bir yeri olan Doğu'yu tanımlama” (Said, 2001, s. 3) çabası olarak görür. Doğu, sadece Batı ile sınırları olan bir kara parçası değil, aynı zamanda Batı'nın en büyük, en zengin, en eski sömürgesidir. Dil ve uygarlığının kaynağı, kültürel rakibi, “kendinden başkasının” yani “ötekinin” en önemli simgesidir. Şarkiyatçılık, Doğu'yu, Batı'nın kültürel ve ideolojik kurumları, bu kurumların yarattığı sözcükler, imgeler ve doktrinlerle bezenmiş bir söylem yoluyla algılamaktır. Bu söylemi kuran da sürdüren de Avrupa'dır. Avrupa bu söylem sayesinde “Doğu hakkında gözlemler yaparak, Doğu'ya ilişkin görüşleri onaylayarak, Doğu'yu tarif ederek, orada yerleşerek, kâğıt üzerinde onu üreterek, kısaca Doğu'ya hâkim olarak” (Said, 2001, s. 3) güçlü hegemonyasını kurmuştur. Dolayısıyla, Şarkiyatçılığın yarattığı ve yaşattığı bu söylemin gölgesinde, Doğu hakkında tarafsız bir yorumda bulunmanın bir imkânı yoktur. Jale Parla'ya göre, “Şarkiyatçılıktan söz etmek on altıncı yüzyıldan başlayarak İngiliz ve Fransız emperyalizminden söz etmekle birdir” (Parla, 2005, s. 21). Şarkiyatçılık, 19. yüzyılda neredeyse tüm dünyada pek çok sömürgeleri bulunan İngiliz ve Fransızların bir projesidir. Said'e göre ise şarkiyatçılık, Napolyon'un Mısır seferi, William Jones ve Anquetil Dupperon'un çevirileriyle başlar. Sonrasında, Doğu hakkında yazılan her şiir, her seyahatname ve öykü diğerini beslemiştir. Said, Edward William Lane'nin *Manners and Customs of the Modern Egyptians* adlı kitabının, Nerval ve Flaubert gibi döneminin önemli yazarlarının kaynak kabul edildiğinin altını çizer. Said'in görüşünde, “Doğu, Batı için nesnel gerçekliği olan bir yer değil, bir metindir” (Said, 2001, s. 5). Doğu'ya ancak bu metin sayesinde ulaşılabilir ve bu metin dışında Doğu'ya

ilişkin bilgi yoktur. Doğu'ya ilişkin tüm bilgiler için yazılmış bu metinlere başvurmak gerekir ki metinlerin yazarı, yani Batılı Şarkiyatçı, bu bilginin üreticisi ve sahibi olmakla, bilginin kaynağı olan Doğu üzerinde de egemendir. Bu metinlere göre, Doğu, hep aynı sıfatlar, aynı imgelerle tekrar tekrar üretilir ve Doğu hiçbir değişim ve gelişim içinde değilmişçesine aşağılanır, hor görülür ve ötekileştirilir. Bu noktada, Himmet Umunç'un önemli bir saptamasını da göz ardı etmemek gerekir. Umunç, Said'in bazı görüş ve saptamalarına karşı çıkarak önemli bir tartışma başlatmıştır. Umunç'a göre,

16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun, Macaristan'ı fethederek Orta Avrupa'ya yayılması, her bakımdan güçlü ve parlak bir döneme ulaşması, Türkiye'yi Avrupa'da ilgi odağı yapmıştır. ... Bu bağlamda, Türk toplumunu, ... her yönüyle tanımak için, araştırma, seyahat, gözlemleme, inceleme ve değerlendirme faaliyetleri yoğun olarak artmaya başlamıştır. Başka bir deyişle, özellikle XVI. yüzyıldan itibaren, Batı'da, Türkiye odaklı Şarkiyatçılık, hem bilimsel hem de genel ilgi olarak gelişme sürecine girmiştir. İşte, çağımız araştırmacılarında Edward Said'in *Orientalism* adlı o çok popüler eserinde sözünü etmediği ve gerek Osmanlı İmparatorluğu'nu gerek Türkiye'yi ele almayarak eksik bıraktığı en temel gerçek, XVII. yüzyılda daha da ivme kazanan Türkiye odaklı bu Batı Şarkiyatçılığıdır ...Oysa, Said'in bahsettiği Şarkiyatçılık Orta Doğu ile sınırlıdır (Umunç, 2009, s. 150).

Umunç, tartışmasını geliştirerek şöyle devam eder:

Said'in, Batı Şarkiyatçılığının ortaya çıkma ve gelişme dönemleri olarak gördüğü XVIII ve XIX. yüzyıllarda, "Orta Doğu'nun" yer aldığı coğrafya, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçasıydı. Dolayısıyla, ... bu coğrafyada seyahat eden ve gözlemlerde bulunan pek çok Avrupalının seyahatnamelerinden de açıkça görüldüğü gibi, ... Osmanlı varlığı, Osmanlılık ve Osmanlı şarklılığı, bu coğrafyayı tanımlayan en etkili temel öge olmuştur. Ne var ki, Said, ... , şarkiyatçılık incelemesinde, Türkiye'yi dışlamış ve Batı Şarkiyatçılığının başlangıcını da XVII. yüzyıl yerine yanlış olarak XVIII. yüzyıla ilişkilendirmiştir (Umunç, 2009, s. 151).

Tüm bu tartışmalar ışığında, Said'in Türkiye'ye karşı tutumunun, Batı'nın Doğu'ya yaptığı "ötekileştirici" tutumdan farksız olduğunu, kabul edemediği gücü en kolay ve kısa yoldan "yok" saymayı tercih ettiğini söylemek mümkündür. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Kinglake'in seyahatnamesinde de ilginç gözlemlerde bulunmamız kaçınılmazdır.

19. yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı Türkiyesine gelen seyyahların tutumunda belirgin bir değişim gözlenmektedir. Bu da hem Said'in de bahsettiği sömürgeci tutumun bir yansıması hem de Osmanlı İmparatorluğunun Batı'daki güç ve egemenliğini yitirmesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Özellikle İngiliz seyyahların tutumları alaycı, hor görücü ve aşağılayıcıdır. Bu tutum,

Alexander William Kinglake'de de açıkça görülmektedir. Kinglake, *Eothen* adlı eserinde, Osmanlı Türkiyesine yaptığı yolculuktan bahsederken, özellikle Doğu kültürüne ilişkin önyargılı, aşağılayıcı ve ötekileştirici tutumunu seyahatnamesinin ilk sayfası, hatta ilk paragrafında açıkça ifade etmektedir.

Zemlin'de hâlâ alışık olduğum bir hayatın sesleri ve manzaraları içindeydim. Hareketli bir dünyanın gürültüsü beni hâlâ hem taciz ediyor hem de eğlendiriyordu. Peşesiz kadın yüzleri hâlâ gün ışığında parlıyordu. Ama güneye doğru bakınca, Tuna vadisi üzerinde sert ve simsiyah yükselen Osmanlı kalesi Belgrad'ı gördüm. Sanki tekerlek üstünde giden Avrupa'nın sonuna gelmişim ...Uzunca bir müddet için Hristiyanlık âleminde ayrılıyor ...ve şimdi artık doğunun ... dehşetini seyredecektim (Kinglake, 1982, s. 1).

Kinglake, büyük ihtimalle önceden okuduğu “Doğu” hakkında yazılmış yazıların da etkisiyle, önyargılı olarak seyahatine başlamaktadır. Daha önceden de belirttiği gibi, gördüklerini veya görececeklerini değil, sömürgecilik doktrini doğrultusunda gözlemlerini aktaracağı kaçınılmazdır. İlk durağı, bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'nun kalesi olan Belgrad'dır. Daha yolculuğuna başlama aşamasında, Hristiyan âleminde, yani medeniyetten ve gelişmişlikten ayrılmanın, Doğu'nun dehşetine, Müslümanlığa, yani geri kalmışlığa, cahilliğe, yobazlığa giriş yapmanın hüznüne kapıldığını belirtmektedir. İslam'a ve Doğu'ya karşıt olan bu söylem hiç de yeni değildir. Umunc'un da vurguladığı gibi, “İslamiyet'in ortaya çıkmasından sonra, bu tür karşıt söylemler ... hızla yayılmış ... sonraki yüzyıllarda Hristiyan Batı'nın Türkiye ve Türklere yönelik karşıt söylemlerini de kapsayan saldırgan ve karalayıcı bir gelenek hâline dönüşmüştür” (Umunc, 2009, s. 159). Kinglake Batı-Doğu karşıtlığını şöyle sürdürmektedir.

İki hudut kasabası birbirinden bir kurşun atımı bile değil, fakat insanları arasında hiçbir münasebet yok. Kuzeydeki Macar, Sava'nın güney kıyısındaki Sırp ve Türk. Sanki aralarında elli büyük vilayet varmış gibi birbirlerinden farklı. Zemin sokaklarında etrafımda acele acele dolaşan insanlar arasında, gidip şu karşıdaki kalenin duvarları dibinde oturan yabancı ırktan insanlara bakan belki bir tek kişi bile yok (Kinglake, 1982, s. 1).

Kinglake'in bu anlatımında, ötekileştirici, soyutlayıcı ve ayrıştırıcı tutumu fark etmek mümkün değildir. Osmanlı topraklarında yaşayan Sırp ve Türkler, yüzlerine dönüp bakılmayacak kadar “öteki” ve farklıdır. Tanıma gereği yoktur. Kinglake'in üslubundan, İngiltere'nin sınıflandıran ve ayrıştıran sömürgeci egemen tutumu hemen sezilmektedir. Egemen toplum, kendinden farklı olanı tanımaya gerek duymaz, yalnızca eleştirir ve yönetir. Belgrad'a vardığında oradaki halkı “sıradan insanlar” olarak bile değil de Batı kültüründen farklı “varlıklar” olarak nitelendirmesi de, Batı'nın ötekileştirici tutumunun bir yansımasıdır.

Derken arka taraftan birtakım insanlar belirdi; bunlar ebedî ruhlar taşıyan ve belki de muhakeme kabiliyetine sahip varlıklardı, fakat bence asıl önemli olan şey, bunların muazzam, esaslı ve göz alıcı kavukları vardı; onlar da bizim gittiğimiz yere gidiyorlardı (Kinglake, 1982, s. 3).

Osmanlı İmparatorluğu zamanında “kavuk”, güç ve makamı temsil ederdi. Kavuk takan kişinin mevki ve makamına göre, kavuğun biçimi ve rengi değişirdi. Burada, Kinglake’in güce ve makama olan hayranlığını görmekteyiz. Öte yandan, Kinglake’in, özellikle Kanuni Sultan Süleyman devrindeki güçlü Osmanlı İmparatorluğu’na duyduğu gizliden gizliye imrenme ve kıskançlık, şu karalayıcı ve aşağılayıcı tutumundan da belli olmaktadır.

Nihayet karaya çıktığımda Asyalı insanlar arasında olduğumu anladım. [... Pekçok] Osmanlı ülkesini gezdim; fakat hiçbir zaman beni Sava kıyısında karşılayanlar gibi koca Türklere rastlamadım. Bunlar eşyalarımızı şehre taşıyarak birkaç kuruş kazanmak ümidiyle kayığımızı karşılamaya gelmiş gayet fakir kimselerdi ama eski Türklerden oldukları belliydi ve hâlâ muzaffer bir ırkın sert ve hür tavrını taşıyorlardı (Kinglake, 1982, s. 3).

Burada o güçlü Osmanlı İmparatorluğu’nun düşmüş olduğu yoksul ve güçsüz durum, alaycı bir üslupla anlatılmakta, âdeta bu durumdan gizli bir haz duyulmaktadır. Kinglake, aynı üslubunu sürdürerek, Sırbistan’ın hâlen Türk yönetiminde olmasından duyduğu rahatsızlığı da şöyle dile getirir.

Genellikle, Sırbistan ili bir nevi istiklal elde etmiş ise de, hudut üzerinde mühim bir yer olduğundan, Belgrad hâlâ, bir paşa kumandasında bulunan Türk kıtalarının yönetimindeydi (Kinglake, 1982, s. 3).

Bu rahatsızlık, Paşa’nın huzuruna götürüldüğünde, oradaki otoriteyi ve gücü temsil eden paşayı anlatırken kullandığı aşağılayıcı, hor gören dilden de anlaşılmalıdır. Orada bir Batılı olarak, tek egemen güç, mutlak yönetici değil, yönetilendir. Bu durumu yok saymanın, görmezlikten gelmenin tek yolu ötekileştirme ve aşağı görmektir. Bunu da “Paşa bizi terbiyeli Osmanlılara has bir nezaket ve kibarlıkla huzuruna kabul etti” (Kinglake, 1982, s. 3) sözleriyle ifade eder. Ancak, Paşa’nın gücüne ve otoritesine olan hayranlığını da elinde olmadan aşağıdaki sözlerle ifade eder.

[Paşa,] sonra ellerini hafifçe şaklattı ve hemen odasının aşağı tarafı uşaklarla doluverdi. Dudaklarından çıkan bir hece ile bütün başlar eğildi ve uşaklar birer hayalet gibi kayboldu. Biraz sonra kahve taşıyıcılar görüldü; her uşak elinde madenî bir tabak içinde küçücük bir fincan taşıyordu ve derken her birimize sıra ile nargileci geldi... Doğu keyfinin nasıl bir şey olduğu hakkında müphem bir fikir elde edinceye kadar çekmeye devam ettim. Doğu keyfi! Daha belki bir saat evvel, kalabalık ve gürültülü bir otele hesabımı istiyor ve garsonları çağırarak için zilleri çalıyorlardı (Kinglake, 1982, s. 13).

Bu sözlerinde Kinglake, paşanın otoritesi ve konukseverliğini Batı-Doğu karşılaştırması yaparak, Doğu kültürünü üstü kapalı aşağılayarak yok saymaktadır.

Belgrad'dan sonra Edirne'ye geçen Kinglake, eleştirici ve ötekileştirici tutumunu arttırarak ve hatta zaman zaman hakarete varan bir üslupla sürdürmektedir. İlk vurguladığı konulardan biri ulaşımın zorluğudur ki, o dönemde aynı yerleri gezmiş olan tüm Batılı seyyahlar için alay konusu olmuştur. Kinglake de onlardan farklı değildir:

Avrupalılaştırılmış memleketlerde bir yerden diğer bir yere gidiş o kadar kısa süren ve yolcunun o kadar az zamanını alan bir iştir ki, ..., zamanın nasıl geçtiğini anlamazsınız. Ancak, Doğu'da seyahat ederseniz işler başka türdür. Günlere, belki haftalara ve aylara ayağınız üzengiden inmez, ... sivrisineklerle küfredersiniz ... Seyahat vasıtası olarak araba diye bir şey de bilinmiyordu. Gerçi, öküzle çekilen ve araba denilen bir çeşit vasıta vardı fakat bunlar zenginlerin karılarını dört beş mil gezdirmek için kullanılırdı... Dünyanın bu tarafında atların araba çekmekte kullanıldığını kimse duymamıştır... fakat ihtiyaç yalnız icatların değil, yeniliğin de aynasıdır (Kinglake, 1982, ss. 16-20).

Kinglake'in bu yorumu tümüyle yanlış, yanlı ve gerçek dışıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nda yüzyıllardır atlar bir ulaşım aracı olarak kullanılmış, hatta hem Osmanlı Hanedanı'nın hem de soyluların atlı arabalarla yaptıkları geziler bütün dünyaya, gerek resim gerekse yazılı anlatım yoluyla ilan edilmiştir.

Kinglake'in, yolculuk ve ulaşım şartlarını hor görmeye başlayan Edirne gezisi, burada yaşayan, alın teriyle paralarını kazanan halkın bir gurubu olan "sürücülerini" aşağılama politikası ile devam eder:

Sürücüler, yük atlarını sürmek için tutulan kişilerdir. Çoğu çingene olan bu sürücülerin durumları acıklıdır. İnsanlığın en aşağılık tabakası addedilirler ve atlar dâhil olmak üzere, efendilerinin bütün kabahatleri kolayca onların üstlerine atılabilir. Esmer yüzleri ve korkunç sakalları herkesin hor gördüğü bu zavallı sürücüler ... [ile kafilemizin mihmandarı] Mathley'nin Yorkshire'li uşağı tam bir tezat içindeydi; o inadına hizmet ederken, giydiği ceketle ata biniyordu (Kinglake, 1982, s. 13).

Bu alıntılardan da açıkça görüldüğü üzere, Batı-Doğu uygarlık karşıtlığı her fırsatta vurgulanmaktadır. Batı'nın uşağı bile, Doğu'nun sürücüsünden daha medeni, daha çağdaştır.

Yazarın İstanbul gezisinde öne çıkan unsur, ölümcül ve bulaşıcı bir hastalık olan veba idi. Veba İstanbul'da ilk kez 1615 yılında görülür. Daha sonra, 1617, 1620, 1637, 1650 ve 1655 yıllarında İstanbul'da veba salgınları olmuştur. 19. yüzyılda ise 1812 ve 1836 yıllarında İstanbul'da tekrar baş gösteren veba 130.000 kişinin ölümüne neden olmuştur (Prokopius, 2002, ss. 237-240).

Kinglake, veba salgınının İstanbul'a gelmesinden duyduğu büyük sevinci, 1625 yılında Londra görülen ve yüzbinlerce kişinin ölümüne neden olan veba salgınını unutturmasına, bakınız nasıl tarif ediyor:

İstanbul'da kaldığım bütün müddet boyunca veba devam ediyordu, ama pek şiddetli değildi ... Veba hakikaten Doğulu olan bütün şeylerle beraber bulunuyordu. Şehrin en dindar mahallelerinde oturan Müslüman halk vebalıydı. ... Diğer yandan pahalı kürkleri, şallar, sırmalı terlikler, altın işlemeli eğer örtüleri, yanan öd ağacı ve buhur kokusu vebanın daima bulunduğu yerlerin işaretleridir. Yeryüzündeki imparatorluklarının en büyüğü ve kuvvetlisinin payitahtı Londra'dan çıkıp Doğu prensinin payitahtına giderseniz, sadece azalmakta olan bir kuvvet ve haşmet bulursunuz ve sevincinizden gülüp oynamak istersiniz. Bırakın, veba zebanisi buradan gitmesin. Ordulardan daha kuvvetli, en şanlı devrinde Süleyman'dan daha müthiş olan veba, bu zarif şehre öyle bir haşmet ve azamet kazandırır ki, orada iken bu ölü imparatorluğun gölgeleri arasından geçmek mecburiyetinde kalsanız, yoldan hiç olmazsa munasip bir hürmet ve korku hissiyle geçersiniz (Kinglake, 1982, s. 24).

Görüldüğü üzere, Kinglake, XVI. yüzyılda Batılılarca Muhteşem Süleyman olarak tanınan Kanuni Sultan Süleyman'ın dünyaya egemen olmasına, bilinçaltından öylesine öfke ve kıskançlık duymaktadır ki şimdiye kadar Batı-Doğu çekişmesi olarak sürdürdüğü aşağılayıcı ve ötekileştirici tavrının yerini, kendinden üstün olanı, "Sahip olamıyorsan yok et." mantığıyla, çeşitli hilelerle yok eden sömürgeci tavrına dönüştürmekte hiç de sakınca görmemiştir. Gerçi burada hile yapan, yok eden kendisi değildir, ancak bir şeyin yok olmasından duyduğu sömürgeci haz da göz ardı edilmemelidir. Her ne kadar vebanın bu şehre gelmesinden büyük mutluluk duysa da İstanbul'un doğal güzelliğini anlatmadan da geçemez Kinglake:

Cami ve minarelerini övmeden de İstanbul'u methedebilirsiniz. Onun limanını methedebiliriz; dünyanın hiçbir yerinde denizin bir şehre bu kadar samimi bir şekilde sokulmadığını söyleyebiliriz (Kinglake, 1982, s. 23).

Daha söylenecek, tartışılacak çok şey var Kinglake'in seyahatnamesi hakkında. Truva ve İzmir'e yaptığı gezilerinde de, gördüklerini değil, Batı kültürünün ayrılmaz birer parçası olan klasik ve Yunan kültür ve edebiyatlarına olan hayranlığını detaylı ve abartılı bir biçimde anlatır. Sonuç olarak, 19. yüzyılda Osmanlı Türkiyesini, kendi Batılı önyargılarıyla gezen Kinglake'in, yaptığı

gözlem ve yorumlarında, bir yandan şark fantezilerini öne çıkarırken, bir yandan da geleneksel İngiliz sömürgecilik ruhunun bir dışa vurumu olarak, ötekileştirici ve hor görücü bir tutum sergilediğini açıkça söyleyebiliriz.

Kaynakça

I. Metin

- Kinglake, W. (1982). *Eothen*. J. Raban (Int.). London: Century Publishing Co.
 Kinglake, W. (1982). *Doğu Hasreti* (A. E. Uysal, Çev.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

II. Kaynaklar

- Arberry, A. J. (1943). *British Orientalists*. Londra: William Collins of London.
 Bulut, Y. (2002). *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Bir Tarihi*. İstanbul: Yöneliş.
 Endress, G. (1988). *An Introduction to Islam*. Edinburgh: Edinburgh University P.
 Lewis, B. (2006). *İstanbul ve Osmanlı İmparatorluğu Medeniyeti*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
 Parla, J. (2005). *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*. İstanbul: İletişim Yayınları
 Prokopius. (2002). *İstanbul'da İsyân ve Veba* (A. Calap, Çev.). İstanbul: Lir Yayınevi.
 Said, W. E. (2001). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları* (B. Ünlüer, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
 Umunç, H. (2009). Türkiye'de Hollâandalı Bir Seyyah: Cornelis de Bruyn ve Gözlemleri. *Bellekten*, LXXIII(266), 146-163.

AHMET YAŞAR OCAK'IN ESERLERİNDE İSLAM VE KİMLİK MESELESİ

Rüya KILIÇ

Özet: Ahmet Yaşar Ocak, Türk tarihi çerçevesinde İslâm gibi az çalışılan, çok problemlili bir alanında verdiği eserler ile tanınan bir tarihçidir. Böyle bir alanı seçmesindeki temel sebep, konunun bugün Türkiye’de yaşanan problemlerle doğrudan bağlantılı olmasındandır. Yayınlarının ağırlık noktasını Selçuklu ve Osmanlı dönemleri teşkil etmektedir. Temel ilgisi ise, İslâm’ın Türk tarihindeki rolünü anlamaya yöneliktir. İşte bu makalede, Ahmet Yaşar Ocak’ın Cumhuriyet dönemi Türk tarihçiliğindeki yeri hem ele aldığı konular hem de bu konuları incelerken kullandığı metodoloji ve yaklaşım açısından değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: Ahmet Yaşar Ocak, İslâm, Türkler, heteredoksi.

The Issues of Islam and Identity in the Works of Ahmet Yaşar Ocak

Abstract: Ahmet Yaşar Ocak is known as a historian who produces works on the mostly overlooked and problematic subject of Islam within the framework of Turkish history. His choice of this subject is due to its direct relationship to the problems that Turkey is currently facing. Most of his publications focus on the Seljuk and Ottoman periods and are directed towards the role played by Islam in Turkish history. This present work not only analyses both Ahmet Yaşar Ocak’s importance as a historian in the Republican period of Turkish history and the subjects he has researched, but also evaluates the methodology and approaches he has used in carrying out his work.

Key words: Ahmet Yaşar Ocak, Islam, Turks, heterodoxy.

Hayatı

Ahmet Yaşar Ocak 1946 yılında Yozgat’ta doğdu. Osmanlı döneminin ünlü ayan ailelerinden Çapanoğullarının kurduğu bu küçük Anadolu şehri, onun için çocukluk ve gençliğinin geçtiği uzak bir hatıradan ziyade mevcut aile bağları sebebiyle her zaman hayatının bir parçası oldu. İlkokuldan sonra Yozgat İmam-Hatip Okulu’na gönderildi. Ne var ki, o dönemde 7 yıl süreli bu okulu bitirenler meslek derslerinin dışında ayrıca lise müfredatını aynen takip ettikleri halde üniversitelere alınmıyorlardı. Bu yüzden İmam-Hatip Lisesini 1963’te bitirdiği halde, lise mezunu sayılmadığından İlahiyat Fakültesi’ne giremedi. Yükseköğrenimini sürdürmenin tek yolu, 1959 yılında açılan İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü (şimdiki M.Ü. İlahiyat Fakültesi) kaydolmaktan geçtiğinden tahsiline burada devam etmeye karar verdi. Ama o sadece bununla kalmayıp İstanbul’daki önemli hocalarından aldığı özel derslerle ileride ilmî kariyerine büyük katkıda bulunacak olan İslâmî bilimler, Arapça ve Farsça dersleri ile dil çalışmalarına yöneldi. Ama onun asıl merakı tarih üzerineydi. 1967 yılında İlahiyat lisansını tamamladıktan sonra, tarih tahsiline yönelmek istediği için, hâriçten lise sınavlarına girip İstanbul Bakırköy Lisesi’nden mezun oldu. Aynı

yıl üniversite sınavını kazanarak Tayyip Gökbilgin'in başında bulunduğu İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Osmanlı Medeniyeti ve Müesseseleri kürsüsünde tarih lisansına başladı. Böylece daha lise yıllarında, Ömer Seyfettin ve F. F. Tülbentçi'ye özenerek tarihî hikâyeler, romanlar yazacak kadar sevdiği bu alanın bilimsel formasyonuna ilk adımı atmış oldu.

Bu meraklı tarih öğrencisinin heyecan ve kabiliyeti, hem T. Gökbilgin'in, hem de Nejat Göyünç'ün ilgisini çekmekte gecikmedi. Türk tarihçiliğinin bu iki müstesna kıymeti, Ahmet Yaşar Ocak'ı kendi kürsülerine asistan olarak almak istedilerse de kadro bulunamadığından bu mümkün olmadı. Ocak da 1971'deki mezuniyetini takiben, bir yıl kadar Osmaniye İmam-Hatip Okulu'nda meslek dersleri öğretmenliği yaptı. 1972 yılında şartlar onun hayatını yeniden çizmeye başladı.ERCÜMENT KURAN tarafından kurulmuş olan Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi (şimdiki Edebiyat Fakültesi) Tarih Bölümü'ne asistan olarak girmeyi başardı. Bu gelişme daha önce kendisini İstanbul Üniversitesi'ne aldırılmakta başarılı olamayan hocası Nejat Göyünç ile yollarının yeniden kesişmesini sağladı. Çünkü o da Hacettepe Üniversitesi'nde göreve başlamıştı. Onun yönetiminde başladığı "Osmanlı İmparatorluğu'nda Zaviyeler"i konu alan yüksek lisans tezini 1974'te bitirdi. 1973'te yayımladığı Çapanoğlu isyanına dair ilk makalesi sayesinde ERCÜMENT KURAN'ın takdirini kazandı. Ocak'ın 1974 yılında Fransız hükümetinin verdiği bursla gittiği Strasbourg Üniversitesi Beşerî Bilimler Fakültesi Türkoloji Bölümü'nde Irene Mélikoff yönetiminde doktora çalışmasına başlaması ise, kariyerinde bir dönüm noktası olması bakımından son derece önemlidir. Zira Türkiye'de her biri kendini kanıtlamış hocalarından elde ettiği güçlü birikimle, F. Braudel ve Mark Bloch'la birlikte, Annales mektebinin ocağı olup, uzun zamandır artık sosyal tarih alanında bir merkez olan Fransa'da temel çalışma sahasına adım atıyordu. Böylece modern tarih anlayışını benimsemesinde etkili olan isimlerin arasına hocası ve daha sonra dostu Mélikoff da katılıyordu. Bu listeye, Türk tarihçiliğinin önemli ismi Fuad Köprülü'yü de eklemeliyiz. Zira Köprülü'nün eserleri onun üzerinde derin bir etkiye sahipti.

Ocak, 1978'de *La Revolte de Baba Resul: Un mouvement socio-religieux au dans la première moitié du XIIIe Siecle en Anatolie* isimli tezi ile doktora eğitimini tamamlayıp Türkiye'ye geri döndü ve tarih bölümünde öğretim görevliliğine atandı. *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri* isimli teziyle 1983'te doçent, 1988'de profesör oldu. Ocak'ın, görev aldığı kurumlar arasında Türk Tarih Kurumu (1983) ve Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı (1997) üyeliğini ilk anda sayabiliriz. Ayrıca 1993-1997 yılları arasında H.Ü. Türkiyat Araştırmaları Merkezi Başkanlığı'nda bulundu. 1998'de ise, Brill (Leiden) Yayınevi'nin Halil İnalçık ve Suraiya Faroqhi yönetiminde yayımlamakta olduğu *The Ottoman Heritage* dizisi ile Paris'te yayımlanan *Journal of the History of Sufism* (1997)

dergisinin danışma kurulu üyesidir. Ocak 2004 yılında Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA)'nin sosyal bilimler alanındaki bilim ödülünü almıştır.

Ocak'ın çalışma alanı, Türk tarihi çerçevesinde İslam gibi az çalışılan, çok problemlili bir alandır. Tercihinde etkili olan, konunun bugün Türkiye'de yaşanan pek çok problemle doğrudan bağlantılı olmasıdır. Bir başka ifadeyle, temel ilgisi, yaşanan kültürel kimlik bunalımının gerisindeki İslâm faktörünün Türk tarihindeki rolünü anlayabilmek, belirleyebilmektir. Yayınlarında bu geniş alanın ağırlık noktasını Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinin teşkil ettiği hemen fark edilebilir. Bununla birlikte günümüzdeki gelişmeleri takibe ve geçmişle bağlantısını kurmaya çalışmak da en az ilki kadar önem verdiği bir başka meseledir. Son olarak, eserleri ile kendini uluslararası alanda kanıtlamış bir bilim adamı olan Ocak'ın yetiştirdiği ve yetiştireceği genç öğrencileri bize göre en az kendi alanında bir ilk olma özelliğini taşıyan çalışmaları kadar Türk tarihçiliğine önemli bir katkı olmuş ve olacaktır.

Ahmet Yaşar Ocak'ın Türk Sosyal Tarihçiliğindeki Yeri Üzerine Değerlendirmeler

Ahmet Yaşar Ocak'ın akademik çalışmalarının yönünü çizmiş olan çalışması "Babailer İsyanı" konulu doktora tezidir¹. Orijinal adı *La Révolte de Baba Resul: Un Mouvement Socio-religieux dans la Première Moitié du XIIIe Siècle en Anatolie* (Strasbourg 1978) (Baba Resul İsyanı: XIII. Yüzyılın Birinci Yarısında Anadolu'da Dinî-Sosyal Bir Hareket) olan incelemede ortaya konulan ana tez, "Babailer İsyanı"nın Anadolu'da İslâm-Türk heterodoksisinin temelini atan bir hareket olduğudur². Türk din tarihine bu girişten günümüze kadarki bütün çalışmaları aslında "Türk tarihinde İslâm" olarak özetlenebilecek tek bir meseleye tahsis edilecekti. Öyle ki, yaklaşık otuz yıldır araştırma alanını belirleyen temel problematik, Türkiye'de tarih, felsefe, sosyoloji ve antropoloji gibi sosyal bilimlerde genelde ihmal edilen İslâm kültürü, bununla bağlantılı olarak da Türk Müslümanlığıdır. Ocak'a göre, Türk sosyal bilim dalları, Türk ve Türkiye tarihinde İslâm olgusunu artık bir cehalet ve önyargı konusu olmaktan kurtarıp modern bilimsel yöntemlerle çalışma alanlarının içine almalı ve onu hem bilimsel, hem de toplumsal anlamda bir problem olmaktan çıkarmalıdır (2001-2002, s. 113). İşte Ocak'ın çözümlemelerine sosyal bilim

¹ Tezin büyük ölçüde kısaltılarak yayınlanan Birinci baskısında (1980), *XIII. Yüzyılda Anadolu'da Baba Resul (Babailer) İsyanı ve Anadolu'nun İslâmlaşması Tarihindeki Yeri* olan üst başlık bakış açısını vurgulayacak bir biçimde genişletilmiş ikinci baskıda (1996a) *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü* olarak değiştirilmiştir.

² Nitekim ilk baskısından 16 yıl sonra meseleye geriye dönüp yeniden baktığında hareketin birinci türevinin Bektaşilik, ikinci türevinin ise, daha başlangıçtan itibaren onunla aynı sosyal taban ve heterodoks İslâm anlayışını paylaşan Alevilik olduğu neticesine ulaşacaktı (Ocak, 1996a, s. 213).

araştırmacılarında pek sık rastlayamadığımız derinliği katan bu yaklaşımı yani muhtelif sosyal bilimlerin verilerini tarih perspektifi ile kullanabilmesi olmuştur.

Nitekim 1980'lerin başında, Türk kültür tarihi açısından büyük önem arz eden meselelere yöneldiğinde folklorik, antropolojik, sosyolojik yönü dikkate alan ve bu alanlardaki incelemelerde de tarih perspektifini kullanan farklı yaklaşımı ile dikkat çeker. *Türk Folklorunda Kesik Baş (Tarih-Folklor İlişkisinden Bir Kesit)* (1989b) *İslâm Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü* (1990a)³ adlı kitapları ülkemizde böylesine geniş bir çerçevede kaleme alınan ilk monografiler olma özelliğine sahiptir. Aynı dönemlerde kültür tarihinin bir başka yönüne daha yoğunlaşır ki, o da *menâkıbnâmelerin* sağlam bir tarih tenkidine tabi tutulduğunda kültür tarihi açısından ne kadar önemli veriler sunabilecekleriydi⁴.

Bilindiği üzere, evliya menkabelerinin Türk tarih kaynağı olarak önemine ilk defa Fuad Köprülü dikkat çekmişti. Ne yazık ki ondan sonra tarihçiler tarafından çok fazla itibar edilmeyen bu kaynak türü Ocak ile yeniden sosyal tarih araştırmacılarının listesine girmeyi başardı. Türk evliya menkabelerinin sadece tarih değil, sosyolojik, psikolojik, folklorik ve edebiyat tarihi açısından tahlil edilmesinin gerekliliğini muhtelif çalışmalarında ısrarla dile getiren Ocak, özellikle *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)* (1992b)'da ilk defa metodolojik bir model oluşturmayı denedi. Böylece kendinden sonra yapılacak araştırmaların adeta ana çerçevesini çizdi.

Ocak, İslâm'ın Türk tarihinde sosyal yaşantı ve kültür alanında sergilediği görünümleri ele alırken detay bilgileri vererek tasvir etmek yerine tahlil etme yöntemini benimsemiş, bunu yaparken de ilgili sosyal bilimlerin kavramlarını ve tasniflerini kullanmaktan çekinmemiştir. Nitekim sosyologların kültür analizlerinde kullandıkları, popüler din-yüksek din (dolayısıyla popüler İslâm-yüksek İslâm) şeklindeki tasniflerinin dinî-tarihî olguların incelenmesindeki kullanımını Ocak'ın araştırmalarına geniş ölçüde yansır. Bu tasnife son yıllarda yapılan eleştirilerin farkında olmakla birlikte yine de net tabirler bulununcaya kadar ne kast edildiğinin açıklanması şartı ile kullanılabileceğini düşünür. Buna göre, medresede üretilen dolayısıyla Ehl-i Sünnet anlayışı çerçevesinde, kitabî esaslara dayalı, daha çok şehirlerdeki yüksek kültür çevrelerince yorumlanıp kültürleşen İslâm anlayışı *yüksek İslâm*, halk tabakalarının geleneksel ve şifahî

³ Birinci baskısı 1985 yılında yapılan eserin genişletilmiş ikinci baskısı 1990'da yapılmıştır.

⁴ Bu konuda en iyi bilinen örnekler arasında, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri* (1983) ile "Türk Tarihinin Kaynağı Olarak Bektaşî Menâkıbnâme (Vilâyetnâme)'lerinin Mahiyeti" (1989d, ss. 1239-1247) başlıklı makalesini verebiliriz.

kültür ortamlarında yorumlanan İslâm anlayışı ise, *halk İslâmıdır* (1996b, ss. 15-16; 2002a, s. 118). Burada vurgulamak istediğimiz husus, Ocak'ın İslâm'ın popüler İslâm-yüksek İslâm olarak anlaşılma ve yaşanma biçimlerine dair incelemelerinde sadece kavramları kullanmakla yetinmeyip içlerini doldurmaya gösterdiği özendir. *Heterodoksi* kavramı ise, şüphesiz bunun en iyi örneklerinden biridir.

Sünnî Müslümanlığın dışındaki bir İslâm yorumunun ifadesi olarak *İslâm heterodoksisi*, *heterodoks İslâm*, *heterodoks Müslümanlık* araştırmalarında sıklıkla kullandığı terimlerdir⁵. *Heterodoks İslâm* ifadesi ilk kez Köprülü tarafından İslâm'ın Sünnîlik dışındaki biçimleri için kullanılmakla beraber siyasi, sosyal ve teolojik içeriği tartışılmamıştır. Bu meselelere eğilen ve Türk *heterodoks* anlayışını inceleyen Irene Mélikoff⁶ ondan sonra da öğrencisi A. Yaşar Ocak olacaktır. *Heterodoksi* (*heterodoxy*) teriminin nitelediği tarihsel olgu üzerine görüşlerini yirmi yıldan daha uzun bir süredir dile getiren Ocak'ın dikkat çekici tarafı (1996a, ss. 76-83; 1998a, ss. 80-82; 1999a, ss. 48-49) bu terimi teolojik anlamının yanında sosyal tarih terimi olarak kullanmasıdır⁷. Buna göre, “tarih boyunca İslâm'ı kabul etmiş değişik etnik, kültürel ve dinî kökenlere mensup toplumların, onu bu kökenlerden gelen bir takım inanç ve mitolojik unsurların etkisi altında yorumlamaları sonucu yarattıkları bir *heterodoks* versiyonu vardır. Bu, tarihsel ve sosyolojik bir gerçektir” (1996b, s. 17). Dolayısıyla *heterodoks* Türk Müslümanlığından kast ettiği, göçebe Türkler arasında ve eski İslâm öncesi dinî-mistik inançlar temelinde oluştuğu için, çoğu yerde gelişmiş yerleşik kültür çevrelerindeki kitabî (doğrudan Kur'an'a dayalı) biçiminden farklı bir muhtevaya sahip konar-göçer *halk İslâmı*nın bir biçimidir (1996b, s. 17)⁸.

A. Yaşar Ocak'ın eserlerinde öne çıkan özellik, bütüncü bir bakış ve eleştirel tarih metodudur. Bunun oluşmasında ise, herhalde en büyük katkı Köprülü'ye aittir. Zira yüzeysel bir okumada bile bu, metot yanında muhtevada da gözden kaçmayacak derecede belirgin bir etkidir. Köprülü'nün *Kalenderîlik* ve

⁵ Her ne kadar, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler* (1992b, ss. 87, 93-95) ve *Kalenderîler* (1992a, s. 61) gibi daha erken tarihli eserlerinde *gayri Sünnîlik* ifadesini kullansa da *heterodoksi* teriminin kapsayıcılığından dolayı artık bunu diğerine tercih etmektedir (2001-2002, s. 110).

⁶ Mélikoff, ülkemizde *Uyur İdik Uyardılar* (1993) adıyla Türkçeye çevrilerek yayımlanan çeşitli makalelerinde bu konuyu dile getirmiştir.

⁷ Bir sosyal tarih terimi olarak “heterodoksi”nin birbiriyle bağlantılı siyasi, sosyal ve teolojik üç boyutu ve mesiyani, senkretik ve mistik olmak üzere üç ana karakterine dair ayrıntılı bilgi için bakılabilir (Ocak, 1996a, ss. 79-82; 2001-2002, ss. 106-109).

⁸ Ocak (1996b, s. 16), *halk İslâmı*'nın Türk toplumunda Sünnî yorumu benimseyen ve heterodoks İslâm dediği Alevî-Bektaşî kesimince temsil edilen olmak üzere iki biçimi olduğunu düşünmektedir.

Haydarîlik ile ilgili görüşlerini önemli ölçüde ortaya koymuş (1992a) ve *Babaîler İsyânı*'nda Ahmed Yesevî ile *Yesevîlik* konusunda Köprülü çizgisini sürdürmüştür (1996a, ss. 66-74). Bununla birlikte, hemen belirtelim ki, konuya Köprülü perspektifi ile yaklaşmakla birlikte Ocak, Anadolu sûfliliğinin oluşumunda ilgisini son dönemde *Yesevîlik*'ten *Kalenderîliğe* ve ardından *Vefâîliğe* kaydırarak Köprülü'den ayrılacaktır (2006d, LXX, ss. 134-135, 149)⁹. Ancak bu ayrılık hiçbir zaman onun metot ve yaklaşımına olan hayranlığını müstakil makalelerde ele almasına, günümüz genç tarihçileri için neden ve nasıl bir model oluşturması gerektiğini dile getirmesine engel olacak kadar büyük değildir (1997a, ss. 221-230; 2006c, ss. 9-18).

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde son dönem makale ve bildirilerinde genellikle iki meselenin tekrar tekrar işlendiği görülür. Bunlardan biri XIX. yüzyıldan Cumhuriyet'e uzanan Türkiye'nin uzun soluklu Batılılaşma çabasının yarattığı geleneksel kültür ile Batılı kültür arasındaki mücadelenin kültür ve tarih alanındaki yansımaları kısaca "kültür ikilemi" diğeri de onunla yakından ilişkili olarak "tarihin saptırılması"dır (1996b, ss. 8-10, 109-110; 1997a, ss. 226-230). Ocak, sosyal bilimler arasında özellikle tarihin ideolojik eğilimleri en iyi yansıtan, toplumsal şuuru etkileme imkânına en yaygın ve geniş ölçüde tanıyan bir alan olduğu bu sebeple de tahrife en elverişli hedefi teşkil ettiği kanaatindedir (1996b, s. 10). Bu çerçevede, Türkiye'de kimlik problemi tartışmalarının 1980'lerden itibaren yeni bir boyutunu teşkil eden Alevilik-Bektaşılık meselesinin ideolojik ve spekülâtif yaklaşımların gözde konularından biri olmasından rahatsızdır (1995a, ss. 5-7). Zira, Alevilik ve Bektaşılık gibi Türkiye'nin sosyal ve kültürel açıdan çok önemli ve o ölçüde karmaşık bir meselesini doğru tahlil edebilmek için bilimsel bir yaklaşım zorunludur (1996b, ss. 222-223, 246-251; 1991h, XVI, ss. 51-56; 2006a, ss. 127-136). Elbette Alevilik ve Bektaşılık tek örnek değildir. Bir bakıma Türkiye'de din ve tasavvuf tarihi ile ilgili hemen hemen bütün isimlerin özellikle de üç isim, Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Veli ve Yunus Emre'nin akademik ve amatör tarihçilik alanında ideolojik "tarih saptırmasının" malzemesi olduklarını düşünür (1996b, ss. 12, 30)¹⁰. Ona göre sebep son derece açıktır: 'Türkiye'de tarih modern bir araştırma disiplini olarak değil inanç alanı olarak görülmektedir' (1995a, s. 7).

⁹ Bu çerçevede, Anadolu popüler tasavvufunun kökeninin, Köprülü'nün tezine uygun olarak, daha çok *Yesevîlik*, yahut daha geniş bir yaklaşımla, Orta Asya sufliliği olarak kabulünün ciddi bir biçimde yeniden değerlendirilmesi gerekliliğini savunur ve gerek Anadolu Selçuklu, gerekse Osmanlı Türkiyesi popüler tasavvufunun büyük çapta Irak tasavvufu kökenli Ebu'l-Vefâ geleneğine bağlı olduğunun açıkça görüldüğünü ileri sürer (Ocak, 2006d, LXX, s. 149).

¹⁰ Türkiye'de "bozulmuş, saptırılmış tarih"ın en iyi örneklerinden biri olarak Şeyh Bedreddin'i de "çözülemez bir tarih problemi" olarak ele alır (1998a, ss. 135-136, 138).

Ocak, entelektüel bir endişeden hareketle meselelere Marksist, milliyetçi, muhafazakâr tarih perspektifi ile ve tarih metodunu bilmeden sadece ilahiyat ya da edebiyat formasyonu ile bakan din ve tasavvuf tarihi araştırmacılarını şiddetle eleştirir (1995a, s. 6; 1996b, s. 30; 1996c, ss. 6-7; 1996d, ss. 130-132). Sosyal tarih perspektifine itibar etmeyen bu ilahiyat ve edebiyat araştırmacıları ele aldıkları sufilerin biyografilerini, tasavvufi hüviyetlerini dönemlerinin sosyo-politik ve sosyo-kültürel konjonktürlerini dikkate almaksızın, sadece gerçek veya kendilerine izafe edilen eserlerine dayanarak ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Oysa bu eserlerin yazıldığı sosyal ve kültürel ortamı, mistik düşüncelerin tarihsel ve çevresel arka planlarını, hâkim olan tasavvufi akımların daha önceki kültürlerle ve birbirleriyle ilişkilerini dikkate alan bir yaklaşım ile bakmaları gerekmektedir (1995a, ss. 10-11; 1996b, ss. 29-30). Bir başka ifadeyle, Ocak için din ve tasavvuf sahasında çalışacak araştırmacının sağlam bir İslâm ilahiyatı, İslâm tarihi, tasavvuf tarihi bilgisine sahip olması ve dünyadaki çalışmaları takip edebilmesi bir zorunluluktur. Bütün bunların yanında da verileri doğru kullanmayı, değerlendirmeyi ve yorumlamalarını sağlayacak iyi bir sosyal tarih formasyonu ve metodolojisi, sosyoloji ve sosyal psikoloji bilgisine sahip olmasından asla taviz verilemez (1996b, s. 13).

Son dönemde ilgisini yoğunlaştırdığı bir diğer önemli mesele ise, sahip olduğu birikim ile tahlilî bir surette ele aldığı, Osmanlı resmî yahut imparatorluk ideolojisi ve Osmanlı Klâsik İslâmı'dır. Resmî ideolojiye karşı çıkış hareketleri olarak Osmanlı tarihinde “dairenin dışındakiler” yani *zındık* ve *mülhid*leri incelediği çok iyi bilinen eserinde bu ideolojinin tarihi köklerini, bundan ne anlaşılması gerektiği ve temel karakteristiklerini sorgular (1998a, ss. 71-105)¹¹. Buna göre, Osmanlı resmî ideolojisinde İslâm'ın rolünü kavrayabilmek, devletin bir siyaset aracı olarak İslâm'ı nasıl anlayıp yorumladığını iyi belirleyebilmeye bağlıdır. Bu yorum, Osmanlı Devleti'nde daha önceki Müslüman devletlerde pek rastlanmayacak derecede güçlü bir siyasal mahiyet kazanmıştır ki işte buna kısaca Osmanlı İslâmı denebilir (1998a, s. 78). Biraz daha ayrıntıya girerek ana tezini şu şekilde özetleyebiliriz: Osmanlı Devleti'nde değişik kesimlerin kendilerine göre değişik İslâm yorum ve algılayışları vardır. Bunları, *Devlet İslâmı* (siyasal İslâm), *Medrese İslâmı* (kitabî İslâm), *Tekke İslâmı* (mistik İslâm) ve *Halk İslâmı* (popüler İslâm) olmak üzere başlıca dört

¹¹ *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar* (1. baskı 1998) adlı eser akademik çevrelerin dışında popüler alanda da yoğun bir ilgi ile karşılanmış ve kısa sürede yeni baskılar birbirini takip etmiştir (Genişletilmiş 4. baskı 2013). Söz konusu eserde Osmanlı toplum ve düşünce tarihinde ilk defa *zendeka* ve *ilhad* meselesi sadece bir teoloji problemi değil toplumun belli kesimlerinde Osmanlı iktidarına karşı belli sebeplerle bir toplumsal, entelektüel ve ideolojik muhalefet problemi olarak ele alınmakta ve bu problemin imparatorluğun yapısal niteliğiyle ilgili olduğu gösterilmektedir.

gruba ayırarak incelemek mümkündür. Böyle bir tasnifin ve adlandırmanın ilk bakışta izafî veya itibarî görüldüğünün farkındadır. Ancak, bunun Osmanlı tarihindeki sosyolojik vakıanın tespitinden ibaret olduğu ve yapılacak tahlilleri kolaylaştıracağı kanaatinde (1999h, ss. 6-8; 1998b, ss. 110-113). Hemen belirtelim ki, Klâsik Osmanlı İslâmı, Ocak'ın söyleminde sadece Osmanlı tarihi açısından değil, Türkiye'de İslâm'ın geçmişi ve geleceği açısından da tartışılması gereken çok önemli bir mesele olarak belirir (1994c, ss. 108-109, 123)¹². Nitekim 1980'li yıllardan 2010'lara uzanan çok sayıdaki yazısında Türklerin Müslümanlığı kabul ettikleri tarihten bu yana yeni tarihsel süreçte nasıl yaşadıkları, onu siyasete, toplumsal hayata, kültüre nasıl yansıttıkları sorusu üzerinde durmuştur¹³.

Burada son olarak vurgulamak istediğimiz husus, Ocak'ın, Türk tarihinde dine tarihî süreç içerisinde bir inanç alanı olmanın yanında sahip olduğu siyasi-ideolojik içeriği ve sosyal yaşamdaki pratiği açısından yaklaşan bir tarihçi olduğudur. Bu tarihçi kimliği ile olsa gerek, İslâm ve İslâm toplumlarının bugüne ve geleceğe taşınması probleminin tek başına çözülmesi mümkün olmayan, ancak çözüm yollarının üretilmesine büyük ölçüde katkı yapacak olanın sağlam bir sosyal tarih perspektifi olduğunu her fırsatta hararetle savunur (1998d, s. 59)¹⁴. Aslında çalışmalarında rastladığımız teori ve muhteva zenginliği de bu perspektifin ürünüden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, Türk tarihi ve genelde de sosyal bilimlerine yaptığı esas katkıyı “Türk Müslümanlığının” yapısına dair geliştirdiği ve içlerini tarih verileri ile doldurabildiği yöntem, kavram ve açıklama modellerine dair denemeleri şeklinde özetlemenin hiç de abartılı bir yorum olmadığı kanaatindeyiz.

¹² Bir problematik olarak Osmanlı Devleti'nde İslâm'a nasıl yaklaşılması ve ele alınması gerektiğine dair kendi perspektifini sunduğu çalışmalar arasında iyi bir örnek olarak, “Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm (Problematic Bir Yaklaşım Denemesi)”, (1999h, ss. 1-21) adlı makalesine bakılabilir.

¹³ Muhtelif yerlerde yayınlanan makaleleri iki ciltlik eserde toplanmıştır. Bunların okuyucunun yazarın kariyerindeki seyri takip edebilmesi ve bir kanaate ulaşabilmesi amacıyla muhteva bakımından güncellenmeden yayınlanması tercih edilmiştir bk. *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi; Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Osmanlı Dönemi* (2011).

¹⁴ Müslümanların uzun tarihini teşhis ve tahlil etmek suretiyle, İslâmî mesajın bugüne hangi sosyo-politik, sosyo-psikolojik, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel şartların süzgecinden geçirerek hangi kanallarla ve nasıl ulaştığını, hangi şartların etkisiyle ne gibi algılama ve yorumlama değişikliklerine veya deformasyonlarına maruz kaldığını görmelerini sağlayacak olan, tarih ve sosyolojidir (Ocak, 1998d, s. 60).

EK***Kitaplar**

Ocak, Ahmet Yaşar (1980), *Babaîler İsyanı*, İstanbul: Dergâh Yayınları (1. bsk.).

Ocak, Ahmet Yaşar (1983), *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul: Enderun (Gözden geçirilmiş bsk. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, 2000, İstanbul: İletişim).

Ocak, Ahmet Yaşar (1989a), *La Revolte de Baba Resul ou la Formation de l'Heterodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe Siecle*, Ankara: TTK.

Ocak, Ahmet Yaşar (1989b), *Türk Folklorunda Kesikbaş Kültü (Tarih-Folklor İlişkisinden Bir Kesit)*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (1990a), *İslâm Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları (Genişletilmiş 2. bsk.).

Ocak, Ahmet Yaşar (1992a), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûflilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (1992b), *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (1996a), *Babaîler İsyanı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, İkinci Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, (Bu baskı 1980 yılındaki ilk baskının genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş şeklidir).

Ocak, Ahmet Yaşar (1996b), *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları (Bu kitap akademik ve popüler bazı makalelerin toplu basımıdır).

Ocak, Ahmet Yaşar (1998a), *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999a), *Türkler, Türkiye ve İslam: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İstanbul: İletişim.

* Burada yapılan değerlendirme esas olarak Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak'ın eserlerine dayandığı ve onun dışında kalan az sayıdaki literatür de dipnotlarda açıklanmak suretiyle verildiğinden ayrıca bir kaynakça kısmına gerek görülmemiştir. Ayrıca seçme bir bibliyografya olduğunu, Sayın Ocak'ın bütün yazılarını içermediğini bilhassa belirtmek istiyoruz.

Ocak, Ahmet Yaşar (2011), *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi Makaleler-Araştırmalar*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.

Ocak, Ahmet Yaşar (2011), *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Osmanlı Dönemi Makaleler-Araştırmalar*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.

Makale-Bildiri ve Ansiklopedi Maddeleri

Ocak, Ahmet Yaşar (1981-1982), “Türk Heterodoksi Tarihinde *Zındık, Hâricî, Rafizî, Mühlid* ve *Ehl-i Bid'at* Terimlerine Dair Bazı Düşünceler”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, XII, 507-520.

Ocak, Ahmet Yaşar (1982), “Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Tenasüh İnancı”, *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı, IV, 397-408 (Ayrıbasım).

Ocak, Ahmet Yaşar (1986a), “Hacı Bektaş Veli'nin Tarihî ve Tasavvufî Şahsiyeti”, *Hacı Bektaş Veli Anma Töreni*, 44-51.

Ocak, Ahmet Yaşar (1986b), “Tarih ve Efsanenin Bir Kavşak Noktası: Türk Folklorunda Kesikbaş”, *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı, I: 203-212.

Ocak, Ahmet Yaşar (1989c), “Alevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, II: 368-369.

Ocak, Ahmet Yaşar (1989d), “Türk Tarihinin Kaynağı Olarak Bektaşî Menâkıbnâme (Vilâyetnâme)'lerinin Mahiyeti”, *IX. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1239-1247.

Ocak, Ahmet Yaşar (1990), “Çağdaş Türk Aydını ve Yakın Tarih Perspektifi İçinde Türkiye'de İslam Gerçeği”, *I. Kutlu Doğum Haftası (Bildiriler)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 77-84.

Ocak, Ahmet Yaşar (1991a), “XIII.-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dinî Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü”, *Belleten* 214, 661-673.

Ocak, Ahmet Yaşar (1991b), “Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamanî”, *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 473-484.

Ocak, Ahmet Yaşar (1991c), “Les Réactions Socio-Religieuses Contre l'Idéologie Officielle Ottomane et la Question de *Zendeqa* ve *Ilhad* (Hérésie et Athéisme) Au XVIe Siècle”, *Turcica*, XXI-XXIII, 71-82.

Ocak, Ahmet Yaşar (1991d), “Milletlerarası Ahmed-i Yesevî ve Yunus Emre Sempozyumları Münasebetiyle Türkiye'de Kültür Tarihi Araştırmaları Hakkında Düşünceler”, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 16, Güz, 142-145.

Ocak, Ahmet Yaşar (1991e), “Anadolu: Türkleşmesi ve İslâmlaşması”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, III: 110-116.

Ocak, Ahmet Yaşar (1991f), “Âşık Paşa: tasavvufî şahsiyeti”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, IV: 3.

Ocak, Ahmet Yaşar (1991g), “Babailik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, IV: 373-374.

Ocak, Ahmet Yaşar (1991h), “Alevilik ve Bektaşilik Hakkındaki Son Yayınlar Üzerinde (1990), Genel Bir Bakış ve Bazı Gerçekler”, *Tarih ve Toplum*, sayı 92, 51-56.

Ocak, Ahmet Yaşar (1994a), “Ebu'l-Vefâ Bağdadi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, X: 347-348.

Ocak, Ahmet Yaşar (1994b), “Türkiye’de Anadolu Selçukluları Din ve Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Hakkında Bazı Düşünceler”, *III. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri*, Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, 21-26.

Ocak, Ahmet Yaşar (1994c), “II. Abdülhamit Dönemi İslâmcılığının Tarihi Arka Planı: Klâsik Dönem Osmanlı İslâmı’na Genel Bir Bakış Denemesi”, *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 107-123.

Ocak, Ahmet Yaşar (1994d), “XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi”, *XI. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler)*, (Ayrı Basım), Ankara: TTK, 1201-1210.

Ocak, Ahmet Yaşar (1994e), “Alevîlik, Bektaşîlik Gerçeği ve Bazı Tezler”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 31, Kasım-Aralık, 115-120.

Ocak, Ahmet Yaşar (1995a), “Bir Eleştiriye Cevap yahut Türkiye’de Din ve Tasavvuf Tarihi Araştırmalarının Bazı Zaaflarına Dair”, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 37, Kasım-Aralık, 5-14.

Ocak, Ahmet Yaşar (1995b), “Türk Müslümanlığı: Çözüm Bekleyen Tarihsel ve Aktüel Bir Kimlik Problemi”, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 33, Mart-Nisan, 34-40.

Ocak, Ahmet Yaşar (1995c), “Türkiye’de Aleviliğin Sosyo-Kültürel Problemleri Üzerine Bir Yaklaşım Denemesi ve Bazı Düşünceler”, *1. Akdeniz Yöresi Türk Topulukları Sosyo-kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Seminer Kongre Bildirileri, 149-155.

Ocak, Ahmet Yaşar (1996c), “Türkiye’de Siyasi ve Toplumsal Uzlaşma Problemi ve İdeolojik Çatışmanın Merkezindeki İslam”, *Türkiye Günlüğü*, 42, Eylül-Ekim, 5-11.

Ocak, Ahmet Yaşar (1996d), “Sayın Ali Yılmaz’a Son Cevap”, *Türkiye Günlüğü*, sayı 39, 130-132.

Ocak, Ahmet Yaşar (1997a), “Fuad Köprülü, Sosyal Tarih Perspektifi ve Günümüz Türkiyesi’nde Din ve Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında Tarihin Saptırılması Problemi”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya, 3, 221-230.

Ocak, Ahmet Yaşar (1997b), “İslâm, Tasavvuf ve Tarikatlar (Sosyal Tarih Perspektifinden Bir Bakış)”, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 45, Mart-Nisan, 5-10.

Ocak, Ahmet Yaşar (1997c), “Türkiye’de Kemalizm-İslam (yahut Şeriat) Kavgası veya Dayatmacılığın ve Tepkiselliğın Mücadelesi”, *TY*, Sayı:116-117, Nisan-Mayıs, 22-28.

Ocak, Ahmet Yaşar (1998b), “(Osmanlı İmparatorluğu’nda) Din”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: IRCICA, II, 109-158.

Ocak, Ahmet Yaşar (1998c), “Les Melâmî-Bayrâmî (Hamzavî) et l’Administration Ottomane aux XVIe-XVIIe Siècle”, *Melâmîs-Bayrâmîs: Études sur Trois Mouvements Mystiques Musulmans*, eds. N. Clayer-A. Popovic-T. Zarcone, İstanbul: Isis, 99-114.

Ocak, Ahmet Yaşar (1998d), “Küreselleşme Karşısında İslam yahut İslâm’ı Bugüne ve Geleceğe Taşımak”, *Prof. Dr. Erol Güngör’ün Hatırasına: Millî Kültürler ve Küreselleşme, (Konya 16-18 Ekim 1997 Tebliğler ve Tartışmalar)*, Türk Yurdu Yayınları, 49-60.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999b), “Alevîliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair”, *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 385-398.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999c), “Oppositions au soufisme dans l’Empire ottoman aux quinzieme et sezieme siècles”, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Edited by F. de Jong-B. Radtke, Leiden: Brill, 603-613.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999d), “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Bugüne Kalan Miras: İslâm” (Problematik Bir Yaklaşım Denemesi), *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, VII, 552-563.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999e), “Türkiye’de Alevilik- Bektaşîlik Araştırmalarında Tarihi Bozma, Yaklaşım ve Perspektif Yanlışları”, *Pir Sultan Abdal*, sayı: 32, Mayıs, 2-8.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999f), “Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Kısa Bir Bakış”, *İslâmiyat*, II, sayı: 4: 13-22.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999g), “Ahîlik ve Şeyh Edebalı: Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi Açısından Bir Sorgulama”, *İslâmî Araştırmalar*, 12/3-4, 225-230.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999h), “Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm (Problematic Bir Yaklaşım Denemesi)”, *XIII. Türk Tarih Kongresi*, (Kongreye Sunulan Bildiriler/Ayrı Basım), 1-21.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999/2000), “*Kutb* ve İsyân: Osmanlı Mehdicî (Mesîyanik) Hareketlerinin İdeolojik Arkaplanı Üzerine Bazı Düşünceler”, *Toplum ve Bilim*, Kış 83, 48-57.

Ocak, Ahmet Yaşar (2000a), “Babaîler İsyânından Kızılbâşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış”, *Belleten*, C.LXIV, Sayı 239: 129-159.

Ocak, Ahmet Yaşar (2000b), “Islam: The Troublesome Heritage of the Otoman Empire (A Trial of A Problematic Approach)”, *The Great Ottoman-Turkish Civilisation*, ed. Kemal Çiçek, Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye, III, 259-270.

Ocak, Ahmet Yaşar (2000c), “Merkez-Çevre İlişkileri Çerçevesinde Türkiye'de Lâiklik, İslâm ve Terör”, *Türkiye'de Terörizm: Dünü, Bugünü, Gelişimi ve Alınması Gereken Tedbirler (Bildiriler 10-11 Mayıs)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 21-29.

Ocak, Ahmet Yaşar (2000d), “Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm: Problemler, Hipotezler ve Bir Perspektif Denemesi”, *Uluslar arası Kuruluşunun 700. Yıldönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi*, 7-9 Nisan 1999, Konya: 47-51.

Ocak, Ahmet Yaşar (2000e), “Çevreden Merkeze yahut Gayrimeşrûluktan Meşrûiyete: Cumhuriyet Döneminde Alevilik”, *Türk Ocakları Yüzyıllığı*, Haz. Y. Hacıoğlu, Ankara, 317-330.

Ocak, Ahmet Yaşar (2001-2002), “Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm'ı Çalışmak yahut Arı Kovanına Çomak Sokmak”, *Toplum ve Bilim*, sayı: 91, 100-114.

Ocak, Ahmet Yaşar (2002a), “Balkanlarda Popüler İslâm'ın Mahiyet ve Temelleri Meselesine Dair”, *IXth International Congress of Economic and Social History of Turkey*, (Dubrovnik-Croatia, 20-23 August), Türk Tarih Kurumu, 117-126.

Ocak, Ahmet Yaşar (2002b), “Türkiye'de 1980 Sonrası Tasavvuf Tarihi Araştırmalarına Genel Bir Bakış”, *Toplumsal Tarih*, Sayı: 108, Aralık, 10-19.

Ocak, Ahmet Yaşar (2003a), “Alevîliğin Çözüm Bekleyen İki Temel Problematığı: Tarih ve Teoloji”, *Bilgi Toplumunda Alevîlik*, Haz. İbrahim Bahadır, Ankara: Bielefeld Alevî Kültür Merkezi, 151-163.

Ocak, Ahmet Yaşar (2003b), “Islam in the Ottoman Empire: A Sociological Framework for a New Interpretation”, *IJTS*, IX/1-2 (2003), 183-198.

Ocak, Ahmet Yaşar (2004a), “İslamî Bilimler ve Modernleşme Problemi”, *Düşünen Siyaset*, 19, 13-31.

Ocak, Ahmet Yaşar (2004b), “Osmanlı Resmî (yahut İmparatorluk) İdeolojisi Meselesi”, *Doğu Batı*, sayı: 7, Ağustos-Ekim), 73-82.

Ocak, Ahmet Yaşar (2006a), “Türkiye’de Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmalarında Tarihi Bozma, Yaklaşım ve Tarihsel Perspektif Yanlılıkları”, *Muhafazakâr Düşünce*, 7, Kış, 127-136.

Ocak, Ahmet Yaşar (2006b), “The Wafâ’î Tarîqa (Wafâ’iyya) During and After the Period of the Seljuks of Turkey: A New Approach to the History of Popular Mysticism in Turkey”, *Les Seldjoukides d’Anatolie*, Ed. Gary Leiser, Paris, 209-248.

Ocak, Ahmet Yaşar (2006c), “Anadolu’da İslâmiyet, Fuat Köprülü ve Sonrası”, *Muhafazakâr Düşünce (Tarih II)*, Sayı 8, 9-18.

Ocak, Ahmet Yaşar (2006d), “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarîkatı (Vefâiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)”, *Bellekten*, LXX/257, 119-154.

Ocak, Ahmet Yaşar (2006e), “XIII.-XVI. Yüzyıllarda Anadolu Şehirlerinde Dini-Sosyal Hayat (Selçuklulardan Osmanlılara Genel Bir Bakış)”, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, I, 249-264.

Ocak, Ahmet Yaşar (2006f), “Selçuklular ve Beylikler Devrinde Tasavvufi Düşünce”, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, I, 429-442.

Ocak, Ahmet Yaşar (2006g), “Türkiye Selçukluları ve İslam (Genel Bir Bakış)”, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, I, 443-458.

Ocak, Ahmet Yaşar (2006h), “Popüler Tasavvufun Öncüsü: Ahmed Yesevi ve Hikmetleri (XII. Yüzyıl Ahmed-i Yesevi ve Yesevilik)”, *Türk Edebiyatı Tarihi I*, Ed: Talat S. Halman ve diğerleri, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 204-210.

Ocak, Ahmet Yaşar (2006ı), “Evliya Menakıbnameleri”, *Türk Edebiyatı Tarihi I*, Editörler: Talat S. Halman ve diğerleri, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 591-606.

I. ABDÜLHAMİD'İN İSTANBUL'DAKİ İMAR FAALİYETLERİ*

Murat KOCAASLAN

Özet: Bu çalışma, 18. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı tahtına çıkan ve on beş yıl devleti yöneten I. Abdülhamid'in mimari faaliyetleri üzerinde odaklanmaktadır. Ancak çalışma, Abdülhamid döneminde farklı şehirlerde yapılan imar faaliyetlerinden ziyade, Sultan'ın İstanbul'da gerçekleştirdiği imar faaliyetlerini kapsamaktadır. Bu çerçevede çalışma o dönemdeki ekonomik durum, sultanın kişiliği ve kadınlar ile olan münasebetlerinin gerçekleştirdiği mimari projeler üzerindeki olası etkilerini değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Bu bağlamda çalışma öncelikle Abdülhamid'in yaşamı ve devletin ekonomik durumu üzerinde durmaktadır. Osmanlı devletinin ekonomik anlamda sıkıntılı bir sürecini ihtiva eden bu dönem içinde Sultan'ın almış olduğu tedbirler ve bunların sonuçları değerlendirilmektedir. Sonraki bölüm ise Sultan'ın kişiliğine – *iç dünyasına*–, kadınlar ile olan münasebetlerine ve mimari projelere odaklanmıştır. Çalışmanın son bölümünde ise ekonomik durumun, sultanın kişiliğinin ve kadınlar ile olan münasebetlerinin sanata etkisi –*İstanbul merkezli*– değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Dönem kaynaklarının belirttiği yönüyle Abdülhamid'in ekonomik sıkıntılara yönelik sert önlemler almış olması, neden aynı süreçte İstanbul'da birden fazla proje gerçekleştirdiği sorusunu sormayı gerektirmektedir. Başka bir ifadeyle ekonomide daraltıcı politikalar izleyen Sultan'ın aynı dönemde böyle projeler gerçekleştirmesi bir tezatlık oluşturuyor muydu? Dönem içinde bu girişimler bir tepkiye yol açmış mıydı? Çalışmada bu sorular cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: I. Abdülhamid, İstanbul, mimari, kadın, ekonomi.

Abdülhamid I's Construction Activities in Istanbul

Abstract: This study focuses on the architectural activities of Abdülhamid I, who acceded to the Ottoman throne near the end of 18th century and ruled the state for fifteen years. However, the study comprises the town planning activities that were carried by the Sultan, rather than the town planning activities carried out in different cities during his era. Within this framework, the study aims to evaluate the same impacts of the economic situation of the period, the Sultan's personality and his relations with women on the architectural projects he carried out.

In this context, the study primarily emphasizes Abdülhamid's life and the state's economic condition. Measures taken by the Sultan and the results of them, which comprise a difficult period of the Ottoman state in economic sense, are evaluated. The next part of this study focuses on the Sultan's personality –*inner*

* Bu çalışma Hacettepe Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar ve Projeler Birimi tarafından (No. 013D02701001) desteklenmiştir.

world-, his relations with women and on architectural projects. In the final part, it evaluates the impact of the economic condition, the Sultan's personality and his relations with women on art *-Istanbul-centered-*.

As the sources of the period indicate, Abdülhamid has taken strict measures aimed at economic difficulties and this makes it possible to ask why he has carried out multiple projects in Istanbul within the same period. In other words, isn't it conflicting for such a Sultan, who has followed contradictory policies in economy, to carry out such projects in the same period? Had these initiatives cause any reaction within the period? The answers of these questions are tried to be answered in the study.

Key words: Abdülhamid I, Istanbul, architecture, woman, economy.

Giriş

Osmanlı tahtına kırk dokuz yaşında oturan Sultan I. Abdülhamid hakkında bir doktora çalışması¹, dönemin sanatına ilişkin bir yüksek lisans tezi² ile bir bitirme tezi hazırlanmış³ ve farklı araştırmacılar tarafından makaleler yazılmıştır⁴. Bu çalışmanın amacı ise I. Abdülhamid döneminin sanatını sistemli bir şekilde ortaya koymak değildir. Zira böyle bir çalışma ancak daha kapsamlı bir çalışmayı zaruri kılar. Bundan ziyade bu çalışmada, kırk dokuz yıla yakın bir süre kafes hayatı yaşayan ve daha sonra tahta çıkan Abdülhamid'in saltanat yıllarında (1187-1203/1774-89) İstanbul'da gerçekleştirdiği imar faaliyetlerini dönemin ekonomik koşulları, Sultan'ın kişiliği ve kadınlar ile olan münasebetlerinin olası etkileri bağlamında değerlendirilecektir.

¹ F. Sarıcaoğlu tarafından 1997 yılında hazırlanan doktora tezi; özellikle Abdülhamid'in hattı hümayunları ile dönem kaynaklarının incelenmesi sonrasında yapılan kapsamlı bir tahlili ihtiva etmektedir. Bk. Sarıcaoğlu, 1997. Bu çalışma daha sonra kitap olarak da yayımlanmıştır. Bk. Sarıcaoğlu, 2001.

² Z. Köşklü tarafından 1993 yılında hazırlanan *I. Abdülhamid Dönemi (1774-1789) Osmanlı Dinî Mimarisi* başlıklı yüksek lisans tezi, dönem içinde farklı kentlerde inşa edilen yapıları katalog sisteminde değerlendirilmesinden oluşur. Bk. Köşklü, 1993.

³ N. Tanyeri tarafından 1969 yılında hazırlanan *İstanbul'da I. Abdülhamid'in Eserleri* başlıklı bitirme tezi, İstanbul'da bu dönemdeki yapıların katalog sisteminde değerlendirilmesidir. Bk. Tanyeri, 1969.

⁴ Genel anlamda bu makalelerin bazıları Abdülhamid dönemi sanatını eser bazında, bazıları ise tarihsel süreç içindeki değerlendirmelerden oluşur. Mesela bk. Uluçay, 1950; Erdoğan, 1954; Erdoğan, 1956; Erdoğan, 1958; Koçu, 1958; Erdoğan, 1960; Uluçay, 1960; Koçu, 1961; Cunbur, 1965; Renda, 1977; Baysun, 1978; Alpay, 1978; Engin, 1987; Uluçay, 1980; Aktepe, 1988; Erünsal, 1988, Mantran, 1993; İrepoğlu, 1999; İrepoğlu, 2000; Erünsal, 2008; Küçükhasköylü, 2011; Bülbül, 2012.

Sultan Abdülhamid, III. Ahmed (1703-30) ile Râbi'a Şermî Kadınefendi'nin oğlu olarak 5 Recep 1137 Salı/20 Mart 1725 günü dünyaya geldiğinde⁵ (Mehmed Raşid, 1865, s. 245; Aktepe, 1988, s. 213) yaklaşık kırk dört yıla yakın bir süre kafes hayatı⁶ yaşayacağını elbette bilemezdi. Babası Sultan Ahmed'in, onun doğumuna kadar yapmış olduğu Edirne seferlerini bir daha gerçekleştirmeyeceğinden, şehzadenin hayatı İstanbul'da ve özellikle de babası tahtan indirildikten sonra kafeste geçecekti (Mehmed Raşid, 1865, ss. 245, 398; Kâmil Paşa, 1909, s. 191; Aktepe, 1988, s. 213; Sarıcaoğlu, 2001, s. 1)⁷. Kafese kapatılmasından iki yıl sonra annesini (Uluçay, 1980, s. 83) ve on bir yaşında da babasını kaybeden (Aktepe, 1988, s. 213) Şehzade Abdülhamid, tahta çıkacağı 1187/1774 yılına kadar gözetim altında bir hayat yaşadı. On beş yıllık saltanatı sonrasında 11 Recep 1203/7 Nisan 1789 tarihinden ölene kadar da devletin iç ve dış sorunlarıyla meşgul oldu⁸.

Gözetim Altında Geçen Yıllar ve Sonrasında Gelen Saltanat

Şehzade Abdülhamid, babası tahtan indirilince Topkapı Sarayı Haremi'nin *şimşirlik dairesine* kapatılarak yaşamını burada sürdürmüştür. Olasılıkla, yaşamak zorunda olduğu bu süreçte diğer şehzadelerin almış olduğu eğitimin aynısını Abdülhamid de almıştır. Ancak şehzadelik döneminde geçen günleri hakkında birinci el kaynaklar pek az bilgi verdiğinden, bu dönem hakkında kesin bir yargı belirtmek mümkün olamamaktadır (Sarıcaoğlu, 2001, s. 2)⁹.

⁵ Babası, Abdülhamid adına bir çeşme inşa ettirmiş, çeşmenin kitabesi ise dönemin ünlü şairi *Nedim* tarafından kaleme alınmıştır. Bk. Râ'if, 1996, ss. 179-180.

⁶ Bilindiği üzere 17. yüzyıldan itibaren artık sancaklara gönderilmeyen şehzadeler Topkapı Sarayı'nın Harem bölümünde tutulmaya başlanmıştır. Bu dönemden itibaren şehzadelerin kendi cariyeleri ve hizmetlileri olan bir yaşam sürmelerine izin verilmiştir. Tahta çıkma sıralarının kendilerine gelmesini bekleyen şehzadeler kafes adı verilen yerlerde halktan uzak bir yaşam sürmüşlerdir. Bk. Uzunçarşılı, 1988, ss. 113-116.

⁷ Şehzade Abdülhamid, Patrona Halil İsyanı sonrasında babası tahtan indirilince, 18 Rabiülevvel 1143/1 Ekim 1730'da beş buçuk yaşında *şimşirlik dairesine* kapatıldı (Aktepe, 1989, s. 37). Kâmil Paşa ise beş yaşında kapatıldığını söylüyor (Kâmil Paşa, 1909, s. 191).

⁸ Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki *mühimme defterlerinde* ölüm anıyla ilgili bilgi bulunmaktadır. Bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Mühimme Defterleri*, No. CLXC, s. 4/h.1; Yay. Sarıcaoğlu, 2001, s. 36; B. Şehsuvaroğlu padişahların ölüm nedenlerini tartıştığı çalışmasında, Abdülhamid'in beyin kanaması sonucu öldüğünü söyler: "Bilmem bana ne oldu, başım dönüyor...", ayrıntı için bk. Şehsuvaroğlu, 1960, ss. 401-402; Abdülhamid'in ölümü sonrasında gerçekleştirilen cenaze merasimi için bk. Sarıcaoğlu, 2001, ss. 36-37.

⁹ Yapılan araştırmalarda bu dönemde Osmanlı arşiv belgelerinde Abdülhamid'in adının geçtiği yılların kısa süreleri kapsadığı anlaşılmaktadır. Mesela, 1146/1733-34 tarihli bir defterde, Valide Sultan'dan sonra sıralanan isimler arasında adı geçer. Bk. BOA.

Bununla birlikte kafes günlerinde, ağabeylerinin beklenmedik bir şekilde aniden ölmesi Abdülhamid'e taht yolunu açsa da¹⁰, şehzadenin tahta çıkabilmesi için uzun bir süre daha beklemesi gerekecektir¹¹. Kafes hayatında geçen yıllar sonrasında 8 Zilkade 1187/21 Ocak 1774 Cuma günü, yaklaşık kırk dokuz yaşında olan (Resim 1) Şehzade Abdülhamid, geleneklere uygun protokoller ile kendisine biat olunarak tahta çıkmıştır (Şem'dânî-zâde, 1980, II. B, ss. 116-117; Baysun, 1978, s. 73; Aktepe, 1988, ss. 213-214; Sarıcaoğlu, 2001, s. 4).

Tahta çıkan yeni padişah pek parlak bir tablo ile karşılaşmadı. Zira Abdülhamid'in tahta çıktığı yüzyılın son dönemi halk kadar idareciler için de bir kâbus dönemiydi (Faroqhi, 1998, s. 245). Abdülhamid ilk olarak atamalar ve tayinler ile uğraştı, özellikle uzayan seferlerle birlikte önemli bir sorun hâline gelmeye başlayan zahire sıkıntısı ile stokçuluk gibi meseleler de ciddi ve sert önlemler getirdi¹². Mali sıkıntılara karşın ilk dönemde alınmış olan bu tedbirler sonrasında, ekmeğin gramajının artması¹³, gıda maddelerinde indirimle gidilmesi halk arasında memnuniyet de yarattı (Sarıcaoğlu, 2001, s. 6).

Bunalım Yılları ve Bitmeyen Ekonomik Sıkıntılar

Sultan Abdülhamid'in: "Hemen herkes akça deyü can verir.", "Hazineye yok darbhâne'de yok." (Sarıcaoğlu, 2001, s. 173) sözleri belki de devletin bu dönemde içinde bulunduğu durumu en iyi şekilde özetlemektedir. Her ne kadar 1762 yılında merkezî hazinenin 14.539.938,5 kuruş olan gelirleri yirmi üç yıl sonrasında (1785) 14.742.715 kuruşa ulaşmış olsa da; aradaki fark pek az bir tutarı oluşturmaktaydı ve aynı yılın giderleri 17.298.063,5 kuruşa ulaşmıştı. Yani aradan geçen yıllarda hazinede 2.555.348,5 kuruşluk bir açık bulunmaktaydı (Çelik, 1989, s. 79; Sarıcaoğlu, 2001, s. 164). 1786 yılına geldiğinde merkezî hazinenin geliri 14.555.683,5 kuruş iken, 1788 yılında bu

Kâmil Kepeci (KK.), Matbah-i Âmire Defteri, nr. 7307, vr. 2b; babasının tahtta olduğu yıllarda ise belgelere adıyla kaydedilmekteydi. Bk. BOA. KK. Harc-i Hâssa Defterleri, nr. 7129, vr. 4a; Yay. Sarıcaoğlu, 2001, s. 2.

¹⁰ Ağabeylerinden Mehmed'in 1756, Numân'ın 1764 ve Bâyezid'in ise 25 Ocak 1771'de talihsiz bir şekilde ölmesiyle bir anda tahta çıkacak şehzade konumuna geldi (Aktepe, 1988, ss. 213-214; Sarıcaoğlu, 2001, s. 3).

¹¹ Kırk dokuz yaşında tahta çıkan Abdülhamid, en uzun süre tahtı bekleyen üçüncü hanedan üyesidir (Alderson, 1956, s. 36, tablo VI).

¹² Mesela, cülûsundan sonra fırınlardan ekmeğin örnekleri almış, eksik gramajlı ekmeğin satan, mum stoklayan ve rüşvete bulaşanlardan bazılarını iş yerlerinin önünde asarak cezalandırmıştır (Sarıcaoğlu, 2001, s. 6).

¹³ İstanbul'da fırınlarda pişirilen ekmeğin gramajının eksik olduğuna dair tespitler 1100/1689 yılında da yapılmış ve gerekli önlemlerin alınmasına çalışılmıştır. Bk. Refik, 1930, s. 5; Ayr. bk. Kütükoğlu, 1997.

rakam 13.254.500 kuruşa düşmüştür (Çelik, 1989, s. 79)¹⁴. Tüm bu gelir gider dengesi ve merkezî hazinede verilen açıklar Abdülhamid'in saltanatı yıllarında devletin içinde bulunduğu kötü durumu açıkça göstermektedir. Öyle ki yeni sultan 1187/1774 yılında tahta çıktığında, hazinedeki sıkıntı sebebiyle cülûs bahşişi dağıtılamamış, bunun yerine birikmiş olan iki taksit mevâcip verilerek kul taifesinin yarı hoşnut olması sağlanmıştır (Sarıcaoğlu, 2001, s. 7). Bu anlamda denilebilir ki devletin içinde bulunduğu mali kriz Abdülhamid'in neredeyse tüm saltanatı süresince en önemli meşguliyeti olmuştur¹⁵.

18. yüzyılın sonlarında devlet hazinesinde devam eden sıkıntıları giderebilmek için önceki yıllarda olduğu gibi çeşitli tedbirler alınmaya çalışıldığı da görülmektedir. Bunlar arasında eshâm çıkarılması, arazilerin satılması, dış borç aranması gibi tedbirler bulunmaktadır (Çelik, 1989, ss. 82-83). Sultan Abdülhamid devletin içinde bulunduğu mali krizi “Akçe hususu gece gündüz şu'ûrumu selb etmektedir.” şeklinde dile getirmektedir (Sarıcaoğlu, 2001, s. 173).

Bu dönemde yaşanan sıkıntılı durumdan çıkmaya yönelik olarak bazı alanlarda ıslahat girişimleri olduğu da görülür¹⁶. Zira Sultan tahta çıktıktan sonra, devletin içinde bulunduğu mevcut durum ve alınması gereken tedbirler hakkında bilgi almıştır. Verilen bu bilgilerin yanında kimi layihalar da sorunların çözümüne yönelik tedbirlere dikkat çekmeye çalışmıştır. Mesela, bu yıllarda *Canikli Ali Paşa*'nın kaleme aldığı ve bir ıslahat layihası olan *Tebâbîrul-gazâvet*, dönem içindeki aksaklıkların tespitini ve bunlara karşı alınacak önlemlerin neler olması gerektiğiyle ilgilidir¹⁷. Bu kapsamda *Canikli Ali Paşa* özellikle Kırım ve Bağdat'taki belirsizlikler, reayanın meseleleri, hazine, zahire, iaşe, seferler için gerekli olan levazım, ilmiye mensuplarının durumu, tımarlar, levend ve eşkıyalık hareketleri üzerinde durmuştur (Özkaya, 1973, ss. 135-173).

¹⁴ Merkezî hazineyi sıkıntıya sokan nedenlerden biri de savaşlardı. Öyle ki askerî alandaki harcamalar 1199/1784-85 yılı içinde 12.221.181 kuruşa ulaşmıştı ve bunun bütçe içindeki payı yüzde altmış dokuzu bulmaktaydı (Çelik, 1989, ss. 101-104). Dönem içinde merkezî hazineyi sıkıntıya sokan diğer nedenler için bk. Sarıcaoğlu, 2001, s. 163 vd.; ayrıca 1768-1792 yılları arasında maliyede baş gösteren bunalım hakkında detaylı bilgi için bk. Cezar, 1986, ss. 74-142.

¹⁵ Yapılan araştırmalar genel anlamda Sultan Abdülhamid'i hesap kitap adamı olarak tanımlar. Buna örnek olarak da saltanatı yıllarında şal, kumaş, entari, çok kıymetli kumaşlar, hediye olarak gelen eşyalar ile sultan ve şehzadelerin doğumlarında gelen armağanların kaydedildiği *çîlhâne defterlerinin* ilk kez onun döneminde düzenlenmiş olması gösterilmektedir. Bk. Uzunçarşılı, 1978, s. 78, dipnot. 25.

¹⁶ Cavit Baysun, Sultan Abdülhamid devrinin en önemli hususiyetlerinin başında, muhtelif sahalarda teşebbüs olunan ıslahat hareketleri ve özellikle de Halil Hamid Paşa'nın büyük gayretleri olduğunu söyler (Baysun, 1978, s. 74).

¹⁷ Islahat layihasının kapsamlı bir tanıtımı ve transkripsiyonu için bk. Özkaya, 1973, ss. 119-191; Ayrıca Ali Paşa üzerine yapılmış bir çalışma için bk. Karagöz, 2003.

Ancak işler iyiye gitmemektedir. Özellikle de halk arasında İstanbul merkezli ve dışarıdan takviye olarak görülen ıslahat girişimlerinde yapılmak istenenlerin birçoğu kalıcı olamamıştır. Abdülhamid'in kolaylaştırıcı tüm çabalarına karşın ıslahatların sonuca ulaşamamasında iç ve dış gelişmelerin önemli bir etkisi olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte ıslahat çalışmalarının taban bulamamasının bir nedeni olarak da biten ve yine başlayan seferlerin getirmiş olduğu olumsuz hava gösterilmektedir. Zira bu dönemde Kırım kaybedilmiş ve bu durum halk arasında karmaşa ve karamsarlığa yol açmıştır (Sarıcaoğlu, 2001, s. 200)¹⁸.

Alınan tedbirlere ve Sultan'ın tüm çabalarına karşın devletin içinde bulunduğu sıkıntılı durum düzeltilememiştir. Sultan Abdülhamid'in vefatından sonra 1 Zilkade 1203/24 Temmuz 1789 tarihinde 1202/1788 yılı için yapılan hesaplamada 28.052 kese Rûmî akçe gidere karşılık 17.947 keselik gelir belirlenmiştir. III. Selim (1789-1808) tahta çıktığında ise Darbhâne'de 2000, Enderun ve Harem-i hümayûn hazinelerinde 150 keseyi bulmayan bir mali bilanço devralmıştır (Karal, 1942, s. 35).

Sonuç olarak I. Abdülhamid tahta çıktığında devletin ekonomik durumu pek parlak gözüküyordu. Öyleyse bu noktada sorulması gereken soru devletin ekonomik olarak zor bir süreç yaşadığı yıllarda Sultan neden İstanbul'da yeni projeler gerçekleştirme girişiminde bulundu? Yukarıda sıralanan tüm mali bilgiler dönem içinde yapılan mimari projeleri ne kadar etkiledi? Bu sorulara cevap bulmak için öncelikle Sultan'ın kişiliği ve kadınlarla olan münasebetlerine bakmak yararlı olacaktır.

Kişiliği ve Yakın Çevresi

Halil İnalçık, Osmanlı padişahının klasik tanımlamayla, bütün yetkilerin sahibi ve sınıflar nizamının hâkimi olarak görülmesi gerektiğini söyler. Bununla birlikte yazar, II. Mehmed, I. Selim, I. Süleyman gibi padişahları ayrı tutarak, padişahların karışık bir sistem içinde mutlak iktidarın bir sembolü durumuna dönüştüğünü belirtir (İnalçık, 1958, s. 78). Bu anlamda 18. yüzyılın başından itibaren bürokrat kökenli sadrazamların yönetiminde etkin bir güç olmasıyla padişahların yeni statüsü ise neredeyse danışmanlığa benzer bir konumu andırmaktadır. Kuşkusuz bunda hem önceki yıllardaki gelişmeler hem de sultanların kişiliğinin etkisi olmalıdır.

Abdülhamid, genel olarak halim, selim, iyi niyetli, dindar¹⁹ ve iyi kalpli biri olarak tasvir edilir (Baysu, 1978, s. 75; Cezar ve Sertoğlu, 2011, s. 2659). Kâmil

¹⁸ Dönem içinde yapılmaya çalışılan ıslahatlar hakkında bir değerlendirme için bk. Sarıcaoğlu, 2001, ss. 188-200.

¹⁹ Mesela teamüller gereği Hz. Ömer'in kılıcı yerine Hz. Peygamber'in kılıcını kullanması, Hırka-i Saadet Dairesi ve Eyüp Sultan'ı sıklıkla kullanması, çocuklarına

Paşa, uzun süre kafes hayatı yaşayan Abdülhamid'den “dünyaca olan malûmâtımutâla'a-güzâr-ı şahaneleri olan târih-i Osmâniyye'ye münhasır” olarak bahseder ve onun tarihî bilgisine dikkat çeker (Kâmil Paşa, 1909, s. 191). Kuşkusuz Kâmil Paşa'nın bu sözleri Abdülhamid'in iyi bir eğitim almadığını belirten bazı araştırmalarla²⁰ birlikte değerlendirildiğinde Abdülhamid'in uzun süre yaşamış olduğu kafes hayatı boyunca birçok kitap okuduğu varsayımına dayanıyor olmalıdır. Hiç kuşku yok ki onun tarihe olan merakını genellikle tarihî kitapların bulunduğu kütüphanesi de doğrular. Yayımlanan kimi arşiv belgelerinden anlaşılacağı kadarıyla Sultan'ın sözlü emirle kütüphanesine kitap aldırması ve bazı terekelerden çıkmasını beklediği nadir kitapların muhafazasını istemesi de (Sarıcaoğlu, 2001, s. 65)²¹ kitaplara olan düşkünlüğünün bir göstergesi olmalıdır.

1781-86 yılları arasında Osmanlı topraklarında bir gezi yapan İtalyan Rahip G. Toderini, *De La Littérature Des Turcs* adlı eserinin on beşinci bölümünde, önce Sultan Abdülhamid'in kişiliğine değinir, daha sonra da kurmuş olduğu kütüphaneden övgüyle söz eder. Rahip, Abdülhamid'i şehzadeligi sırasında kişilik olarak harpten çekinen ve sakin biri olarak tanımlar. Padişah oluncaya kadar geçen sürede tek eğlencesinin kitaplar ve harem olduğunu, devamlı olarak da kitaplar ile meşgul olduğunu söyler. Sultan'ın kitaba olan düşkünlüğüne örnek olarak da zengin bir kütüphane kurmuş olmasını gösterir (Toderini, 1789, ss. 130-131)²². Bu anlamda kişilik olarak halim, selim, iyi niyetli biri olan Abdülhamid'in padişahlık anlayışı yazılarında dile getirmiş olduğu gibi “bizim, nizâm-ı itibarımız kadimedir... hemennizâm-ı atîka ile itibâr oluna” (Sarıcaoğlu, 2001, s. 62) geleneğe yani *kadime* son derece saygılı olarak tanımlanır. Kuşkusuz bu durum tarihe fazlasıyla ilgili birinin kendini geçmişle ilişkilendirmesini ve geleneklere bağlı hissetmesini anlaşılır kılar. Sultan'ın bu yönü, ileriki bölümlerde tartışılacak olan Abdülhamid'in saltanatı yıllarındaki mimari faaliyetlerin altında yatan nedenlerden biri olarak akılda tutulması gereken önemli bir ayrıntı olarak algılanmalıdır.

Üzerinde durulacak bir diğer konu Sultan'ın kadınlar ile olan münasebetleridir. Hiç kuşku yok ki Osmanlı haremine mensup kadınları takip etme konusunda

verdiği isimlerdeki tercihleri buna örnek olarak gösterilmektedir. Ayrıntı için bk. Sarıcaoğlu, 2001, s. 72 vd.

²⁰ Mesela bk. Cezar ve Sertoğlu, 2011, s. 2659; R. Ekrem Koçu gençliğinin büyük bir kısmını sarayda geçiren Sultan için, “Hükümdarlara lâzım olan tecrübelerden, görgüden ve tahsilden mahrum kalmıştı; iradesi zayıf, saf adamdı, etrafındakiler tarafından kolay kandırılırdı.” yorumunu yapmaktadır (Koçu, 1958, s. 92).

²¹ Bu konuda bazı arşiv belgeleri için bk. BOA. Ali Emiri Tasnifi, I. Abdülhamid (A.) 525; BOA. Cevdet-Saray, nr. 4852. Yay. Sarıcaoğlu, 2001, s. 65.

²² Bk. Toderini, 1789, ss. 130-131. Ayr. bk. Cunbur, 1965, s. 26; Erünsal, 1988; Erünsal, 2008.

harc-ı hâssa, masraf-ı şehriyârî, tâyinât defterleri gibi kaynakların imkân sunmasına karşın, bu belgelerde herhangi bir isim zikredilmediğinden²³ ne yazık ki hangi kadının ne zaman yaşadığı konusunda kesin bilgilere ulaşılamamaktadır. Bununla birlikte yapılan araştırmalar Abdülhamid'i, Osmanlı padişahları içinde hem çok eşli hem de çok çocuklular arasında göstermektedir. Mesela A. D. Alderson on bir (Alderson, 1956, tablo. XLIV), M. Ç. Uluçay on²⁴ (Uluçay, 1980, ss. 105-110), Y. Öztuna ise on beş kadını olduğunu belirtir (Öztuna, 2005, ss. 243-244). Osmanlı arşiv belgelerinde ise yedi kadınının olduğu görülmektedir (Sarıcaoğlu, 2001, s. 7). Araştırmacıların belirttiği bu farklı sayılarla birlikte Abdülhamid'in vakfiyelerinden kadınefendilerinin isimleri ve sıralaması bir dereceye kadar takip edilebilmektedir. Buna göre vakfiyelerde ilk başkadın *Ayşe* sonra *Hatice Rûhşâh*, *Nevres Hatice* ve *Hümâşâh*'in adları geçer (I. Abdülhamid Vakfiye, ss. 66-67, 77; 110; Cunbur, 1965, ss. 52, 55, 65)²⁵.

Fikret Sarıcaoğlu, Sultan Abdülhamid üzerine yaptığı kapsamlı çalışmasında dönem kaynaklarından elde ettiği bilgiler sonucunda Abdülhamid'in tahta çıkmadan önce dört kadınefendiyle evli olduğunu söyler²⁶. Zira yazara göre, padişahın beşinci kadının adı *Muteber*'dir²⁷ ve onunla 14 Şaban 1188/20 Ekim 1774'te evlenmiştir (Sarıcaoğlu, 2001, s. 8)²⁸. Buna göre yapılan evlilik töreninde, Padişah *mâbeyn odasında* bulunduğu sırada *–evlilik merasiminde taraflar vekilleri ile temsil edilmiştir–* silahdâr ağanın aracılığıyla *hurka-i saadet odası* hazırlanarak, perdeler ve kapılar kapatılmış, daha sonra gizlice, odanın içindeki şebekede düzenlenen "akd-i nikâh-ı hazret-i sultanî"de Padişah'ın

²³ Nitekim Uluçay, çalışmasında maaş ve harem defterlerinde Abdülhamid'in kadın efendilerinin gösterildiği bir deftere rastlanılmadığını, yalnız bir defterde altı kadınefendinin bulunduğu belirtiltiğini, bunların da isimleriyle değil, "başkadın efendi, ikinci kadınefendi..." şeklinde yazıldığını söyler (Uluçay, 1950, s. 87).

²⁴ Uluçay başka bir çalışmasında altı olarak belirtiyor. Bk. Uluçay, 1963, s. 272, dipnot. 29.

²⁵ *Şebsefa*, *Nevres*, *Hasibe*, *Rûhşah*'in ayrı vakfiyeleri de bulunmaktadır. Bk. Cunbur, 1965, s. 18. Ayrıca bk. Uluçay, 1980, ss. 105-110. Uluçay'ın beşinci kadın olarak belirttiği Sineperver'in adı Abdülhamid'in ölümünden sonra III. Selim'e yazdığı mektuptan bilinir. Buna göre Sineperver, Kasımpaşa'da fena bir evde kalmaktadır. Sıkıntidan bunalmıştır ve kendisine bir ev verilmesini rica etmektedir (Uluçay, 1960, s. 417).

²⁶ Dönem kaynakları Abdülhamid'in cülûsdan sonra, en geç 15 Sefer 1188/27 Nisan 1774'te dördüncü kadını bulunduğunu belirtiyor. BOA. KK.,Tâyinât Defteri, nr. 7250, vr. 13b-14a; nr. 7260, s. 51, BOA. Başmuhasebe Kalemi, Matbah Eminliği (BSM. MTE.) Def.,nr. 11328, s. 6. Yay. Sarıcaoğlu, 2001, s. 8.

²⁷ İhtifalci Mehmed Ziya da beşinci kadın olarak söz eder. Bk. İhtifalci Mehmed, 1918, s. 384.

²⁸ Uluçay, beşinci kadın olarak hem Mehtaber hem de Muteber'den söz eder. Bk. Uluçay, 1980, s. 107, dipnot 1.

birinci imamı töreni yönetmiştir (Sarıcaoğlu, 2001, ss. 8-9). Bu tasvir Osmanlı padişahlarının nikâh yapmalarına ve seremoninin nasıl gerçekleştirildiğine dair neredeyse resmî ilk örnek olması bakımından da önemli bir ayrıntıyı oluşturur²⁹.

Dönem kaynakları Abdülhamid'in kadınlara olan ilgisinden söz eder. Mesela, İgnatius Mouradgead'Ohsson, *Tableau General de l'empire Othoman...*'da saray dışına ulaşan bilgilerden Sultan'ın haremde bulunan kadınlarla olan münasebetlerini, onlara olan cömertliği ve düşkünlüğü ile haremdeki eğlencelere yönelik faaliyetlere izin verdiğini söyler. Özellikle Sultan'ın hamile olan eşlerine özen gösterdiği, kadınefendilerine karşı iltifatlarda bulunduğunu belirtir (Mouradga D'Ohsson, 1824, ss. 309-312; Sarıcaoğlu, 2001, s. 7, 10). Tam da bu noktada İstanbul Topkapı Sarayı Arşivi'nde bulunan bir dizi mektup Sultan'ın kadınlarla olan münasebetlerine güzel bir örnek teşkil eder. Günümüzde birçok araştırmacı, yayımlanan mektuplar hakkında farklı değerlendirmeler yapmaktadır³⁰. Bu mektuplar Abdülhamid'in şehzade olduğu yıllarda hayatında olan kadınlardan *Başkadın Hatice Rûşşâh* ile olan muhabbeti ile ilgilidir. İlk defa Ç. Uluçay tarafından yayımlanan mektuplardaki ifadelerden yola çıkan yazar, Sultan ile Rûşşâh arasındaki muhabbeti 18. yüzyılın en büyük aşkı olarak tanımlar ve Abdülhamid'in yaşlı olmasına karşın (Resim 2) genç ve saf bir delikanlı kalbi taşıdığı benzetmesini yapar. Bu mektuplar genel olarak samimi bir sevginin ifadesidir:

*Abdülhamîd'in cânı Rûşşâh, ...kademintürâbına yüzüm sürürüm*³¹, Hamîd sana kurbân olsun, bu gece teşrîfinlekulunu ihyâ edesiz... ayağımı öpeyim, beni bu gece Allâhute'âlâ aşkına mahzun eyleme efendim³², "... sen bana bu vaktimde merhamet etmedikçe kim eder. Vallâhi her gece sabâhı çıkarırım, bu gece nöbetde çıkardım... kulun ayağına gider yüzümü sürür idim anda sabâha dek, beni istemezsiniz deyüdür³³... İnşâ-Allâhute'âlâ ömrüm oldukça cem'oluruz, cânım efendim benimle barış, ayağına yüzüm sürürerek recâ ederim³⁴.

Peki, Sultan ile Rûşşâh arasındaki bu mektuplaşmanın sırrı neydi? F. Sarıcaoğlu, bunun cevabının dördüncü mektupta yer alan "barış" kelimesinde gizli olduğunu söylemektedir. Yazar, özellikle dördüncü mektuptaki "barış" kelimesine dikkat çekerek Sultan ile Rûşşâh arasındaki mektuplaşmanın aradaki

²⁹ Muhteber Hanım 12 Rebûilevvel 1253'de (16 Mayıs1837) vefat etmiştir. İhtifâlcî Mehmed, 1918, s. 384.

³⁰ TSMA, Abdülhamid'in Rûşşâh'a Mektupları (Rûşşâh'a Mektupları), No. 1, 2, 3, 4; Yay. Uluçay, 1950, ss. 85-93; Uluçay, 1960, ss. 420-421; Uluçay, 1980, ss. 109-110; Sarıcaoğlu, 2001, ss. 12-13.

³¹ Rûşşâh'a Mektupları, No. 1; Yay. Sarıcaoğlu, 2001, s. 11.

³² Rûşşâh'a Mektupları, No. 2; Yay. Sarıcaoğlu, 2001, s. 12.

³³ Rûşşâh'a Mektupları, No. 3; Yay. Sarıcaoğlu, 2001, s. 12.

³⁴ Rûşşâh'a Mektupları, No. 4; Yay. Sarıcaoğlu, 2001, s. 12.

dargınlığı giderme çabası olduğunu belirtmektedir (Sarıcaoğlu, 2001, s. 12). Kuşkusuz mektupların dilinden aradaki dargınlığın giderilmesi için Abdülhamid'in büyük çaba sarf ettiği ve saray adabıyla da bunu dile getirdiği açıkça anlaşılır. Öyle ki Sultan, uykusuz geçen gecelerini, karanlıklar içerisinde onu beklerken ki çilelerini samimi bir dille ifade etmektedir.

Sonuç olarak dönem kaynaklarının aktardıklarından anlaşıldığı kadarıyla Abdülhamid'in, kadınlara karşı cömertliğinin yanında onlara düşkünlüğü ve haremdeki eğlencelere izin vermesi kadınları ile olan münasebetlerinin hoşgörülü ve saygılı bir seyir izlediğini göstermektedir. Bu anlamda sonraki bölümde de tartışılacağı üzere kadınlarla olan münasebetleri mimari faaliyetlerin altında yatan bir başka ayrıntı olarak algılanmalıdır.

Mimari Projeler ve Onarımlar

Devletin içinde bulunduğu ekonomik sıkıntılara rağmen Abdülhamid de kendinden önceki padişahların yolundan giderek çeşitli mimari faaliyetlerde bulunmuştur. Kuşkusuz Osmanlı sultanlarının hayır eserleri yapma geleneği bir yönüyle padişahın dine olan bağlılığını göstermesi yanında, diğer yönüyle de halkın genel ihtiyaçlarının karşılanmasıyla açıklanabilir (Sarıcaoğlu, 2001, s. 2). Bununla birlikte bu dönemde, Sultan'ın devletin içinde bulunduğu kötü mali durumun halk üzerindeki etkisini azaltmak için de bu tür girişimlerde bulunduğu söylenebilir. Genel olarak araştırmacılar Abdülhamid'in henüz padişah olmadan önce kafes hayatı yaşadığı yıllarda kurmuş olduğu vakıfları, ona tanınan bir imtiyaz olarak görme eğilimindedirler³⁵. Yapılan çalışmalarda Sultan'ın ilk vakfiyesinin 1145/24 Haziran 1732-13 Haziran 1733 tarihli olduğu belirtilir³⁶. Öyleyse Abdülhamid daha sekiz yaşındayken –yani kafese kapatıldıktan üç yıl sonra– kendisine bu imtiyaz sağlanmıştır. Gerçekten henüz sekiz yaşında bir şehzadeyken böyle bir imtiyaza sahip olması sadece ona tanınan bir ayrıcalık mıydı? Kesin bilgiler elimizde olmamakla birlikte tarihî sürece bakıldığında, 1179/1756 tarihinden başlayarak belli aralıklarla ölen üç ağabeyi için de aynı imtiyazın sunulmuş olması pek tabii ki mümkün olabilir. Her ne kadar günümüzde bu savı destekleyecek bir belge olmasa da bunun aksini ispatlayan bir durum da söz konusu değildir.

Peki, I. Abdülhamid tahta çıktıktan sonra İstanbul'da hangi mimari projeleri gerçekleştirdi? Bu anlamda farklı projeleri hayata geçiren Sultan, kırk dokuz yaşında tahta çıktıktan hemen sonra inşa faaliyetlerine başlamış görünmektedir. Abdülhamid, selefleri gibi kendisi için bir külliye yaptırmaya karar vermiş,

³⁵ Mesela, bk. Sarıcaoğlu, 2001, s. 27. Ayr. bk. Cunbur, 1965.

³⁶ Abdülhamid'in 15 Muharrem 1195/11 Ocak 1781 tarihli vakfiyesinden anlaşıldığına göre şehzadelğinde (1145'den/24 Haziran 1732-13 Haziran 1733) annesi Râbi'a Şermî için okutulacak günlük hatimler, yılda bir defaya mahsus mevlitler için gelirler bağlamıştır (Cunbur, 1965, s. 18; Sarıcaoğlu, 2001, s. 27).

ancak önceki yıllarda yapılan camilerden dolayı şehrin merkezinde yer bulamadığından Bahçekapı'da mimari projesini (Resim 3) gerçekleştirmiştir (Cevdet, 1886, III, s. 46)³⁷. Sultan'ın tahta çıkmasından birkaç yıl öncesine ait John Andrews'in haritasında projenin uygulanacağı yerin boş olduğu görülmektedir. Zira henüz inşa edilmeyen yapılar da haritadaki listede belirtilmemiştir (Resim 4)³⁸.

İhtifâlcî Mehmed Ziya'nın belirttiğine göre (İhtifâlcî Mehmed, 1918, s. 389), *Eski Reîsülküttab Râif İsmail*'den alınan boş arsa üzerinde 23 Cemaziyelahir 1189/21 Ağustos 1775 yılında inşasına başlanan külliyesinin bir kısım yapıları 14 Zilkade 1191/14 Aralık 1777 yılında tamamlanmış, medrese ve kütüphanenin yapımı ise 1194/1780 yılında bitirilmiştir (Cevdet, 1886, III, s. 46; Şem'dânî-zâde, 1980, III, s. 51; Sarıcaoğlu, 2001, s. 28)³⁹. 1786 tarihli François Kauffer haritasında tamamlanmış olan projenin yapılarının bir kısmı görülebilmektedir⁴⁰ (Resim 5). Öyleyse Sultan tahta çıktığından bir yıl yedi ay sonra, Hafız Mustafa Ağa'nın bina emini olduğu (Ayvansarâyî, 1281, I, s. 146; Ayvansarâyî, 2001, I, s. 202; Sarıcaoğlu, 2001, s. 28; Alpay, 1978, ss. 1-22; Eyice, 1997, s. 465) imaret, mescit, sebil, çeşmeler, kütüphane, sübyan mektebi ve medreseden oluşan külliye ile İstanbul'da gerçekleştireceği ilk inşa faaliyetini hayata geçirmiş oluyordu⁴¹ (Resim 3). Bu tarih aynı zamanda yeni imzalanmış olan *Küçük Kaynarca Barış Antlaşması* sonrasında⁴² kendini fazlasıyla hissettirmeye başlamış olan ekonomik ve sosyal krizin hemen sonrasındır. Peki, ekonomik krizin olduğu bir ortamda Sultan'ın projesi halk arasında nasıl bir tepki buldu? Tam da burada dönemin tanığı *Şemdânî-zade*

³⁷ Abdülhamid'in yaptırdığı bu külliye araştırmacılar tarafından İstanbul'da yaptırılan selâtin külliyelerinin sonuncusu olarak kabul edilir. Bk. Eyice, 1997, s. 465.

³⁸ Haritanın genel görünümü için bk. Kubilay, 2010, s. 113.

³⁹ 23 Cumadelahire 1189/21 Ağustos 1775'de inşasına başlanan *İmaret-i amire* 14 Zilkade 1191 /14Aralık 1777 tarihine gelindiğinde tamamlanmıştır (Cevdet, 1886, II, s. 81). Bununla birlikte İhtifâlcî Mehmed başlama ve bitiş tarihi için 23 Şaban 1190-1 Zilkade 1191/7 Ekim 1776-1 Aralık 1777 günlerini belirtmektedir (İhtifâlcî Mehmed, 1918, s. 389).

⁴⁰ Harita için bk. Chevalier, 1880, ss. 41-42; Ayr. bk. Kubilay, 2010, ss. 106-109. Haritanın sonraki baskıları için bk. Kubilay, 2010, ss. 122-123, 148-149.

⁴¹ Külliye yapılarından imaret, mektep ve sebinin bulunduğu yere IV. Vakıf Han inşa edilmiştir. Sebil ise Gülhane'deki Zeynep Sultan Camisi önüne taşınmıştır. Bk. İhtifâlcî Mehmed, 1918, ss. 392, 394-395; Ayr. Külliye için bk. Cevdet, 1886, II, s. 46, 81; İhtifâlcî Mehmed, 1918, ss. 375, 379 vd. 387, 388, 391, 393-395; Kumbaracılar, 1938, s. 45; Ergin, 1939, 57; Kuban, 1954, ss. 37, 76, 108; Ayverdi, 1958, pafta. B4; Cunbur, 1964, ss. 17-69; Alpay, 1978, ss. 1-22; Erünsal, 1988, ss. 108-109; Önkâl, 1992, ss. 231-236; Eyice, 1997, ss. 465-468; Şehsuvaroğlu, ty., s. 164.

⁴² Bk. Gorianov, 1331, ss. 28-29; Şem'dânî-zâde, 1980, III, ss. 24-25; Çapraz, 1997; Sarıcaoğlu, 2001, ss. 201-211; 264-265.

Fındıklılı Süleyman Efendi'nin, Sultan'ın imareti için isabetli bir karar olduğu ve buradan gelip-geçenlerin “kırk bin âdem”in duasını aldığı söylemesi, bir ölçüde dönem içinde projeye bazı eleştiriler yönetildiğini düşündürmektedir⁴³. İmaretin, Bahçekapı tarafındaki büyük kapısının üzerinde yazılı olan “Şüphe yok ki biz, Allah rızası için yediriyoruz. Sizden ne bir mükâfat ne de bir teşekkür istiyoruz.”⁴⁴ (Resim 6) ayeti ise Sultan'ın dinî yönünü ön plana çıkararak yaptığı projeyi hayırlı bir iş olarak gösterme gayretiyle yazılmış olmalıdır. Zira Abdülhamid'in vakfiyesinde de imaretin yapılma amacı olarak; *güçlü-güçsüz, fakir, lokmaya muhtaçlar, talebe, derviş ve düşkünlerin, her sabah ve akşam doyurulmaları* (I. Abdülhamid Vakfiye, s. 16; Yay. Cunbur, 1965, s. 20) ifadeleri sıralanır.

Kuşkusuz kimi modern araştırmacıların reformist bir kişilik olarak tanımladığı⁴⁵ I. Abdülhamid'in (Resim 1-2) mimari faaliyetleri içinde adından sıkça söz edileni, külliye yapılarından biri olan kütüphanesidir (Resim 7). Osmanlı sultanları tarafından yaptırılan, cami dışında özel bir bina olarak inşa edilen ve dönem içinde yabancı ziyaretçilerin de ilgisine mahzar olmuş⁴⁶ kütüphane, bugün *Hamîdiye Kütüphanesi* olarak bilinmektedir. 1194/1780 yılında halkın kullanımına sunulan kütüphanenin kapısı üzerindeki kitabe öncelikle Sultan'ın fazilet ve adaletini över, sonra da “Sultan Abdülhamid'in kütüphanesi ebediyen payidar ve abadan olsun” temennisi ile son bulur (Cunbur, 1995, s. 26).

Kitapların bulunduğu bina iki oda, bir küçük salon ve bir sofadan oluşur. İ. Erünsal, kütüphanenin, diğer padişah kütüphanelerine nazaran hem personel hem de koleksiyon bakımından fakir olduğunu söyler (Erünsal, 1988, s. 108). Abdülhamid'in vakfiyesinde kütüphaneye sadece dört hâfız-ı kütüb, bir mücellid, bir ferrâş ve bir de bevvâb tayin edildiği belirtilir. Kütüphanenin bu dönemde sahip olduğu kitap sayısı ise belli değildir. Zira vakfiyede kütüphaneye konulacak kitap sayısı belirtilmemiş ve bu kısım boş bırakılmıştır (I. Abdülhamid Vakfiye, s. 72; Yay. Cunbur, 1965, s. 53). Ancak sonraki yıllarda yapılan sayımlarda kütüphanenin sahip olduğu eser sayısının 1553 olduğu anlaşılmıştır (Cunbur, 1965, s. 29; Erünsal, 1988, s. 109). Sultan Abdülhamid'in kitaba olan merakı onu kütüphane inşa etmeye yöneltmiştir. Zira bu dönemde, önceki yıllarda kapalı olan iki kütüphanenin de Sultan tarafından

⁴³ Şem'dânî-zâde, 1980, II.B, s. 51.

⁴⁴ “lâ nurîdu minkum cezâen ve lâ şukûrâ (şukûren)”. Kur'an, El-ihsan: 76/9.

⁴⁵ Mesela bk. Mantran, 1993; Müteferrika İbrahim Efendi matbaası bu dönemde yeniden faaliyete geçmiştir. Aktepe, 1988, s. 216; Sarıcaoğlu, 2001, s. 198; Ayr. bk. Toderini, 1990.

⁴⁶ Önceki bölümlerde İtalyan Rahip Toderini'nin bu konudaki gözlemleri üzerinde durulmuştur.

tekrar açtırıldığı ve yeni kütüphanelerin hem başkentte hem de farklı şehirlerde inşa ettirildiği bilinmektedir (Erünsal, 1988, ss. 108-109, 113, 279-280)⁴⁷.

İnşası tamamlanan külliye dışında Abdülhamid, Boğaziçi'nin iki yakasında, şehrin dışında annesi –*Râbi'a Şermî*– ve Şehzâde Mehmed ile annesi Hümâşâh Kadın için iki cami inşa ettirdi. Sultan'ın tahta çıkışının üçüncü yılında projesine başlanan Beylerbeyi Camisi (Resim 8), Anadolu yakasında denizin kıyısında bulunmaktaydı. Mimar Tahir Ağa'nın⁴⁸ Bahçekapı'daki külliye'nin bir kısım yapılarının inşasını bitirdikten sonra 1191/ 3 Nisan 1777 yılında başladığı inşaat 1992/15 Ağustos 1778 yılında tamamlandı. Sultan'ın projesi; bir cami, sübyan mektebi, hamam ve muvakkithaneden oluşmaktaydı (Cevdet, 1886, II, ss. 102-142; Ayvansarâyî, 1281, II, ss. 171-176; Ayvansarâyî, 2001, II, ss. 579-586; Râ'if, 1996, ss. 251)⁴⁹. Ayvansarâyî, Sultan'ın Beylerbeyi'ndeki *İstavroz Sarayı*'nin *hırka-i şerîfe hücresi dâ'resi* mahallinde tek minareli bir cami olarak inşa edilmesini buyurduğunu söyler (Ayvansarâyî, 1281, II, s. 172; Ayvansarâyî, 2001, II, s. 579). Kimi araştırmacılar Abdülhamid'in Bahçekapı'da inşa ettirdiği külliyesinde eksik olan caminin, bu cami ile tamamlandığını ileri sürseler de⁵⁰ bunun aksini savunan bir başka görüş, Bahçekapı'daki külliye'de bir mescit bulunduğundan bu savı gerçekçi bulmamaktadır⁵¹. Kuşkusuz Osmanlı mimarisinde geleneksel külliye tasarımında bulunan büyük cami geleneğinden farklı olarak, Bahçekapı'daki külliye'de medresenin yakınında dışarıdan fark edilmeyen küçük bir caminin –*mescit*– varlığı ikinci savı ileri sürenleri haklı göstermektedir. Bununla birlikte camiyi Abdülhamid'in, annesi adına yaptırmış olması da bu görüşü

⁴⁷ Mesela yeni kurulan kütüphanelerden *Murad Molla Kütüphanesi*, Damadzâde Mehmed Murad Efendi tarafından 1189/1775 yılında Çarşamba semtinde yaptırılmıştır. Bk. Gökhan, 1943, s. 12; Erünsal, 1988, s. 110. Bu dönemde İstanbul dışında kurulan kütüphanelere örnek olarak da 1193/1179 yılında sadrazam olan Silahdâr Seyyid Mehmed Paşa'nın memleketi Nevşehir'in Arapsun köyünde 1194/1780 yılında inşa ettirdiği cami, medrese ve çeşmeden oluşan külliyesine 350 bin kitap vakfederek kurdurduğu kütüphane örnek verilebilir. Bk. Erünsal, 1988, s. 109.

⁴⁸ Tahir Ağa hakkında bk. Erdoğan, 1954, ss. 157-180; Erdoğan, 1956, ss. 159-178; Erdoğan, 1958, ss. 161-170; Erdoğan, 1960, ss. 25-46.

⁴⁹ 5 Receb 1192/30 Temmuz 1778'de tamamlanmıştır; Enveri, II, 104b; Ayrıntı için bk. Cevdet, 1886, II, s. 102; Ayvansarâyî, 1281, II, ss. 171-176; Ayvansarâyî, 2001, II, ss. 579-586; Altan, 1937, ss. 193-195; Koçu, 1961, ss. 2676-1681; Koçu, 1961, ss. 2684-2685; Koçu, 1961, ss. 2689-2690; Öz, 1965, s. 12; Kemal, 1975, ss. 219-238; Aslanapa, 1986, ss. 406-407; Mülâyim, 1992, ss. 75-77; Batur, 1994, ss. 203-205; Baraz, 1994, ss. 110-118.

⁵⁰ Mesela S. Mülâyim külliye ile caminin farklı yerlerde olmasını Osmanlı medeniyetinin son döneminde külliyelerin, cami ile diğer yapılarının başka yerlerde yapılması geleneğinin bir örneği olarak görmektedir. Bk. Mülâyim, 1992, s. 75.

⁵¹ Bu konuda bk. Eyce, 1997, s. 465.

desteklemektedir. Zira camide bulunan birkaç kitabeden biri olan son cemaat yerindeki kitabede Abdülhamid'in camiye annesi Râbi'a Şermî Sultan'ın anısına yaptırdığı açıkça belirtilir (Ayvansarâyî, 1281, II, 172; Ayvansarâyî, 2001, II, ss. 580-582; Koçu, 1961, s. 2679; Râ'if, 1996, s. 251)⁵².

Abdülhamid bir başka projesini ise Emirgan'da gerçekleştirmiştir⁵³. Proje içinde yer alan caminin ana kapısı üzerindeki kitabede inşasının 1196/17 Aralık 1781-6 Aralık 1782 yılında tamamlandığı ve Sultan'ın erken yaşta ölen şehzadesi Mehmed ve onun annesi Hümâşâh Kadın anısına yaptırıldığı belirtilir⁵⁴. Proje sadece camiden ibaret değildi; cami ile birlikte –*günümüze ulaşamayan*– bir hamam, fırın, değirmen ve çeşmeden oluşmaktaydı. Ayvansarâyî'nin belirttiğine göre, caminin ve çevre yapılarının inşa edilmesi düşünülen Emirgan bu dönemde yoğun bir yerleşimin olmadığı bir yerd. Zira yazar, Abdülhamid'in Emirgan'ın⁵⁵ bir köy olmasını istediğinde, burada bir cami, bir hamam ve dükkânlardan oluşan küçük bir köy kurulduğunu söyler (Ayvansarâyî, 1281, II, s. 137; Ayvansarâyî, 2001, II, s. 540).

Abdülhamid'in bu projelerinin dışında vakfiyesinden anlaşıldığı kadarıyla şehrin farklı yerlerine babası, annesi, eşleri ve çocukları adına yaptırdığı çeşmeler de bulunmaktadır (I. Abdülhamid Vakfiye, ss. 64, 78; Yay. Cunbur, 1965, ss. 51, 55). Bununla birlikte saltanatı yıllarında çeşitli onarımlar da gerçekleştirmiştir. Kuşkusuz bu onarımları zorunlu kılan en önemli etken ise

⁵² *Cevdet Tarihi*'nde 1192/1778 yılı olaylarının anlatıldığı bölümde Padişah'ın annesi Râbi'a Sultan namına İstavroz ile Çengelköy arasında yer alan Beylerbeyi Sarayı'nın *hırka-i şerife odası* yerinde bir cami inşa edilmesini irade buyurduğu ve caminin inşasının bitimi sonrasında kılınan ilk cuma namazından söz etmektedir (Cevdet, 1886, II, s. 102; Cunbur, 1965, s. 23). Camideki diğer kitabeler için bk. Ayvansarâyî, 1281, II, ss. 172-181; Ayvansarâyî, 2001, II, ss. 580-586.

⁵³ Ayrıntı için bk. Ayvansarâyî, 1281, II, ss. 134-138; Ayvansarâyî, 2001, II, ss. 538-540; Râ'if, 1996, s. 263; Kömürçüyan, 1988, ss. 276-277; Eyice, 1963, ss. 32-132; Öz, 1965, s. 22; Koçu, 1968, ss. 5093-5094; Aslanapa, 1986, ss. 407-408; Demirsar, 1994, ss. 169-170.

⁵⁴ I. Abdülhamid Vakfiyesi, ss. 20-23; Yay. Cunbur, 1965, ss. 37-38; Öz, 1965, s. 22; Koçu, 1968, s. 5094.; *Cevdet Tarihi*'nde Sultan'ın, *Mirgünoğlu Sâhlihânesi* civarında bir cami yapılmasını irade buyurduğu ve bunun üzerine sekiz, on ay zarfında inşa edildiğini, caminin inşa tarihini de 1194/1780 olarak belirtilir. *Cevdet*, 1886, II, s. 142; Abdülhamid'in vakfiyesinde belirtildiğine göre camiye bir hatip, bir imam, iki müezzin, bir kayyum, bir suyolcu kadrosu verilmiştir. Ayrıca görevlilerin barınması için de dört adet ev yapılmıştır. Vakfiyenin ilk zeylinde de caminin Şehzade Mehmed ile annesi Hümâşâh Kadın adına inşa edildiği belirtilir (Cunbur, 1965, s. 24).

⁵⁵ Emirgan hakkında bk. Koçu, 1968, ss. 5091-5092; Ziyaoğlu, 1985, ss. 266-267; Aysu, 1989, ss. 62-63; Aysu, 1994, ss. 168-169.

İstanbul'da farklı dönemlerde meydana gelen yangınlardır⁵⁶. Özellikle 1196/1782 İstanbul büyük yangını sonrasında⁵⁷ yanıp yıkılan birçok eserin tamir veya yeniden inşa edildiği bilinmektedir⁵⁸. Yapılış amacıyla oldukça ilginç bir harita olan Tomas Lopez haritası (Resim 9) İstanbul'da 1196/1782 yılındaki üç büyük yangını konu alır. Haritada sayfanın alt bölümünde; kentteki önemli yapıların ve kapıların isimleri belirtilir. Listede görüleceği üzere 46, 63 ve 64 numaralı açıklamalar yangınla ilgidir. 49 numara ile gösterilen yer ise Bahçekapı'dır⁵⁹. Yangın sonrasında yeniden inşa edilen eserler arasında mesela, *Fatih Türbesi*, *Kabasakal Camisi*, *Hekimoğlu Ali Paşa Camisi'nin* bazı bölümleri, *Çemberlitaş Atık Ali Paşa Camisi'nin* mahfili sayılabilir⁶⁰. Bununla birlikte 1194/1780 yılında *Hırka-ı Şerif Camisi'nin* kuzey avlusunda yer alan bir oda da yaptırılmıştır⁶¹.

Sultan'ın, saltanatının ilk yılında yeniden inşa ettirdiği *bâbü's-saâdenin* bir bölümü⁶², tamir ettirilen *Beşiktaş Sahilsarayı*⁶³, *Aynalıkavak*'taki *Tersane*

⁵⁶ Özellikle bu dönemde İstanbul'da bir dizi yangın meydana gelmiştir. Bunlardan birincisi 1191/1777 yılında Kıztaşı'nda başlayıp çevreye yayılmıştır. İkinci bir yangın ise 1193/1779 senesinde Tavşantaşı'nda yaşandı ve bu yıl birkaç yangın daha İstanbul'un çeşitli semtlerine zarar vermiştir. Kuşkusuz İstanbul'un en sık yangın çıkan semtlerinden biri olan Cibali de bu yıl içerisinde yanan yerler arasında bulunmaktadır. 1196/1782 yılında Samatya'da, Hambatlar civarında meydana gelen yangın sonrasında yüzlerce ev yanmıştır. Bu yangından iki gün sonra ise Balat'ta önemli bir yangın yaşamış ve birçok yer zarar görmüştür. 1198/1784 yılında yirmi yedi saat süren bir başka yangın Edirnekapı'daki Kiremit Mahallesi'nde çıkmıştır. Bu dönemde yaşanan son yangın felaketi ise 1202/1788 yılında gerçekleşmiştir. Yangınlar için bk. Derviş Efendi-zâde, 1994; Abdurrahman Şeref Bey, 1327, ss. 446-450; Refik, 1930; Koçu, 1981; Sakaoğlu, 1993, s. 36; Sakaoğlu, 1994, s. 434; Sarıcaoğlu, 2001, ss. 234 vd.

⁵⁷ 1196/1782 yılında meydana gelen yangının tanığı olan *Derviş Efendi-zâde Derviş Mustafa Efendi* daha sonra *Harik Risalesi* adıyla yazdığı risalede olayları anlatmaktadır. Bk. Derviş Efendi-zâde, 1994.

⁵⁸ Abdülhamid, İstanbul'da bu dönemde meydana gelen yangınların kundaklama sonucunda çıktığına inanmaktaydı. Bk. Sarıcaoğlu, 2001, ss. 90, 234-242.

⁵⁹ Harita için bk. Tomas Lopez de Vargas Machuca 1783; Yay. Kubilay, 2010, ss. 114-116.

⁶⁰ Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), Evrak (E) 7029/112, 119; E. 9322/12; Yay. Sarıcaoğlu, 2001, ss. 31-32; I. Abdülhamid Vakfiyesi, ss. 116-117, Yay. Cunbur, 1965, s. 66; Önkal, 1992, ss. 226-228.

⁶¹ Sarıcaoğlu, 2001, ss. 31-32.

⁶² Refik, 1998, s. 152.

⁶³ BOA. KK., Masrafı Şehrîyârî ve Harc-ı Hâssa Defterleri, No. 7137, ss. 1-7; BOA. Başmuhasebe Kalemi, Bina Eminliği (D.BŞM. BNE) def., No. 16019, 16021; Yay. Sarıcaoğlu, 2001, s. 33; Ayrıca bk. Vâsîf, 1978, s. 341.

*Bahçesi Sarayı*⁶⁴, *Galata Saray*⁶⁵, *Topkapı Sarayı* 'ndaki bazı köşkler ile harem bölümünde yaptırdığı düşünülen *ikballer dairesi*⁶⁶ gibi sivil yapılar daha çok 1201/1787 yılındaki savaş öncesine tarihlenir (Sarıcaoğlu, 2001, s. 32).

Yayımlanan belgelerden⁶⁷ anlaşıldığı kadarıyla I. Abdülhamid saltanatı süresince Topkapı Sarayı'nı kullanmıştır. Oturma, çalışma, bazı kabuller ve eğlence gibi günlük işlerini yürütmek amacıyla da özellikle *harem* bölümünde bulunan *hünkâr odasını* tercih etmiştir. Bu oda haricinde *I. Selim Dâiresi* olarak bilinen odayı sonradan düzenleterek *yeni mâbeyn* odası adıyla kullanmaya başlamıştır (Ebu'l-uâ Mardin, 1966, ss. 119-120; Sarıcaoğlu, 2001, s. 38). Anlaşıldığı kadarıyla daire özellikle kış günlerinde yemek yenilen ve günlük işlerin yapıldığı bir mekân olarak tercih edilmiştir (D'Ohsson, 1824, III, ss. 331-332; Sarıcaoğlu, 2001, s. 38)⁶⁸. Bununla birlikte Abdülhamid'in saltanat yıllarında kullandığı Topkapı Sarayı'ndaki bazı yapıların, bu dönemde yapılip yapılmadığı sorusu ise henüz tam olarak yanıtlanmış değildir⁶⁹. Özellikle harem bölümünde bulunan ve bir dizi odadan oluşan *ikballer dairesinin* kesin olmamakla birlikte bu yıllarda inşa edildiği düşünülmektedir (Örs, 1970, s. 6; Uluçay, 1971, s. 38; Eldem-Akozan, 1982, L: 110-113; Anhegger-Eyüpoğlu, 1986, s. 41). Bu görüşü savunanlardan biri olan Ç. Uluçay, Abdülhamid'i fazla gözde sahibi olan padişahlar arasında göstermese de sultanın *ikballerini* (Resim 10), kadinefendilerden ayırmak için *ikballer dairesini* inşa ettirdiğini belirtir (Uluçay, 1980, s. VIII, ss. 105-115). İkballerin kullanımına sunulan bu mekânların Abdülhamid döneminde yapıldığına dair kesin bir bilgiye ne yazık ki henüz sahip değiliz. S. H. Eldem, haremde *ikballer taşılığı* olarak adlandırılan yerin üzerindeki *mabeyn dairesi* ve *ikballer dairesinin* bu dönemde, *kale köşkü* ve *altın yolun* kısmen kullanılmasıyla (Resim 11) inşa edildiğın söylemektedir (Eldem-Akozan, 1982, L: 110). Ancak yine de bu konu tam olarak kesinliğe kavuşmamıştır. Bununla birlikte bazı bilgiler en azından bu mekânların 18. yüzyılın sonlarına doğru var olduğunu kanıtlamaktadır. Mesela *Londra*;

⁶⁴ BOA. Ali Emiri Tasnifi, I. Abdülhamid, (A) 25438; Yay. Sarıcaoğlu, 2001, s. 33; 24 Zilkade 1201/7 Eylül 1787 yılında tamamlanmıştır (Sarıcaoğlu, 2001, s. 33; Yum, 1998, ss. 207-217).

⁶⁵ BOA. KK., Masraf-ı Şehrîyârî ve Harc-ı Hâssa Defterleri, nr. 7135; BOA. Cevdet-Saray, No. 2432; Yay. Sarıcaoğlu, 2001, s. 33.

⁶⁶ BOA. Cevdet-Saray, No. 2432, 3229; TSMA, Rûznâme, vr. 11a; Yay. Sarıcaoğlu, 2001, s. 33; Atâ, 1293, s. 59.

⁶⁷ Bk. Sarıcaoğlu, 2001, s. 37 vd.

⁶⁸ Bununla birlikte Sultan'ın bazı akşamlar burada gecelediği, istirahat ettiği de bilinmektedir (Sarıcaoğlu, 2001, s. 38).

⁶⁹ Topkapı Sarayı Harem bölümünün Haliç cephesindeki yapılanmanın tarihsel sürecinin incelendiği bir çalışma için bk. Tanyeli, 1988, ss. 148-181. I. Abdülhamid Odası için bk. ss. 160-161; Ayrıca bk. Eldem ve Akozan, 1982, ss. 50-51, 55, 68, L: 100.

Victoria & Albert Museum'da bulunan 1198/1784 tarihli harem tasvirinde (Resim 12) *ikballer dairesi* açıkça görülmektedir. Abdülhamid'in tahta çıkmasından on yıl sonraya ait bu resmin altında yazılı olan: "Sarayda harem, Kızlar Ağası ve Şehzade Selim'in konutlarının bulunduğu bölümün iç görünümü. Bu, 1784 yılında, Sultan'ın yokluğunda burada yapılan tadilat sırasında çalışan Yunan ressam tarafından çizilmiştir." notundan anlaşılacağı kadarıyla sultanın sarayda olmadığı zamanki tamiratlar sırasında yapılmış olan resim en azından odaların 1784 yılı öncesine ait olduğunu gösterir⁷⁰. Yine de bu durum, mekânların I. Abdülhamid döneminde yapıldığını söylemeye yetmemektedir. Resmin altındaki bilgi notu bu dönemde sarayda bir dizi onarım gerçekleştirildiğine işaret eder. Zira modern araştırmacıların (Renda, 1977, s. 84) harem bu bölümünde Abdülhamid döneminde inşa edildiğini ileri sürdükleri bir başka yer olan *aynalı odada* bulunan duvar resimlerinin de bu tarihteki onarımlar sırasında yapılmış olduğu söylenebilir (Küçükhasköylü, 2010, s. 110)⁷¹.

Mimari Harcamalar

Bu noktada sorulması gereken soru, devletin ekonomik olarak sıkıntılı olduğu bir süreçte Sultan'ın neden İstanbul'da yeni projeler gerçekleştirme girişiminde bulunduğudır. Yukarıda sıralanan tüm mali bilgiler şunu açıkça göstermektedir ki Abdülhamid'in saltanat yılları ekonomik anlamda oldukça sıkıntılı geçmiştir. Zira Sultan'ın da bütün bunların farkında olduğu ve buna yönelik tedbirler aldığı bilinmektedir. Öyleyse Sultan'ın sıkı tedbirlerine karşın onu mimari faaliyete iten neydi? Kuşkusuz Sultan'ın mimari faaliyetlerinin önceki yüzyıllardaki padişahlarının gerçekleştirdikleri mimari faaliyetlerle karşılaştırılacak boyutta olmadığını söylemek gerekir. Abdülhamid'in İstanbul'da saltanat ideolojisi gereği ve kendi tanımlamasıyla ecdadına olan bağlılığından dolayı bu tür girişimlerde bulunduğu söylenebilir. Zira bilindiği üzere III. Mustafa devrinden itibaren paralar üzerinde kullanılmaya başlanan⁷²

⁷⁰ Resmi yayımlayan N. Küçükhasköylü sanatçının *Konstantin Kapıdağlı* olabileceğini söylemektedir. Bk. Küçükhasköylü, 2010, ss. 109-110.

⁷¹ Zira bu odalarda ve I. Abdülhamid odasındaki *-aynalı oda-* bir dizi duvar resminde 1193/1779 ve 1194/1780 tarihleri okunabilmektedir (Renda, 1977, ss. 80, 86).

⁷² III. Mustafa'nın saltanatı yıllarında 1174/1760-61 yılında paraların üzerindeki değişiklik bir ferman ile duyurulmuştur: "Bundan akdem fermanı hümayunu hazreti cihandarî ile sikkei hümayunlarından Konstantaniyye lâfzı ref' ve anın yerine İslâmbol lâfzı vaz' olunub...sikkei hümayunlar ile evamiri aliyye ve berevatı Şerifelerinin alâmat ve tevkıyatı birbirine muvafık olmak emri müstahsen olduğına binaen fimabaad evamiri aliyye ve berevatı şerifenin makamı için Konstantaniyye lâfzı yazılmıyub İslâmbol ismi tahrir olunmak babında fermanı hümayunu mülükâne şefar sudur olmagla badelyevm Divanı hümayun kaleminden ısdar olunan evamiri aliyye ve berevatı şerifede Konstantaniyye yerine İslâmbol lâfzı tahrir itidiresin 19 r. 1174" (Yay. Refik, 1930, s. 185).

“İslambol” ibaresi yerine I. Abdülhamid devrinde “Kostantaniyye” ibaresine dönülmesi dönemin Osmanlı tarihçileri tarafından da ecdadını izlemek olarak açıklanmıştır (Enveri, I. s. 468a-b, Akt. Sarıcaoğlu, 2001, s. 6). Belki de artık seferlere çıkmayan padişahların geçmişle ilişki kurabilecekleri yegâne bağın mimari projeler olması da bu anlamda akla yatkın gelmektedir. Öte yandan Sultan’ın tahta çıkmasından altı ay sonra 16 Cumadelula 1188/4 Ağustos 1174 yılında hazine-i hümayun’da muhafaza edilen I. Mahmud (1730-1754) ve III. Osman’ın (1754-1757) resimlerine bakması ve de tasvir ettirdiği kendi *musavverini* seyr etmesi⁷³, bununla birlikte hazinedeki *kaşıkçı elmasını* sorgucunda kullanması da bir anlamda geçmişe olan ilgisi ve ecdadına olan bağlılığı ile açıklanabilir (İrepoğlu, 2000, ss. 387-400, 429-439; Sarıcaoğlu, 2001, s. XXX)⁷⁴.

Abdülhamid’in tahta çıktıktan hemen sonra 1191-1196/1775-1782 yılları arasındaki beş yıllık zaman içerisinde gerçekleştirdiği üç proje –*Bahçekapı’daki külliye, Beylerbeyi Camisi ve Emirgan Camisi*– için ne kadarlık bir masraf yapıldığına dair bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte yaklaşık on yedi yıl önce inşası bitirilen *Ayazma Camisi*’nin 506.095 kuruş 49 akçeye tamamlanmış olması (Bayram ve Tüzen, 1991, s. 200) bu dönemdeki mimari projelerin maliyetleri hakkında bir fikir vermektedir. Bu anlamda İstanbul’da ticaretin yoğun olarak yaşandığı yerlerden biri olan Eminönü, Sultanahmet ve Sirkeci arasında kalan Bahçekapı’da inşa edilen külliye ve diğer iki cami için de –*ki bunlar da birer külliye*dir– aynı ölçüde bir maliyetin söz konusu olduğu söylenebilir. Her ne kadar Abdülhamid’in vakfiyesinden anlaşıldığı kadarıyla imaret başta olmak üzere eserlerin inşa yerlerinin çekirdeğini oluşturan araziler hanedana ait olsa da (Sarıcaoğlu, 2001, s. 29) diğer masrafların da önemli bir miktar tuttuğunu kabul etmek gerekir. R. E. Koçu, Sultan’ın Bahçekapı’daki projeyi mevcut yer sıkıntısından ziyade, imaret yapmanın daha hayırlı bir iş olacağı düşüncesiyle giriştiğini söyler (Koçu, 1958, s. 92). Yazarın yaklaşımı kabul edilecek olunur ise bu yaklaşım hem Sultan’ın dinî yönüne hem de hayırlı bir iş yaparak atalarının yolunu takip etme tavrına işaret etmektedir.

Yayımlanan belgelerden bu yıllarda İstanbul’da iâşe sıkıntısının had safhaya ulaştığı, Sultan’ın da mevcut konuyu önemseddiği ve çeşitli tedbirler aldığı anlaşılmaktadır (Sarıcaoğlu, 2001, s. 242 vd.). Zira daha önce de belirtildiği üzere Abdülhamid’in tahta çıktıktan hemen sonra yaptığı ilk icraatlarından biri kentteki ekmek sorununu çözmek olmuştur. Ancak özellikle 1196/1782 yangını

⁷³ Bunun için bk. Rûzname, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı (İBAK), vr. 5b.; (Yay. Sarıcaoğlu, 2001, s. XXX).

⁷⁴ Kuşkusuz Abdülhamid seleflerinin hayır eserlerine sahip çıkan bir tavır sergilemiştir. Buna en iyi örnek ise Edirne’de bulunan ve o dönemde kullanılmayan sarayda yapılmasını istediği tamiratlar gösterilebilir. Bu dönemdeki tamirat girişimleri için bk. BOA. Başmuhâsebe Kalemî Defterleri (D.BŞM.d.), 5225, 5458.

sonrasında dört yüzden fazla değirmenin yanmış olmasından dolayı fırınlar kullanılamaz hâle geldiğinden (Sarıcaoğlu, 2001, s. 243) sonraki süreçte bu sıkıntı kenti daha da fazla etkilemiştir. Anlaşılan o ki Sultan mevcut durumun farkında olduğundan kentin en işlek yerine bir imaret yapmanın daha hayırlı olacağını düşünmüş, böylece fakirlerin karınlarını doyurarak yoksullara sahip çıkmış, bir anlamda sultanlık vasfını da yerine getirmiştir.

Bununla birlikte Abdülhamid'in bir hesap kitap adamı olması yapılan projeleri farklı bir yere de oturtur. Hiç kuşku yok ki Abdülhamid'in tasarruflu bir tutum sergilemesinde devletin içinde bulunduğu ekonomik durumun önemli bir rolü bulunmaktadır. Mesela bu dönemde *Küçük Kaynarca Antlaşması*'nın gizli maddeleri arasında 28 Şevval 1188/1 Ocak 1175/ yılından itibaren birer yıl arayla Rusya'ya 7.500.000 kuruş harp tazminatı ödenmesi kabul edilmiştir (Pamuk, 1999, s. 186; Sarıcaoğlu, 2001, s. 163). Her ne kadar daha sonra Ruslar ile başlanması düşünülen savaş öncesinde hazinenin dolu olduğuna dair bazı söylentiler olsa da (Sarıcaoğlu, 2001, s. 165) işin aslı pek de öyle görünmemektedir. Savaş yılında -1202/1788- hazine 18.307.000 kuruş gidere karşın, ancak 13.254.500 kuruş bir gelir sağlanabilmiştir (Çelik, 1989, s. 79, 82)⁷⁵. Sultan'ın devam eden savaşlar sırasında sadrazamlara “bu kadar emval-ı mîrîyye nice oluyor” gibi sorular sormasının yanında, gelir ve giderler hakkında “Bizzat siz ihtimam eylesiniz.” gibi emirler vermesi onun konuya hassasiyetle yaklaştığını göstermektedir. Dahası israftan kaçınılması, saraylardaki masrafların kendisinden habersiz olmaması gibi uyarılarda da bulunmaktadır. Öyle ki Beşiktaş Yalısı'nda yapılan tamiratlarda kendinden habersiz yapılacak masraflara karışmayacağını açıkça dile getirmektedir⁷⁶.

Her ne kadar Sultan'ın imar projeleri Ruslar ile yapılacak olan savaş öncesinde olsa da yukarıda belirtildiği üzere hazinenin durumu bu dönemde de pek parlak görünmemektedir. Daha önce de belirtildiği üzere cülûs bahşışı dağıtılamamış, bunun yerine birikmiş olan iki taksit mevâcip verilerek çözümlenmiştir. Böyle bir çözümden bir yıl yedi ay sonra ilk projesine, ardından iki yıl sonra ikinci ve dört yıl sonra da üçüncü projesine başlaması bir anlamda yapılan projeler uygulanan ekonomik politikalar ile örtüşmemektedir. Zira dönem içerisinde Sultan'ın çevresinden de uygulanan projelere bir eleştiri getirildiği anlaşılır. Askerî hazırlıkların yapıldığı bir sırada sadrazamın *sûrat topçularının* 2000'e çıkarılmasının yanında bir kışla inşa edilmesi gerektiğini bildirmesi ve bunun da cami/mescid binasından “efdal” olduğuna dair düşünceleri⁷⁷, her ne kadar

⁷⁵ Ayr. Bk. Genç, 1984, ss. 55-57; Sarıcaoğlu, 2001, s. 165.

⁷⁶ Bk. BOA. A. 373; A. 660; BOA. KK., Tâyinât Defterleri, No. 7253, vr. 101b. Yay. Sarıcaoğlu, 2001, ss. 78-79.

⁷⁷ Abdülhamid, sadrazamı tarafından yapılan bu eleştiriye, “be-gayet mahzûz oldum” diyerek ve masrafların çok olduğunu hatırlatarak “mîrî bir yerden” karşılanmasını önerecektir. BOA. Divan-ı Hümayun ve Bab-ı Âsafî Dosyaları, Âmadî Kalemi

Sultan'ı üzmüş ise de aynı zamanda dönem içinde Sultan'ın çevresindekilerin yapılan mimari projelere bakışını, bir anlamda getirilen eleştirileri anlamamız bakımından önemli bir ayrıntıyı oluşturur. Anlaşılan bu eleştiriler ve Sultan'ın tasarruf konusunda sergilediği tavır, onun dinî yönünü ve seleflerinin yolundan gitme isteğini engelleyememiştir. Bu bağlamda Sultan'ın gerçekleştirmiş olduğu üç projeden biri olan Bahçekapı'daki külliye onun geçmişle bağlantısının yanında dinî yönüne işaret eder. Kütüphane kitaba olan merakıyla ilgilidir. Beylerbeyi'ndeki projeyi kafese kapatılmasından iki yıl sonra, erken yaşta kaybettiği annesi için yaptırması, annesine olan sevgisinin bir göstergesidir. Emirgan'daki projeyi kaybettiği şehzadesi ve annesine adayarak aile bireylerine vermiş olduğu değeri vurgulamaktadır. Tüm bu üç projenin ortak yönü ise ekonomik zorluklara karşın, seleflerinin yolundan giden bir tavırla yapılmış olmalarıdır.

Sonuç

I. Abdülhamid tarafından inşa ettirilen üç proje de 1196/1782 yılı öncesine tarihlenir. Bu tarih aynı zamanda yukarıda da belirtildiği üzere İstanbul'da meydana gelen önemli bir yangının da tarihidir. Elbette ki bu tarihten önce de bazı yangınlar meydana gelmiştir. Ancak 1196/1782 tarihindeki yangın İstanbul'a ciddi zararlar vermiştir. Öyleyse gerçekleşen yangınlar daha sonra Sultan'ın yapmak istediği projelere de bir engel oluşturmuş olabilir. Projelerin sonlanması ve bunun yerine tamiratlara yönelinmesinde yangının ve de daha sonra Ruslar ile yapılacak savaşın önemli bir etkisi olmalıdır.

Özellikle de hamile eşlerine özen göstermesinin yanında, haremdeki eğlencelere izin verdiği söylenmektedir. Zira Sultan'ın, Başkadın Hatice Rûhşâh ile yaptığı mektuplaşma da onun kadınlara olan nazik tavrının açık bir göstergesidir. Bu noktada araştırmacıların varsayımları kabul edilecek olunur ise Sultan'ın haremde yaptırmış olduğu bir dizi oda da *-ikbâller dairesi-* onun kadınlara yönelik takındığı nazik tutumun bir göstergesi olarak görülebilir. Mabeyn üzerinde inşa edilen (Resim 11) bu odaların biri ocaklı, diğeri ise sofa durumundadır. Bununla birlikte sıra odaların hepsi şirvanlı ve ikisi ise ocaklıdır. Yani anlaşılan o ki bu mekânları kullanacak olanların rahatı düşünülmüş ve güzel odalarda yaşamaları amaçlanmıştır.

Bu noktada başka bir konu daha dikkat çekicidir. Bilindiği üzere Topkapı Sarayı'nın Harem bölümünde 18. yüzyılın sonuna gelene kadar geçen zamanda Harem'de yaşayan kadınların çok azı Haliç manzarasına sahip odalarda yaşama şansı bulmuşlardı. Zira bu odaları kullananlar da padişaha birinci dereceden yakın olanlardı *-valide sultan, 1, 2, 3. kadınefendiler gibi-*. O tarihe kadar genel anlamda cariyeler ve ikbâllerin böyle bir ayrıcalığa sahip olmadıkları ve Haliç'e

bakan bir mekânda oturmadıkları bilinmektedir. Ancak Abdülhamid radikal bir karar ile ikballerin Haliç'i görebilecekleri yükseklikte bir dizi oda yaptırarak bir anlamda kadınlara yönelik nazik tavrını da mimariye yansıtmış oluyordu. Zira haremın kendi içindeki kuralları doğrultusunda kadınların dış dünya ile olan bağlantısı sadece sarayın dışına yapılan gezilerle mümkün olabilmekteydi. Geri kalan zamanlarını ise Harem'in loş ve karanlık odalarında geçiriyorlardı. Bu anlamda Sultan'ın bir reform yaptığı söylenebilir.

Sonuç olarak halim, selim, iyi niyetli, dindar ve iyi kalpli biri olarak tasvir edilen Abdülhamid, saltanatı süresince seleflerinin izinden gitmiş ve mevcut koşulları zorlayıcı bir tavırla mimari projeler gerçekleştirmiştir.

Kaynakça

- Abdurrahman Şeref Bey. (1327). Babiâli Yangınları. *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası*, 7, 446-450.
- Abdülhamid I Vakfıyesi. *Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi*. 1408.
- Aktepe, M. (1988). Abdülhamid I. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 1, ss. 213-216). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aktepe, M. (1989). Ahmet III. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 2, ss. 34-38). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Alderson, A. (1956). *The Structure of the Ottoman Dynasty*. Oxford: Oxford University Press.
- Alpay, İ. B. (1978). I. Sultan Abdülhamid Külliyesi ve Hamidiye Medresesi. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Yıllığı*, VIII, 1-22.
- Alpay, İ. B. (1993). Abdülhamid I. Külliyesi. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C. 1, ss. 36-37). İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını.
- Altan, K. (1937). Mimar Mehmed Tahir. *Arkitekt*, VII (7), 193-195.
- Anhegger-Eyüboğlu, M. (1986). *Topkapı Sarayı'nda Padişahın Evi (Harem)*. İstanbul: Sandoz Kültür Yayınları.
- Aslanapa, O. (1986). *Osmanlı Devri Mimarisi*. İstanbul.
- Atâ, Tayyâr-zâde Mehmed. (1293). *Tarih-i Enderûn*, I. İstanbul.
- Aysu, Ç. (1989). *Boğaziçi'nde Mekânsal Değişim*. İstanbul.
- Aysu, Ç. (1994). Emrîgân. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C. 3, ss. 168-169). İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını.
- Ayvansarâyî, Hüseyin b. İsmail. (1281). *Hadikatü'l-Cevami*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Ayvansarâyî Hafız Hüseyin. (1987). *Hadikatü'l-Cevami' (Camilerimiz Ansiklopedisi) I-II*. İ. Erzi (Haz.). İstanbul: Tercüman.
- Ayvansarâyî Hüseyin Efendi vd. (2001). *Hadikatü'l-Cevami' (İstanbul Câmileri ve Diğer Dini-Sivil Mi'mârî Yapılar)*. A. N. Galitekin (Haz.). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Ayverdi, E. H. (1958). *19. Asırda İstanbul Haritası*. İstanbul.
- Baraz, M. R. H. (1994). *Teşrifat Meraklısı Beyzâde Takımının Oturduğu Bir Kibar Semt Beylerbeyi, I*. İstanbul.
- Batur, S. (1994). Beylerbeyi Camii. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde, (C. 2, ss. 203-205). İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını.
- Bayram, S. ve Tüzen, A. (1991). İstanbul-Üsküdar Ayazma Camii ve Ayazma Camii İnşaat Defteri (Üsküdar, Sultan III. Mustafa Camii). *Vakıflar Dergisi*, 22, 199-288.
- Baysun, M. C. (1978). Abdülhamid I. *İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 1, ss. 73-76). İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi.
- Bülbül, A. H. (2012). IV. Vakıf Han'ın Yerindeki Önemli Eser; Hamidiye İmaret. *Vakıf Restorasyon Yıllığı*, 4, 7-16.

- Cevdet Paşa. (1886). *Tarih-i Cevdet, II, III*. İstanbul: Osmanlı Matbaası.
- Cezar, Y. (1986). *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi: XVIII. Yüzyıldan Tanzimat'a Mali Tarih*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Cezar, M. ve Sertoğlu, M. (2011). *Resimli Haritalı Mufassal Osmanlı Tarihi, 5*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Cunbur, M. (1965). I. Abdülhamid Vakfiyesi ve Hamidiye Kütüphanesi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Araştırmaları Dergisi, XXII(1-2)*, 17-69.
- Çapraz, H. (1997). *1740-1792 Osmanlı-Rus Münasebetleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Çelik, G. (1989). *1750-1792 Yılları Arasında Osmanlı Devletinin Merkezi Hazine Gelir ve Giderleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Demirsar, B. (1994). Emirgân Camii. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde, (C. 3, ss. 169-170). İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayımları.
- Derviş Efendi-zâde Derviş Mustafa Efendi. (1994). *1782 Yılı Yangınları*. H. Aksu (Haz.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ebü'l-ulâ Mardin. (1996). *Huzûr Dersleri, II-III*. İ. Sungurbey (Haz.). İstanbul.
- Eldem, S. H. ve Akozan F. (1982). *Topkapı Sarayı (Bir Mimari Araştırma)*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Engin, S. (1987). Beylerbeyi Hamid-i Evvel Camii. *Rölöve ve Restorasyon Dergisi, 6*, 121-124.
- Eremya Çelebi Kömürçüyan. (1988). *İstanbul Tarihi XVII. Asırda İstanbul* (H. D. Andreasyan, Çev. ve Not.). İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Erdoğan, M. (1954). On Sekizinci Asır Sonlarında Bir Türk Sanatkârı Hassa Baş Mimarı Mehmed Tahir Ağa Hayatı ve Mesleki Faaliyetleri. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (İÜEF) Tarih Dergisi, VII(10)*, 157-180.
- Erdoğan, M. (1956). On Sekizinci Asır Sonlarında Bir Türk Sanatkârı Hassa Baş Mimarı Mehmed Tahir Ağa Hayatı ve Mesleki Faaliyetleri. *İÜEF Tarih Dergisi, VIII(11-12)*, 159-178.
- Erdoğan, M. (1958). On Sekizinci Asır Sonlarında Bir Türk Sanatkârı Hassa Baş Mimarı Mehmed Tahir Ağa Hayatı ve Mesleki Faaliyetleri. *İÜEF Tarih Dergisi, IX(13)*, 161-170.
- Erdoğan, M. (1960). On Sekizinci Asır Sonlarında Bir Türk Sanatkârı Hassa Baş Mimarı Mehmed Tahir Ağa Hayatı ve Mesleki Faaliyetleri. *İÜEF Tarih Dergisi, XI(15)*, 25-46.
- Ergin, O. N. (1939). *Türk Şehirlerinde İmaret Sistemi*. İstanbul.
- Erünsal, İ. (1988). *Türk Kütüphaneleri Tarihi II, Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Erünsal, İ. (2008). *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Eyice, S. (1963). İstanbul Minareleri. *Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I*, 32-132.
- Eyice, S. (1997). Hamidiye Külliyesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 15, ss. 465-468). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Faroqhi, S. (1998). *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla* (E. Kılıç, Çev.). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Ferrario, G. (1827). *Il Costume Antico E Moderno O Storia Del Governo, Della Milizia, Della Religione, Delle Arti, Scienze Ed Usanze Di Tutti i Popoli Antichi E Moderni, Provata Coi Monumenti Dell'antichità E Rappresentata Cogli Analoghi Disegni: Il Costume Antico E Moderno di Tutti i Popoli (Il Costume Dell'impero Ottomano Descritto Dall'abate Carlo Magnetti), IV*. Firenze: Per Vincenzo Batelli.
- Genç, M. (1984). 18. Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi ve Savaş. *Yapıt, Toplumsal Araştırmalar Dergisi, 49*, 52-61.
- Gorianov, S. (1331). *Devlet-i Osmaniyye Rusya Siyaseti* (Ali Reşad ve Macar İskender, Çev.). İstanbul: Kanaat Matbaası.
- Gökhan, M. (1943). *Murat Molla, Hayatı, Kütüphanesi ve Eserleri*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.
- İhtifâlcı Mehmed, Z. (1918). *İstanbul ve Boğaziçi: Bizans ve Osmanlı Medeniyetlerinin Âsâr-ı Bakıyesi, I*. İstanbul: Dar-üt-tabaat ül-Amire.
- İhtifâlcı Mehmed, Z. (1928). *İstanbul ve Boğaziçi: Bizans ve Osmanlı Medeniyetlerinin Âsâr-ı Bakıyesi, II*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- İnalçık, H. (1958). Osmanlı Padişahı. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 13(4)*, 68-79.
- İrepoğlu, G. (1999). Ottoman Portraiture During the Reigns of Mustafa III and Abdülhamid I. *Art Turc/Turkish Art, 10th Congress Internationale d'art Turc*, 389-397.
- İrepoğlu, G. (2000). Padişah Portrelerinde Mücevher. *P Sanat Kültür Antika Dergisi, 17*, 112-119.
- Jouannin, M.J.M. et Van Gaver, M.J. (1840). *L'univers, Histoire et Description, Turquie*. Paris: Fikmin Didot Frères, Éditeurs.
- Kâmil Paşa (1909). *Tarih-i Siyasi-yi Devlet-i Âliye-yi Osmaniye: Teessüs-i Devlet-i Âliyeden Cennet-mekân Sultan Abdülmecit Hanın Evahir-i Saltanatına Kadar Güzeran Eden Zamana Aittir, II*. İstanbul: Matbaayı Ahmet İhsan.
- Karagöz, R. (2003). *Canikli Ali Paşa*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Karal, E. (1942). *Selim III.ün Hatt-ı Hümayunları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kemal, Ü. (1975). Beylerbeyi Camii. *Rölöve ve Restorasyon Dergisi, 2*, 219-238.
- Koçu, R. E. (1958). Abdülhamid I. *İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C. 1, ss. 90-92). İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi.
- Koçu, R. E. (1961). Beylerbeyi Camii. *İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C. 5, ss. 2676-2682). İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi.

- Koçu, R. E. (1961). Beylerbeyi Hamamı. *İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C. 5. ss. 2684-2685). İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi.
- Koçu, R. E. (1961). Beylerbeyi Namazgahı. *İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C. 5, ss. 2689-2690). İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi.
- Koçu, R. E. (1968). Emirgan Camii. *İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C. 9, ss. 5093-5094). İstanbul: Koçu Yayınları.
- Koçu, R. E. (1968). Emirgân. *İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C. 9, ss. 5091-5092). İstanbul: Koçu Yayınları.
- Koçu, R. E. (1981). *Yangın Var!.. İstanbul Tulumbacıları, Teşkilâtları, Kıyafetleri, Yaşayışları, En Seçkin Sîmâlarının Portreleri, Türü Türü Cilveli Hayat Hikâyeleri ve Edebiyatı ile ve İstanbul Yangınları, İstanbul İtfaiyesi*. İstanbul: Ana Yayınevi.
- Köşklü, Z. (1993). *I. Abdülhamid Dönemi (1774-1789) Osmanlı Dini Mimarisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Kuban, D. (1954). *Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi.
- Kubilya, A. Y. (2010). *İstanbul Haritaları 1422-1922 (Maps of Istanbul 1422-1922)*. İstanbul: Denizler Kitapevi.
- Kumbaracılar, İ. (1938). *İstanbul Sebilleri*. İstanbul: Devlet Basımevi.
- Küçükhasköylü, N. (2010). *Osmanlı Kıyafet Albümleri (1770-1810)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Küçükhasköylü, N. (2011). Osmanlı Sarayında Ermeni Ressamlar: Manas Ailesi. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1,164-181.
- Kütükoğlu, S. M. (1997). İstanbul'da Ekmeğin Temininde Devletin Rolü (XVIII-XIX. Yüzyıllar Arşiv Kaynakları). *Selçuk Üniversitesi Ata Dergisi, Prof. Dr. Nejat Göyünç Özel Sayısı*, 7,55-74.
- Lapez de Vargas Machuca, T. (1783). *Planotopografico de Constantinopla, y de las poblacionesadyacentes*. Madrid.
- Le Chevalier, J. B. (1800). *Voyage de la Propontide et du Pont-Euxin, I*. Paris.
- Mantran, R. (1993). Osmanlı Reform Hareketinde Bir Öncü: I. Abdülhamit. *Tarih Toplum*, 19(111), 176-177.
- Mehmed Raşid, E. (1865). *Tarih-i Râşid, IV*. İstanbul: Matbaa-ı Amire.
- Mouradgea Ignatius D'Ohsson. (1824). *Tableau General de l'Empire Othoman: Divisé En Deux Parties, Dont L'une Comprend La Législation Mahométane, L'autre, L'histoire de L'empire Othoman: Ouvrage Enrichi de Figures, III*. Paris: Monsieur.
- Mülâyim, S. (1992). Beylerbeyi Camii ve Külliyesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 6, ss. 75-77). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Önkâl, H. (1992). *Osmanlı Hanedan Türbeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Örs, H. (1970). Harem'in Muamması. *Türkiyemiz*, 2,2-12.

- Öz, T. (1965). *İstanbul Camileri, II*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özkaya, Y. (1973). Canikli Ali Paşa'nın Risalesi: Tedabirü'l-gazavat. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Araştırmaları Dergisi, VII*(12-13), 119-191.
- Öztuna, Y. (2005). *Devletler ve Hanedanlar Türkiye (1074-1990), 2*. Ankara: TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Pamuk, Ş. (1999). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Râ'if, M. (1996). *Mir'ât-ı İstanbul, I*. G. Kut ve H. Aynur (Haz.). İstanbul: Çelik Gülersoy Vakfı Yayınları.
- Refik, A. (1930). *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı:(1100-1200)*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Refik, A. (1998). *Kafes ve Ferace Devrinde İstanbul*. T. Yücel (Haz.). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Renda, G. (1977). *Batılılaşma Dönemi Türk Resim Sanatı, 1700, 1850*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Sakaoğlu, N. (1993). Abdülhamid I. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C. 1, ss. 31-36). İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını.
- Sakaoğlu, N. (1994). Yangınlar (Osmanlı Dönemi). *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C. 7, ss. 427-438). İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını.
- Sarıcaoğlu, F. (1997). *Hatt-ı Hümayunlarına Göre Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Sarıcaoğlu, F. (2001). *Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi Sultan I. Abdülhamid (1774-1789)*. Ankara: Tarih ve Tabiat Vakfı.
- Şehsuvaroğlu, B. (1960). Osmanlı Padişahlarının Akıbetleri. *V. Türk Tarih Kongresi, Ankara 12-17 Eylül 1956, Kongreye Sunulan Tebliğler* içinde (ss. 392-410).
- Şehsuvaroğlu, H. (ty.). *Asırlar Boyunca İstanbul*. İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi Yayını.
- Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman, E. (1980). *Şem'dânî-zâde Fındıklık Süleyman Efendi Târîhi Mür'i't-tevârih, II.B, III*. (M. Aktepe, Ed.). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tanyeli, G. (1988). Topkapı Sarayı Haremi'nin Haliç Cephesindeki Yapılaşmasının Evrimi. *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllığı, 3*, 148-181.
- Tanyeri, N. (1969). *İstanbul'da I. Abdülhamid'in Eserleri*. Yayınlanmamış Master Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Toderini, G. (1789). *De La Littérature Des Turcs, 2*. Paris: Poinçot.
- Toderini, G. (1990). *İbrahim Müteferrika Matbaası ve Türk Matbaacılığı* (R. Kunt, Çev.). Ş. Rado (Haz.), İstanbul.
- Uluçay, M. (1960). Saraylı Kadınlara Ait Mektuplar Üzerine Bir Araştırma. *V. Türk Tarih Kongresi, Ankara 12-17 Eylül 1956, Kongreye Sunulan Tebliğler* içinde (ss. 411-430).

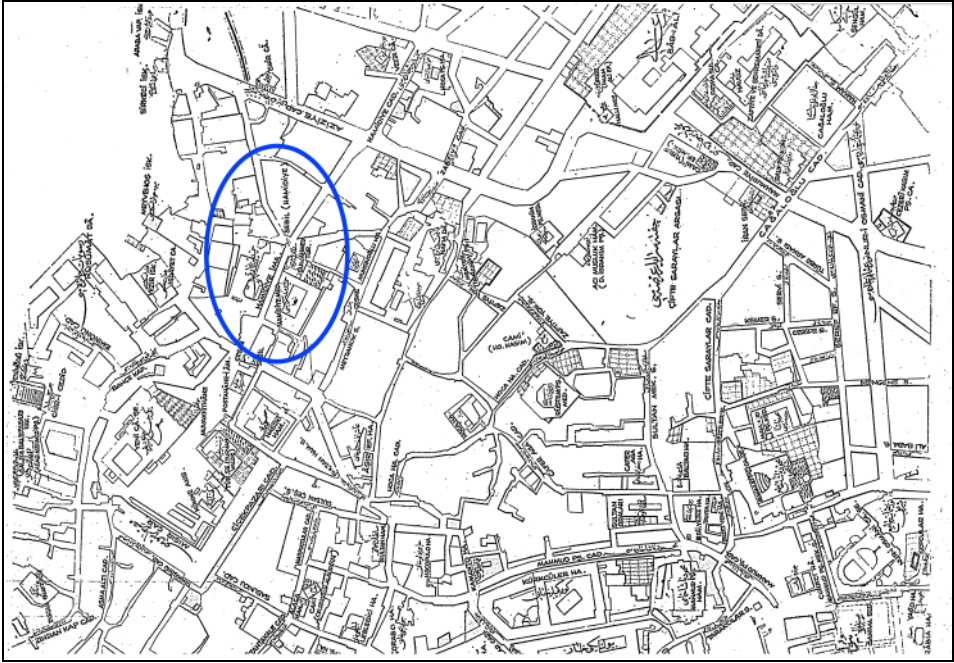
- Uluçay, M. (1963). 18. Asırda Harem. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 13(17), 269-274.
- Uluçay, M. (1971). *Harem II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Uluçay, M. (1980). *Padişahların Kadınları ve Kızları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Uluçay, M. Ç. (1950). *Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları*. İstanbul: Şaka Matbaası.
- Uzunçarşılı, İ. (1978). Osmanlı Devleti Maliyesinin Kuruluşu ve Osmanlı Devleti İç Hazinesi. *Bellekten*, XLII(165), 67-93.
- Uzunçarşılı, İ. (1988). *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Vâsıf, A. E. (1978). *Mehasinü'l-âsâr ve hakâikü'l-ahbâr*. M. İlgürel (Neş.). İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yum, Ş. (1998). Aynalıkavak Kasrı. 18. *Yüzyılda Osmanlı Kültür Ortamı Sempozyum Bildirileri*, 21-21 Mart 1997 içinde (ss. 207-217). Yıldız Demiriz ve diğ. (Haz.). İstanbul: Sanat Tarihi Derneği.
- Ziyaoğlu, R. (1985). *Yorumlu İstanbul Kütüğü*. İstanbul: Yenilik Basımevi.

Ek. Resimler

Resim 1. Abdülhamid-i Evvel
(Bourg-en-Bresse, Belediye Kitaplığı, Monnier Albümü, No.1)



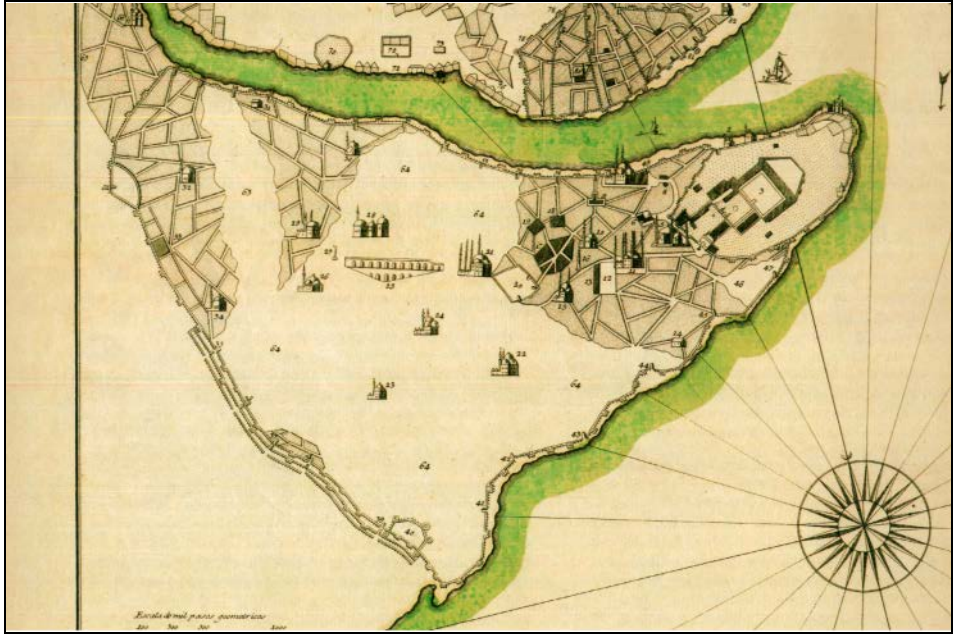
Resim 2. Abdülhamid (Jouannin et Van Gaver, 1840)



Resim 3. 19. Yüzyıl Eminönü ve Çevresi, I. Abdülhamid Külliyesine Ait Yapılar (Ayverdi, 1958)



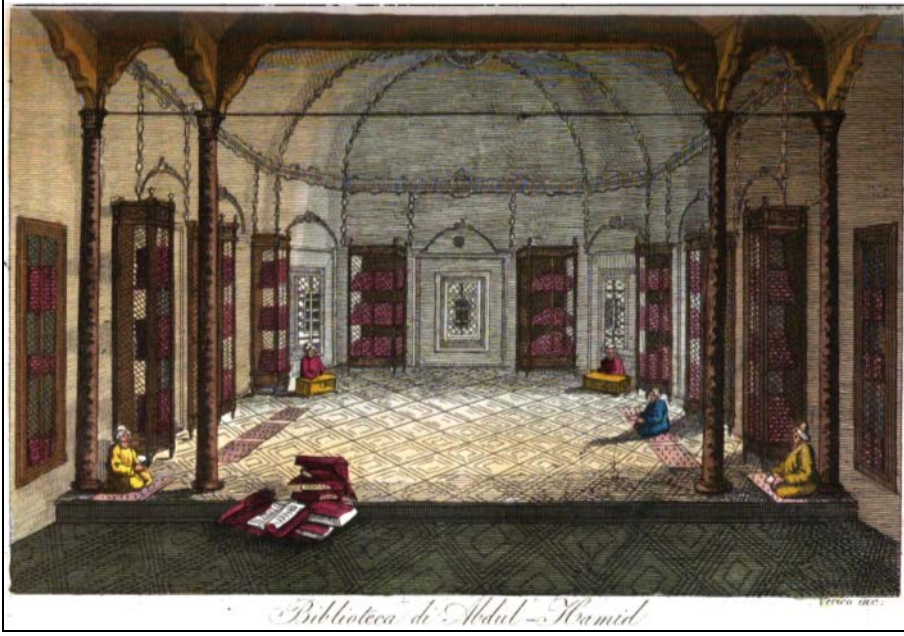
Resim 4. John Andrews'in Haritası (Kubilay, 2010)



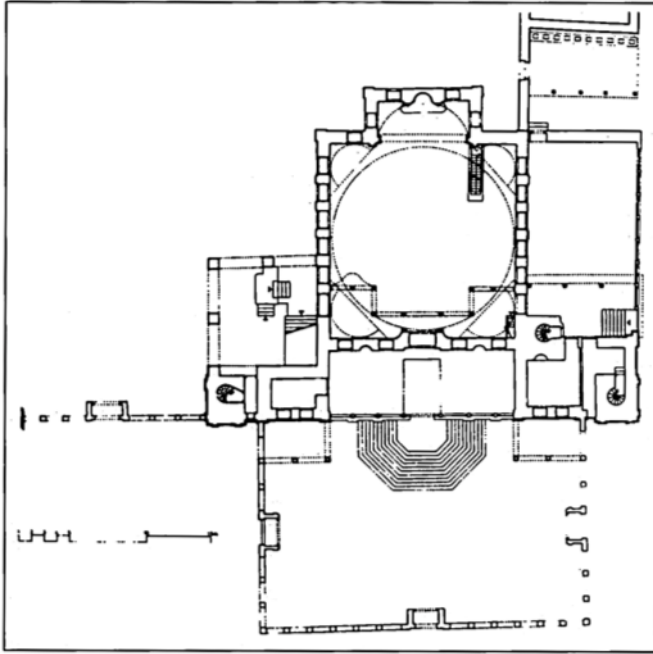
Resim 5. Tomas Lopez'in Haritası (Kubilay, 2010)



Resim 6. İmaretin Giriş Kapısı (Sebah & Joaillier/İ.A.M.E.A.D. 104)
(İhtifâlcî Mehmed, 1918)



Resim 7. Abdülhamid-i Evvel Kütüphanesi (Giulio Ferrario, 1827)

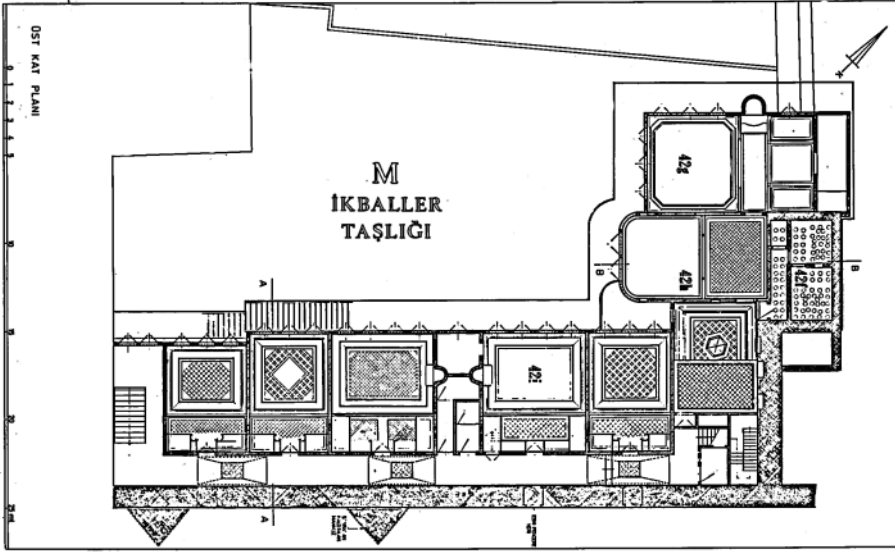




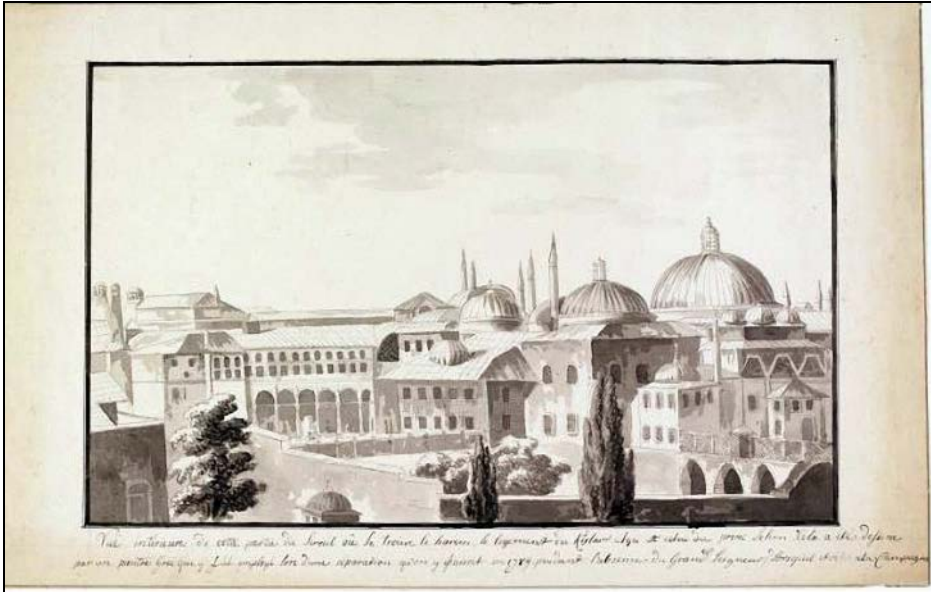
Resim 9. François Kauffer'in Haritası (Kubilya, 2010)



Resim 10. Baş İkbal (Cenkmen, 1948)



Resim 11. Mabyen ve İkballer Dairesi Üst Kat Planı (Eldem ve Akozan, 1982)



Resim 12. Harem, VAM-PD, Env. No. SD.1271, 1784 (Yay. Küçükhasköylü, 2010)

ANKARA SANCAĞI'NDA KARAKEÇİLİLERİN SOSYO-EKONOMİK VAZİYETİ (1620-1720)

Ahmet KÖÇ

Özet: XVI. yüzyıldan itibaren Anadolu'nun farklı noktalarına dağılmaya başlayan Yörüklerin bir kısmı, Ankara sahasını kendilerine yurt edinmişlerdir. Ankara'ya yerleşen Yörüklerin bölgede hayatlarını nasıl sürdürdükleri Karakeçili Mukataası'nı ilgilendirdiğinden, mukataanın durumu burada değişen sosyal koşullar çerçevesinde ele alınacaktır. Çalışmada 1620-1720 yılları arasında ortaya çıkan sosyal olayların demografik yapı ve iktisadi sistem üzerindeki yansımalarına bakılacaktır. Dolayısıyla araştırmanın ana eksenini, Ankara Şer'iyeye Sicilleri ve tahrir defterlerinden hareketle Karakeçili Yörük reyası ve onların mukataaları oluşturmaktadır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Ankara, Karakeçili, iktisat, mukataa.

The Socio-economic Status of Karakeçili in Ankara Sanjak (1620-1720)

Abstract: Some part of the nomads (*yürüks*), who started to disperse toward the different regions of Anatolia since the 16th century, settled in Ankara area. In order to understand how the nomads settled in Ankara, lived their lifes, and what their obligations were the Karakeçili *Mukataa* needs to be examined. Thus, the condition of the mukataa is mentioned with changing social facts in this work. It has been tried to explain reflection of the social facts that belonging to 1620-1720 over demographical structure and economical system. Therefore the main axis of the work is the Karakeçili nomads rayahs and their mukataa in the light of the *kadı* records of Ankara and the tahrirs.

Key words: Ottoman, Ankara, Karakeçili, economy, mukataa.

Giriş

XVI. yüzyılda Anadolu'nun sosyal yapısında çeşitli olaylar görülmeye başlanmıştır. Bu çalışmada esas olarak bu yüzyıl içerisinde yaşanan gelişmelere bağlı kalınarak Karakeçili aşireti reyasının yatay hareketliliği ve bunun sonucunda Karakeçili mukataasında ortaya çıkan gelişmelere değinilecektir. Karakeçili mukataası sözü edilen aşireti ilgilendirmekle birlikte bu iktisadî düzende ortaya çıkan sonuçlar bütün toplumu ilgilendirmektedir. Dolayısıyla mukataada yaşanan sorunları anlamlandırabilmek esasen o yüzyıllarda geçerli olan iktisadi hayatın gidişatı hakkında bir fikir verecektir.

Konuyu sadece Karakeçili mukataası kapsamında incelemek meseleyi anlamamızı zorlaştırabilir. Bu itibarla Ankara'da yaşayan Karakeçililerin yaşam biçimlerini, ortaya çıkan iktisadi şartları ve nüfus hareketlerini hep birlikte değerlendirdiğimizde konuyla ilgili daha gerçekçi bilgiye ulaşmış olacağız.

Aynı şekilde Karakeçili mukataasının neden oluşturulduğunu, daha doğrusu mukataalaşma sürecinin başlaması ve bu devirde mukataanın aldığı vaziyeti ortaya koymak çalışmanın diğer alanını oluşturacaktır.

Araştırmamanın çerçevesi 1620-1720 yıllarını kapsadığından, söz konusu dönemde Karakeçili aşiretinin yerleşik hayata geçmeye başladığı görülmektedir. Bu yüzyılda diğer aşiretler gibi Karakeçili aşireti de sancak içerisinde iskân edilmeye başlanmıştır. Osmanlı devrinde aşiretlerin iskânı meselesi hemen sonuç alınacak bir husus değildi. Zira o yüzyıllarda devam eden Celâlî olaylarına bir kısım konargöçerlerin de katıldığı varsayılırsa bu grupların merkezî idare tarafından kısa sürede yerleşik hayata geçirilmeleri ve bu yaşam biçimine hemen uyum sağlamalarını beklemek oldukça zordur. Bu itibarla Osmanlı toplumunun çalkantılı yüzyılında bir taraftan iskân sorunları, diğer taraftan Celâlî olaylarının oluşturduğu kargaşa sırasında Anadolu'da yaşayan aşiretler arasında yatay hareketlilik başlamıştır. Söz konusu bu hareketliliği 1620-1720 yılları arasında görebilmek mümkündür.

Öte yandan Karakeçili aşiretinde yaşanan söz konusu bu hareketliliği yine aynı isimle bilinen mukataanın malî yapısından da anlamlandırmak mümkün olmaktadır. Aslında Anadolu'da yaşayan aşiretler arasında görülen yatay hareketlilik hem Celâlî olayları ile bağlantılı sonuçlar ortaya çıkarmış, hem de bölgede görülen Celâlî karmaşası sırasında devlet yöneticilerinin reyaya karşı tutumunu da değiştirmiştir. Düzenin bozulmasından istifade eden aşiret yöneticileri konargöçer reyadan tahsil edilen vergilere yeni ilaveler yapmışlardır. Bir anlamda aşiret yöneticilerinin keyfi ihdaslarını adaletin tecelli edişine kadar durdurmak mümkün olamamıştır. Dolayısıyla o dönemde yöneticilerin keyfî idaresi sonucu reyadan zorla talep edilen aynı veya nakdî vergilere engel olunamamıştır. Bu itibarla çalışmada sözü edilen 1620-1720 tarihleri aralığında sonuçları itibarıyla çok yönlü bir değişim ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde bu değişimi Anadolu'da herhangi bir mukataa örneğinden hareketle yapılacak incelemelerde de görmek mümkün olabilecektir. O hâlde bahsedilen yüzyılda Anadolu'da birbiri ile örtüşen sosyal olayların benzer sonuçlar doğurduğunu ifade etmek, konunun izahı için önemlidir. Bu itibarla mukataaların iktisadî vaziyeti dönemin genel değerlendirmeleri için fikir verebilecek mahiyettedir. Karakeçili aşiretinin iskânı sırasında yurtlarını terk eden grupların sosyal olaylardan ne derece etkilendiklerini mukataa uygulamalarından çıkarabilmek mümkündür.

Tarihsel açıdan konuyu en iyi aydınlatabilecek kaynak türü şer'îye sicilleridir. Bu çalışmada da ağırlıklı olarak sicillerden hareketle Karakeçili aşiretinin oluşturduğu mukataa sistemi derinlemesine analiz edilmiştir. Yöntem olarak bir asırlık sürede kaynaklarda Karakeçili aşireti ile ilgili alan taraması yapılmıştır. Daha sonra sicillerdeki dava örneklerinden mühim olanları seçilerek bütüncül bir bakış açısıyla ele alınarak çalışma derinleştirilmiştir. Netice itibarıyla bu

çalışma şimdiye kadar hakkında hiçbir bilgi bulunmayan bir aşiret mukataasının durumunu anlamaya yönelik bir denemedir.

Karakeçili Aşireti'nin Vaziyeti ve Mukataa Sistemleri

Anadolu'da sancak veya kaza dâhilinde belirli bir alanda yaylak ve kışlak hayatı sürdüren kişiler Yörük ismiyle zikredildiğinden, bu terimin daha çok Batı Anadolu'da yaşayan konargöçerler için kullanıldığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte Yörük terimi, Anadolu'nun pek çok yerinde Türkmen teşekküllerine tabi olmayan en eski konargöçerler için de kullanılmaktadır. Bunlardan birisi de Yörük teşekküllerinden sayılan Karakeçili¹ aşiretidir. Karakeçili aşireti, XVI. yüzyıl başlarında Sivas'ın batısından Ankara'nın güneydoğusuna kadar uzanan geniş bir sahada hareket eden ve kaynaklarda Uluyörük olarak ifade edilen topluluğun oymaklarından birisiydi. Karakeçililerin Ankara civarına ne zaman geldikleri tam olarak belli değildir. Muhtemelen yine XVI. yüzyıl içerisinde Yörükler, Ankara'nın güneydoğusundaki Bâlâ kasabası ile onun doğusunda kalan Kızılırmak Nehri arasında mevsimlik olarak ikamet ediyorlardı. Aynı yüzyıl içerisinde Ankara Sancağı topraklarına gelip yerleşen Karakeçililerin² bu süre içinde kendi adlarıyla bilinen yurtlarında yaşamaya başladıkları anlaşılmaktadır.

Karakeçili aşireti bugün bile Anadolu'nun çeşitli noktalarında köy, kasaba ve hatta kaza³ adı olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan anlaşılıyor ki, XVI ve XVII. yüzyıllarda Ankara civarında yaşamakta olan Karakeçili aşiretleri zamanla batı ve güney Anadolu'ya doğru yayılmışlardır. Daha sonraki yıllarda

¹ Orta Anadolu'da yaşayan Karakeçili aşireti ile ilgili yazılı literatürde çok fazla çalışma yoktur. Aşiret hakkında en geniş bilgi Faruk Sümer'in çalışmalarındadır. Yazarın özellikle "Anadolu'da Yaşayan Bazı Üçoklu Oğuz Boylarına Mensup Teşekküller", "XVI. Asırda Anadolu, Suriye ve Irak'ta Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumi Bir Bakış", "Bozoklu Oğuz Boylarına Dair" ve "Karakeçili" ismini taşıyan çalışmaları konuyla ilgilidir. Öte taraftan İsmail Özçelik'in editörlüğünde *Oğuz Geleneği Çerçevesinde Tarihten Günümüze Karakeçililer* isimli çalışma hazırlanmıştır. Bu çalışma Karakeçililerle ilgili olarak yapılmış -belki de- en yeni çalışmadır. Benzer şekilde Kültür Bakanlığı tarafından *Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu* düzenlenmiştir. Bu sempozyum bildirileri Anadolu'da yaşayan çeşitli Yörük ve Türkmen çevrelerini derinlemesine analiz eden çalışmalar içermektedir. Şimdiye kadar bahsedilen bu eserlerin hiçbirinde Karakeçili Mukataası'nın varlığı hakkında ne bir başlık nede araştırma vardır.

² F. Sümer'e göre, Karakeçililer Şarkıpâre, Ortapâre ve Yüzdepâre isimleriyle üç kola ayrılan Uluyörük topluluğu içinde Yüzdepâre'ye mensup olup otuz üç kışlakta oturmakta ve bu kışlaklarda Uluyörük'ün diğer bütün bölükleri gibi çiftçilik yapmaktaydılar. Yazın gittikleri yaylada hem davarları, sığırları ve atları otlatmakta, hem de dinlenerek kendilerini hasada hazırlamaktaydılar (Sümer, 1993, s. 178).

³ Günümüzde idari bakımdan kendi ismiyle bilinen Karakeçili ilçesi Kırıkkale iline bağlıdır.

ise aşiret mensupları Ankara-Bursa arasındaki geniş bir sahada ikamet etmeye başlamışlardı (Gündüz, 2005, s. 23). Karakeçililerle ilgili en erken kayıt 1463 tarihlidir. Söz konusu kayıta, Ankara Sancağı'na bağlı Kasaba nahiyesinde yaşayan Yörüklerin sayısı 200 hane iken⁴ bu sayı daha sonraki tahrirlerde hızla artmıştır. 1523/30 tahririnde Kasaba Yörükleri 55 cemaat dâhilinde 908 hane, 553 mücerred ve 54 muaftan ibarettir. 1571 yılına ait tahrirde ise Yörüklerin cemaat sayısı artmamasına rağmen, toplamda 2116 hane, 181 mücerred ve 21 muafa ulaşmışlardır⁵.

Karakeçili Yörükleri konargöçer özellikleri nedeniyle hayatlarını, cemaatlerine verilen yaylak ve kışlak arazileri arasında geçirirlerdi. Her cemaate verilen arazilerin sınırları tahrir defterlerine kaydedilmiş olsa da konargöçerler arasında arazi sorunları sık sık yaşanmıştır⁶. Kendi sahaları içerisinde hareket eden Yörükler, hayvancılığın yanı sıra, tarımla da uğraşıyorlardı. Karakeçili Yörüklerinin kendi idari bölgelerinde günlük hayatlarını sürdürebilmeleri, ortaya çıkan olayları ivedilikle karara bağlayabilmek maksadıyla bölgede bir *Yörük kadılığı* tahsis edildiği belgelerden anlaşılmaktadır (AŞS 16/02:1058). Oluşturulan bu Yörük kadılığı hem kendi aşireti halkını hem de diğer Türkmen ve Yörüklerle birlikte bir idari birim hâline getirilmiştir. Kaynaklarda *Yörük kadısına hüküm ki* şeklinde başlayan fermanlar, bölgede yaşayan grupların hızlı bir şekilde adalete ulaşmalarını sağlamaya yönelik uygulamanın ürünüdür. Bir anlamda Osmanlı merkezî yönetimi idari mekanizmayı elinde tutan kadılar, konargöçer hayatı sürdüren grupların ayağına kadar götürmüş oluyordu.

Ankara'da XVI. yüzyıla ait 1523/30 ve 1571 yıllarına ait tahrirlerde sancak genelinde özellikle Kasaba ve Bacı kazalarında meskûn nüfus olarak kaydedilen mezraalarda Yörüklerin oturduğu görülmektedir⁷. İkinci tahrirde *Tevâif-i*

⁴ 1463 tahririnde "Sûret-i Yörükân-ı Livâ-i Ankara" başlığı altında Kasaba Yörükleri 200 hânedan İshaklu, Tutlu ve Gündoğmuş Yörükleri 100 haneden, Karakeçili Yörükleri ise 105 haneden müteşekkildir (BOA. MAD.9, v.6a).

⁵ Kasaba Yörükleriyle ilgili BOA-MAD-9, v.6a. BOA-TD-117, ss.119-146. BOA-MVAD-438, s. 399. Ayrıca bk. Muzaffer Arıkan, *H.867 Tarihli Ankara Tahrir Defteri (Açıklamalarla metin tesbiti)*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1958, s. 20 ve E. Erdoğan, *Ankara Yörükleri (1463-1523/30- 1571 Tahrirlerine Göre)*, s. 122.

⁶ Mukataanın dışında oturan kişilerle yaşanan sorunlar oldukça fazladır. Konargöçerlerin sınır anlaşmazlıkları yaylak, kışlak ve mezralarının hukuki sorunları bitmez tükenmez sıkıntılardır. Ahmed Ağa bin Süleyman Çavuş, Hisarköy'de 20000 akçe zeamete sahip olan Es-seyyid Mehmed Bey ve Es-seyyid el-hâc Mustafa ile davalaşarak Çırçırbeğarı ve Karaca Hüseyin yolu üzerinde bulunan arazilerin bir kısmının mukataaya ait olduğunu mahkeme kararı ile tespit ettirmiştir (AŞS. 95/781:266).

⁷ XVI. yüzyılda Ankara Sancağı'nda bulunan köy, mezra veya yaylakların tamamı aşiretlere bağlı gruplara verilmiştir. Benzer şekilde Bozok kazasında bulunan söz

Yörükân-ı Kasaba tabî'-i Kazâ-i Ankara, hass-ı mirliva başlığıyla sunulan aşiretlerin isimleri onların Karakeçili olduklarını göstermektedir⁸ (Erdoğan, 2005, s. 126). Bu dönemde Yörük cemaatlerinin büyük bir kısmı ziraatten çok hayvancılıkla geçinmekte olup bunların yerleşik hayata henüz tam olarak geçemedikleri anlaşılmaktadır. Esasında Yörüklerin yetiştirdiği tarımsal ürünler onların nasıl bir hayat sürdüğünü izah eder mahiyettedir. Kaynaklarda Yörüklerin verdikleri vergilere bakıldığında onların ağırlıklı olarak buğday ve arpa istihali yanında hayvancılıkla uğraştıkları ortaya koymaktadır.

Osmanlı devrinde Ankara Sancağı'nda yaşayan Yörüklerin sayıları bir hayli fazladır. Bu yüzden olsa gerek, Yörüklerin farklı isimler ve farklı gruplar halinde oluşturulan haslara tahsis edildiği görülmektedir⁹. 1523/30 tahririnde Kasaba Yörüklerinin gelirleri sancakbeyine ait iken 1571 tahririnde ise Sultan Murad Hân haslarına aktarılmıştır. Benzer şekilde Karakeçili Mukataası 22 Zilkâde 1060/16 Kasım 1650 tarihinde bir ara vezir-i azam Mustafa Paşa hasları arasında gösterilmiştir (AŞS. 37/723: 68- 69). Bu tarihten kısa bir süre sonra yeni bir düzenleme yapılarak hem Karakeçili hem de Akkeçili aşiretlerinin vergileri has olarak Vezir-i azam Mustafa Paşa'ya tahsis edilmiştir¹⁰ (AŞS. 37/723: 68). XVII. yüzyılın sonlarına doğru Karakeçili Mukataası Vezir-i azam Mustafa Paşa haslarından ayrılarak bu sefer, Haseki Sultan'ın haslarına bağlanmıştır (AŞS 55/742: 467- AŞS 62/748: 614).

Belgelere göre Haseki Sultan haslarından olan Ankara Sancağı'ndaki Karakeçili ve Tevâbi' Mukataası, konargöçer Yörüklerin rusûmât ve mahsulatının *serbest üzere* zabt olunmasını öngörüyordu¹¹. Osmanlı uygulamasında idari ve mali bakımlardan padişah, sultan ve vezir vakıflarından başka; vezir, beylerbeyi,

konusu yerleşim birimleri de Türkmen kabilelerince yurt tutulmuştur. Bk. Yunus Koç, "Bozok Türkmenleri", *Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri*, s. 205.

⁸ 1530 tarihli defterde olduğu gibi, 1571 tarihli tahrir defterinde aynı isimleri taşıyan cemaatlerin büyük bir kısmının Karakeçili'ye bağlı oldukları tahmin edilmektedir.

⁹ 1571 tahririnde Uluyörük taifelerinden elde edilen gelir ise Anadolu Beylerbeyi'ne tahsis edilmişti. Yine aynı tahrir döneminde Büyük ve Küçük Haymanaların geliri sadrazam Mahmud Paşa'ya hâs olarak verilirken Aydın Beylü Yörüğü'nün gelirleri Rumeli beylerbeyi Hüseyin Paşa'ya hâs olarak verilmiştir (Gündüz, 2010, s. 33).

¹⁰ Vezir Murad Paşa'nın oğlu Musa Paşa'nın uhdesinde olan yerler, H.1052/1642 yılında Bozulus, Danişmendlü ve Mamalu Türkmen Mukataaaları olarak kaydedilmiştir (BOA- MAD. 6415, s. 153).

¹¹ Evâhir-i Cemâziye'l-âhir 1081/11 Kasım 1670 tarihinde Haseki Sultan'ın kethüdası olan İmâdeddîn, "...dergâh-ı mullâma arzuhâl idüb müşârun-ileyhânın taht-ı kazanızda vaki' Karakeçili ve Tevâbi' Hasları mefrûzü'l kalem ve maktû'ül kadem min külli'l vücûh serbest iken mîr-i mirân ve mirliva voyvodaları tarafından rusûm-ı serbestsîz dahl eylediklerini bildirdi imdi müşârun-ileyhin hâss-ı min külli vücûh serbesttir..." (AŞS. 55/742: 467).

sancakbeyi, nişancı, defterdar, divan kâtipleri, çavuşlar, çeribaşları, subaşlar ve dizdarlar gibi yüksek rütbeli idari amirler ile diğer memur ve askerlerin has ve zeametleri, idari ve mali bakımdan bazı imtiyazlara sahip serbest tumar olarak muamele görmüştür. Bu durumda genellikle *rüsûm-ı serbestiyye* denilen *niyâbet* ve *bâd-i hevâ* adı altında kaydedilen vergiler tam veya müstakil olarak dirlik sahibine aitti¹². Karakeçili mukataasını elinde bulunduran vezirlerin, mukataa içerisinde değerlendirilen vergileri toplamakla yükümlü oldukları anlaşılmaktadır (AŞŞ. 62/748:614). Mukataada sözü edilen vergi kalemleri; mahsulât ve zirâat ve â‘şâr-ı şer‘îyye¹³ ve rüsûmât-ı örfîyye¹⁴ ve rusûm-ı bâgât¹⁵ ve rusûm-ı arusâne¹⁶ ve rusûm-ı beytülmâl-i âmme¹⁷ ve rusûm-ı resm-i kuvvâre¹⁸ ve âdet-i aġnâm¹⁹ ve rusûm-ı mücerred²⁰ ve cürm-ü cinâyet²¹, kul ve

¹² “...mefrûzü’l kalem ve maktû‘ül kadem min külli’l vücûh serbest...” biçiminde kanunlaştırılan vakıf ve has statüsü içerisinde yaşayanları dışarıdan herhangi bir ehl-i örf mensubunun müdahalesine karşı korumakla birlikte avârız-ı divâniyye ve tekâlif-i örfîyye gibi vergilerden de muaf tutuyordu. Bk. İ. Şahin, *XVI. asırda Halep Türkmenleri*, 2006, s. 692.

¹³ Müslüman memleketlerinin tebaalarından şeran almaya hakları olan ve Müslümanların da şeran vermeleri gereken vergidir. Zekât, öşür ve haraç olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Dinî olarak mahsulden alınması gereken vergidir. Ürünün onda biri olarak kabul edilse de uygulamalarda bunun dışına çıkıldığı da olmuştur. Bk. M. Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lûgati*, s. 274.

¹⁴ Devletin kendi reayasından şer‘î hükümler dışında örfen aldığı vergilerin hepsine birden verilen isimdir. Bu kategoride tekâlif ve avârız adı altında toplanmış birçok verginin olduğu kesindir. Bk. M. A. Ünal, *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, s. 576.

¹⁵ Rusûm-ı örfîyenin tekâlif cinsinden olup bağlardan sebze yetiştirenlerden yılda bir kere sâhib-i arz tarafından maktû olarak alınan vergidir. Bazı bölgelerde dönüm başına bazı bölgelerde ise çubuk başına tahsil edilmiştir. Bk. M. A. Ünal, *a.g.e.*, s. 77.

¹⁶ Serbest tumarlarda sipahînin, nikâhlanan genç kız veya dul kadınlardan aldığı resimdir. Resm-i Arusâne, tekâlif-i örfîyedendir. Bk. M. Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lûgati*, s. 19.

¹⁷ Varisi bulunmayan dolayısıyla devlet hazinesine ait olan mirastır. Bu çeşit eşyalar belli bir süre bekletildikten sonra sahibi bulunamaz ise satılarak tutarı mal sandıklarına teslim edilirdi. Bk. M. A. Ünal, *a.g.e.*, s. 118.

¹⁸ Reayanın elinde bulunan arı kovanlarının mahsulünden, yani baldan alınmaktadır. Bu vergi aynı ya da nakdî olarak da alınabilirdi. Şayet reaya arılarını beslemek için kendi tâbi olduğu timarın dışında bir başka sipahinin timar arazisine götürürse, resmin yarısını reayanın kayıtlı olduğu sipahiye, diğer yarısını da arıların otlandığı timarın sipahisine verirdi. Bk. M. A. Ünal, *a.g.e.*, s. 81.

¹⁹ Koyun sahiplerinden alınan vergidir. Verginin adı resm-i koyun olarak geçse de bu dilim içerisinde keçilerden de vergi talep edilmiştir. Vergi miktarlarında küçük farklılıklar olmakla birlikte hem Müslim hem de gayr-i Müslimlerden iki koyuna bir akçe şeklinde alınmıştır. Koyun kuzulu da olsa tek bir koyun olarak kaydedilirdi. Bk. M. A. Ünal, *a.g.e.*, s. 10.

câriye-i müjdegâne-i seniyye²², bâd-ı hevâdan²³ oluşmaktadır (AŞS.59/745:840-AŞS. 81/767: 594). Vergi isimlerinden de anlaşılıyor ki, Karakeçili aşiretini konu alan mukataayı elinde bulunduran kişilerin rüsûm-ı serbestiyyet üzere idari ve mali açılardan tasarruflarını sürdürmüşlerdir. Karakeçili Mukataası'nın coğrafi sınırları açısından da bir değerlendirme yapmak mümkündür. İktisat tarihçisi M. Genç'e göre "...mukataa alanlarının içerdiği vergi unsurları ile mekânın genişliği arasında genellikle ters ilişki vardır. Buna göre bölgede mukataanın kapsamı içerisinde bulunan vergi ve resimlerin çeşidi artmışsa, onun kapsadığı alan dar tutulmaktadır..." yaklaşımına dikkat edilmiş olmalıdır. (2006, s. 129).

Osmanlı iktisadî sisteminde mukataa uygulaması esasında XV. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmış ve daha sonraki yüzyıllarda sürekli olarak duruma getirilmiştir. Mukataaya konu edilen gelirlerin çoğunluğu devlete ait olmakla birlikte vakıflara tahsis edilen ulufe karşılığı veya ocaklık olarak verilebilen ya da has olarak tahsis edilebilen mukataalar da vardır. Burada özellikle devletin uygun gördüğü her alana mukataa sisteminin uyarlandığı dikkati çekmektedir. Söz konusu mukataa gelirleri durumuna göre ticarî veya zirâi nitelikler taşıyabilmektedir. Sistemin özünde devlete ait gelir payının tahsili işi, inhisar hâline getirilen herhangi bir kuruluşun işletme hakkı veya üretilen malı satın alma tekeli oluşturma gibi özellikler taşıyan bir yapı vardı (Tabakoğlu, 2010, s. 215). Mukataa hâline getirilen gelir kaynağına ait hasılatın kim tarafından toplanacağı konusu aynı zamanda mukataanın nasıl yönetileceği veya hangi yöntemle işletileceğine de açıklık getirir. Burada genel olarak emanet²⁴, iltizam veya ikisinin de bazı özelliklerini taşıyan *emanet ber vech-i iltizam* söz konusudur. Diğer taraftan mukataa, devlete ait bir gelir kaynağı olarak tanımlanmakla beraber bu gelir devlet adamlarına has olarak da tahsis

²⁰ Rusûm-ı mücerred, başkasına muhtaç olmadan kendi geçimini temin edebilen bekâr Müslüman erkeklerden alınmaktadır. Osmanlı Kanunnâmelerinde bekârların verdiği vergi, altı akçe olarak ifade edilmiştir. Bazı bölgelerde istisna olarak bekârların vergiden muaf tutuldukları da görülmüştür. Bk. M. A. Ünal, *a.g.e.*, s. 493.

²¹ Bâd-ı hevâ grubuna ait ârizî vergilerdendir. Mirî topraklar, dirlik veya vakıf suretiyle toprak tasarruf eden hakiki veya hükmi şahıslardan alınır. Osmanlı ceza hukukuna göre suçlulardan işledikleri suçun cezasına ve zenginlik derecelerine göre alınan paradır. Bk. M. Sertoğlu, *a.g.e.*, s. 68.

²² Savaşta ele geçirilen veya para ile satın alınan köle ve esirlerin alınıp satılmasından alınan vergidir. Bk. M. Sertoğlu, *a.g.e.*, s. 61.

²³ Bu vergi sadece bâd-ı hevâ olarak değil, çok defa resm-i arûs, cürm-i cinâyet, niyâbet, resm-i tapu, resm-i zemîn gibi isimler altında zikredilmektedir. Söz konusu bu vergiler yıllık olarak toplanmaktadır.

²⁴ Emanet yönteminde hazine tarafından görevlendirilen ve emin denilen kişi ve belli bir memur kadrosu ile işletme söz konusudur. Emin devletten maaş alır ve zarar durumunda sorumluluk üstlenmez.

edilebilirdi. Buna göre mukataa, özel bir kişiye belirli bir bedel karşılığında vergilerin toplatılması işinin devredilmesi şeklinde uygulanan bir sistemdir.

Uygulamada madenler gibi önemli ve devlet tarafından kontrol edilmesi gereken işletmeler veya kârlı olmadığı için mültezimler tarafından tercih edilmeyen yerler emaneten yönetilmiştir (Tabakoğlu, 1985, s. 129). Mukataa devletin bir memuru eliyle, devlet adına işletiliyorsa buna emanet yöntemi denir. Vergi toplama işi veya bir işletmenin yönetimi şayet bir mültezime verilmiş yani bir özel kişiye ihale edilmiş ise, iltizamen yönetim söz konusudur. Mukataanın konusu örneğin bir verginin toplanması ise, vergi toplama masrafları çıkarıldıktan sonraki net kâr ile hazineye ödenen iltizam bedeli arasındaki fark, mültezimin kârını oluşturur. Eğer emaneten idare ediliyorsa emin denilen memur vergiyi doğrudan, görevliler aracılığı ile tahsil eder ve mültezime giden kâr hazineye kalmış olur (Cezar, 1986, s. 22). Bu sistemde de ancak vergi tahsili işinin bir maliyeti olacağı açıktır. Bazı mukataalarda ikinci bir mültezime ihale de söz konusudur. İltizam çoğunlukla üç yıllık süreler için açık artırma ile yapılır; tahvil denilen bu süre dolmadan gelir kaynağında bir artış meydana gelirse, mukataa daha yüksek bedel teklif edene verilebilir ancak ilk sahibi bu artışı kabullenirse kendi üstünde kalabilirdi (Karaman, 2004, s. 140). İncelediğimiz Karakeçili mukataası da bir has mukataası olup, iltizam sistemi ile işletilmektedir.

XVI. Yüzyıldan XVII. Yüzyıla Aktarılan Sorunlar

Osmanlı Devleti XVI. yüzyılın başlarından itibaren coğrafi keşiflerin erken sonuçları olarak ifade edilebilecek bazı değişmelerin etkilerini hissetmeye başlamıştı. Bu bağlamda Basra Körfezi, Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'nda Portekizlilerle olan rekabeti güney politikasını aklı getirmektedir. XVI. yüzyılın ortalarında Yemen, Fas ve Kıbrıs'ın fethiyle genişlemenin yeni sınırları belirlenmişti. Osmanlı Devleti XVI. yüzyılda Akdeniz'de önemli başarılar elde etmiş ve üstünlük sağlamış olmasına rağmen tam bir egemenlik kuramamıştı. Yüzyılın sonlarına doğru uzayıp giden Girit kuşatması, Osmanlılara Orta Asya'nın yolunu açabilecek Gürcistan ve İran seferleri, bölgede devletlerarası rekabeti yeniden hızlandırmıştı. Aynı yıllarda Habsburg hanedanı ile batıda başlayan savaşlarda Eğri ve Kanije'nin fethi dışında yeni toprak elde edilememesi uzun ve masraflı seferlerin artması sorunları büyütülmüştü. Savaşların uzaması mali açıdan iç huzursuzlukları da arttırmıştır.

Osmanlı Devleti bir yandan uzayıp giden savaşlarla uğraşırken, diğer yandan mali sistemin yüz yüze kaldığı sorunlarla da baş etmek zorundaydı. Burada ortaya çıkan sorun, değişen savaş teknikleri ile uzun süreli verim alınamayan savaşlardan doğan mali baskılardı. Devletin bir anlamda değişen savaş organizasyonlarına ayak uydurabilmek için değişimin finansmanını tam olarak karşılaması gerekiyordu. Ateşli silah kullanan askere karşı, Osmanlı ordusu

aşama aşama hafif ateşli süvari birliklerini oluşturmak zorundaydı. Aynı şekilde ateşli silah kullanan yeniçeri askerlerinin sayısı da hızla arttırılmıştır. XVI. yüzyılın sonuna gelindiğinde silah kullanma ve yapımında Osmanlı Devleti mesafe kat etmiş görünmektedir. Böyle bir ortamda eskiden beri ön planda olan sipahiler gözden düşerken, merkezî olarak istihdam edilen ücretli askerlerin önem kazandıkları görülmüştür. Ateşli silahlardaki teknolojik gelişmeler XVII. yüzyılın başından itibaren devlet hazinesine ağır yükler getirmeye başlamıştır. Benzer şekilde ateşli silah kullanan ücretli askerlerin sayısında ortaya çıkan artışa paralel olarak eyalet sistemini esas alan eski sistemdeki tımarlı sipahiler önemlerini yitirmeye başlamışlardı. Böylece Osmanlı Devleti artan nakit ihtiyacına veya merkezî para ekonomisine entegre edilmeye başlamıştır (Özvar, 2003, ss. 12-14).

Savaşların uzaması ve kazanımların azalması bir yana, XVI. yüzyılın ikinci yarısında pek çok sancağın nüfusu %70-80 oranında artmıştı²⁵. Buna mukabil tarıma dayanan ekonomide, ekilebilir arazilerin miktarında ve üretimde artış yakalanamamıştı. Nüfusun artış sorunu, askerî sistemdeki değişikliklerin hazinedeki nakit ihtiyacını arttırması meselesiyle birleşmiş ve dışarıdan gelen kıymetli madenlerin oluşturduğu fiyat artışları da eklenince içeride büyük bir devalüasyon ortaya çıkmıştı. Kriz ortamının ilk sosyal yansımaları Haçova Meydan Savaşı'nda kendini gösterdi ve savaş sırasında yapılan yoklamada binlerce askerin olmadığı anlaşıldı. Savaşın akabinde asker görünüp seferde olmayanların dirliklerinin kesilmesi, firarilerin katli ve mallarının müsadere edilmesi Anadolu'da Celâlî olaylarını arttırmıştı (Öz, 2004, ss. 130-139).

²⁵ XVI. yüzyılın ilk yarısında Kığı Sancağı'nda nüfus artışı yaklaşık %80'dir. Nüfusun artmasında yaşanan huzur ortamının ve başka bölgelerden yapılmış göçlerin etkisinin olduğu ifade edilmektedir. (Bk. Y. Koç, "XVI. yüzyılın İlk Yarısında Kığı Sancağı'nda İskân ve Toplumsal Yapı", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi XVI*, 2004, ss. 129-156). Benzer şekilde XVI. yüzyılda Artukâbâd kazasının nüfus artış hızı çok daha yüksektir. Kaza dâhilinde XV. yüzyılın sonunda hane 1464, mücerred 448 iken bu sayı 1574 tarihinde hane 3036 mücerred 3325'e çıkmıştır. Artukâbâd kazasının iki tahrir arasındaki nüfus artışı hane bazında %107.37 mücerred bazında ise % 642.18 olarak gerçekleşmiştir (Bk. A. Açikel-T. Susam, "Artukabad Kazası'nın Yerleşim ve Nüfus Yapısı 1455-1600", *Tarih İncelemeleri Dergisi XVIII*, 2003, s. 13). Aynı şekilde Manisa Sancağı'nın nüfus yapısı da benzer özellikler ortaya koymaktadır. 1531-1571 yılları arasında hane sayısı 1258'den 1530'a çıkmıştır (Bk. Mehmet Karakuyu, "XVI. yüzyılda Manisa Şehrinin Nüfus Özellikleri", *Marmara Coğrafya Dergisi XV*, 2007, s. 136). Biraz daha konuyu derinleştirirsek, XVI. yüzyılda Çankırı'da nüfus artışı % 83.9, Karahisar-ı Sahib'te hemen hemen aynı süreçte % 95'lik artışlar olmuştur (Bk. A. Güneş, "Bilecik ve Çevresinde 16. Yüzyılda Sosyal ve Ekonomik Durum", *Ankara Üniversitesi OTAM X*, 1999, s. 97).

Osmanlı taşrasında artan asayiş sorunları, eşkıyalık hareketleri olarak devrin siyasî, iktisadî ve demografik yapısını da etkilemişti (Özel, 2011, s. 187). Orta Anadolu'da özellikle eşkıyanın uyguladığı şiddet neticesinde, Karakeçili aşireti mensuplarının şikâyet mektupları mahkemelere ulaşmaya başlamıştır. Evâhir-i Ramazan/Temmuz 1589 tarihinde Karakeçili yurdu subaşısı olan Dizdaroğlu Mehmed bin Mustafa Çelebi, reayaya zulm etmeye başlamıştır. Subaşı Dizdaroğlu Mehmed'in kendi bölgesinde olduğunu ifade ettiği topraklar aslında Çukurcak Kadılığı'na ait olduğundan kadı efendi tarafından defalarca mahkemeye çağırılmasına rağmen, bir türlü yargılanamamıştır. Bu durumda Çukurcak kadısı İbrahim Efendi, yeniçerilerin düzenini sağlamakla görevli olan Ankara yasakçısı Ömer Bey bin Abdullah'ı yanına alarak subaşı Dizdaroğlu Mehmed'in üzerine gitmiş, aralarında yaşanan çatışmada yasakçının yanında bulunan askerler yaralandığı için Karakeçili Yörük subaşısının takibi son bulmuştur (AŞS. 4/690: 623).

Tahrir defterlerinde Kasaba Yörükleri içerisinde zikredilen Karakeçililerin, Celâlî olaylarının arttığı dönemde, askerî sınıftan yöneticiler de bir fırsatını bulup halkı zor durumda bırakacak hareketlere girişmeye başlamışlardır. Evâil-i Rebî'ü'l-âhir 1022/Temmuz 1613 tarihinde Karakeçili Hâssı reayasından İstanbul'a gönderilen temsilci; kendileri Ankara Sancak beyi hâssı değil iken mirliva²⁶ subaşıları üzerlerine gelüb kanuna mügâyir koyun ve kuzu ve tavuk ve sâir mallarını aldığından gayrı, karye-i mezbûrenin subaşıya olan resm-i bennakları defter-i cedîdde 12 akçe iken kendilerinden 55 akçe alınıp zulm edildiğini haber vermiştir (AŞS 14/700: 1122).

Aşiretleri kurumsal anlamda merkeze bağlayıp yönetme stratejisinde Osmanlı yönetiminin en temel aracı vergilendirme politikası idi. Vergi toplama hem devletin hem de aşiretin karşılıklı olarak birbirlerinin meşruiyetini tanımalarını sağlıyordu. Aşiret, vergisini vererek devletin himayesini temin ediyor ve böylece meşru şekilde mevcudiyetini sürdürebiliyordu. Vergilendirme temelinde gelişen bu kurumsallaşmanın başlıca aracı ise voyvoda veya ağalar idi. Aşiret yönetiminde kethüda ve boybeyinden sonra en yetkili kişi olan voyvoda, aşiretleri idare ve kontrol etmenin etkili bir aracıydı. Voyvodaların yönetimleri sırasında bazı sorunlar da ortaya çıkabiliyordu. 8 Şaban 1028/21 Temmuz 1619 tarihinde İstanbul'dan gönderilen hükümde, topraklarında oturan ve her yıl vergilerini voyvodalarına teslim eden Karakeçili ahalsinin mallarına, kızlarına ve avretlerine el sürülmemesi emredilmiştir (AŞS. 18/704: 948).

Reaya üzerinde askerî sınıfa mensup yöneticilerin oluşturduğu baskı, Celâlî olayları ile aynı döneme denk geldiğine göre, onların sosyal karışıklıklardan faydalanmak istedikleri kesindir. Sosyal karışıklıklardan faydalanmak isteyen askerî sınıfa mensup kişilerin sayısı, XVII. yüzyıl içerisinde artarak sürmüştür.

²⁶ Osmanlı devrinde sancak beylerine verilen isimdir.

Evâil-i Receb 1029/9 Şubat 1620 tarihinde Karakeçili reayasından talep ettiği para ve erzak alamayan Sipahi Mustafa ve adamlarının yaptığı baskı, Yörüklerin şikâyet mekanizmasını kullanmasına neden olmuştur (AŞS. 18/704:847).

Celâli olaylarının arttığı yıllarda Ankara Sancağı'ndaki Yörük kadılarına yazılan ihtar mektupları hem yaşanan sıkıntıları, hem de toplumun temel geçim kaynakları hakkında bilgiler vermektedir²⁷. Askerî sınıfa mensup kişilerin reaya üzerinde kurduğu baskılar, onlardan bazı durumlarda zorla nakit para, bazı durumlarda ise koyun, keçi, kuzu, bal, arpa ve saman talebi şeklinde gelebiliyordu (AŞS. 16/702:1058).

Reayanın sürekli baskı altında tutularak zorla mallarının gasp edilmesi, zaman zaman padişaha arzuhal yazmalarına neden oluyordu. Yörükler iktisadî olarak Mart ayında eminlerine âdet-i ağnam ve rusûm-ı atıyyelerini defterlere göre vermelerine rağmen, vergiler içinde ismi hiç zikredilmeyen *zurûd-ı selâmiye* adıyla akçelerinin alındığından dolayı şikâyetçi olmuşlardı²⁸. Eminlerin halktan her sene üç kez *selamlık* adı altında vergi alması, o dönemde reayanın şikâyetlerinin temelini oluşturmuştu (AŞS 38/729: 195). Aşirette yaşanan sorunların ağırlaşmaya başladığı, yapılan şikâyet başvurularından anlaşılmaktadır. 19 Zilkâde 1032/14 Eylül 1623 tarihli bir belgede Karakeçili reayasından Tutak nâm karye sakinlerinden Arif ve biraderi Hüseyin, padişaha arzuhal göndererek ekip biçtikleri arazilerine 50 atlı konduğunu, hasat ettikleri hinta, saman ve diğer ürünlerini fazlasıyla aldıklarından *ziyâde teaddî ve tecavüz* eylediklerini beyan etmişlerdi (AŞS 38/729: 283). Karakeçili reyası sürekli olarak, *kanun-ı defter mucebince vergilerini vermeye razı iken voyvodalarının fazladan dörder beşer kuruş rusûm-ı raiyyet* talep etmelerinden yakınıyorlardı. Evâil-i Muharrem 1101/15 Ekim 1689 tarihinde Sofya'dan cevaben gönderilen fermanda, bu hususta Yörük defterlerinde ne yazıyorsa ona bağlı kalınması yönünde kadılarına tembihte bulunulmuştu (AŞS. 70/756: 204). Karakeçili voyvodaları, vezirlerin kendi haslarının yıllık gelirlerini teshil için gönderildiklerinden sadece mali bir yetkili değil, aynı zamanda aşiret mensuplarının da vekili idi. Dolayısıyla Karakeçili voyvodaları hâs sahibinin yerine vekâleten yönetimi devr alan kişilerdi. Onların aşiret mensupları üzerinde hakları vardı.

²⁷ Örneğin; "...yörükân-ı Ankara ahali dergâh-ı muallâma adam gönderüb, bunlar mîr-i mirân hassı reyası olub mîr-i mirân tarafından resm-i ağnam, cem'ine me'mûr olan Sefer nâm sipahi dâima ziyade ile üzerlerine varub koyun, kuzu, bal ve bağ ve arpa ve saman, yonca, kaz ve tavukların aldığından zûlm ve teaddîye uğradıklarını..." ifade etmişlerdir. Evâsıt-ı Şaban 1025/28 Ağustos 1616 (AŞS. 16/702:1058).

²⁸ Ehl-i örfün reyadan vergi talep etmesi Osmanlı hukukunda bid'at kavramı ile ifade edilmektedir. Bid'at olarak zikredilen vergiler evvelden olmayan sonradan ortaya çıkan vergilerdir.

XVII. yüzyılın son yıllarında ise Karakeçili Mukataasının voyvodası²⁹ Süleyman Ağa ibn-i İbrahim Ağa, mukataa bölgesindeki tahsilatını arttırabilmek için ilgili ilgisiz hemen herkesi dava etmeye başlamıştır. Voyvoda Süleyman Ağa, Çukurcak kazasına bağlı Avcılar nâm karyede oturan Mevlüt Bey ibni Sefer’i dava ederek onun sahip olduğu 1200 oğlak ve keçisinden rusûm-ı raiyyet ve âdet-i ağnam talep ettiğini ama bunu ödemeye yanaşmadığını iddia etmiştir. Mevlüt Bey savunmasında; “mukataa-i mezbûre reayasından olduğunu inkâr eylediğinden mâ ‘adâ babam mezbûr Sefer’in babası Mustafa Bey ebnâ-i sipahîden olmağla rusûm-ı raiyyet ve rusûm-ı âdet-i ağnam virmek lazım gelmez” diyerek yükümlülüklerini belirtmiştir³⁰. Yapılan şikâyetten çeşitli hususları tespit etmek mümkündür. XVII. yüzyılın sonlarına doğru voyvodaların baskısının³¹ devam etmesi bir yana, Ankara Sancağı dâhilinde kırlık alanlarda oturan Yörüklerin ellerinde oldukça büyük miktarlarda hayvan bulunmaktadır.

Anadolu’da sürekli hâle gelen eşkıyalık ile voyvodaların uyguladığı baskının aynı döneme denk gelmesi, reayanın hakkını aramak için bölge kadısından veya padişahın yardım taleplerini arttırıyordu. Mukataanın Ahmed Ağa ibn-i Mehmed’in kontrolünde olduğu dönemde vekili Süleyman Ağa ibn-i İbrahim Ağa, Katırcızâde Abdullah ibn-i Mehmed Çavuş ve Abdullah’ın tımar arazilerinin kendilerine ait olduğunu iddia etmiştir. Davacı Süleyman Ağa ibn-i İbrahim Ağa, Katırcızâde Abdullah ibn-i Mehmed Çavuş ve Abdullah’ın kullandığı arazilerden her sene 5 müd İstanbulî hinta/buğday ve şâir/arpa ve

²⁹ Voyvodalar padişah hassı olan konargöçerlere ait bölgelerde mali bakımdan mukataaya verilen yerlerin vergilerini toplarlardı. Hükûmet tarafından tayin edilen voyvodalar, vergi tahsili ve yerine ulaştırılmasından sorumluydu. Voyvodalar cemaate dışarıdan gelenlere müdahale eder, onları geri eski yurduna yönlendirirdi. Öte yandan kendi aşiretinden eşkıyalık yapanlar olursa onları da adalete teslim ederlerdi (Gündüz, 2010, s. 47). Voyvodaların esas işleri vergi toplamak olsa da bazı durumlarda verginin azalmaması için çeşitli yollarla halkın durumunu kontrol ettirirlerdi. Örneğin seyyid kökeninde olan bir kişi; “hashâ-i sâdâttan olmağla resm-i raiyyet ve sâir tekâlif-i sâikadan muaf ve müsellemler ile mesnûn-ı yedime emr-i âlî ‘itâ olunmuştur” diyerek kendisini savunmuştur (AŞS. 84/770:360).

³⁰ 12 Safer 1110/20 Ağustos 1698 tarihinde mahkeme tarafından yapılan tetkik neticesinde Mevlüt Bey ibn-i Sefer’in ifade ettiği şekilde babası tarafından sipahi olduğu anlaşılmıştır (AŞS. 78/764: 60).

³¹ Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Nitekim mukataaya malikâne usulüyle mutasarrıf olan Hüseyinzâde Hazinedar’ın, Ayaş kazasına bağlı Başbükü karyesinden Süleyman Ağa bin Abdülmennan ve Mehmed Bey ibn-i Osman’ı, Çukurcak kazasına bağlı Karahüseyin karyesinde bulunan Doğanşah mezraası ile ilgili mahkemeye vermesi buna örnektir. Hüseyinzâde Hazinedar’ın talebi adı geçen kişilerin kullandıkları yerlerin Karakeçili Mukataası’nın alanına girdiği yönündeydi. Ancak Ankara kadısının verdiği karar, onunla aynı görüşte olmadığını ortaya koymaktadır (AŞS.78/764:300).

15'er kuruş öşr-i bağ ve celebiye ahz eylemeleri nedeniyle adı geçen kişilerden 20 Malatya müdü hinta ve şair ve 60 kuruş öşr-i bağ ve penbe/pamuk talebinde bulunmuştur. Mahkemenin yaptığı inceleme neticesinde ifade edilen arazilerin Süleyman Ağa ibn-i İbrahim Ağa'nın iddia ettiği gibi Karakeçili Mukataası'na ait olmadığı anlaşılmıştır³² (AŞS. 78/764: 302).

Reaya üzerinde sürdürülen yönetici baskısı çeşitli bölgelerde ve çeşitli kurumlar üzerinde ortaya çıkabiliyordu³³. Voyvoda Süleyman Ağa ibn-i İbrahim'in, Kayaş nâm mahalde içerisinde değirmen ve iki kıta sofa bulunan hayrâtın sahibesi Muhsine Kadın'ı dava etmesi buna örnektir. Adı geçen arazileri ve üzerindeki yapıları Hacı Bayram Velî Vakfı'ndaki cüzhanlara vakfetmiş olan Muhsine Kadın'ın, değirmen ve sofalarından voyvoda Süleyman Ağa'nın rusûm ve öşür talebinde bulunması, kadı efendiye dava olarak intikal etmişti (AŞS. 78/764: 179). Benzer şekilde Karakeçili Mukataası yöneticileri Ahi Şerafeddin Evkâfı'na evladiyet üzere mutasarrıf olan Es-seyyid Abdülhâdi Efendi ve Es-seyyid Mehmed Efendi'yi Şorba kazasının Semerözü nahiyesine bağlı Başsemer mıntikasının a'sâr-ı şer'iyeye ve rusûmları yüzünden mahkemeye vermişlerdi (AŞS.94/780:219).

Karakeçili reayasının nasıl yönetildiği sorusunun cevabı yöneticilerinin tavrından anlaşılabilirdi. Voyvodaların fazla vergi talep etmesi, reaya ile aralarındaki esas anlaşmazlıkları oluşturuyordu. Bu durumda voyvodalar baskı yapan, buna karşın reaya baskı gören kişiler durumuna gelmektedir. Örneğin Karakeçili reayasından olup Ankara şehrinde oturan Osman, Bayram, Recep ve Mustafa, Güneşli karyesinden Elhâc Ahmed, Bursal (?) karyesinden Ahmed ve İbrahim, Kızılcaşar karyesinden Hüseyin ve Ebubekir, Karataş karyesinden Ömer ve Mustafa, Kemerci karyesinden Mehmed ve Mahmud, Kiriş Karyesi'nden Mehmed, Mustafa, Pir Veli ve Muslu, voyvodalarına her yıl kendi rızalarıyla öküzden yarım kuruş rusûm, 35 re's davardan bir kuruş âdet-i ağnam, murûr-ı esâmî başına 4'er kuruş resim rağbet ve 10 re's koyundan bir kuruş âdet-i ağnam verirlerken, kendilerinden ziyade bir kuruş talep ettiği için voyvodaları Ali Ağa ibn-i Murad'ı dava etmişlerdi³⁴ (AŞS. 71/757: 117).

Sonuçta Karakeçili reayasının oluşturduğu mukataa, idarî ve malî açılardan serbestiyet üzere yönetilmiştir. Aşirete ait gelirlerin toplanmasında voyvodalar

³² Yine Kasaba nahiyesine bağlı Odabaşı nâm karyede bulunan 9000 akçe tımara sahip olan Bali Bey ibn-i Mir Budak'ın yüz seneden beri kullandığı tımar topraklarının mukataa bölgesi dâhilinde kaldığını ifade eden Süleyman Ağa ibn-i İbrahim'in şikâyeti diğerlerinden farklı değildi (AŞS. 78/764: 167).

³³ "...Haymana-i Sağır nahiyesinde vaki' Kocalar Yaylağı, Çavuşlu Yaylağı, İzbeyli Yaylağı, Sarıbozlak Yaylağı cemâ' bu dört yaylak mukataa-i mezbure toprağından olup a'sâr ve rusûmı bana aittir deyü..." vergi toplamaya çalışmışlardır. 20 Cemâziye'l-evvel 1098/ 3 Nisan 1687, (AŞS. 66/752: 752).

³⁴ Olayın 18 Cemâziye'l-âhir 1102/19 Mart 1691 tarihinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

ön plana çıkmasına karşın onların usulsüz uygulamaları şikâyetlere konu olmuştur. Bu durumda Osmanlı padişahlarına intikal eden usulsüz uygulamalarla ilgili şikâyetler, mukataa alanında oturan reayanın mallarının zorla alındığını ortaya koymaktadır. Şikâyet hakkını kullanan Yörükler, yöneticilerinin kendilerinden fazladan para toplamasına göz yummuş olsalar bile daha sonra haklarını mahkemelerde aramışlardır.

Nüfus Hareketleri

Osmanlı Devleti'nde aşiretlerin iskân yerlerini sık sık ve keyfi bir şekilde değiştirmesi söz konusu olmadığına göre acaba bu kişilerin hangi etkilerden dolayı yatay hareketliliğe girişmişlerdir sorusunu sormak gerekmektedir. İdarî uygulamalara bakıldığında Osmanlı Devleti'nde toplu yer değiştirmelerin bazı hususiyetler çerçevesinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre toplu iskân değişikliklerinin genellikle bir bölgedeki kıtlık, salgın hastalık, eşkıya baskınları gibi felaketler sonucunda yaşandığı görülmektedir. Resmî kayıtların diliyle *âfet erişmemişse* reyanın vergi düzenini bozması, toprakları boş bırakıp dağılması mümkün değildir. Buradan da anlaşılıyor ki devletin toprak ve raiyyet üzerindeki kontrolü onların vergi dairesi dışına çıkmasına izin vermemektedir. Bir hanenin başka bir yere göçüp yerleşmesi veya izini kaybettirmesi vergi toplamada zorluk çıkaracağından ya özel izne bağlı olmakta ya da söz konusu göç hareketinin üzerinden on yıl süre geçmiş olması gerekmektedir (Gündüz, 2009, ss. 137-138).

XVI. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan gelişmeler, Anadolu'da ciddi sosyal karışıklıklar doğurmuş ve nihayetinde şiddet ve demografik değişime neden olmuştu. Geçmişten beri konargöçer özelliklerini sürdüren, sahip oldukları araziler üzerinde yaz ve kış mevsimlerinde yer değiştirip duran gruplar, ortaya çıkan Celâlî olaylarından etkilenmeye başlamışlardır. Orta Anadolu'da Ankara Sancağı dâhilinde bulunan Karakeçili Mukataası bölgesinde yaşayan reyanın yöneticileri ve onun adamları tarafından oluşturulan baskı ve eziyet yüzünden Yörükler yeni arayışlara girişmişlerdir. Karakeçili reayasına mensup bazı aileler kendilerinden daha çok vergi talep edilmesi ve yaşanan Celâlî belirsizliği yüzünden kırsal bölgelerde hayatı sürdürmenin zorlaşması üzerine bağlı buldukları topraklarını terk etmek zorunda kalmışlardır. Güvenlik endişesiyle yapılan bu yer değiştirmeler, o zamana kadar süregelen idari ve iktisadi sistemi bozmaya başlamıştır. Bu yüzyıldan itibaren gittikleri yerlerde perakende ve perişan bir vaziyette kaçarak yaşamaya çalışan cemaat mensuplarının geri getirilmesi merkezî idarenin en önemli sorunu olmuştu (Gündüz, 2010, s. 56).
Örneğin 20 Muharrem 1083/16 Mayıs 1672 tarihli fermanda;

...Karakeçili hâssı reyasının çoğu tahrir-i cedidden sonra kalkub kadîm yurdlarını bırakub nefsi-i Ankara'da ve etrafında sakin olmalarıyla hukuk-ı rusûmları asîr ve müşârun-ileyhimin mahsulüne kesîr ve noksan terettüb eyledüğün bildirüb defterde mukayyed hâss-ı mezkûrun raiyyet ve raiyyet

oğullarından olub hâlâ sakin oldukları yerlerde müceddeden hane-i avârıza kayd olmayanları kânun üzre ma'rifet-i şer'le voyvodalarına kaldırdub kadîm-î karyelerine nakl ve iskân ettirilmek babında ... emirname gönderilmişti³⁵ (AŞS.56/742: 1132).

Osmanlı Devleti'nin uygulamadaki temel hassasiyeti eskiden beri var olan tımar düzeninin sürdürülmesine yöneliktir. Bunun için her daim yerini yurdunu terk eden grupların eski mekânlarına geri getirilmeleri konusunda sık sık uyarılar yapılmıştır.

Eşkıyanın ve mültezimlerin uyguladığı kronik baskı, reyanın içinde yaşadığı toplumda nereye giderlerse gitsinler statülerinde değişime neden olmamasına rağmen, onların kaçışlarını engelleyememiştir. Anadolu'da yaşanan yer değiştirmeler bölgelere göre farklılık göstermesine rağmen ortalama %20-40 arasında olduğu ifade edilmektedir (Özel, 2011, s.193). Benzer sebeplerden dolayı başka memleketlere giden Karakeçili aşireti mensupları ya eski aşiretleri içine geri gönderilmeye çalışılmışlar ya da geri döndürülmeleri mümkün olmadığı durumlarda ise kendileri için tayin edilmiş vergileri, bağlı buldukları kaza dâhilinde ödemek zorunda bırakılmışlardı (Gündüz, 2010, ss. 43-44). Görüldüğü üzere Osmanlı Devleti tımar sisteminin geçmişte olduğu gibi yine işlerliğini sürdürmesini istemektedir. Devletin toplumu belirli bir mekânda tutma endişesinin arkasında özellikle sistemin bozulmasına yönelik hassasiyetinin olduğunu belirtmek gerekir. Toprak düzeninin özelliğini yitirmesi doğrudan doğruya üretimin yok olmasına ve bunun sonucunda da kaosun geleceğini bilen devlet adamları, kadimden beri var olan toprak düzenin sürdürülmesini talep etmişlerdir.

³⁵ Sicillerde isim isim Karakeçili Mukataası reayasının isimleri sayılmıştır "...hazine-i âmiremde mahfuz olan defterlere nazar olundukta Karakeçili Hâss-ı reayasından olub hâlâ Medine-i Ankara'da sakin İbrahim ve Bayram ve El-hâc Osman ve Mahmud ve Halil ve Seyyid ve Abdülaziz ve Şaban ve Receb ve Abdullah ve Nasuh nâm kimesneler ve sairleri 1083 senesinde hâss-ı mezbûre voyvodası olan Ahmed tarafından vekil-i şer'î olan Şahin zîde kadruhum Medine-i mezbûrede sakin reayayı kadîm-î karyelerine nakl ve iskân ettirmek için emr-i şerif ihrâc hâss-ı mezbûre reyasını kadîm-î karyelerine iskân ettirmek istedikte tâife-i mezbûr Medine-i mezbûreye azimetimiz babamız ve kendilerimiz 70-80 seneden berü tutân ve her birimiz ehl-i sanayi' ve emlakın sahibi olub kadîm-î karyelerimizde asla emlak ve arazilerimiz olmamağla nakl ve iskânda her birimiz mutazarrır olmağla Medine-i mezbûrede olub hâss-ı mezbûreye gadr olmamak için şehirde sakin olan reayadan esami başına emlakta beher senede üç selamiyeden birer kuruş ve baş harcıdan birer kuruş cem'â dört kuruş ve mücerreden kezâlik kadîm-î eyyamda verdikleri üzere biz dahi minvâl-i meşrûh üzere vermeye razıyız deyü hüccet-i şer'î verdikleri mahallinde kaydolunduğu mestûr ve mukayyedir..." 3 Safer 1084/20 Mayıs 1673 (AŞS. 56/742:1025).

Vergi veren Karakeçili reayasının bir kısmının doğudan batıya veya Orta Anadolu'dan Batı Anadolu'ya doğru kaçışları yaşanan sıkıntılara bağlı olarak hızlanmıştır. Konargöçerlerin yer değiştirmeleri güvenlik sebebiyle yapıldığı için bazen en yakın kazada veya şehirde, bazen de çok uzak memleketlerde son bulabiliyordu. Aşiretlerin yer değiştirmesi başka bir açıdan bakıldığında, Yunus Koç'un ifadesiyle devletin azalan kapasitesini ortaya koyuyor görünse de özünde bazı yeni fırsatlar da sunuyordu. Toplumun alt kesimlerinin dinamik unsurlar olarak konargöçerlerin askerî ve dinî alanlara yönelmesi yeni gelişen yeni bir alandı (2005, s. 239). Orta Anadolu'da yaşayan Yörükler arasında yer değiştirmeler çok sık yaşanmaya başlayınca aşiretlerin bölünmesi de söz konusu olmuştu. Öyle ki, evâhir-i Rebî'ü'l-âhir 1083/Temmuz 1672 tarihinde Karakeçilü Tevâbi' Muktaası'nın vergi tahsil ettiği sahalara başka bölgelerden gelip yerleşen grupların olması, vergi düzeninin sağlıklı işleyebilmesi için bunların eski yurtlarına geri gönderilmelerini gündeme getiriyordu³⁶. Bu durumda gelenlerin genellikle nerede avarıza kayıtlı iseler oraya "...kaldırılıb kadîmî sakin oldukları karyelerine gönderilmeleri..." emrediliyordu (AŞS.55/741:530).

Aşiret mensuplarının yer değiştirmesinde uygulanan yöntemler dönemlere göre farklılık göstermektedir. Evâsıt-ı Safer 1088/Nisan 1677 tarihinde karyelerini terk eden Karakeçililerin 10 seneden fazla bir yerde sakin oldukları anlaşılan kişileri yerlerinden kaldırmak *tekâlif-i hilâf-ı kânun* sayıldığı için yaklaşık 20 seneden beri Ankara'da oturanlar hakkında hiçbir şey yapılamadığını göstermektedir. Öte yandan Karakeçili reayası yöneticilerle pazarlık ederek eski yurtlarına geri gönderilmemeleri karşılığında senede 5 kuruş vermeyi de taahhüt etmişlerdi (AŞS.59/745:893). Görüldüğü üzere XVI. yüzyılda bölgede yaşayan Yörüklerin sayısı hızla artmış olmasına rağmen, Celâlî ve voyvodaların baskıları neticesinde yerleşim düzeninde ciddi bir kırılma, dağılma meydana gelmişti.

Netice itibarıyla, XVI. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da ve Suriye'de artan Celâlî isyanları³⁷ devletin iç güvenliğinde önemli sorunlar oluşturmuştur. Orta

³⁶ Örneğin; "...Haymana-i sağır nahiyesine tabî' Sayam (?) nâm karye âmâlinden Hızır bin Selam ve Piri nâm kimesneler mahzarında dava ve takrir-i kelim idüb mezbûr Hızır mukataa-i mezbûre reayasından olmağla 1111 senesine mahsub olmak üzere edası lazım gelen resm-i raiyyeti taleb eylediğimde edadan imtinâ' ider, sual olunub takrîr virilmek matlubumdur dedikte mezbûr Hızır mukataa-i mezbûre reayasından olduğunu inkâr idecek..." (AŞS.79/765:522).

³⁷ Celâlî isyanları ve yerel idarecilerin keyfî tutum ve zorbalıkları sonucu huzursuzluk ve göçler konusunda bk. Çağatay Uluçay M., *XVII. Asırda Saruhan'da Eşkîyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul, Manisa Halkevi Yayınlarından Sayı: XI, 1944; Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlık ve Düzenlik Kavgası, Celâlî İsyancıları*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1995.

Anadolu Bölgesi'nde görülen sosyal karışıklıklar, devletin iktisadi düzenini de etkilemiştir. İsyanlara karışan kişilerin yakalanması ve cezalandırılması konusunda başlangıçta ciddi önlemler alınamamış olması, XVII. yüzyılın ilk dönemlerinde huzursuzlukların artmasına yol açmıştır³⁸. Sonuçta artan iç karışıklıklardan en fazla etkilenen kırsalda yaşayan reaya olduğu için onlar, yerlerini yurtlarını terk ederek şehirlere ve kazalara doğru göç etmeye başlamışlardı. Daha güvenli olduğunu düşündüklerinden dolayı yer değiştiren Karakeçili aşireti mensupları ne yeni yerleştikleri sahalara ne de geri gönderildikleri eski topraklarına tam olarak alışabilmişlerdi. Anadolu içinde yaşanan bu nüfus hareketliliği, daha çok şehirlere yani güvenli bölgelere doğru yapılmış olsa da olaylar neticesinde kırsal bölgelerdeki nüfus hızla azalmıştır (Özel, 1993, s. 114; Öz, 1999, s. 794).

XVII. yüzyılın ilk yarısında devam eden bu iç karışıklıklar Orta Anadolu Bölgesi'nde çok yönlü tahribata neden olmuştu. Celâli olaylarının bölgede sadece nüfus göçüne sebep olmadığı, aynı zamanda gelişmelerin sonucu olarak vergi gelirlerinde uzun süreli düşüslere neden olduğu kesindir. Kaçan kişilerin ister normal reaya isterse vakıf reayası olsun, çıkan olaylar neticesinde bunlar yüzünden topyekûn bir vergi azalmasının yaşandığı muhakkaktır. Reayanın yaşanan isyanlar nedeniyle güvensiz bir ortamda ticaret veya tarım faaliyetinde bulunmasını beklemek güçtür. Gerek toprağın ekilmeden kalması, gerekse mahsulün talan edilmesi sonucu tarımsal üretimin düşmesi, hububat fiyatlarında ani ve aşırı bölgesel fiyat artışlarını gündeme getirmişti. Bu yüzden yüzyılın ilk yarısında gerek ekilen arazilerin miktarı, gerekse ekili arazilerden elde edilen verimin azaldığı çeşitli bölgeler üzerine yapılan araştırmaların ortak sonucudur³⁹. Dolayısıyla yaşanan Celâli olaylarının Orta Anadolu'da bulunan mukataalar üzerindeki etkisi, mukataa defterlerinde gelir düşüşleri olarak yansımıştır⁴⁰.

³⁸ Yapısı itibarıyla XVII. yüzyıl uzun ve masraflı savaşların yapıldığı dönemdir. Girit'in fethinin yaklaşık 25 yıl sürmesi ve yüzyılın ortasında başlayan Erdel İsyanı yıllarca devam etmiştir.

³⁹ Örneğin Konya'da Mevlana Celaleddin-i Rumi Vakfının 17. yüzyılın ilk yarısında mali durumu kötüleşmiş ve onyıllarca vakıf maliyesi düzelmeye göstermemiştir. Mevlana Celaleddin-i Rumi Vakfı belirli bir ölçüde Konya bölgesinde tarımsal koşulları yansıtacak kadar büyük bir vakıftı. Bu vakfın mali tarihi konusunda Suraiya Faroqhi, "Agricultural Crisis and the Art of Flute-Playing: The Wordly Affairs of the Mevlevi Dervishes (1595-1652)", *Turcica* XX, 1988, p. 43-69. Ayrıca Kayhan Orbay, *Economic Development of the Imperial Waqfs; A Study in the Institutional and Local Economic History in the Transformation Period*, Viyana Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007.

⁴⁰ Örneğin Amasya'da bulunan Sultan II. Bayezid Evkâfi'na bağlı arazilerin gelirleri 1659 yılında, 1600 yılına göre % 64, mukataa ile işletilen bölgelerden elde edilen gelirleri ise yine, %50 oranında azalmıştır (Orbay, 2001, s. 71).

Mukataanın İktisadi Yapısı

Osmanlı uygulamasında Karakeçili mukataası iltizam sistemini ön plana çıkararak malî yapısını buna göre şekillendirmiştir. Sicil kayıtlarına bakıldığında, Karakeçili Mukataası'nın XVII. yüzyılın ilk yarısında iltizam usulüyle, yüzyılın sonlarında ise gelişen iktisadi şartlara bağlı olarak malikâne⁴¹ sistemine geçerek reayayı yönettiği görülmektedir (AŞS. 28/714: 643-AŞS.79/765:522). XVII. yüzyılın ilk yarısında Karakeçili mukataası üzerinde, Celâlî olaylarının olumsuz yansıdığı, bilançolarından anlaşılmaktadır. Grafik I'den anlaşıldığı kadarıyla, olayların yaşandığı dönemde 25-40000 akçe aralığında bulunan gelirler, 1665 yılından sonra hızla 71000 akçe seviyelerine tırmanmıştır. Yüzyılın ikinci yarısında bölgede Celâlî olaylarının azalmasıyla birlikte iktisadî sistem dengeye gelmeye başlamış ve mukataa gelirleri de buna bağlı olarak hızla artmaya başlamıştır. XVII. yüzyılın ikinci yarısında ve XVIII. yüzyılın ilk yarısında mukataa gelirlerinde görülen artışlar sadece Karakeçili bölgesine ait değil aynı zamanda bölgesel olarak bir yükselmeyi ifade etmektedir⁴².

Karakeçili ve Tevâbi' Mukataası'nın ihale edilmesi hakkında sicillerde pek çok kayıt vardır. 21 Ramazan 1046/16 Şubat 1637 tarihli belgede mukataanın, 31. Bölükte Silahdâr olan ve yevmî 20 akçe ulûfesi olan Mustafa'ya senelik 32333 akçeye tevcih olunmuştur. Aynı yıl içinde mukataanın başka bir talibinin çıktığı belgelerden anlaşılmaktadır. Buna göre 115. Bölükte yevmî 22 akçe ulûfesi olan Yeniçeri Zülfikâr Abdullah, mukataa bedeline 8000 akçe zam yaparak senelik 40333 akçeye almış ve mukataa bedelinin 30000 akçesini de peşin olarak ödemişti. XVII. yüzyılın ortalarına doğru Karakeçili Tevâbi' Mukataası'nın dışarıdan başka taliplerinin olması, yıl içerisinde mukataa bedelinin yeniden revize edilmesine olanak sağlıyordu (AŞS. 28/714. 643). Bu yıllarda askerî sınıftan olan yeniçerilerin vergilerin tahsili işine el attıklarını göstermektedir.

Karakeçili Mukataası'nın iltizam bedelleri genellikle üçer yıllık sürelerle mültezimlere verilmiştir. Ancak mukataa sürelerinde istisnalar da yaşanmıştır. Örneğin 3 Şevval 1029/1 Eylül 1620 tarihinde Osman Ağa'ya 3 yıllığına, ertesi yıl yapılan başka bir sözleşmeye göre de Hamza Çavuş'a senelik 25833 akçe

⁴¹ Karakeçili mukataası ele aldığımız dönemde mukataa sistemiyle yönetilmiştir. XVII. yüzyılın sonlarına doğru mukataa sistemi yerine mali açıdan malikane sistemine geçildiği görülmektedir. Araştırmamızın alanına girmese de malikane sistemi, bir kimseye yönetim tasarrufunun hayat boyu verilmesi anlamına gelmektedir. Arazinin yönetimine sahip olanlar bunu satamaz veya miras bırakamazlardı. Bu uygulamaya şekline ber- vech-i malikane denirdi. Bk. M. A. Ünal, *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, 2011, ss. 441- 442.

⁴² Aynı şekilde Amasya'da bulunan Sultan II. Bayezid Evkâfi'nin gelir bilançoları, XVII. yüzyılın ikinci yarısından XVIII. yüzyılın ilk yarısına kadar hızla artmaya başlamıştır (Orbay, 2001, s.73).

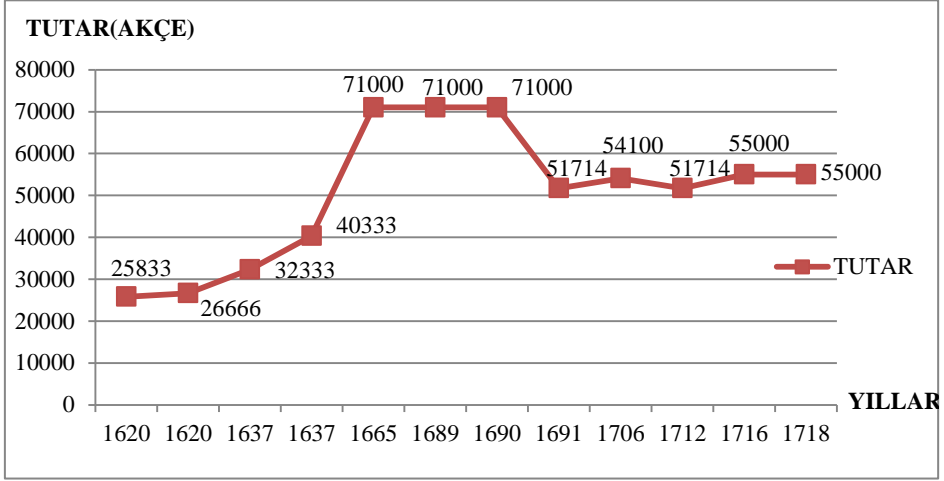
bedelle 6 yıllığına verildiği anlaşılmaktadır (AŞS. 19/705:1574). Öte yandan mültezimler aldıkları ihalelerin ödemelerini ağırlıklı olarak taksitle yapıyorlardı. Sicil kayıtlarında sık sık *nısf-ı peşin* veya *bir kîse peşin* tabirlerinin kullanılması, taksitle ödeme uygulamasının olduğunu ortaya koymaktadır (AŞS.72/758:469-AŞS.51/737:618). Görüldüğü üzere taksitle yapılan ödemelerde söz konusu bedelin üç taksitle bölündüğünü göstermektedir⁴³ (AŞS.87/773:739). Mukataa bedeli için yapılan ilk ödemenin, bazı belgelerde peşinat, bazı belgelerde ise malikâne mukataa sistemi uygulandığı için muaccele olarak yazıldığı dikkati çekmektedir (AŞS.84/770: 109). Mukataada verilen peşinatın arkasından kalan kısmın her zaman eşit taksitler içermesi söz konusu değildi. Örneğin 5 Safer 1128/30 Ocak 1716 tarihinde Ahmed Ağa, 51714 akçelik mukataa bedeline, 3286 akçe zam yapmış, buna karşın peşinat olarak sadece 200 kuruş vermişti. Devlet, mukataa bedellerinin tahsilinde sorun yaşanmaması için kefil uygulaması sürekli hâle getirdiğinden, bu durum sözleşmelerde mutlaka belirtilirdi (AŞS.90/776:595).

Osmanlı Devleti'nde paranın değerinde yaşanan değişimler ve iktisadi sorunlar sebebiyle Karakeçili ve Tevâbî Mukataasını deruhte edenlerin akçe karşılığı olarak hangi para birimiyle ödeme yapacakları ve o para biriminin akçe karşılığının ne olduğu belgelerde mutlaka zikredilirdi. 1103 senesinde mültezim Hüseyin Ağa'ya verilen beratta bu hususlar ayrıntılı olarak belirtilmiştir⁴⁴ (AŞS.16/702: 1058).

Mukataanın gidişatı açısından en önemli göstergelerden birisi mültezimlerin yıllık olarak ödediği meblağları artırıp arttırmadıkları hususudur. Zira mukataa bedelinin artıyor olması veya mukataayı almak için yeterli miktarda mültezimin ihaleye girmiş olması, devrin iktisadî durumunu ortaya koyabilecek en önemli göstergedir. XVII. yüzyılın başlarında mukataa bedellerinin arttırılmasıyla ilgili sicillerde birkaç kayıt bulunmasına rağmen aynı yüzyılın sonlarında işler değişmeye başlamıştır. Özellikle Karakeçili reayasının topraklarından kalkıp gitmesi ve başka yerde ikamet etmeye başlaması mukataanın geleceğini belirleyen en önemli olaylardan birisi olmuştur (AŞS. 56/742: 1132- AŞS. 59/745: 893).

⁴³ 24 Muharrem 1124/3 Mart 1712 tarihinde 51714 akçe olan mukataa bedeli üç eşit taksitle bölünerek ödeme talep edilmiştir. İlk taksidin peşin ödendiği belgede kaydedilmiştir.

⁴⁴ Buna göre 1 kuruş 120 akçe, 1 frengî altını 300 akçeye, şerifi ve Engürüs altını 270 akçe, pare Mısırî 3 akçeye olmak üzere tahsil olunacağı ifade edilmişti (AŞS. 72/758: 469).

Grafik 1. Karakeçili Mukataası'nın Akçe Cinsinden Yıllara Göre Gelirleri

Aşiret nüfusunun azalması ve reyanın başka bölgelerde iskânı bundan sonra mukataa bedellerinin azalmasına da yol açmıştı. Bu bağlamda, 14 Cemâziye'l-evvel 1103/2 Şubat 1692 tarihli bir belgede Karakeçili Mukataasını elinde bulunduran Emin Ali Ağa'nın, divân-ı hümâyuna sunduğu arzuhal meseleyi çok net bir biçimde özetlemektedir. Belgeye göre Emin Ali Ağa; "...yekünü çorak ve bâ-hâsıl olmağla..."⁴⁵ mukataa bedelinin bir miktar indirilmesini talep ediliyordu. Senelik malı 71000 akçe olan Karakeçili Mukataası'nı mezbûr Emin Ali Ağa uhdesine almış ve bu meblağın 24000 akçesini peşin olarak ödemişti. Mukataa alanının; "...ziyade çorak ve zâl..." olması nedeniyle tahammülü olmadığını ifade eden mültezim Emin Ali Ağa, 71000 akçelik bedelden 20000 akçe indirim talep etmiştir (AŞS.71/757: 497). Osmanlı uygulamasında sicil kayıtlarında şimdiye kadar Karakeçili aşireti ile ilgili, vergilerin tahammül sınırlarını zorladığına dair bir şikâyet yapılmamıştır. Burada ilk defa mukataayı uhdesinde bulunduran Emin Ali Ağa'nın döneminde böyle bir gelişme yaşanmıştır. Esasen bu gelişme, ekonomik gücün kaybedilmesi neticesinde durumun başkente bildirilmesinden sonra gerçekleşmiş bir vergi indirimidir. Mukataanın geleceği açısından bu tarih oldukça önemli bir değişimi sembolize etmektedir. Zira Şubat 1692 sonrasında yapılan mukataa artırımalarında ihale bedeli bir daha 71000 akçe seviyelerine çıkamamıştır.

Karakeçili ve Tevâbi' Mukataası'nın 1130/1718 yılında ise ihalede alıcısı çıkmadığı için vergilerin toplanması işi biraz gecikmişti. Daha önceki yıllarda

⁴⁵ Belgede ifade edildiğine göre Karakeçili aşiretinin reyası dağılmış durumdadır. Sicillerde o tarihe kadar arazinin çorak, gelirinin az olduğu ile ilgili şikâyetlere hiç rastlanılmamıştır. Dolayısıyla ilk defa ifade edilen hususlara göre mukataa gelirlerinin azalma eğilimini sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

55000 akçe geliri olan mukataayı o yıl kimse derûhte etmemesi⁴⁶ üzerine, sonradan eski mültezim Es-seyyid Osman'a geçmiş senedeki fiyattan verildiği göstermektedir (AŞS. 93/779:304).

Karakeçili ve Tevâbî' Mukataası'nın genel seyri, o yüzyıldaki Osmanlı iktisadi yapısının özeti mahiyetindedir. Yaklaşık olarak XVII. yüzyılın ilk 40 yılında düşük seyirli bir yükseliş söz konusu iken, 1665-1690 yılları aralığında Anadolu coğrafyasının şartlarında görülen belirli düzelmeye bağlı olarak gelirlerin arttığı görülmektedir. 1690 yılı sonrasında ise Karakeçili ve Tevâbî' Mukataası'nın iktisadi gelişim seyri yeniden 50000 akçe seviyelerine çekilmiş ve XVIII. yüzyılın ilk yirmi yılında da aynı düzeyde kalmıştır. Demek oluyor ki Karakeçili ve Tevâbî' Mukataası'nın XVI. yüzyılın sonları ile XVII. yüzyılın ilk 40 yılı arasındaki iktisadi görünümü benzerlikler içermektedir. Buna karşın 1650-1690 döneminde ise yeniden bir toparlanma sürecinin yaşandığını göstermektedir.

Sonuç

Tahrir defterlerine göre, Ankara sahasında yaşayan Karakeçili aşiretinin nüfusu, XVI. yüzyılda hızla artmaya başlamıştır. Mukataaya bağlı reaya sayısının hızla artması, her zaman gelirlerin artacağı anlamına gelmemektedir. Zira o yıllarda ortaya çıkmaya başlayan Celâlî olayları, beklenmedik şekilde gelirlerin azalmasına neden olmuştur. Genel olarak Orta Anadolu Bölgesi'nde bulunan işletmelerde görülen gelir azalmaları, Karakeçili ve Tevâbî' Mukataası'nın mali tablolarına da yansımıştır. Yüzyılın ilk yarısında gelirlerin azalmasını sadece Celâlî olaylarına bağlamak doğru değildir. Celâlî olaylarının ortaya çıkmasına bağlı olarak toplumda görülen bozulma emarelerinden faydalanmak isteyen aşiret yöneticilerinin halka uyguladıkları baskıları da görmek gerekmektedir. Karakeçili reayası üzerindeki Celâlî baskısı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan belirsizlik, kırsal bölgelerde yaşayan reayanın bir kısmının voyvoda veya sipahilerin baskısından kurtulabilmek için şehirlere doğru göç etmesine yol açmıştır.

İncelenen dönemde Karakeçili reayası kendilerinden daha çok kanun harici ve keyfî uygulamalarla aşırı vergi talep eden vergi eminlerini veya voyvodalarını şikâyet etmişlerdir. Buna mukabil Osmanlı merkezî idaresinin Karakeçili reayasına yapılan vergi zulmünü önlemeye çalıştığı yine belgelerden anlaşılmaktadır. Osmanlı merkezî idaresi voyvodaların fazladan vergi talebinde bulunmalarını için söz konusu yöneticileri sık sık uyarmıştır. Hatta bu voyvodalara daha tayinleri sırasında aşiret mensuplarının ne kadar vergi vereceklerini resmî olarak belirtmiştir. Böylece Osmanlı idaresi gerek aşireti

⁴⁶ "...1130 senesinde henüz kimesneye deruhte olunmadığı mukîd bulunmağın..." (18 Rebî 'ü'l-âhir 1130/21 Mart 1718).

yönetenlerin ve gerekse yönetilenlerin sorumluluklarını bilmeleri için gerekli uyarıları yapmıştır.

İdari ve mali bakımdan Karakeçili aşiretinin vergileri hâs mukataası statüsünde olduğu için bu topraklar üzerinde rusûm-ı serbestiyet söz konusudur. Bu sisteme göre örfi vergilerin tahsili işi de mukataaya aittir. Mukataada XVII. yüzyılın ilk yarısında düşük eğilimli, ikinci yarısı ise ilk yarısına göre artış gösteren malî tablo karşımıza çıkarmıştır. Gelirler açısından bakıldığında XVII. yüzyılın ilk yarısı ile ikinci yarısı arasında mukataada büyük gelir farklılıkları yaşanmıştır. 1620 yılında mukataa gelirleri 25000 akçe civarlarında iken düzenli bir artışla, 1665 yılında gelirler 71000 akçeye çıkmıştır. Esasında XVII. yüzyılda kurumların iktisadî yapısında görülen bu değişim, diğer mukataa işletmelerinde de mevcuttur. Öte yandan mukataanın mali yapısı 1665 yılından 1691 yılına kadar geçen sürede en yüksek seviyeye çıkmıştır. Sonuçta Karakeçili ve Tevâbi' Mukataası'nın reayası, baskılar ve kırsal bölgelerde yaşanan sorunlar nedeniyle yerleşim düzenini bozmuş ve bir kısmı başka bölgelere kaçırmıştır. Bu durum sadece toplum içerisinde kırılma ve dağılma meydana getirmemiş aynı zamanda, Karakeçili mukataasının yıllık gelirlerinde değişimlere neden olmuştur.

Kaynakça

- Ankara Şer'iyye Sicilleri(AŞS). 147700- 16/702- 18/704- 19/705- 28/714- 37/723- 38/729- 51/737-55/741- 55/741- 56/742- 59/745- 62/748- 66/752- 67/753- 70/756- 71/757- 72/758- 76/762- 78/764- 79/765- 81/767- 84/770-87/773- 90/776- 93/779- 94/780-95/781-96/782- 98/784
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. BOA. MAD.-9-
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. BOA. Tahrir Defteri-117-
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. BOA. MAD-438-
- Açıkel, A. ve Susam, T. (2003). Artukabad Kazası'nın Yerleşim ve Nüfus Yapısı 1455-1600. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XVIII(1),1-23.
- Afyoncu, E. (2000). Ulu Yörük (1485-1574). *Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri* içinde (ss. 1-7). Tarsus.
- Akdağ, M. (1999). *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi I*. Ankara: Barış Yayınları.
- Aksoy, E. (2004). Günümüz Kırıkkale Karakeçili Yörüklerinin Aşiret Yapısı. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. I, 37-52.
- Arıkan, M. (1958). *H.867 Tarihli Ankara Tahrir Defteri (Açıklamalarla Metin Tesbiti)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜDTCF, Ankara.
- Bulduk, Ü.(1997). İdari ve Sosyal Açından Karakeçili Aşiretleri ve Yerleşmeleri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XXX, 37-52.
- Erdoğan, E. (1995). Ankara Yörükleri (1463, 1523/30, 1571 Tahrirlerine Göre). *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, XVIII, 119-135.

- Ergenç, Ö. (1995). *XVI. yüzyılda Ankara ve Konya*. Ankara: Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları.
- Faroqhi, S. (1988). Agricultural Crisis and the Art of Flute-Playing: The Wordly Affairs of the Mevlevi Dervishes (1595-1652). *Turcica*, XX, 43-69.
- Genç, M. (2006). Mukataa. *DİA*, XXXI, 129-132.
- Gündüz, T. (2010). *Anadolu'da Türkmen Aşiretleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Güneş, A. (1999). Bilecik ve Çevresinde 16. Yüzyılda Sosyal ve Ekonomik Durum. *OTAM*, X, 89-118.
- Halaçoğlu, Y. (1998). *XVIII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*. Ankara.
- Halaçoğlu, Y. (2003). Anadolu'da Türk Aşiretleri ve Karakeçililer. *Oğuz Geleneği Çerçevesinde Tarihten Günümüze Karakeçililer*. (İ. Özçelik, Ed.). Kırıkkale.
- İnalçık, H. (1993). The Yürüks: Their Origins, Expansion and Economic Role. *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire Essays on Economy and Society*. Bloomington.
- Karaman, D. (2004). XVIII. yüzyılın İkinci Yarısında Ankara Sancağı'ndaki Malikâne-Mukataalara Dair Bazı Bilgiler. *Bilig*, XXIX, 139-176.
- Koç, Y. (2000). Bozok Türkmenleri. *Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri*, 195-209.
- Koç, Y. (2004). XVI. yüzyılın İlk Yarısında Kığı Sancağı'nda İskân ve Toplumsal Yapı. *SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, XVI, 129-156.
- Koç, Y. (2005, Güz). Osmanlıda Toplumsal Dinamizmden Celali İsyanlarına Giden Yol ya da İki Belgeye Tek Yorum. *Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 35, 231-245.
- Orbay, K. (2001). *The Financial Administration of an Imperial Waqf in an Age of Crisis: A Case of Bayezid II's Waqf in Amasya (1594- 1657)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara.
- Orbay, K. (2007). *Economic Development of the Imperial Waqfs; A Study in the Institutional and Local Economic History in the Transformation Period*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Viyana Üniversitesi.
- Orhonlu, C. (1987). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı*. İstanbul.
- Öz, M. (1999). Bozok Sancağı'nda İskân ve Nüfus (1539- 1642). *XII. Türk Tarih Kongresi Bildiri Kitabı III* içinde (ss. 787- 794), Ankara.
- Öz, M. (2004). Osmanlı Siyasi Tarihi. *Selçuklular'dan Bugüne Tarih El Kitabı* içinde (ss. 99-140). (A. N. Turan, Ed.). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özçelik, İ. (2004). *Oğuz Geleneği Çerçevesinde Tarihten Günümüze Karakeçililer*. Kırıkkale.
- Özel, O. (1993). *Changes in Settlement Patterns, Population and Society in Rural Anatolia: A Case Study of Amasya (1576-1642)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Manchester Üniversitesi, Department of Middle Eastern Studies.
- Özel, O. (2011). The Reign of Violence: the Celalis (c.1550-1700). *The Ottoman World* in (pp. 184-202). (C. Woodhead, Ed.). London-New York: Routledge.

- Özvar, E. (2003). *Osmanlı Maliyesinde Malikâne Uygulaması*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Saydam, A. (2000). XIX. yüzyılın İlk Yarısında Aşiretlerin İskânına Dair Gözlemler. *Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri* içinde (ss. 217-230).
- Soyudoğan, M. (2011). Devlet ve Eşkîya İlişkileri Bağlamında Ayntab ve Çevresinde Aşiret Eşkîyalığı. *Kebikeç, XXI*.
- Sümer, F. (1950). Anadolu'da Yaşayan Bazı Üçoklu Oğuz Boylarına Mensup Teşekküller. *İktisad Fakültesi Mecmuası, IX*, 437-507.
- Sümer, F. (1952). XVI. Asırda Anadolu, Suriye ve Irak'ta Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumî Bir Bakış. *İktisad Fakültesi Mecmuası, XI*, 518-522.
- Sümer, F. (1953, Mart). Bozoklu Oğuz Boylarına Dâir. *DTCFD, XI*(1), 65-103.
- Sümer, F. (1993). Karakeçili. *Diyanet İslam Ansiklopedisi, XXIV*, 178-179.
- Şahin, İ. (2006). *XVI. Asırda Halep Türkmenleri*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Şakul, K. (2012, Temmuz). Bir Çalıştayın Ardından 17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu: Kriz ve Dönüşüm. *Toplumsal Tarih, 223*, 22-37.
- Tabakoğlu, A. (1985). *Osmanlı Mâliyesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tabakoğlu, A. (2010). *Türkiye İktisat Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tablo 1. Karakeçili Mukataası'nın Mültezimleri ve Gelirleri

Tarih	Yönetici	Mukataa Bedeli	Kaynak	Kaç Yıllık Verildiği
3 Şevval 1019/ 1 Eylül 1620	Osman Ağa	25833 akçe	AŞS. 19/705: 1574	3 yıl
3 Şevval 1019/ 1 Eylül 1620	Hamza Çavuş	26666 akçe	AŞS 19/705: 1574	6 yıl
21 Ramazan 1046/ 16 Şubat 1637	Silahdâr Mustafa	32333 akçe	AŞS. 27/713: 748	yıllık
21 Ramazan 1046/ 16 Şubat 1637	Yeniçeri Zülfikâr Abdullah	40333 akçe	AŞS. 28/714: 643	yıllık
22 Zilkâde 1060/ 16 Kasım 1650	İsa Ağa		AŞS. 37/723: 69	
12 şevval 1075/ 28 Nisan 1665		71000 akçe	AŞS. 51/737: 118	yıllık
12 Şaban 1098/ 23 Haziran 1687	Mehmed Ağa		AŞS. 67/753: 325	
8 Şevval 1100/ 26 Temmuz 1689		71000 akçe	AŞS. 70/756: 153	yıllık
4 Şevval 1101/ 11 Temmuz 1690	Ali Ağa ibn-i Murad(voyvoda)	71000 akçe	AŞS. 70/756: 117-179	yıllık
28 Zilhicce 1102/ 22 Eylül 1691	Ali Ağa ibn-i İnayetullah		AŞS. 71/757: 341- 497	yıllık
22 Rebî'ü'l-evvel 1103/ 13 Aralık 1691	Hüseyin Ağa	51714 akçe	AŞS. 72/758: 469	yıllık
Gurre-i Şaban 1107/ 6 Mart 1696	Muhsinzâde		AŞS. 76/762: 588	yıllık
Gurre-i Şaban 1107/ 6 Mart 1696	Ebubekir Haseki		AŞS. 76/762: 590	yıllık
22 Cemâziye'l evvel 1110/ 26 Kasım 1698	Süleyman Ağa ibn-i İbrahim		AŞS. 78/764:179	yıllık
24 Şevval 1110/ 25 Nisan 1699	Hüseyinzâde Hazinekar		AŞS.78/764:300	yıllık
26 Cemâziye'l-evvel 1112/ 8 Kasım 1700	Ahmed Ağa ibni Abdullah		AŞS. 79/765: 522	yıllık
Evâil-i Mart 1114/ 4 Haziran 1702	Pirizâde Ali Ağa		AŞS.81/767: 594	yıllık
7 Şevval 1117/ 22 Ocak 1706	Es-seyyid Ali Çelebi ve Es-seyyid Mehmed Çelebi	54100 akçe	AŞS. 84/770: 109	yıllık
13 Rebî'ü'l- âhir 1118/ 25 Temmuz 1705	Es-seyyid Hüseyin Ağa		AŞS. 84/770: 360	
24 Muharrem 1124/ 3 Mart 1712	Şehsuvarzâde Mehmed Ağa ve oğulları	51714 akçe	AŞS. 87/773: 739	yıllık
5 Safer 1128/ 30 Ocak 1716	Ahmed Ağa	55000 akçe	AŞS. 90/776:595	yıllık
26 Rebî'ü'l- âhir 1130/ 29 Mart 1718	Es-seyyid Osman	55000 akçe	AŞS. 93/779: 304	yıllık
25 Receb 1131/ 13 Haziran 1719	Ahmed Ağa bin Süleyman		AŞS. 94/780: 219 AŞS. 96/782:370	yıllık
8 Cemâziye'l-âhir 1132/ 17 Nisan 1720	Ahmed Ağa bin Süleyman		AŞS. 95/779: 266	

GARB'IN İLMİNİ ALMAK: ZİYA GÖKALP'TE BİLİMİN STATÜSÜ

Serhat KÜÇÜK

Özet: İçine doğduğu dağılmakta olan Osmanlı İmparatorluğu için bir şeyler söylemeyi ve hayata geçirmeyi elzem gören Ziya Gökalp, kurtuluşu toplumun güçlendirilmesinde bulmuştur. Güçlendirme sürecini ise Gökalp Teslisi de denilen Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak başlıkları altında formüle etmiştir.

Kültür ve medeniyeti iki ayrı kavram olarak gören Ziya Gökalp, medeniyet kavramını usulle yapılan ve taklit vasıtasıyla bir milletten diğer millete geçen mefhumlar, kültürü ise hem usulle yapılamayan, hem de taklitle başka milletlerden alınamayan duygular olarak tanımlamıştır. İlim ve teknolojiyi ise bu tanımlar arasında uluslararası gördüğü medeniyet içerisinde konumlandırmış ve edinininde bir beis görmemiştir.

Gökalp, var olan sosyo-ekonomik ve siyasal sorunların ilmî bir temele oturtularak çözülebileceğine inanmıştır. Bu doğrultuda Ziya Gökalp'in ilim kavramına bakışı, ilmin kaynağı, konusu ve gelişimine dair görüşleri bu çalışmanın temel unsurlarını oluşturmaktadır.

Böylelikle, Cumhuriyet'in fikrî temellerini hazırlamış, hem milliyetçi bir ideolog hem de modern ilmin öncülerinden biri olan Ziya Gökalp'in, ilim kavramına alanlar üstü ve çağını aşan yaklaşımı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Garb, ilim, Ziya Gökalp, modernleşme, Batılılaşma.

Transfer of the Western Technology: The Attitudes of Ziya Gökalp Towards Science

Abstract: Ziya Gökalp, who lived within the decline of Ottoman Empire and tried to do something important for it, found the salvation in strengthening the society. He formalized the process of strengthening under the titles of "Turkification-Islamization-Modernization" which is also known as trinity of Gökalp.

Ziya Gökalp considering culture and civilization as two different concepts defines civilization as the combination of concepts that are carried out through methods and diffused from one society to another by imitation, whereas culture is the senses which cannot be carried out through methods and cannot be diffused among the nations. Among these descriptions, he places science and technology within the meaning of civilization which is considered to be an international concept, and he does not consider any problem in their acquisition.

Gökalp believed the fact that the existed socio-economic and political problems can only be solved on the basis of science. So, his view of the concept of science and his opinions on the sources, subject and development of science are the basic elements of this study.

Thus, in this article, borderless and ageless approach of Ziya Gökalp, who has prepared the ideological foundations of the republic, the concept of science is tried to be discussed.

Key words: The West, science, Ziya Gökalp, modernization, Westernization.

Giriş

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e modern Türk tefekkürü, skolastik zincirden kâmil kurtulamama ve taklitçi olmanın yanı sıra Batı felsefesinin büyük üstatlarını takip edememekle de suçlanmıştı (Ülken, 2005, ss. 15-16). Nitekim Genç Osmanlı ve Jön Türk literatürüne bakan kişi dipnotlarda Kant, Hegel, Marks ve Weber'in isimlerine rastlamaz. Bunun bir istisnası Diyarbakırlı Ziya Gökalp'tır (1876-1924). Onun üstadı, bilineceği üzere, Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'nin kaotik ortamında sosyoloji ilmine; Comte ve Spencer'den farklı olarak felsefi spekülasyonu dışarıda tutan ampirik bir kimlik ve prosedür kazandırmak isteyen Emile Durkheim'dir (1858-1917)¹. Durkheim'in temel analiz birimi "cemiyet/toplum"dur; gerçeklik sosyaldır. O işbölümü, kolektif bilinç, anomi ve organik-mekanik dayanışma kavramları etrafında modern cemiyetin işleyiş ve sıkıntılarını sosyolojinin gündemine almıştır (Callinicos, 2004, ss. 189-212). Gökalp ise farklı fakat benzer bir sıkıntı coğrafyasının münevveriydi; içine doğduğu Osmanlı İmparatorluğu dağılmaktaydı, yeni şeyler söylemek ve hayata geçirmek elzemdi. Gökalp Durkheim'den sosyolojik (ilm-i içtima) yöntemi, toplumsal dayanışmanın önemini, hak yerine vazifeyi vurgulamayı öğrenmiştir².

Ancak Ziya Gökalp'ın, Durkheim'in tilmizi olmak dışında kendi müktesebatı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihî-özel konumundan kaynaklanan farklı bir gündemi de vardı. Bu gündem iki alt başlıkta özetlenebilir:

Birincisi, Osmanlı Devleti'ni kurtarmak için Osmanlı cemiyetini kuvvetlendirmek gerekir. Bu vurgu, Jön Türklerin "devleti kurtarma" misyonunu sadece "hürriyet" in ilanında ve sadece Kanun-ı Esasi'nin tekrar işleme konmasında gören klasik yaklaşımlarından daha ileri bir noktayı temsil eder. Toplumunu güçlendirmek için o, ziraat yerine sanayi, serbest ticaret yerine himaye sistemini savunur³. İmparatorluğun zevali, Türk unsurun memuriyet ve rençberlik dışında bir meşguliyet geliştirememesiyle doğrudan bağlantılıdır. Türkler ticaret ve zanaat vadilerinde tecrübe kazandıkça başka bir tarih yazılacaktır. Gökalp, diğer yandan, toplumsal kalkınmayı Batı'da olduğu gibi burjuvazi-proleterya kutuplaşmasında görmez; sınıfları ve sınıf çatışmasını reddeder. Loncaların tekrar canlandırılmasına dayanan korporatist-dayanışmacı bir modeli savunur⁴. Keza, Gökalp'a göre Osmanlı toplumsal formasyonu, Türk

¹ Durkheim için bk. (Ritzer, 1983, ss. 68-98).

² Ziya Gökalp hakkında ilk kapsamlı incelemelerden biri Uriel Heyd'e aittir (Heyd, 2010).

³ "Millî iktisat" da denilen ve Ziya Gökalp'ın başlıca müdafileri arasında bulunduğu ve İttihat ve Terakki'nin ünlü İaşe Nazırı Kara Kemal tarafından tatbik edilen ekonomi-politik görüş hakkında bk. (Toprak, 1982, ss. 22-35).

⁴ Oysa bir diğer Türkçü Yusuf Akçura için lonca değil millî burjuvazi kalkınmaya önderlik etmelidir. Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp karşılaştırması için bk. (Georgeon, 2006, ss. 91-102).

milletine değil hanedana, Türklüğün inkârına dayalı bir sadakat talep edegeldiği için anakronik kalmıştır. Yapay ve Bizans kokan saray kültürü yerine otantik halk harsına yönelmekle tarihî bir zaaf unsuru telafi edilebilecektir⁵.

İkincisi Gökalp milliyet, din ve modernlik bağlamında bir sentezcidir. ‘Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak’ başlıklarından mürekkep ve Gökalp Teslisi de denilen telif çabasında Türkleşmek milliyete, İslamlaşmak ümmet rabetasına, muasırlaşmak Garp medeniyetine atıfta bulunur (Gökalp, 2007, ss. 39-88). Garp, ilim ve teknolojiyle sınırlı tutulur; böylelikle pozitivist ilimciliğin din-ümmet bağımlı tahrip etmesine teorik bir set çekilir.

Gökalp ve İlim

Kültür ve medeniyeti iki ayrı kavram olarak gören Ziya Gökalp, medeniyet kavramını usulle yapılan ve taklit vasıtasıyla bir milletten diğer millete geçen mefhumlar, kültürü ise hem usulle yapılamayan hem de taklitle başka milletlerden alınamayan duygular olarak tanımlamıştır (Güngör, 1984, s. 12). İlim ve teknolojiyi ise bu tanımlar arasında uluslararası gördüğü medeniyet içerisinde konumlandırmış ve ediniminde bir beis görmemiştir (Güngör, 1980, ss. 76-77).

İlim kavramını, aynı türden birtakım olayları gözleyip sınıflandırma ve ardından bu olaylar arasında ilişkiler bulmaya çalışma çabası, bulunan ilişkileri de o bilimin kanunları olarak nitelendiren Ziya Gökalp (Duru, 1965, s. III) ilmin kaynağı, konusu ve gelişimine dair görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir:

...İlim, bilmek arzusundan doğmuştur; ilmin menba'ı bilmek arzudur. Bu arzu o kadar tabii'dir ki, herkeste ve her yaşta görülür. Aristoteles'in dediği gibi biz bilmeyi, (manfaatten sarf-ı nazar) yalnız bilmek için severiz. Bundan başka, biz bilmeyi, eşyanın marifeti hayatın ameli zaruretlerini ifâya lazım olduğu için de severiz. Hasılı biz bilmeyi, ekseriya hakikatin keşfine az çok şiddette bedi'i duygunun murâfakat etmesinden dolayı da severiz. Zekânın bilmek istediği şey, eşyanın hikmetleridir: Sebepleri ve kanunlarıdır. O hâlde bilmek, kelimenin dolgun manasıyla, sadece eşyanın bulunduğundan haberdar olmak değildir; belki onları izah etmek, yani hikmetlerini bulmaktır, fakat bu hikmetler zekâların aldıkları harsın derecesine göre çok tahavvüller gösterir. ...Bu suretle zekâ, vâkı'aları bilmekten sebepleri ve kanunları bilmeye yükselince, âdî yahud ihtiyârî (empirique) bilgiden hususi manasıyla ilmî bilgiye yükselmiş olur (Gökalp, 2006, ss. 6-7).

İlimden beklenen sonuçların niteliklerini belirleme çabasındaki Gökalp'a göre, bilim aceleci değildir ve doğrudan pratik sonuçlara yönelmek zorunda da

⁵ “Kamil Türk”ü salt İstanbul ve Osmanlı uygarlığı içinde gören Yahya Kemal’in Ziya Gökalp eleştirisi için bk. (Yahya Kemal, 1968, ss. 11-20).

değildir (Kongar, 1996, s. 36). “Bir Kavmin Tetkikinde Takip Olunacak Usul” adlı makalesinde bu konu ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

İlim, yaptığı tetkikleri ameli bir netice endişesiyle icra etmez. Çünkü ameli bir gaye takip eden içtimai bir sanat, ıslahat ihtiyaçlarının müstaceliyeti dolayısıyla alelacele hükümler vermek mecburiyetindedir. İlim, hakikati ameli ihtiyaçlara feda etmeyeceğinden bu gibi isticalkâr amillerden tevakkî ederek hür ve sahur bir surette çalışmakla mükelleftir (Gökâl, 1331/1915, s. 193).

İlmî hareket etmek için pratik endişelerden arınmayı yeterli bulmayan Gökâl, araştırmacının kendi toplumunu incelerken vicdanındaki tüm hislerden arınmasını temel şart olarak görmektedir. Nesnellik ve önyargısızlık kaygısı taşıyan görüşlerini şu şekilde ifade eder: “Hisse-i tabiiyye, ister nikbinane ister bedbinane olsun, her iki surette de ilmî tetkikler için tehlikelidir. İlmî tetkikler yapmak isteyen bir müteharrî, bütün hislerden tecerrüt ederek saf bir akıl hâlini almalıdır” (Gökâl, 1331/1915, s. 194).

Gökâl, ilim anlayışını netleştirebilmek amacıyla, bireysel duygularla ulusal duygular arasında karşılaştırmalarda bulunmuştur.

Millî meseleler, umumiyetle hissi meseleler olduğu hâlde “Kavmimizin tetkiki esnasında hislerden tecerrüt etmek lazımdır.” deyişimiz, ilk nazarda garip görülebilir. Fakat dikkat edilince anlaşılır ki, biz yalnız müteharriyi hislerden tecrit etmek istiyoruz. Yoksa tetkikin mevzuu olan hadiselerin gayrihissi olduğunu iddia etmiyoruz. Millî hadiseler milletin heyecanlı bir surette idrak ettiği mefhumlar demektir. Tasvip etiğimiz usule göre, müteharri, milletin ne gibi duygulara heyecanlara, malik olduğunu aramalı fakat hiçbir vakit bu umumi hislere kendi hususi ve şahsi duygularını karıştırmamalıdır (Gökâl, 1331/1915, s. 194).

Gökâl, bir yandan bilimsel araştırmacının duygulardan arınmış olmasını önlemekte, öte yandan da bu önerisinin yanlış anlaşılmasından korkarak, “ama bu demek değildir ki, araştırmacı ulusal duyguları araştırmayın” diye bir dipnot da düşmektedir (Kongar, 1996, s. 38).

Ona göre ilmî inceleme yapacak bir kişi üç şarta uymalıdır:

1. İnceleme deneysel olmamalı, sarf-ı nazari (spekülatif) olmalıdır.
2. Hissî olmamalı, akli olmalıdır.
3. İstidlali (tümdengelim) yahut istikrari, (tümevarım) olmalıdır.

Bu üç şartın bir arada olabileceğini belirten Gökâl açısından inceleme/araştırma kısacası subjektif olmamalı, objektif olmalıdır (Gökâl, 1331/1915, s. 196).

Ancak ilim sahibi olmak meselesinde doğuştan gelen bir yeteneği temel şart olarak yeterli görmez Gökâl. Zira ilmin usul (metot) aracılığıyla yapıldığına

inandığından, isteyen herkesin, ama az ama çok ilim sahibi olabileceği kanaatindedir (Gökalp, 1338b/1922, s. 1). Dolayısıyla onun için usul, özel öneme haizdir. Bu önemi Felsefe Dersleri'nde şöyle vurgulamaktadır:

...Usul, zekânın, ittihaz ettiği gayeye vüsul için istimal ettiği tariflerin mecmû'udur. İlmin gayesi, hakikatin keşf ve isbatıdır. Usul olmasa idi, zekâ asla ilme vasıl olamazdı, hakikati aramak yolunda dalâlete düşer ve azim cehdler içinde mahvolur idi. ...Tarih bize gösteriyor ki, ilmin terakkileri samimi bir surette usulün terakkilerine merbûttur ve iyi bir zekâyâ malik olmak kâfi değildir, onu iyi istimal etmek esastır (Gökalp, 2006, s. 176).

Kendisi deneye dayalı ilimlerde hem deneyin hem de teorinin önemini kabul etmekle birlikte bunları uygulayabilmek için ilme inanmanın yanı sıra şüphenin de gerekli olduğuna dikkat çeker. Ziya Gökalp'ın şüphe konusundaki ifadeleri ise, zamanını fersah fersah aşan yol gösterici nitelikler barındırmaktadır. Araştırmacının önceden kabul etmiş olduğu bütün şahsi hükümlerine karşı şüphe duyması gerektiğini belirten Gökalp:

Buna felsefî şüphe yahud usûlî (methodique) şüphe namı verilir ki, zekâyâ bütün hürriyetini ve istîshâdda serbestisini verir. Bu, tecrübenin en büyük esası, umdesidir. Demek ki, evvelden sûret-i mutlakada takarrür etmiş hiçbir kanaat, hiçbir fıkır-i müesses kalmayacak. İyi bir müteharfî, kendisine inkişaf eden fikirleri, daima sıhhati tahakkuk edince terk etmek şartıyla kabul eder ve lüzum gördü mü, onları tadil eder, değiştirir. Realitiye iz yalnız bir şey vardır ki, o da bütün nazariyelerimizin kısmî ve muvakk daha ziyade tevfiğ eder ve böyle bir müteharfî der ki, yakînen bildiğimat olmasıdır. Fakat bu şüphe ne kadar vâsi' olur ise olsun, Reybîler (Şüpheciler)'in şüphesi gibi değildir. Reybî olan bir adam, ilme itimat etmez, ancak kendi zekâsına iman eder. Hakiki âlim ise, bilakis kendi nefsine iman etmez, ilme ise çok mümindir. Reybîler'in şüphesi bir nevi' yakîniyye mezhebidir, fakat makûs bir yakîniyye; yani o, her hakikatin şüpheli olduğuna yakîn sahibidir. Âlimin şüphesi ise, sadece bir hasâfet ve ihtiyât tedbiridir ve bunun gayesi de ilmî taharrîleri daha emniyetli, daha velûd yapmaktır (Gökalp, 2006, s. 204).

İlim ve Cemiyet

Yaşadığı dönem itibarıyla var olan sosyo-ekonomik ve siyasal sorunların ilmî bir temele oturtularak çözülebileceğine inanan Gökalp, ilim anlayışını ve ilmî yaklaşımın toplumsal yaşantıyı nasıl etkileyeceğine dair görüşlerini çeşitli yazılarında ortaya koymuştur. Başka bir deyişle sınırlı sayıdaki tahsilli zümreden olması hasebiyle, geleneksel toplumu bir arada tutan kurum ve değerlerin, politik ve endüstriyel devrimler tarafından alt üst edildiği arayışlar çağında halkın sözcüsü/mürebbsi olmak kaderidir de denebilir (Özden, 2011, ss. 111-112).

Ona göre, bilimle uğraşan kimse elde ettiği verilerin er ya da geç topluma yararlı biçimde kullanılacağına farkındadır. Zaten böyle bir sonucun olacağına ümit edilmesi, insanları sabır ve zaman isteyen bu meşakkatli yola sokmaktadır (Kongar, 1996, ss. 36-37).

Çağdaş toplumlar sırasına geçmek için ilim yolunda ilerlemeyi, birinci şart olarak gören Gökalp, bireyin nasıl kendine has düşünüşü, duyusu, iradesi varsa toplumun da bu türden melekeleri olduğuna inanır. Hatta bu durumu da şu şekilde formüle eder: milletlerin düşünüşü ilim ile felsefe; duyusu din ile sanat; iradesi ahlak, siyaset ve iktisattır (Gökalp, 1338a/1922, s. 1).

Çağdaş toplumun müspet ilimlerle düşünmesi gerektiğini ifade eden Gökalp, felsefeyi bu süreçte düşünüşten çok sezişe yardımcı olarak görür. İlimin, her hadisenin sebebini göstereceğine inanmaktadır. Ona göre hadiselerin sebeplerini bilmek onları faydalı veya zararlı oluşlarına göre, destekleme yahut ortadan kaldırma kararı aldıracaktır. Aynı zamanda ilim, her hadisenin neticesini de gösterecektir. Bu düşüncelerden hareketle ilmi, amaca erişmek için araçların neler olduğunu gösteren amelî bir rehber olarak tanımlar. İlim adamı olmaktan ziyade amelî adam olalım demeyi manasız gören Gökalp, görüşünü, Avrupa ve Amerika örneklerine dayandırmaktadır. Oralarda en amelî toplumların, en ziyade ilimle düşünen toplumlar olduğunu ifade eder (Gökalp, 1338a/1922, s. 2).

Her türlü kötülüğün kaynağının bilgisizlik olmakla birlikte yanlış bilginin potansiyel olumsuzluklarına ise: “Bilmek, bilmemekten daha iyidir. Bütün fenalıkların menşe'i (kaynağı) cehalettir; fakat bilgiler de doğru bilgi olmalı; çünkü bilginin doğrusu da var, yanlış da. Birçok mektep görmüş adamlar ahlaksız çıktılar, vatansız çıktılar; çünkü onlara ilim diye yanlış fikirler verilmiş. Yanlış ilim, cehaletten daha fenadır” diyerek dikkat çekmiştir (Göçgün, 1992, ss. 83-84).

İlimin bir faydasını da toplumun bütün fertlerini müşterek kanaatlerle birbirine bağlamak olarak göstermektedir. Bireysel düşünüş tarzlarının birbirinden farklı olduğunu, bu farklılığın ise yalnız kendi fikirlerinin doğru olduğu ve başkalarının yanlış düşündüğüne inanan kitleler oluşturduğunu iddia eder. Toplumun bütün fertlerini müşterek kanaatlerde birleştirecek gayrişahsi bir düşünüşe ihtiyaç olduğu tespitinde bulunan Gökalp için bu gayrişahsi düşünüş, aletlerle yapılan şeyi tecrübelerle müstenit ve müsbet usullere tâbi olan çağdaş ilimlerden başkası olamazdır (Gökalp, 1338a/1922, s. 2).

Ziya Gökalp'ın toplumsal yapıda ihtilaf çıkaracağını düşündüğü bir diğer konu ise iyi ile kötünün tespitidir. Eskiler taraftarlarına göre, eski olan her şey iyidir, yeni olan her şey fenadır. Yenilik taraftarları ise tamamıyla bunun aksini düşünürler. Gökalp ikisine de katılmamaktadır. Zira ona göre bir şeyin iyi veya kötü olması, eski yahut yeni olmasına bakmaz ve bu önemli meselenin hallini

de ancak ilimden beklemek gerekir. Buradaki akıl yürütüşü gayet ilginçtir. Şöyle ki: Tıp alanında ilim, uzvi bir hadisenin sağlıklı yahut sağlıksız olduğunu başarılı bir surette tayin edebiliyor. Öyleyse hayatî hadiselerde sağlama hastayı tefrik eden ilim, niçin, ruhî ve içtimâî hadiselerde de sağlıklı-sağlıksız ayırımını yapamasın? Fakat hayatî hâdiselerde bu tefriki yapan tıp (*hayatiyât*) ilmi olduğu gibi, ruhî hadiselerde de bu işi yapacak olanın ancak psikoloji (*rûhiyyât*) ilmi, toplumsal hadiselerde de bu rolü yalnız sosyoloji (*içtimaiyat*) ilminin yapabileceğini belirtmektedir (Gökalp, 1338a/1922, s. 2). Kendisinin bu görüşü, ilmin yanı sıra uzmanlık meselesine de ne denli önem verdiğiğin göstergesidir.

Bundan başka toplumsal gelişmenin yürüyüşünün, çeşitli gelişme aşamaları göstermesi sebebiyle, bir toplumun gelecekteki durumunu tayin etmede işe yarayacağına inanmaktadır. Özellikle toplumsal olarak yarın ulaşılabilecek bir aşamadan daha evvel başka milletlerin geçmiş olmalarının, ilgili süreçte geriden gelen toplum için hangi müesseselerin sağlıklı-sağlıksız veya gerekli-gereksiz olduğunun ayırımında yardımcı olacağına inanmaktadır (Gökalp, 1338a/1922, s. 3).

Çağdaş toplumun büyük sanaysiz, umumi hıfzısıhhasız, şimendifersiz, elektriksiz, refahsız kalamayacağı gibi çağdaş bir devletin de çağdaş hukuka uygun teşkilat yapmaksızın, millî ekonomiyi yükseltmeksizin, halkçılıktan doğan hakiki hürriyetle hakiki eşitliği temin etmeksizin yaşayamayacağını savunan Gökalp için bütün bu maddî ve manevî ihtiyaçları vücuda getirecek, ancak müspet ilimlerdir. Bu noktada milletin de, fertlerin de ilk vazifesini ilme doğru gitmek olarak ifade etmiştir (Gökalp, 1338a/1922, s. 3).

Sonuç

Ziya Gökalp'ın de içinde yer aldığı Jön Türkler kuşağı için hâkim söylem iki katmanlıydı: 'Kızıl Sultan'ın kötülüklerini hedef alan hürriyetçi-edebî söylem ile ilhamını Gustave le Bonn ve Büchner gibi Batılı ikincil düşünürlerden alan pozitivist-biyolojik materyalist söylem (Hanioğlu, 2001, ss. 289-311). Gökalp, bu ikili ve dar Jön Türk repertuarını genişletti; edebî söylem yerine sosyolojik tefekkürü kavramlaştırdığı gibi, milliyetçilik, İslam ve modernlik bağlamında "orta yolcu" bir model üzerinde çalıştı. O hem milliyetçi bir ideolog ve hem de modern ilmin öncülerinden biri oldu. Böylelikle kendi yaşadığı çağda en müessir mütefekkir statüsü kazandı.

Nitekim Ziya Gökalp'ın ölümünün hemen ardından Mehmet Emin (Kalmuk) kaleme aldığı yazısında: "Büyük adamların hizmeti hayatlarıyla kaim değildir. Onlar bu âlemden çekildikten sonra da bize müessir olurlar. Eserlerinin yeniden yeniye tetkiki müstakbel nesle yeni ufuklar açar. Onun için Ziya Gökalp'ın ölümüyle bizim üzerimizdeki tesiri bitmiş değildir. Bilakis bu devam edip

gidecektir” (Mehmet Emin, 1340/1924, s. 379) sözlerini sarf etmiş, zaman da kendisini haklı çıkarmıştır.

Toplumbilimin kurucusu Gökalp, Cumhuriyet toplumunu da -yönetim kadrosu başta olmak üzere- kalemiyle şekillendirmiştir dense yeridir. Gerçekten de Gökalp, Türk toplumunun en sıkıntılı dönemlerinde, sosyal bilimler alanında, sağlam bir bilim mantığı ile çeşitli ürünler ortaya koymuş, gözlem ve öneriler sunmuş, en önemlisi Cumhuriyet’in fikrî temellerini büyük ölçüde hazırlamıştır. Gökalp’in hususiyetleri arasında, sosyoloji disiplinini Türkiye’ye ilk getiren düşünür olması ve alanın imkân tanıdığı ölçüde toplumsal problemlere ideolojik değil sosyolojik olarak eğilmesi dikkat çekicidir.

Gökalp’in ilmî kişiliğinin anlaşılmasında ise yukarıdaki verilen bilgiler son derece yol göstericidir. İlmî, hayatın merkezine yerleştirme, çağdaşlıkla özdeşleştirme, pragmatik gayeler olmaksızın ilmî çalışma yürütme gibi yaklaşımlarının yanı sıra, ilim adamının objektiflik için kişisel ön yargılarından arınması gerekliliği, şüpheciliğe önem veren ve metodu yücelten görüşleri çağını aşar niteliktedir.

İlmî tutum ve davranışların toplumsal yapıya nüfuz etmesini, çağdaş toplum olmanın temel şartı olarak görmeye birlikte, bunun toplumun bireylerini ortak düşüncelerde buluşturacağı, iyi-kötü ayrımı eski-yeni taraftarlığı gibi toplumda parçalanmaya neden olan tartışmaları akılcı biçimde çözerek toplumsal barış ve bütünlüğe katkı sağlayacağı ve toplumun aydınlık bir geleceğe ilerlemesi için gereken maddi ve manevi şartların ancak bu surette oluşabileceği inancını taşımaktadır.

Kaynakça

- Callinicos, A. (2004). *Toplum Kuramı* (Y. Tezgiden, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Duru, K. N. (1965). *Ziya Gökalp*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Georgeon, F. (2006). Ulusal Hareketin İki Önderi: Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura. *Osmanlı Modernleşmesi (1900-1930)* (A. Berktaş, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Göçgün, Ö. (1992). *Hususi Mektuplarına Göre: Ziya Gökalp'in Hayat Görüşü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Gökalp, Z. (1331/1915). Bir Kavmin Tetkikinde Takip Olunacak Usûl. *Millî Tettebular Mecmuası*, 2, 193-205.
- Gökalp, Z. (1334/1918). Muhtelif İlim Telakkileri. *Yeni Mecmua*, 46, 235-236.
- Gökalp, Z. (1338a/1922). İlme Doğru. *Küçük Mecmua*, 2, 1-3.
- Gökalp, Z. (1338b/1922). Ahlakı Doğru. *Küçük Mecmua*, 4, 1-4.
- Gökalp, Z. (2005). *Felsefe Dersleri*. A. Utku ve E. Erbay (Yay. Haz.), Konya: Çizgi Kitabevi.
- Gökalp, Z. (2007). Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak. *Kitaplar 1* içinde (ss. 39-88). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Güngör, E. (1980). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (1984). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Hanioglu, Ş. (2001). *Preparation for a Revolution: The Young Turks 1902-1908*. Oxford: Oxford University Press.
- Heyd, U. (2010). *Türk Ulusçuluğunun Kökenleri* (A. Göke Bozkurt, Çev.). İstanbul: İlgi Yayınları.
- Kongar, E. (1996). *Türk Toplum Bilimcileri, Cilt 1*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Mehmet Emin. (1340/1924). Ziya Gökalp ve İlim. *Millî Mecmua*, 24, 379-382.
- Özden, M. (2011). Bir Halkçı Münevverler Platformu: Halkı Doğru Dergisi (1913-1914). *Millî Folklor*, 89, 109-119.
- Ritzer, G. (1983). *Sociological Theory*. New York: Knoph Publication.
- Toprak, Z. (1982). *Türkiye'de Millî İktisat (1908-1918)*. Ankara: Yurt Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2005). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Yahya Kemal. (1968). Ziya Gökalp. *Siyasi ve Edebî Portreler* içinde (ss. 11-20). İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları.

XX. YÜZYILIN BAŞLARINDA GÜNEY KAFKASYA'DA ERMENİ İSYAN VE TEDHİŞ HAREKETLERİ*

Beşir MUSTAFAYEV

Özet: XX. yüzyılın başlarında Kafkas toplumlarının tarihî seyrini belirleyen temel kavram milliyetçiliktir. 1901–1920. yıllarda Kafkasya'nın genelinde meydana gelen etnik çatışmalar tarihte 'Ermeni-Müslüman savaşı' adını almıştır. Merkez Bakü ve Gence olmakla, Güney Kafkasya'da Türk nüfus aleyhinde gelişme gösteren etnik baskılar Azerbaycan Türklerinin milletleşme anlayışına etkide bulunan en önemli unsur olmuştur.

Taşnaksütyun'un örgütlü hareketine karşı dağınık bir hâlde mücadele etmeye çalışan Müslüman aydınlar, özellikle Rus-Ermeni iş birliğinin tehdidinde karşı 1905 sonbaharında Gence'de 'Difâi' adlı teşkilatı kurarak aralarında birlik oluşturmayı başarmışlardır. İşte bu dönemden sonra Azerbaycan Türkleri, Rus-Bolşevik, Ermeni-Taşnak güçleriyle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bolşevik, Taşnak, Andranik ve Amazasp güçlerinin faaliyetlerine Ruslar başta olmak üzere dış güçlerin destek olduğunu gösteren çok sayıda arşiv belgesi mevcuttur. Büyük çoğunluğu Rusça ve Azerbaycan Türkçesiyle olan belgeler, Ermeni ve Rus örgütlerinin sadece Osmanlı topraklarındaki özellikle Doğu Anadolu Türklerine değil, aynı zamanda Kafkaslar'daki Türklere ve diğer halklara da işkence ve soykırım uyguladıklarını göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Azerbaycan, Ermeni, Bolşevik, Taşnak, Güney Kafkasya.

Armenian Rebellions and Terrorist Movements in the Beginning of XX. Century in the Southern Caucasia

Abstract: In the begining of 20th century, the basic concept which determined the course of history of Caucasian societies was the nationalism. The ethnic conflicts that occurred in throughout the Caucasus were called as "the Armenian-Muslim war" in 1901–1920 years. The ethnical suppresses which showed up against the Turkish population in the all South Caucasus particularly in the capital Baku and Ganja, were the most important factor that had an impact on the Azerbaijani Turks' nationalistic approach.

Muslim intelligentsia who was amorously struggling against Dashnaksutyun organized movement, succeeded between each other, particularly in align against the threat of Russian-Armenian collaboration, establishing the organization which named "Difai" in Ganja in the autumn of 1905. Here, after this period Azerbaijani Turks, was obliged to struggle struggle with the Russian-Bolshevik and the Armenian-Dashnak forces. There are wide range of archival documents that manifest the external forces particularly Russians supported Bolshevik, Dashnak, Andranik and Amazasp forces' activities are existing. The documents that its vast majority are in russian and in Azerbaijani Turkic, show that

* Bu makale Ege Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri kapsamındaki 2006-TDAE-001 numaralı proje desteğiyle hazırlanmıştır.

Armenian and Russian organizations were implementing the torture and genocide not only to the Turks especially in eastern Anatolian Turks who were in the territory of Ottoman Empire, but also to Turks and and to the other peoples who were living in the Caucasus.

Key words: Azerbaijan, Armenian, Bolshevik, Dashnak, South Caucasus.

Giriş

1813 Gülistan Antlaşması sonucunda hâkimiyeti altına aldığı Kuzey Azerbaycan'da Türklerin nüfus ve yönetim gücünü azaltıp kendi idareciliğini güçlendiren Çar Rus İmparatorluğu, Türkmençay (1828) ve Edirne (1829) Antlaşmalarından sonra Azerbaycan Türklerine karşı açıkça demografik tecavüz siyaseti yürütmekten çekinmedi. Böylece bu antlaşmalar neticesinde Güney Kafkasya ve Azerbaycan topraklarına ilk etapta 130 bin Ermeni yerleştirildi (Valehoğlu, 2010, ss. 35-36). Güney Kafkasya'da devam eden huzursuzluk zamanla etnik karşı durmalara ve kanlı olaylara sahne oldu. Arkalarına aldıkları Rus desteğiyle ortamı olumlu bulan Ermeni ulusalcıları yerleştirildikleri toprakların köklü sakinleri ve asıl ezilen tarafın kendileri olduklarını iddia ettiler.

1880'de yapılan bir toplantıda Ermeni ulusalcıları karşılarına iki hedef koymuşlardı. Bunlardan birincisi, Ermeni meselesini Avrupa'ya taşımak ve gereken kamuoyu oluşmasında her türlü propaganda araçlarından yararlanmak, ikincisi ise en geç on yıl içinde Ermenileri örgütlendirerek yapılacak olan tedhiş hareketleriyle Avrupa'nın ilgisini bölgeye çekmek ve *Büyük Ermenistan* projesini uygulamaktı. Ermeniler bu amaçla Anadolu ve Kafkaslar'da geniş çaplı isyan faaliyetleri gerçekleştirdiler. Bu dönemde gerek Rusya gerekse de Avrupa, Ermenilerin hedeflediği bağımsız bir Ermenistan devletinin varlığını birbirleri açısından tehlikeli görmekteydiler. Rusya ortaya çıkacak bu devletin Avrupa'nın kontrolüne geçeceğinden, Avrupa ise Rusya'ya boyun eğeceğinden endişe etmekteydi. Batı devletleri de kendi aralarında bu konuda ortak bir fikirde değillerdi (Uras, 1987, s. 22). Böylece *Büyük Ermenistan* uğrunda Rusya ve Batılı güçler arasında bir mücadele dönemi başlamış oldu.

Bu dönemde Ermeniler, bir taraftan isyanları daha geniş bir alana yaymaya çalışırken diğer taraftan lobicilik girişimlerini sürdürmüşlerdir. Bu politikanın benimsenmesinde İstanbul Patrikhanesi lideri Movses Hrimyan'ın büyük rolü olmuştur. Patrik 1894'de Rusya Çarı II. Nikolay'ın taç giyme merasimine bizzat katılarak yeni çarın kutlama töreninde oldukça diplomatik bir üslupla soruna dikkat çekmiştir. Patrik, konuşmasında Rusya'daki Ermenilerin özgür ve sadık tebaalar olduklarını vurgulayarak Ermenilere yeni hakların verilmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Çar, konuya ilgisiz kalmamış ve Dış İşleri Bakanı Sazanov'u konuya ilişkin araştırma yapmakla görevlendirmişti. Sazanov kısa sürede bir rapor hazırlayarak Çar'a sunmuştu. Raporda şöyle deniliyordu:

Malum topluluğu (Ermenileri) göç ettirmekle amaç gelecekte kendi devletlerinin (Ermenistan) varlığını garantiye almaktır. Çünkü Ermeniler nerede yaşıyorlarsa yaşasınlar isyan çıkartmak düşüncesinden hiçbir zaman vazgeçmiyorlar (Mustafayev, 2012, ss. 533-534).

XX. yüzyılın başlarında Kafkasya'da yaşanan siyasal, sosyal ve kültürel gelişmeler aslında bütün bir bölgenin tarihiyle yakından bağlantılıydı. İlk bakışta Kafkasya yüzyıl kadar önce Ruslar tarafından işgal edilerek çevre ülkelerden tercih edilmiş gözükse de, durum hiç de öyle değildi. Her şeyden önce, XX. yüzyılın ilk başlarında Kafkasya, özellikle de Türklerin yoğun olarak oturdukları Azerbaycan bölgesi her yönüyle bir Doğu ülkesiydi. Bunun yanı sıra Doğu ve Batı arasında bir ipek yolu köprüsüydü. Rusya kanalıyla Batılılaşma, kapitalist gelişim gibi bazı eğilimler etkili biçimde kendisini gösterse de bu gelişmeler sadece merkezî bölgelerle sınırlıydı. Bakü bu anlamda başı çekiyordu. Yani kapitalist yatırımların ilgisini çeken bölge ve şehirler Doğulu kimliklerinden yavaş yavaş koparken, diğer bölgeler geleneksel yapılarını korumakla kalmayıp aksine birçok anlamda olumsuz olarak gördükleri Batılılaşmaya karşı da daha sert çıkışlar yapmaktaydılar. Toplum bir işgal ortamında yaşadığından kendi değerleri ile dayatılan veya benimsemek zorunda kaldığı yeni değerlerin kıyaslamasını yapacak konumda değildi. Bu durum sadece Azerbaycan Türkleri için değil, aynı zamanda bütün Kafkasya için geçerliydi. Bundan dolayı bölge toplumlarının kendi kaderlerini kendilerinin belirlediğini söylemek pek doğru olmayacaktı. Kafkasya'daki gelişmeleri genelde tarihin yönü belirliyordu. Tarihe yön verenler daha çok her iki halkın aydınlarıydı.

Türkler ve Ermeniler arasındaki dinî ve millî konular başta olmak üzere pek çok alandaki farklılıklar, Rus işgali sonrası çatışmalara sebep oldu. Müslüman-Ermeni çatışmasının ortaya çıkması 1905'de Bakü'de bir Müslüman'ın Taşnaklar (Ermeni) ve Bolşevikler (Rus-Ermeni) tarafından öldürülmesiyle başladı. Bu çatışmada önce Müslümanlardan yana tavır alan Çarlık yönetimi daha sonra bu tutumunu değiştirdi. Ermeniler bölgedeki nüfuslarının artmasını sağlayacak tek güç olarak gördükleri önce Çar ve ardından Sovyet Rusya'ya bağlılık gösterdi (Mustafayev, 2010, s. 110).

Birinci Dünya Savaşı başladığı dönemlerde Kafkaslar'daki Müslüman halklar ve kurdukları devletlerin birçoğu buldukları coğrafyada, Rus Çarlığı hâkimiyeti altında varlıklarını korumaya ve devam ettirmeye çalışıyorlardı. Deli Petro'dan (Birinci Pyotr) itibaren sıcak denizlere açılma amacıyla hareket eden Çarlar, Kafkasya üzerinden bu amaca ulaşmak için harekete geçtiklerinde, burada yaşayan Gürcü ve Ermeni toplumları değil, Kafkasya'daki Müslüman topluluklarını özellikle Azerbaycan Türklerini karşılarında buldular. Çar Rusya'sı Kafkaslarda yaşayan halkları millî ve manevi hak ve hürriyetlerden mahrum bıraktı. Bölgede yaşayan halklar bir asır boyunca asimilasyon ve

Ruslaştırma politikası ile karşı-karşıya kaldılar (Ceferov, 2009, ss. 58-60; Mustafayev, 2006, TDAE-001 numaralı proje, ss. 7-8).

Rus Çarlığının çökmesi üzerine, Kafkaslarda yaşayan halklar hak ve hürriyetlerini elde etmek için ayaklandılar. Bu hareketle milletler, *kendi geleceğini tayin etme hakkını* kullandılar. Yapılan ilk genel seçimler sonucunda meydana gelen Kafkas Halkları Parlamentoları, milletin istediği gibi ülkeyi yönetme azmi ile her türlü müesseselerini vücuda getirdi. Bunun neticesinde bağımsızlıklarını elde ettiler. Kuzey Azerbaycan, Kuzey Kafkasya (Dağıstan), Ermenistan (Batı Azerbaycan) ve Gürcistan (Azerbaycan topraklarının bir kısmında) devletleri kuruldu. Çok geçmeden Rusya'da iktidara gelen Bolşevikler, başta Azerbaycan olmak üzere millî ve manevi mukadderatlarını elde eden halklara karşı saldırıya geçti. Üstün askerî ve siyasi kuvvetlerine dayanarak bu devletleri ortadan kaldırmayı ve Sovyetleştirmeyi başardı (Mustafayev, 2006, TDAE-001 numaralı proje, ss. 9-12).

Geçen yüzyılın başlarından itibaren sömürgeci ve emperyalist emellerle hareket eden Okyanus Ötesi, Batılı devletler ve Rusya, başta Osmanlı Devleti ve Azerbaycan olmak üzere bütün Müslüman ülkeler aleyhindeki her hareketi desteklemiş, onların çıkarlarına yönelik her oluşumu engellemiştir. Bu emperyalist devletlerin içerisinde iki tanesi ön plana çıkar ki, bunlar Rusya ve İngiltere'dir. Birtakım yayılcılık ve paylaşım siyaseti çatışsa da bu iki devleti birlikte hareket ettiren etkenlerin başında *ırk ve kilise eksenli Ermeni* unsuru gelmektedir. İngilizler, özellikle Osmanlı Devleti'ne, Ruslar ise hem Osmanlı Devleti'ne hem de Kafkaslarda Müslümanlara karşı daima Ermenileri kin ve nefrete dayalı ayaklandırmış ve silahlandırmıştır¹. Bu desteklerin ilkinin Çar döneminde olduğu bilinmektedir.

Birinci Dünya Savaşı başlamadan Çarlık rejiminde genel grevler meydana geldi. Kerenski Hükûmeti Rus Harlemov başkanlığında Azerbaycanlı, Gürcü ve Ermenilerden birer üye olmak üzere komiteyi Kafkasya'ya göndererek *Transkafkasya Komiserliğini* oluşturular. Tiflis'te Ermeni gönüllülerinin hareketini düzenleyen Ermeni komitelerinin yerine yetki ile donatılan yeni bir kurul seçildi. Bu kurulun göreve başlamasıyla birlikte Ermeni Ordusu oluşturularak komutası Ermeni asıllı General Nazarbekyan'a verildi. Ermeni yönetimi ordularını güçlendirme girişiminde bulunarak Kerenski'den Batı

¹ Bolşevik Ruslar Bakü petrolerini ele geçirmek için, Taşnak Ermeniler ise, "Büyük Ermenistan" kurmak hevesiyle Anadolu, Kafkaslar'da mezalim uygulayarak, komünist Bolşevizmin Azerbaycan'da hâkim kılınmasında "azimkâr" mücadeleler sergilemişlerdir. Bu uğurda hiç kuşkusuz hem Ermeniler hem de Ruslar kârlı çıkacaklardır. Rusya kanalıyla Batılılaşma, kapitalist gelişim gibi bazı eğilimler etkili biçimde kendisini gösterse de bu gelişmeler sadece merkezî bölgelerle sınırlıydı. Bakü bu anlamda başı çekiyordu (Kaspi, 28 Ekim 1905, s. 2).

cephesinde hizmet gören Ermenilerin Kafkasya'ya gönderilmelerini istedi. Gerekçe olarak ancak bu koşullarda Kafkasya cephesini koruma imkânlarının olacağını ileri sürdüler (ATASE, 1993, s. 269).

1. 1917'de Görülen Ermeni Saldırıları

Çar Rusya'sı Kafkasya'yı istilaya karar vermeden önce Ermenileri teşvik ederek bölgeyi işgal etmeyi planlamaktaydı. Bu yönde gerek Anadolu'da gerekse Kafkaslarda Ermeni ve Rus saldırıları aynı anda ortaya çıktı (Birgen, 2005, s. 38). Böylece Kafkaslar 1917'de artık Rusların eline geçmiş oldu. Durum karşısında daha sıkı örgütlenen Ermeniler, bölgede tedhiş faaliyetlerine hız verdiler.

1917'den başlamak üzere Ermeniler, Türk ahalinin kalabalık olduğu bölgelerde Müslüman halkı katletmiş, çocukları canlı-canlı yakmıştır. Sokaklara bırakılmış cesetlerin kulakları, burunları koparılarak karınları yırtılmıştır (ARDA, F. 1061, D. 1, s. 1). Ermeniler, katlettikleri kadınları çırılçıplak soyarak saçlarından birbirilerine bağlamış; çocuk, yaşlı, kadın demeden Müslümanları katletmiştir. Sokak boyunca çocuk cesetlerinin köpekler tarafından parçalanması insanı dehşete düşüren sayısız soykırım olaylarından sayılmaktadır (Yeni Kafkasya, 1925, ss. 1-2).

Bakü'de katledilen insanların sayısı altı binden fazladır. Yüzlerce ev, iş yeri, tarihî mekânlar yağmalandı. Azerbaycan'ın genç neslini hapisanelerde işkence ile öldürdüler. Kurtulabilenler ise Dağıstan ve İran'a firar ettiler (Açık Söz, 1918, No: 627, s. 2). Taşnaklar şehrin Müslüman mahallelerinde yağmalama ve kundaklama hareketlerine girişerek ele geçirdikleri Müslümanları hedef aldılar. İbadet yerlerini topa tuttular, kadınları ve çocukları öldürdüler. Azerbaycan'ın tarihî kültürel merkezi olan İsmailiye binasını yaktılar (Basiret, 1919, No. 219-221, ss. 2-3).

Dönemin Hümmet gazetesi Taşnak ve Bolşeviklerin yaptıkları ile ilgili olarak dikkat çekici bilgiler vermektedir. Verilen bilgilerden olayların ilk önce siyasi mahiyet taşıdığı daha sonra etnik bir mücadeleye dönüştüğü anlaşılmaktadır. Gazetede yer alan başlıklara bakıldığında şunlar öne çıkmaktadır: Yerli Bolşevikler: "Biz Bolşevik olarak hiçbir zaman günahsız insanların akan kanlarının yerde kalmasına razı olmayız" (Hümmet, 1918, ss. 1-3). Gazete diğer bir yazısında ise: "Olaylar ilk başta siyasi amaç taşımakta idi. Fakat daha sonra iş siyasi olmaktan çıktı. Katliam ve soykırım hâlini aldı." Olayların tanıklarından olan Hacıbey Sultanov, tanıktan daha çok Bolşevik gibi konuşuyordu. O, üç gün devam eden katliamda hangi zulümlerin yaşandığından söz etmiyordu. Oysa olayların diğer tanıklarından olan Neriman Nerimanov, Stepan Şaumyan'a şöyle yazmaktaydı:

Eğer yakın zamanda bu sorunlar aydınlatılmazsa, Bolşevik ideolojisi ve Sovyet hâkimiyeti Bakü'de güçlenemez. Eğer günümüzde Sovyet hâkimiyeti bu karanlık ve cânî güçleri ifşa etmez ise, ben ve benim gibi aynı ideolojiyi paylaşan dostlarım bu hükûmetten çekileceğiz (Hümmet, 1918, s. 2).

Bakinskiy Raboçii gazetesinde yer alan konuyla ilgili bilgiler şu şekildedir: “Yetkili komitelerde Müslüman şurasının silahları geri vermesi ile bağlı talebi müzakere olunduktan sonra işlem gerçekleşti. Böylece Türkler savunmasız bırakıldı”. Gazete yazısına şöyle devam etmekteydi:

Eğer rejimi gerçekleştiren Sovyet hâkimiyeti Müsavat Partisi'ne izin verseydi o zaman bunca dökülen kanlar ve ölen Türkler daha da çok olurdu. Çünkü o zaman silahlı Ermeni çeteleri Müsavat Partisi'ni tanımak istemiyordu. Şaumyan'ın, ‘Yalnız Sovyet hâkimiyeti daha az kan dökerek Müsavat hâkimiyetine son verebilir.’ sözleri de yer almaktadır (Bakinskiy Raboçii, 1918, s. 2).

Nitekim hiçbir zaman barıştan yana olmayan Ermeni tarafı, daha sonra Azerbaycan ile Ermenistan başbakanlarınca imzalanan beş maddelik anlaşma gereği silahların susması ve halkların rahat yaşamaları hususunda mutabakata varılmasına rağmen tekrar silaha sarıldılar (ARSPİHA, F. 277, D. 2, s. 27). Ermeniler ve Ruslar tarafından planlı bir şekilde, Azerbaycan'ı parçalamak, zenginliklerini paylaşmak ve bölgede Rus önderliğinde *Büyük Ermenistan* kurmak için yaptıkları katliamlara, sonunda *Bolşevik ve Müsavat fırkası arasındaki mübareze* adı verildi.

Azerbaycan'da Ermeniler ve Ruslara karşı en büyük faaliyetler Mehmet Emin Resulzade² önderliğinde yürütülmekteydi. Müsavat Partisi siyasi faaliyetlerine

² *Mehmet Emin Resulzade*: Müsavat Partisi'nin lideri ve Azerbaycan Millî Hükûmeti'nin kurucusudur. 1902'de “Müslüman Gençlik” kurumunu kurmuştur. 1903'te ilk makalesi “Şark-i Rus” gazetesinde yayımlanmıştır. Sonradan *Hayat*, *İrşad*, *Terakki* ve başka gazetelerde makaleler yazmış, *Tekâmül* (Bakü), *İran-i Nov* (Tahran), *Açık Söz* (Bakü 1915-1917), İstanbul'da yayımlanan *Yeni Kafkasya* (1923-1928), *Azeri Türk* (1928-1929), *Odlu Yurt* (1929-1931) ve 1933-1939'da Berlin'de yayımlanan *Kurtuluş* dergisinin ve *İstiklal* gazetesinin kurucusu olmuştur. 1905'te *Müslüman Demokrat Müsavat* cemiyetinin esnasında *Müslüman Sosyal Demokrat Hümmet* teşkilatını kurmuştur. 1907 sonlarında siyasi faaliyetine göre takip edilen Resulzade 1908-1911'de İran'da çalışıp, Sattar (Settar) Han harekâtı ile yakından ilgilenmiştir. 1911'de Çar elçiliğın isteğii üzerine İran sınırlarından çıkarılmış ve bundan dolayı Türkiye'ye gelmek zorunda kalmıştır. 1911-1913'te İstanbul'da Türk Ocağında çalışmıştır. Daha sonra 1913'te tekrar Bakü'de faaliyete başlamıştır. Burada arkadaşlarının kurdukları Müsavat Partisi'ne girmiştir. Müslüman-Ermeni çatışmalarının başladığı sırada, Kafkasya'nın ve Türk dünyasının bir numaralı siyasi adamı olur. Böylece 28 Mayıs 1918'de Azerbaycan Parlamentosu açılışında, *Bir kere yükselen bayrak, bir daha inmez; İnsanlara Hürriyet, Milletlere İstiklal* diyen

hız katarak, 1917'de bölgenin en büyük siyasi gücü olmuştur. Bolşeviklerin 1917'de gerçekleştirdikleri ihtilal neticesinde, Azerbaycan, Gürcistan ve Ermenistan ile birlikte *Maveray-ı Kafkas Seymini (Meclis)* oluşturmuşlardır (Memmedzade, 1991, ss. 56-89-132). Fakat bir müddet sonra Azerbaycan, bu seyimden ayrılarak, millî şuraya M. E. Resulzade'yi seçerek, 28 Mayıs 1918'de Tiflis'te *Azerbaycan Misak-i Millisi*'ni ilan etmiştir.

2. Şubat İhtilalinin Ermeni İsyanlarına Etkisi

Çar politikası taraftarı olan II. Markov, devlet dumasında yapmış olduğu konuşmasında, “Neden özellikle Rusya, Kafkas sınırında “Büyük Ermenistan” yaratmalı? Bu Makedonya’dan daha tehlikeli olacaktır. Bu ikinci Polonya’yı yaratmaktır. İyi kötü Ermeniler yaşıyorlar. Ermeni Devletini teşkil etmeye çalışmak bütün Kafkasya’yı kaybetmek demektir” açıklaması ile bağımsız Ermenistan fikrine karşı çıkıyordu. Markov, Anadolu ve Azerbaycan’da çıkacak Ermeni isyanının ve Ermeni devletinin kuruluşunun desteklenmesinin Rusya’nın Kafkasları kaybetmesine neden olabileceğini belirtiyordu. Ancak Rusların Ermeni devleti kurma gibi bir niyetleri yoktu. Çarlık hükûmeti öteki devletler gibi Doğu Anadolu ve Kafkasları ele geçirdiği takdirde, Yakın Doğuda etkisini kuvvetlendirecek, Akdeniz ve İran Körfezine yol açacak stratejik askerî bir üs olarak bakıyordu (Yıldırım, 2000, s. 150). Öte yandan Rus Dış işleri yetkililerinden Sazanov ve Nikolay Nikolayeviç, 21.083 numaralı raporunda (3 Temmuz 1916), müstakil Ermenistan’ın Rusya için tehlike ve menfaatlerine aykırı olduğunu söylemekteydi (Banoğlu, 1976, s. 110). Buna rağmen Rusya Ermenileri daha ileri giderek 1917’de Tiflis’te toplanan kongrede Kafkasya ve Doğu Anadolu’yu içine alacak “Büyük Ermenistan” kararını aldı. 25 kişilik *Ermeni Millî Meclisi* ve 15 üyeli yürütme kurulu mahiyetinde bir *Ermeni konseyi* kuruldu. Savaşa devam etmek kararında olan Kerenski hükûmeti, Rusya’nın içinde bulunduğu sıkıntılı aşamaya 7 Kasım 1917’de Vladimir İliç Lenin, Rusya’nın kaderini eline geçirmiş, 8 Kasım’da ise Halk Komiserleri Konseyi yönetimine el koydu (Kurat, 1970, s. 325). Rusya Müslümanları bölgedeki gidişattan memnun değildi. 1917’de Moskova’da 800 delegenin katıldığı Rusya Müslümanları Kongresi toplanmış ve açılış konuşmasında Azerbaycanlı Ali Merdan Bey Topçubaşov, Rus hükûmetini Müslümanların çığlıklarını dinlememekle suçladı (Hayit, 1995, s. 218).

Resulzade’nin kurmuş olduğu Azerbaycan Cumhuriyeti 23 aylık zaman dilimi kadar sürebildi. 1920’de Azerbaycan Ruslar tarafından işgal edildikten sonra Resulzade hapsedilir. Hapisten çıktıktan sonra, 1922’de muhacirlik devri başlamıştır. Polonya ve Almanya’da istiklal mücadelesine devam etmiştir. Daha sonra Türkiye’ye gelir. Burada üç yıl süreyle *İstiklal* ve *Kurtuluş* dergilerini çıkardı. 1952’de ise Resulzade’nin rehberliği ile *Azerbaycan* dergisi kurulmuştur. 6 Mart 1955’te Ankara’da vefat etti. Cebeci Mezarlığına defnedilmiştir (Yakuplu, 1990, ss. 12-36).

Yukarıda belirtildiği gibi XIX. yüzyılda, Ermeni ulusalcıları çok yönlü bir örgütlenme oluşturmaktaydılar. Bu yüzden Kafkasya ve Orta Doğu'da en erken ulusalcılık hareketinin Ermeniler arasında baş göstermesine şaşmamak gerekir. Ermeni ulusalcıları sadece Kafkasya, Rusya ve Osmanlı çapında değil Avrupa, Orta Doğu ve Amerika Birleşik Devletleri'nde de etkili olmuştur. Özellikle, *kilise, komite ve aydınlar* arasında iş birliği dikkat çekicidir. XIX-XX. yüzyılın başlarında Ermeni ulus kimliğini savunan ender aydın rastlanmaktadır. Bu örgütlenme daha sonra yurt dışında Ermeni lobisinin oluşumuna yol açacaktır.

Bilindiği üzere Ermeniler, Osmanlının zayıf olduğu dönemlerde dış güçlerle iş birliği yaparak isyan ve ardından tedhiş yolunu seçmiştir. Bu yönde 1919'da Paris Barış Konferansı'nda iki Ermeni delegesi, Bogos Nubaryan Paşa (Osmanlı nazırlarından) ve Mösyö Aharoniyan büyük devletler konseyi önünde isteklerini açıklamış ve kendilerini, *mazlum bir halkın* temsilcisi olarak tanıtmış ve bu şekilde sempati kazanmaya çalışmışlardır³. Paris Konferansı'nın en önemli konusu hiç şüphesiz ki, tarih sahnesinden silinmek üzere olan Osmanlı enkazından geride kalan en büyük payı alabilme idi⁴.

³ Sevr Antlaşması, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İtilâf Devletleri ile Osmanlı Devleti arasında 10 Ağustos 1920'de imzalanan antlaşmadır. Bu antlaşma Yunanistan dışında hiçbir devlet tarafından onaylanmamış ve yürürlüğe girmemiştir. Antlaşma adını, son müzakerelerin ve imza töreninin gerçekleştiği Paris'teki Sevr banliyösünden alır. Paris'teki Ermeni delegesinde olan Bogos Nubaryan Paşa, Fransız gazetesine verdiği demeç ile *Türkleri Ermenileri boyunduruk altına almakla* suçladı. O, çıkışına şöyle devam etmiştir: "Osmanlı Türk baskısından Ermenilerin kurtulması lazım. Daha önce Yunanlar Batılı ülkelerin yardımı ile kendi bağımsızlıklarını kazandılar. Ermeniler ise büyük kayıplar vererek Osmanlı'nın tarihten silinmesi için savaş galiplerinin yanında hizmette bulundular. Şimdi Kafkasya'da Ermeni devleti kuruluyor. Ermenistan Doğu Anadolu'daki 6 vilayet ve Kilikya'yı da (Adana) içine alacak şekilde genişletilmiş olarak kurulmalıdır. Ermenilerin Karadeniz sahillerinde Trabzon'da da denize çıkma hakları vardır. Ermeniler Büyük Ermenistan devletini kurmaya hazırdır. Müttefiklerin bu konuda yardımını bekliyoruz". Bu dönemde Ermeniler Kafkaslardan Adana'ya kadar uzanan geniş bir alanın Ermenistan devleti sınırları içinde olması yönünde harita hazırladılar. Bogos Nubaryan Paşa, Osmanlı toprakları üzerinde Büyük Ermenistan devletinin kurulması yönündeki projesini kamuoyuna açıkladı. Ermenistan devleti Hazar denizi'nden Doğu Anadolu ve güneyde Çukurova'nın deniz sahillerine kadar uzanan geniş bir bölgeyi içine alıyordu (*Le Temps*, Fransa, 28 Şubat 1919, ss. 2-3; [www.http://tarhplatformu /2011/06/ermeni-bogos-nubar-pasa-nin-hayalleri](http://tarhplatformu /2011/06/ermeni-bogos-nubar-pasa-nin-hayalleri)).

⁴ Öte yandan Sevr Antlaşması'nın Ermenilerle ilgili esas maddeleri şunlardı: Madde 89. Osmanlı Devleti ile Ermenistan ve diğer anlaşma yapan devletler Erzurum, Trabzon, Van ve Bitlis vilayetlerinde Türkiye ile Ermenistan arasındaki sınırın tespiti ABD Başkanı'nın hakemliğine havale, bunun vereceği kararı ve Ermenistan'ın denize çıkış yerine ve adı geçen sınıra komşu Osmanlı arazisi üzerinde askerî tertibatın ilgasına

Ermeniler eskiden beri Ruslar, Bizanslılar, İran, ABD ve Batılı ülkeler ile içli dışlı olmuştur. Kuşkusuz bu ülkelerin Ermenileri kendi çıkarları doğrultusunda her zaman kullandıkları, itaat etmedikleri takdirde katlettiği bilinmektedir (ATASE, K. 2922, D. 512). Ruslar bunların en başında yer almaktaydı. Birinci Dünya Savaşı'ndan günümüze kadar Rusların, Ermenileri bölgede daha çok bir araç olarak kullandıkları bilinmektedir. Bu bağlamda Azeri-Ermeni ilişkilerinin Birinci Cihan Harbi'nde de gergin olmasının sebepleri şunlardan ibaret idi:

1. Her iki halkın bölgede farklı bakış açılarının olması
2. Ermenilerin ihaneti
3. Müslüman kesime mezalim ve soykırım uygulaması
4. Ermenilerin Azerbaycan topraklarına yerleştirilmesi

Ermeniler sadece Türkler üzerinde değil, aynı zamanda Farslar ve Gürcüler üzerinde de farklı iddialarda bulunmaktalar. Rus araştırmacı V. L. Veliçko eserinde şöyle demektedir:

Ermeniler gelecekte başkenti Tiflis olan "Büyük Ermenistan" peşinde de olacaktır. Ermenilerin bu yolda Gürcüleri acımasızca yağma ettiği de bilinmektedir. Tarihi kitabelerinin, eski Gürcü yazıtlarının izlerini silmiş; kiliselerini zapt etmiştir. Gürcülere ait olan toprakları Ermenilere aitmiş gibi göstererek onları Ruslara haksız yere şikâyet etmiştir. Ayrıca Rus arşiv kaynaklarındaki bilgilere göre de Gürcüleri Müslümanlara karşı kışkırtmıştır (RFTDA, F. 544, D. 13-20, s. 46; Veliçko, 1990, ss. 100-107).

Savaş dönemlerinde Türkler ve Gürcülerden farklı olarak Ermeniler, Ermeni burjuvazisi ve Taşnaksütyun örgütü Rus hükûmetine açıktan destek vermekteydi. Taşnakların, *Büyük Ermenistan* hayalinin savaştan sonra gerçekleşeceğine inandıkları, ayrıca ırkçılık yaparak Ermeni halkının tedhiş düşüncelerini harekete geçirmek için olağanüstü çaba harcadıkları bilinmektedir (Sariahmetoğlu, 2006, s. 337; Kaspi, 1 Ocak 1915, ss. 2-3). Şubat devrimi de bunun bir ön ayağını oluşturmuştu. Artık Ermenilerin Ruslardan beklentileri daha da arttı. Çarlığın son bulması bu beklentileri azaltmadı, aksine daha da artarak Bolşevik Rusya'sı ile hız kazandı.

1917'de Rusya'da ihtilalin oluşması için tüm şartlar mevcut idi. Ülke genelinde hatta Kafkaslarda bile *kahrolsun mutlakiyet* (otokrasi), *yaşasın demokratik cumhuriyet* sloganları altında geçen siyasi ayaklanmalarla kendini gösterdi. Burjuvazinin İkinci Nikolay ile görüşmesi bir sonuç ortaya çıkarmadı.

dair olmak üzere tespit edeceği bütün hükümlerini kabul etmeyi kararlaştırmıştır. Madde 92. Ermenistan'ın Azerbaycan ve Gürcistan ile olan sınırı ilgili devletlerle yapılacak görüşmelerle tayin edilecektir. 89. Maddede belirtilen karar alındıktan sonra ilgili devletler anlaşarak sınırını tespit etmede başarılı olmadıkları herhangi bir durumda bu sınır Müttefik Devletler tarafından tespit edilecek ve bunun arazi üzerinde uygulanması kendilerine ait olacaktır (Okur, 2010, ss. 25-31).

Bolşevikler, işçileri Çarlığa karşı silahlı isyana çağırdılar. 27 Şubat isyanı başarıya ulaştı. Neticede Çar hükûmeti devrilmiş oldu (Mustafayev, 2009, s. 120). Çarlığın devrilmesi Kafkaslara kısa sürede ulaştı. Ermeni faaliyetleri bu devirden itibaren daha da hız kazandı. Bakü'de durum bayram havasında geçse de, Ermeni isyanları ileride baş verecek kanlı olayların âdeti habercisiydi.

Çarlığın çöküşü Ermenilere tarihlerinde ilk kez bir devlet kurmak fırsatını vermiştir. Bu zamana kadar Rusya, Kafkasları işgal ederken bölgede coğrafi anlamda tanımlanabilecek bir Ermeni ülkesi bulunmazken, yüz yıllık Rus işgali döneminde Ruslar Batı Azerbaycan (Bugünkü Ermenistan) toprakları hesabına özellikle Revan (İrevan) Hanlığı topraklarında Ermenilerin etkin olduğu bir Ermeni eyaletini oluşturmuştur. Bu eyalet 1917'den sonra siyasi ve tedhiş olayları ile daha da genişletilmiştir⁵. Kafkaslar'daki konumu zayıf düşen Rusya bu sefer Ermenileri ve Ermeni örgütlerini (Taşnak, Hınçak vb.) kullanma siyasetini seçmiştir.

Şubat devrimi sonunda Kafkasya'daki konumunu yitirmeye başlayan Rus yönetimi planlı bir biçimde Kafkaslardaki Hristiyan ahaliyi silahlandırmaya başladı. Mart 1918'de Rus millî şûrasının Güney Kafkasya Hristiyan toplumlarına müracaatı kabul edildi. Müracaatta başta Ruslar olmakla başka Hristiyan toplumlardan 11–18 Mart arasında 25 yaş üzeri gençler silahaltına alınıyordu. Çarlık Rusya'sının çöküşü ve Rus burjuva hükûmetinin Bolşevik ihtilaliyle ortadan kalkması neticesinde Rusların Kafkas cephesi dağıldı. Binlerce Rus askerinin evlerine dönüşü devlet düzeyinde sağlanmadığından terhis edilen askerler ellerindeki silahlarını Kafkasya'daki Rus Malakanları'na ve Ermenilere veriyordu. Kafkaslar'da binlerce Müslümanın Ermeniler ve Rus Malakanları tarafından mezalime maruz kalması bilinçli Rus politikası sonucunda gerçekleşti (ARSPİHA, F. 276, F. 212, s. 1).

Şubat devrimi sonrası Azerbaycan'da çok sayıda Ermeni Milis gücü bulunmaktaydı. Çarlık hâkimiyetinin çöküşü ile bu milis güçleri Ermeni çetelerine destek vermiştir. Neticede bu birlikler Bakü'de 26 *Bakü Komiseri*⁶

⁵ 1917'de Ermenistan'ın toplam yüzölçümü 17.500 km² olup, 1923'te 23.000 km², 1988'den sonra ise 43.000 km²'ye kadar yükseltilmiştir (Sovyet Ansiklopedisi, C. 3, s. 437).

⁶ Bu sayı aslında gerçekleri yansıtmamaktadır. 1918 Bakü ve etrafında işçi, asker ve köylü Sovyet icra komitesi tarafından idare edilmekteydi. Komitenin başkanlığını Gürcü asıllı *Çaparidze* yapmaktaydı. Kafkasya Kızıl Ordunun askerî ihtilal komitesi de buranın nezdinde yer almaktaydı. Bu komite, *Korganov*, *Malikin*, *Kuzminski* gibi birçok üyeden oluşan kuruldan ibaret idi. Ermenilerin Bakü kumandanı Arakyan da bu kurulda yer almaktaydı. Sadece altı üye komiser idi. *Şaumyan*, *Vezirov*, *Çaparidze*, *Korganov* ve *Zevin* komiser değillerdi. Ayrıca Türk asıllı *M. Azizbeyov* ile birlikte yedi üye daha vardı. *Markaryan*, *Karinyan*, *Amirov*, *Zarganov* ve *Sibulski* denen

adı altında Taşnak yanlısı ırkçılık politikaları yürütmüştür. Bu birliğin içerisinde daha çok Ermeni ve Gürcü asıllı üyeler yer almaktaydı. Azerbaycan asıllı Bolşevik üyesi N. Nerimanov'un Taşnaklar hakkındaki görüşleri arşiv kayıtlarında şöyle geçmektedir:

Taşnaklar, Kafkaslar ve “Batı Ermenistan’ı” olarak adlandırdıkları Doğu Anadolu’yu kapsayan toprakları “Büyük Ermenistan” hayalini gerçekleştirmek için değişik kılıfa girmişler. Onlar kendilerini ihtilal, kurtuluş partisi olarak görüyorlar. Vorontsov, Daşkov’un ayaklarına kapılarak anti ihtilalci kesilmiştir. Eğer Kafkasya’da Sovyet rejimi kurulursa, Taşnaklar bu sefer komünist kılıfına bürüneceklerdir (ARSPİHA, F. 609, D. 1-428, s. 16).

Şubat devrimi mevcut durumu hafifletemediği gibi geçici hükümet hâkimiyeti altındaki halklara karşı eski siyasetini devam ettirmiştir. Bu siyaseti belirlemede Bolşevikler kendilerine yandaş olarak Taşnaksütyun örgütünü görmekteydi (*Дашнаки-Из Материалов Департамент Полиции*, 1990, ss. 4-16).

3. Taşnaksütyun’un Kafkasya’da Tedhiş Hareketleri

Ermeni tedhiş faaliyetlerinin gerçekleşmesinde Taşnaksütyun başı çekmektedir. Bu komite Ermeniler ile Müslümanlar arasında olaylar çıkarmak için bütün gayretiyle çalışmıştır. Kafkaslar’da Ermeni faktörü her iki devletin çatışması onları güçten düşüreceği inancındaydılar (Uras, 1987, s. 616). Taşnaksütyun örgütünün faaliyeti ile ilgili Rus Çarı’nın Kafkasya’daki görevlisinin özel arşivindeki, Bakü polis komiserine gönderilen 15 Nisan 1919 tarihli belgesi, bu terör örgütü hakkında şu bilgiler verilecekti: “Taşnaksütyun “Büyük Ermenistan”ı kurma amacına varmak için esas yöntemlerden biri olarak propaganda ve ordu oluşturmak yolunu takip ettiğini belirtiyordu” (ARDTA, F. 524, D.1-57, s. 7).

Kafkasya’da tedhiş faaliyetlerini güçlendiren Ermeniler, Bolşevik harekâtına yaklaşarak Müsavat Partisi’ne karşı cephe aldı. Ermenistan’ın ilk Başbakanı H. Kaçaznuni 1923’te parti konferansına verdiği raporda şöyle der:

Biz Bolşevik ve Rus güçlerinin yardımı ile Türk-Tatar (Azerbaycanlı) tehlikesine karşı kendimizi koruyabildik. Biz, (Taşnaksütyun) Gürcistan, Azerbaycan ve Osmanlı ile savaştık. Bolşevikler savaştı. Biz, Akbaba’da, Zod’da, Zengezur’da, Nahçıvan’da, Vedibasar’da, Şerur’da, Culfa’da ve Bakü’de aralıksız olarak birçok çatışmaya girdik. Bolşevikler, Şubat ayaklanması hariç, hiçbir çatışmaya girmemiştir. Bizim dönemimizde halk savaş meydanlarında ya da aklıktan ölmekteydi. Fakat

üyeler komiserlik görevinde yer almaktaydı. Bu üyelerin birçoğunun neden 26’lar içinde yer almadığı hâlen de cevabı bulunmayan sorular arasındadır. Günümüz KGB arşivinde bile 26 komiser değil de sürekli 9 komiserden bahsedildiği bilinmektedir (Sariahmetoğlu, 2000, s. 298; Mustafayev, 2006, TDAE-001, ss. 117-121).

mücadelemiz ölmedi. Ermenistan bağımsız bir devlet değildir. Sadece Rusya Federasyonu'na bağlı özerk bir bölgedir. Ama nasıl bilebiliriz? Belki de bugün Ermenistan için en uygun durum budur. Bu durumda Taşnaksütyun Bolşeviklere yardım edemez, geriye sadece engel olmamak kalıyor. İşte bu da onun Bolşeviklere yardımı olacaktır. Ama engel oluşturmak için bir tek yol var: Sahneden çekilmek. Artık Taşnak Partisi'nin yapacağı bir şey yok (Kaçaznuni, 2007, ss. 84-91).

Oysa Taşnaklar parlamentoda çoğunluk elde etse de Rus Bolşeviklerinden umduklarını alamadılar (Ahmedov, 1993, s. 24).

Rusya'da Şubat devriminin gerçekleşmesiyle yeni tarihî-politik bir dönem başlamış oldu. Azerbaycan'da siyasi gelişmeler hızlandırıldı. Bu devirde Müsavat Partisi yapılan seçimlerde oyların yüzde kırkını alarak birinci oldu. Ancak Bolşevikler kendi çıkarları doğrultusunda yeni bir seçim kanunu çıkararak Taşnaklar ve Bolşevikler üzerinde üstünlük elde ettiler (Naş Golos 1918, 24 Mart-5 Nisan, ss. 2-4). Taşnaksütyun örgütü mensupları olan Bakü Sovyeti *Kızıl Ordu Genelkurmay Başkanı Z. Avestisyan*, 3. Bölük Komutanı *Amazasp Kızıl Muhafız Alayı Genel Komutanı, Çar Ordusu Albayı Kazarov* aslında Bakü Sovyeti ordusunu bu partinin denetimi altında bulunduruyordu. Mart başlarında Bolşevik-Taşnak güçleri Bakü'de 20 bin askeri hazırlamıştı. Müslümanların silahları ise ellerinden alınmıştı. Bu olaylara *Şaumyan, Korganov, Suhartsev, Saakyan, Yolçıyan ve Martikyan* da katılmıştı. Böylece Müslümanların yaşadığı mahallelere giren Ermeniler halkı katlediyor, evleri yakıyor, çocukları yanan evlere atıyordu (Mustafayev, 2006, TDAE-001, ss. 117-119).

Şubat burjuva inkılabından sonra Kafkas cephesindeki Rus askerleri geri döndüler. Bakü'de S. Şaumyan başta olmak üzere Bolşevikler, Taşnaklar ile birlikte cepheden geri dönen askerleri kendi taraflarına çekmeye başladılar. Özellikle Ermenilerin Bolşevikler tarafından savaşa girmesi katliamı daha da şiddetlendirmiştir. Sonuçta Bakü tümüyle Sovyet idaresine geçerek, Maveray-ı Kafkas hükûmetinden ayrılmıştır (Resulzade, 1991, ss. 154-155).

4. Güney Kafkasya Meclisinde Karşıdevrimci Taşnaksütyun Terör Örgütü ve Bakü Komunası

Rusya'da ortaya çıkan Bolşevik devrimini fırsat bilen Ermeniler, Bolşevikler ile iş birliği yaparak Azerbaycan toprakları üzerinde hak iddia ederek, "Büyük Ermenistan" hayalini kuran Taşnak çeteleri Bakü Komunası adı altında hâkimiyeti ele geçirmiştir.

Müsavat Partisi, Azerbaycan'ın her yerinde Müslüman millî alaylarının oluşması için faaliyetlerini hızlandırmıştır. Bolşevik-Taşnak güçlerini ayaklandıran esas olay Gence'deki bazı aşiretlerin proleter (işçi) Bakü vilayetini tehdit etmesi idi. Kafkasya demir yolunun kapatılması sonucunda Bakü'ye

getirilmekte olan tahıl vagonları yolda beklemekteydi. Çeçen, İnguş ve Terek Kazakları yolları kapamakla Bakü'yü Sovyet Rusya'dan ayırmıştır.

Rusya'da ihtilal başladığı zaman Tiflis'te, Rusya Devlet Dumasındaki Kafkasyalı mebuslardan oluşan ve Çar temsilcisi konumundaki *Özel Maveraya-yı Kafkas Komitesi* bulunuyordu. Bunun yanı sıra Güney Kafkaslarda Türk, Ermeni ve Gürcüler, Rus meclisinde temsilciler seçmişlerdi. Bölgede sivil toplum kuruluşları ve siyasi partiler de faaliyet göstermekteydi. Asker ve sivil kuruluşlar bir araya gelerek *Maveraya-yı Kafkas Komiserliği* kurdular (Memmedzade, 1991, ss. 67-68).

14 Şubat 1918'de Tiflis'te Kafkasya Ötesi Seymi (*Meclis-Parlamento*) açıldı. Seyimde Kafkasya ötesinden bütün Rus meclis-i mebusanına seçilmiş vekiller bulunuyordu. Seymin başını çeken grup Gürcü sosyalist bloğu idi. Başkanlığına da Menşevik Gürcü asıllı *Çenkeli* seçildi. Başkanın öncülüğünde kurulan kabinede 13 bakanlığın beşini Müslüman-Türk vekiller almıştı. Seyimde ayrıca 44 Azerbaycanlı vekil yer almaktaydı. Bu da bölgede Türk nüfusun arttığını göstermekteydi (Çırakzade, 1992, s. 13).

Taşnaklar Güney Kafkasya Seymine karşı kin ve nefret beslemekteydi. Şehirde hâkimiyeti Müsavat Partisi'nin elinden almak için içte ve dışta her türlü faaliyet göstermekteydiler. Birçok kurumu bile kendilerine yakın olduğunu rapor etmişlerdir (Nerimanov, 1989, ss. 64-67). 6 Haziran 1918'de Bakü Komunası ordusunun Gence üzerine yürüyüşü başlamıştır. Bu orduların süvarilerinin yüzde yetmiş, zabitlerin ise tümü Ermenilerden oluşmaktaydı. Ordunun komutası *Amiral Avestisyan ve Amazasp* askerlerinin elinde idi. Bunları koruyan ise Rus askerleriydi (Memmedov, 2001, ss. 225-226).

Ermenistan ve Azerbaycan ordusu arasında ihtilaf devam etmekteydi. Bununla ilgili 23 Kasım'da Tiflis'te barış antlaşması imzalanmıştır. Fakat Ermeniler antlaşmayı bozarak Zengezur'a hücum ederek 40 Müslüman köyünü yakmıştır (Ceferov, 2009, ss. 57-62). Olayla ilgili Azerbaycan hükümeti Dış İşleri Bakanı Feteli Han Hoyski 30 Ocak'ta *Ermeniler yeniden Müslümanlara saldırmaktadır* diye nota yollamıştır (ARDA. 894.10.81, ss. 9-10). Böylece Zengezur'un Ruslar tarafından Ermenilere verilmesi, ileride de Karabağ'ın verilmesi ve toprakların işgal edilmesine sebep olacaktı.

Sonuç

T. Köçerli, Baykov'dan naklen olaylarla ilgili şu bilgileri vermektedir:

Şubat 1917 ihtilali sonucu Çarlık rejimi devrilince Kafkasya halklarına bağımsızlığa giden yol açıldı. Fakat bölgede mevcut siyasi güçler bağımsızlık konusunda hemfikir değillerdi. Çarlık döneminde Rusya'nın petrol ihtiyacı Bakü'den karşılanıyordu. Petrol, Volga nehri üzerinden Rusya'nın tüm şehirlerine taşınmaktaydı. Bolşeviklerin ilk işi kısa sürede şehri işgal etmek ve her alanda söz sahibi olmaktı. Bu işgal sırasında yanında destek olarak Ermeni Taşnaklarını seçmişti (Köçerli, 1972, ss. 119-121).

Öte yandan Rus arşiv belgelerinde aşağıdaki bilgileri görmekteyiz:

Ermeniler her zaman Kiliseyi ve Hristiyanlığı kullanarak Batı dünyasını yanlarına çekmeyi başarmış, zayıf olandan kaçmış, hep gücünün yanında yer almıştır. Nerede zenginlik, hoşgörü ortamı varsa fırsat kollamış ve orada yer edinmiştir (RFDTA, F. 841, D. 7-290, s. 38). Tıpkı bir zamanlar Bizans, İran ve Osmanlı'nın yanında yer aldığı gibi. Diğerleri gibi Osmanlı da zayıflamaya yüz tutunca bu sefer ibreyi Ruslardan yana kullanarak, Kafkasya'ya göç etme politikası sayesinde Kafkaslarda soykırım gerçekleştirmiştir (RFDTA, F. 821, D. 7-220, s. 41).

Rusların Ermenilere karşı olan tutumundaki değişikliklerin en esaslı Ermeniler arasında din ve ırkçılık fikrinin artmaya başlamasıydı. Irkçılık fikirlerinin aşılması, Ermenilerin Müslüman Türkler tarafından fiilen bir düşman gibi görülmesine yol açacaktı. Bu fikirleri bertaraf etmek için Ruslar, Ermenileri Türklere karşı kışkırtma metotlarını kullanmıştır. Bu sayede Ermeniler, ilk meydana gelen 1905 hadiseleri ile alakalı olarak yaptıkları tedhiş faaliyetleriyle dünya kamuoyuna en ağır kayıpları veren tarafın kendileri oldukları imajını oluşturma becerisini de göstermiştir.

Dün gerek Rusya gerekse de Batı, Kafkasya'da Ermenistan'ı *güvenilir* ve *kullanılabilir* karakol olarak gördüyse bugünkü jeostratejik-jeopolitik hesaplarda benzeri ipuçları gizlidir⁷. Görüldüğü gibi bu jeopolitik ve jeostratejik

⁷ Rusya'nın Kafkasya politikası iç politika, *arka bahçe* politikası ve dış politika kısımlarına ayrılarak ele alınmalı. Çünkü bu üç kısım da birbirini etkilemektedir. Rusya'ya bağlı Kafkasya Cumhuriyetlerindeki sorunlar, Güney Kafkasya ülkelerindeki durumla yakından ilgili. Türkiye ve İran gibi bölgesel ve ABD gibi küresel güçlerin Güney Kafkaslar'da kendi çıkarları olduğundan, Rusya'nın Kafkaslar politikası söz konusu ülkelerin Rusya ile ilişkilerinde de önemli bir yere sahiptir. Rusya'nın Kafkaslar'daki en önemli iki amacını Hazar Havzası ve genel olarak Kafkasları siyasi anlamda kontrol altında tutmak, yani *arka bahçe* olarak kullanmak ve Hazar enerji kaynakları başta olmak üzere bölgedeki enerji kaynaklarının işletilmesinde söz sahibi olarak bu ülkelerin ekonomilerini Rusya'ya bağımlı hâle

ortamda Ermeni meselesi kesinlikle Müslüman Türkleri ve Ermenileri birinci elden ilgilendiren konuların ortaya çıkardığı bir mesele değildir. Dış güçler tarihen azınlıklara nasıl bir yöntem uygulamışlarsa Ermeniler için de aynı yöntemle başvurmuştur. Yalnız Ermenilerin diğerlerine göre iki hassas yönü bulunmaktaydı. Birincisi yaşadıkları coğrafyada hiçbir zaman çoğunlukta değillerdi. İkincisi ise, yaşadıkları coğrafyanın denizden uzaklığı Batılı güçlerin diğer Hristiyan güçler için denizden kolay sağladığı benzer desteğin kendilerine iletilmesine olanak sağlamamaktaydı. Bu yolda onlar arasında milletçiliğin uyanması sağlanmalıydı. Bunun için de en önemli faktör hiç kuşkusuz *ırkçılık*, *din* ve *kilise* faktörü idi.

Kilisenin dokunulmazlığı fikrini aşıl原因an papazlar, kiliseleri Müslümanlara karşı Ermeni örgütlerini silahlandıran, savaş mühimmatlarının bulunduğu bir depoya çevirdiler. Dolayısıyla XX. yüzyılın başlarında Ermeni ırkçıları tarafından Müslümanlara karşı yürütülen politikanın kurucusu olarak esas güç kilise ve onun etrafında toplanmış Ermeni aydınlarıydı. Bu bağlamda Kafkasya'da gerek siyasi gerek sosyal amaçlı pek çok örgüt kurulmuştur. Ermeni Keşişi T. Geğemyants, *Ermeni Tarihi* kitabında Ermenilerin kurtuluş harekâtı tarihinin *Grigoryen Kilisesi* başkanlığında Ermenilerin tek merkezden idare edildiklerini bildirmekteydi (Mustafayev, 2009, ss. 32-40).

Ermenilerin Kafkasya'da mezalim yapması hakkında en iyi örnek yine kendi itirafları, bazı Rus ve Gürcü bilim adamlarıdır. Bu konuda *Kaçaznuni*, *Lalayan*, *Veliçko*, *Glinka*, *Çavçavadze*, *Karinyan*, *Karibi* vb. Ermenilerin mezalimlerinden yazdıkları eserlerinde bilgi vermişlerdir. Bazı Ermeni araştırmacılarına göre *Kafkasya'da gelecek Ermenilerindir*. Ermeni ırkçılığı öyle boyutlarda idi ki onlar Kafkaslar'da başka halk görmek istememekteydi. Görülüyor ki Ermeniler sadece Müslüman Türklere karşı değildi (Mustafayev, 2009, ss. 421-431). Bu konuda özellikle dönemin *Hümnet*, *Hayat*, *Naş Golos*, *Kaspi*, *İzvestiya*, *İttihat*, *Açık Söz* vb. gazete ve dergilerinde önemli bilgiler yer almaktadır. Hümnet gazetesi, Taşnak ve Bolşeviklerin yaptıklarını şöyle kaleme almıştır: "Yerli Bolşevikler şöyle der: Biz Bolşevik olarak hiçbir zaman günahsız insanların akan kanlarının yerde kalmasına razı olmayız" (Hümnet, 1918, ss. 2-3).

Ermeni tedhiş hareketlerinden sonra Bakü'deki durumu anlatan Naş Golos adlı Menşevik gazetesi şöyle yazıyordu:

getirmek şeklinde özetleyebiliriz. Ermenistan ise gerek siyasi gerek ekonomik açıdan zaten Moskova'ya bağlanmış durumdadır (Valeyev, 2008, s. 140).

Her tarafta bazı yerlerde toplu, bazı yerlerde ise teker teker işkenceyle yakılmış cesetler görmek mümkün. Öte yandan Teze Pir Camii'nin harabeye uğratılması geniş kitlenin tepkisini çekmiştir. Ermeniler tarafından uygulanan mezalim sonucunda nefret ve kinin nasıl derine işlediği belli oluyor. Bu düşmanlığı aradan kaldırmak, kin ve nefretin intikama dönüşmesinin karşısını almak gerekir (Naş Golos, 24 Mart-5 Nisan 1918, ss. 2-4).

1918 Mart katliamı zamanı arşiv kaynaklarına göre Ermeniler Bakü'de 30 binden fazla Müslüman'ı katletmiştir. Birçoğunun cesetleri bulunmamıştır. Şahitlerin söylediklerine göre Ermeniler, işledikleri insanlık dışı cinayetlerin izi kaybolsun diye cesetleri ateşle yakılmış evlere, Hazar denizi'ne ve kuyulara toplu hâlde atmışlardır (BOA, HR. SYS, 2397/6, 1995).

M. S. Ordubadi'nin *Qanlı İller* (Kanlı Yıllar) kitabında da Ermeni-Müslüman çatışmasının esas nedeni gibi Rusya ve Batılı güçlerin desteği ile *Bağımsız Büyük Ermenistan* kurulması ilkesinin vurgulandığını görmekteyiz. Kitapta: "Ermeni-Müslüman çatışmasının esas nedeni, Bakü ve Gence Guberniyasının Arran yörelerini Azerbaycan Türklerine verip, İrevan ve Gence Guberniyası ve Karabağ topraklarını Ermenilere vererek buraları da 'Dağlık Karabağ Sancağı' ile birleştirip 'Ermeni Saltanatı' oluşturmak istendiği" belirtilmiştir" (Ordubadi, 1991, s. 32).

Böylece ta o dönemden beri *Toprak ver, kurtul* prensibi ile problemlere yaklaşım tarzının kesinlikle çözüm değil, çözümsüzlük getirdiğini görmekteyiz. Toprak hediye etmek çözüm getirmiş olsaydı Zengezur ve Dağlık Karabağ problemi yüz seneden beri süre gelmezdi. Ermeniler eski Türk topraklarını Rusya, Avrupa, ABD, İran gibi dış bağlantılı güçlerden aldıkları yardımlarla kolayca ele geçirdikleri için, onların günümüzde Karabağ, Nahçıvan ve Doğu Anadolu topraklarına göz koydukları bilinmektedir.

Önce dinî, siyasi ve kültürel yönden kötü yönetime maruz kaldığı iddia edilen bir topluluk olarak öne çıkan Ermeniler, daha sonra belli bir coğrafyada planlı şekilde çoğunluğu oluşturan bir halk olarak görülmeye başlamış, başta Rusya olmak üzere, büyük güçlerin Güney Kafkasya üzerindeki rekabet sürecinde kullanılan temel unsurlardan biri hâline gelmiştir.

Ermenilerin Rusya, İngiltere, Fransa, ABD gibi devletlerin sırf kendi menfaatleri için ileri sürdükleri yalan vaatlerine kapılarak, kendilerini büyük bir sefaletle sürükleyen ve hem de bir milyon Türk'ün bu yüzden ölümüne sebebiyet verdikleri bu tedhiş hareketleri bugün kapanması güç bir yara açılmasına meydan vermiştir. Bir diğer yabancı gözülle de meseleyi körükleyicilerin başında yine Rusya'nın ağırlığını görmekteyiz. Günümüzde Azerbaycan'ı derinden etkileyen bu sorunu daha da karmaşıklaştıran, yine daha çok Rusya, İran (sözde Müslüman) ve Batı'nın Kafkaslara ilişkin emellerinden ve

Ermenileri koruma adına Müslümanlara önyargılı davranmasından kaynaklanmaktadır (Gaillard, 2003, ss. 1-2).

İnsanlık tarihinin en karanlık dönemlerinden biri olan 1905–1918 yıllarındaki Ermeni isyan ve tedhiş hareketleri sonucu, Müslüman-Türk soykırımının araştırılması ve dünya kamuoyuna duyurulması her geçen gün önem arz etmektedir. Arşiv belgeleri ispat etmektedir ki özellikle bu yıllarda zor dönemlerden istifade eden Taşnaklar, Güney Kafkasya'da konumlanan Bolşevikler kendi emelleri doğrultusunda bir *Ermeni Devleti* kurma planını gerçekleştirmek için bölgede Müslüman-Türk ahaliye katliam uygulayarak suçsuz insanları yok etmeye çalıştılar. Lakin ne acı gerçektir ki Ruslar ve Ermeniler tarafından uygulanan bu insanlık dışı mezalim eski SSCB dönemi boyunca hafızalardan silinmeye ve maksatlı bir şekilde unutturulmaya çalışılmıştır. Aynı yöntem günümüzde *çağdaş* olarak bilinen ülkeler tarafından da uygulandığı (Hocalı Soykırımı örneği) görülmektedir.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

ARDA (Azerbaycan Respublikası Dövlet Arxivi). 894–10–81.

ARDA. 1061–1–1.

ARDTA (Azerbaycan Respublikası Dövlet Tarix Arxivi). 83–1–201.

ARDTA. 524–1–57.

ARSPİHA (Azerbaycan Respublikası Siyasi Partiyalar ve İctimai Hareketler Arxivi). 227–2–13.

ARSPİHA. 609–1–428.

ARSPİHA. 276–212.

RFDTA (Rusya Federasyonu Dövlet Tarix Arxivi). 841–7–290.

RFDTA. 821–7–220.

RFTDA. 544-13-20.

ATASE (Askerî Tarih Araştırmaları Stratejik Etüt Başkanlığı). Belgelerle Ermeni Sorunu, Genelkurmay Basımevi, Ankara: 1983.

ATASE. K. 2922, D. 512. (*Kafkas ve İran Olayları Hakkında İstihbarat Raporları*).

BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi). HR. SYS, 2397/6. *Arşiv Belgelerine Göre Kafkaslar'da ve Anadolu'da Ermeni Mezalimi (1906–1918)*, 1995, C. II, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara.

Mavera-yı Kafkas Seyminin 26 Şubat–11 Mart Tarihli İctimainın Mazbataları (*Vesikalar ve Materyaller*).

Дашинаки (Из Материалов Департамент Полиции), Baku: 1990.

Sürelî Yayınlar

Açık Söz Qazeti. (1918). No: 627, Bakı.

Basiret Qazeti. (1919). No: 219–221, Bakı.

Büyük Sovyet Ansiklopedisi, C. 3. Bakı: Trsz.

Bakinskiy Raboçii Qazeti. (1918, 1 May.). No: 79, Bakı.

Hümmet Qazetei. (1918). No: 36, Bakı.

Hümmet. (1918). No: 65, Bakı.

Kaspi Qazeti. (1905, 28 Oktyabr.). No: 206, Bakı.

Kaspii. (1915, 1 Yanvar). Bakı.

Naş Golos Qazeti. (1918, 24 Mart-5 Aprel). Bakı.

Fransız Le Temps Gazetesi. (1919, 28 Şubat).

Yeni Kafkasya Jurnalı. (1925, Mart). No: 2, Yıl. 13, Bakı.

Haziran 2011 tarihinde [www.http://tarhplatformu /2011/06/ermeni-bogos-nubar-pasanin-hayalleri](http://tarhplatformu /2011/06/ermeni-bogos-nubar-pasanin-hayalleri) adresinden erişildi.

Telif Eserler

- Ahmedov, T. (1993). Ermeni Milliyetçi Partiyaları ve Onların Qafqazyada Aldatıcı Siyaseti. *Elturan Jurnalı* içinde (No: 1-2, s. 24). Bakı: Elmler Akademiyası Yayınları.
- Banoğlu, A. N. (1976). *Ermenilerin Ermeniyeye Zulmü*. Ankara.
- Birgen, M. (2005). Ermenilerin İsyanı (Eski Tanin Gazetesi Başyazarı–1936). *Türk-Ermeni İlişkileri Araştırma Grubu, Son Posta, Birinci Kanun–1936, No: 2253*. İzmir: E.Ü Yayınları.
- Ceferov, F. (2009). *Ermeni Vehşiliyi*. Bakı.
- Çırakzade, V. (1992). *İstiqlal Yollarında*. Bakı.
- Gaillard, G. (2003). *Türk-Ermeni Sorunu (Les Turcs-I'Evrope)*. İzmir.
- Hayit, B. M. (1995). *Türkistan Devletlerinin Millî Mücadele Tarihi*. Ankara.
- Kaçaznuni, O. (2007). *Taşnak Partisinin Yapacağı Bir Şey Yok (1923 Parti Konferansına Rapor)*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Kurat, A. N. (1970). *Türkiye ve Rusya*. Ankara.
- Köçerli, T. (1972). *Tarixi Saxtalaştırıanlar Eleyhine*. Bakı.
- Memmedov, S. (2001). Tarihte Ermeni Terörü, 1. Dünya Muharebesi Yıllarında. *Uluslar arası Türk-Ermeni İlişkileri Sempozyumu Bildirileri 24-25 Mayıs* içinde (ss. 225-226). İstanbul İÜ Rektörlüğü.
- Memmedzade, M. B. (1991). *Millî Azerbaycan Harekâtı, No: 40*. Ankara: Azerbaycan Kültür Derneği Yayınları.
- Mustafayev, B. (2006). Ege Üniversitesi, 2006-TDAE-001 Numaralı Proje (*Ermenilerin Kuzey Azerbaycan'daki Faaliyetleri-Arşiv Araştırması*). İzmir.
- Mustafayev, B. (2009). *Ermenilerin Kuzey Azerbaycan'daki Faaliyetleri (1905–1920)*. Basılmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü.
- Mustafayev, B. (2010). Arşiv Belgeleri Işığında Kuba'da Ermeni Zulmü (1905–1920). *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 26, 110.
- Mustafayev, B. (2012). Kafkaslarda Müslüman-Türk Soykırımı–1905–1920. *Ege Üniversitesi Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 12(1), 533-534.
- Nerimanov, N. (1989). *Biz Kafkasya'ya Hangi Şiarla Geldik*. Bakı.
- Qasimov, M. (2000). *Birinci Dünya Muharebesi İllerinde Böyük Dövlətlərin Azerbaycan Siyaseti (1914–1918), Cilt. I*. Bakı.
- Resulzade, M. E. (1918). *Azerbaycan Cumhuriyeti Keyfiyeti Teşekkülü*. Bakı.
- Resulzade, M. E. (1991). Kafkasya Türkleri. *Azerbaycan Dergisi*, 1, 154-155.
- Okur, M. (2010). Kafkasya'dan Karadeniz'e "Büyük Ermenistan Projesi": İddialar ve Gerçekler. *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, XII(2), 25-31.
- Ordubadi, M. S. (1991). *Qanlı İller*. Bakı.
- Sarıahmetoğlu, N. (2000). 26 Bakü Komiserleri ve Stepan Şaumyan Yeniden Sorgulanıyor. *Türkiyat Araştırmalar Dergisi*, 14, 298.

- Sarıahmetoğlu, N. (2006). *Azeri-Ermeni İlişkileri (1905–1920)*. Ankara: TTK Yayınları.
- Swietochowski, T. (1988). *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycan'ı 1905–1920*. İstanbul.
- Yakublu, N. (1991). *Memmed Emin Resulzade*. Bakı: Gençlik Neşriyyatı.
- Yıldırım, H. (2000). Türk-Ermeni İlişkilerinde Ermenilerden İtirafı. *Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları*, 150.
- Uras, E. (1987). *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*. İstanbul.
- Valehoğlu, F. H. (2010). Rus İşgali Sonrasında Azerbaycan Topraklarında Ermeni İskânı. *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, XII(2), 35-36.
- Valeyev, M. (2008). Rusya'nın Güney Kafkasya Politikası Çerçevesinde Rusya-Ermenistan İlişkileri. *Ermeni Araştırmaları Dergisi*, 30, 140.
- Veliçko, V. L. (1990). *Kafkas, Russkoye Delo i Mejduplemenniye Voprosi (Rus İşi ve Kabileler Arası Sorunlar)*. Bakı.

I. BAKÜ TÜRKOLJİ KURULTAYI BİLDİRİLERİNİN SATIR ARALARINDA HALK BİLİMİ MESELELERİ

Seyran QAYIBOV

Özet: Bilindiği üzere Türklük bilimi tarihinde 1926 Bakü Türkoloji Kurultayı, dil ve alfabe konularında radikal kararların alınması ile hatırlanır. Bunun yanı sıra kurultayın stenografi materyallerinde tarih, edebiyat, etnografya, folklor, müzecilik vb. alanlarda oldukça dikkate değer bildirilerin sunulduğu, önemli tekliflerin verildiği de görülür. Bu konularda sunulan tebliğlerin sayısının azlığı, bu bağlamda söylenenlerin genellikle bildiri metinlerinin satır aralarına serpilmiş olması, söylenenler hakkında radikal kararların alınmaması onların geniş şekilde araştırılmamasına neden olmuştur. İlaveten kurultayın gündemindeki konulardan hiçbiri gerek kurultayın yapıldığı günlerde, gerekse sonraki yıllarda devlet desteği alamadığından alfabe ve dil çalışmaları kadar ilgi görmemiş; ayrıca etnografya, tarih, edebiyat, folklor gibi konular ‘Milliyetçiliği körükliyor.’ düşüncesi ile 1930’lu yılların ortalarından itibaren proleter sınıfının istekleri istikametinde yönlendirilmeye ve araştırılmaya başlanmıştı. Aslında kurultayın stenografi materyallerine, özellikle oturumlardan sonra kabul edilen sonuç beyannamelere bakıldığında alınan kararların Sovyet Türkolojisi için birer yol haritası niteliğinde olduğu görülür. Ne yazık ki kurultay kâtipleri Rusça bildiri ve konuşmaları kayıt altına aldıkları hâlde Türkçe sunulan bildirileri kayda almamışlardır, bu yüzden günümüze bu bildirilerin birçoğundan hâlâ haberdar değiliz.

Bu çalışmada Kamil Veli Nerimanoğlu ve Aliheyder Ağakişiyev tarafından hazırlanan “1926. Yıl I. Bakü Türkoloji Kurultayı; Stenografi Materyalleri, Bibliyografya ve Foto-Belgeler” kitabında yayımlanmış kurultay bildiri ve beyannamelerin satır aralarında yer alan halk bilimi meseleleri incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Bakü, Türkoloji Kurultayı, Türklük Bilimi, etnografya, folklor, müze.

Folklore Issues in-between the Lines of the First Baki Turcology Congress

Abstract: As it is known, Baki Turkology Congress held in 1926 has been remembered with its radical decisions taken on language and alphabet in the history of Turkish science. Besides quite remarkable papers presented on history, literature, ethnography, folklore, museums and similar various areas, in the general assembly shorthand materials and important proposals emerged. In this context, because of the small number of papers presented on these issues, what is said is often scattered between the lines of the papers, and is not analysed extensively. In addition, none of the issues on the agenda of the general assembly has not taken as much attention as the alphabet and language studies, because of the lack of governmental support neither on the days of general assembly held nor the following next few years. The requests are formed by the proletarian class, with the idea that some issues such as ethnography, history, literature, folklore cause ‘fueling nationalism’ and researches have started since the mid-

1930s. Looking at shorthand general assembly materials, especially at the result of the declarations, it can be said that it has been appeared as a road map for the Soviet Turcology. Unfortunately, although the Russian papers and statements have been recorded, Turkish papers and statements have not been recorded and there is not enough information of those papers up to now.

This paper deals with “the shorthand materials, bibliography, and photo-documentations published in the 1st Baki Turkology Congress in 1926 prepared by Kamil Veli Nerimanoglu and Aliheyder Ağakişiyev. Folklore issues are studied within the lines of the published conference papers and declarations.

Key words: Baki, Turcology Congress, Turcology, ethnography, folklore, museum.

Türklük bilimi tarihinde I. Bakü Türkoloji Kurultayı'nın yeri oldukça önemlidir. 1926 yılının 26 Şubat'ında Bakü Maarif Sarayı'nda¹ S. Ağamalıoğlu'nun² başkanlığında ilk oturum ile çalışmalarına başlayan ve resmî olarak “I. Umumittifak Türkoloji Kurultay” adıyla adlandırılan adı geçen toplantı 131 delegenin katılımıyla 6 Mart tarihine kadar devam etmiştir. Bize göre Bakü Türkoloji Kurultayı Türklük bilimi tarihinde Türk halklarının en geniş şekilde temsil edildiği organizasyonlardan biridir. Bunun başlıca iki sebebi vardır: Birinci sebebi Komünist Parti'nin desteğini alan “Kurultay Teşkilat Komitesi” hazırlık süreci boyunca SSCB sınırları içerisinde bulunan Türk halklarının her biri ile birebir ve sıkı temas hâlinde bulunması bölge yönetimlerinin de kurultaya temsilci gönderme yönünde çaba göstermesi ile alakalıdır. Örneğin, o dönemde çıkan gazete haberlerinden, arşiv materyallerinden yahut ayrı ayrı

¹ Kurultayın yapıldığı bina Bakülü petrol zengini Musa Nağıyev tarafından verem hastası ve erken yaşta vefat eden oğlu İsmail'in anısına 1907-1913 yılları arasında yaptırılmıştır. Bina ilk önce İsmailiye, Sovyetlerin işgalinden sonra ise Bakü Maarif Sarayı olarak adlandırılmıştır. 1918 yılında Ermenilerin Bakü'yü işgali sırasında yakılan bina Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti devrinde yeniden restore edilmiştir. Hakkında çeşitli şehir efsaneleri anlatılan bina şu an Azerbaycan Millî İlimler Akademisi Genel Merkezi olarak hizmet vermektedir.

² Samet Ağamalıoğlu Azerbaycan Komünist Partisi'nin önde gelen simalarındandır. 1867 yılında doğan Ağamalıoğlu 1922 yılında kurulmuş Yeni Alfabe Komisyonunun en faal üyelerindedir. 1923 yılından sonra bu komitenin başkanlığına getirilen Ağamalıoğlu, Latin alfabesinin kabulü için Sovyetlerde yaşayan Türk halkları arasında geniş faaliyette bulunmuş, konu ile ilgili Lenin'le görüşmüştür. Bakü Türkoloji Kurultayının düzenlenip idare olunmasında, Arap alfabesini savunanların ikna edilmesinde, Latin alfabesinin kabulünde aktif rol almıştır. 1930 yılında vefat etmiştir.

insanların hazırladıkları raporlardan, Kurultay Teşkilat Komitesi'nin Türkmenlerden, Özbeklerden, Kırgızlardan, Kazaklardan, Karaçaylardan, Kabardinlerden, Balkarlardan, Osetinlerden, Çeçenlerden, Nogaylardan birçok defa kurultaya katılım konusunda bilgi aldıklarını öğreniyoruz (Halilov, 2006, s. 358; Demirel, 1999, s. 30). Ayrıca komitenin, dünyaca ünlü Türkologların kurultaya katılımlarını sağlama konusunda olağanüstü çaba sarf ettiği de bilinen bir gerçektir (Demirel, 1999, ss. 31-33). İkinci sebep ise kurultaya kadar yapılanların doğurduğu zararları gören bazı Türk aydınlarının Türkoloji Kurultayı'nın çalışmalarında görev alarak yapılacak çalışmalardan, alınacak kararlardan milletin ve halkının hayrına nasıl yararlanılır düşüncesi ile bağlıdır (Hüseyinoğlu, 2011).

17 oturumda gerçekleşen ve 38 bildirinin³ sunulduğu kurultay delegeleri arasında ünlü Türkologlardan A. Hüseyinzade, M. F. Köprülüzade, V. V. Barthold, S. F. Oldenburg, N. N. Poppe, K. K. İbrahimov, A. N. Samoyloviç, B. S. Çobanzade, H. A. Odabaş, Ş. G. Şeref, N. İ. Aşmarin, H. Zeynallı, A. R. Zilfeld, S. Y. Malov, F. R. Ağazade, T. T. Menzel, L. V. Şerba ve N. G. Katanov'un isimleri dikkat çekmektedir.

Maraqlıdır: Türk halklarının tarihi, medeniyeti, maarifi ile bağlı zengin problemler programı olan Birinci Türkoloji Kurultay adeten en çok dil meseleleri ile hatırlanır. Bu birinci növbeye, kurultayda koyulmuş dil meselelerinin hecmi ile bağlıdır. Kurultayın 17 iclasından 13'ü dil meselelerine hers olunmuştur. Bunların da içerisinde 5 iclasda ancak elifba meselesi müzakire olundu elbette, bu tesadüfî deyim-dil meseleleri, bütün nezeri çıkışları ve elmi seviyesi ile yanaşı tecrübî seciye taşıyıcı, gözle görünen ve pratiki-kütlevi rezonansı olan meseleler idi (Hacıyev, 2006, s. 18) [Alıntıda yazarın imlası korunmuştur].

Gerçekten I. Bakü Türkoloji Kurultayı'nın materyallerine bakıldığında alfabe sorunu, yazım sorunu, terim sorunları, öğretim yöntemleri, akraba ve komşu dillerin karşılıklı ilişkileri, edebî dil ve ortak edebî dil sorunu, kök dil teorisi ve Türk dilinin tarihî sorunları (Nerimanoğlu ve Ağakışiyev, 2006, s. 9; Buran, 2009, s. 438; 2011, s. 295) esas tartışma mevzusu olmuştur. Özellikle Arap yazısından Latin yazısına geçiş⁴ (Demirel, 1999, s. 29), yani "yazı sorunu,

³ Kurultayın düzenleme kurulu, özellikle Ağamalıoğlu herhangi bir aksilik yaşanmasın diye kurultaya problem çıkarmayacak kişilerin davet edilmesine özen göstermiştir. Hatta "Kurultay Tertip Komitesi" bazı davetlilere konu başlıklarını göndermiş, bu istikamette bildiri hazırlamalarını istemiştir. Arşiv materyallerinden kurultaya katılacaklardan 1 Ekim'e kadar hangi konuda bildiri yapacakları hakkında malumat vermeleri istendiği görülmektedir (Halilov, 2006, s. 360; Demirel, 1999, s. 30).

⁴ Kurultayın düzenlenme sebebinin Türkleri Latin harflerine geçirmek olduğu başından beri herkes tarafından biliniyordu (Demirel, 1999, s. 30).

kongrede görüşülen konuların bir bakıma belkemiğini oluşturmuştur” (Şimşir, 1992, s. 117).

Birçok araştırmacı bahsedilen organizasyonu Moskova'nın bir fantezisi olarak kabul etse de (Kazımoğlu, 1999, s. 4; Şimşir, 1992, s. 98) kurultayın stenografi materyallerine bakıldığında tartışılan konuların, dillendirdiği sorunların birçoğunun bugün de hâlen güncel ve ehemmiyetli olduğu görülecektir. Şöyle ki kurultayın gündeminde yer alan dil ve alfabe sorunları ile yanı sıra tartışılan Türk tarihi, etnografyası, edebiyatı, medeniyeti, güzel sanatları, müzeciliği, memleket tanıtımı, kültürel kazanımları (Buran, 2009, s. 435; Buran, 2011, s. 295; Hesenli, 1999, s. 7) vb. uzun yıllardan beri hem Türk hem de yabancı birçok Türkolog'un, kiminin art, kiminin iyi niyetle üzerinde kafa yordığı meselelerden sayılır.

Kurultayın dil ve alfabe konuları dışındaki bildirilerinin tamamına yakını açılış oturumundan hemen sonra⁵ 27 Şubat 1926 tarihinde yapılan ikinci oturumunda sunulmuştur⁶. V.V. Barthold'un “Türk Halklarının Bugünkü Durumu ve

⁵ 1926 yılının 25 Şubat'ında açılması planlan kurultay, başkan Ağamalıoğlu'nun hastalığından dolayı bir gün sonra, 26 Şubat saat 19.00'da (Demirel, 1999, s. 35) Lenin ve onun silah arkadaşlarının anılması ile ilk oturumuna başlar. Açılış konuşmasında Ağamalıoğlu kurultayın ehemmiyetinden bahseder. İlk oturumda kurultaya gönderilen tebrik mektupları okunur ve cevap verilmesi kararlaştırılır. Çeşitli komisyonlara üye teklifi ve tasdiki yapılır (Nerimanoğlu ve Ağakışiyev, 2006, ss. 17-30).

⁶ Kurultay'ın toplanmasının asıl amacı alfabe değişikliği, Arap alfabesinden Latin alfabesine geçiş olsa da bu konunun daha sonraki oturumlarda tartışmaya açılmasının sebebi birçok araştırmacı tarafından hemen hemen şöyle değerlendirilmektedir: "Alfabe konusunun bu şekilde geriye atılmasının tabii ki sebepleri bulunuyordu. Sovyet idarecilerinin bu konuda kurultayın nasıl bir karar vereceğini kestirememesinden kaynaklanıyor, zaman kazanarak delegeler üzerinde etkiye sahip olmak istiyorlardı. Alfabe sorunundan önce görüşülen ortak imla, terminoloji konuları Sovyet idarecilerine zaman kazandırdığı gibi Türk aydınlarının kafalarındaki birlik, beraberlik, Türklük şuurunu daha da canlandırarak Latin esaslı yeni Türk alfabesinin birçok aksaklıkları getirmesinin yanı sıra, eğitim, kültür alanındaki istikballerinin ümit ışığı olacağı gerçeğini gösterebilmiştir. Buna yüreктen inanan aydınların dışında Sovyet idaresinin baskısına maruz kalarak Latin alfabesi lehine oy kullananlar da olmuştur. H. S. Hocayev'in Özbek delegeleri üzerinde, B. Çobanzade'nin ise Kırım delegelerinde etkili olduğu bilinmekteydi. Zira Arap harflerinin ateşli savunucusu olan Kırım delegesi H. Ayvazov'un B. Çobanzade ile konuşmalardan sonra ikna olduğu bir hakikattir" (İsayeva, 2000, s. 120).

Yapılması Gerekenler”, İ. N. Borozdin’in, “Tatar Medeniyeti Sahasında En Yeni Keşifler”, S. İ. Rudenko’nun “Türk Tayfalarının Etnografik Tetkikinin Muasır Vaziyeti ve En Yakın Vazifeleri”, Y. Messaroş’un “Anadolu ve Balkan Türklerinin Etnografyasının Tetkikinin Muasır Vaziyeti ve En Yakın Vazifeleri”, Çursin’in “Kafkas Türklerinin Etnografik Tetkikinin En Yakın Vazifeleri” bunlardan bazılarıdır. Yine kurultayın dil ve alfabe konulu oturumlarından sonra gerçekleştirilmiş “Diyarşinaslık” başlıklı oturumunda S. F. Oldenburg, M. F. Köprülüzade⁷ ve F. F. Menzel’in medeniyet, dil, edebiyat, yurt bilgisi vb. mevzularda bildirileri dinlenilmiş; Kurultay’ın son oturumunda ise Ali Bey Hüseyinzade “Garbın İki Destanında Türk” adlı bildirisini sunmuştur⁸. Ne yazık ki, kurultay kâtipleri Rus dilindeki konuşmaları kayıt altına aldıkları hâlde Türk dilinde sunulan bildirileri kayda alamadıklarından (Hüseyinoğlu, 2011) günümüze kadar bu bildirilerin birçoğundan habersiz kalınmıştır.

Bildirilerin satır aralarında, o tarihte yeni bir bilim olarak ortaya çıkan halk bilimi [folklor] alanında görüşlerin dile getirilmesi, tekliflerde bulunulması oldukça dikkate değerdir. Ayrıca bu istikamette söylenenlerin bir temenni olarak kalmadığı, Kurultay’ın yekûn bildirelerinde yer aldığı Kurultay’ın stenografi materyallerine bakıldığında görülecektir. Bu, XX. asrın başlarında halk biliminin Türkologlar nezdinde ne kadar ehemmiyetli olduğuna da bir işarettir.

Kurultay’ın dokuz yekûn beyannamesinin üçü Türk tarihi, etnografyası, edebiyatı, halk bilimi, kültürü, güzel sanatları, müzeciliği, memleket tanıtımı, kültürel kazanımları vb. ile ilgili ileri sürülen teklifleri, komisyon üyelerinin bu istikamette ileri sürdükleri görüşleri ve alınan kararlar doğrultusunda hazırlanmıştır. Örneğin, Kurultay’da “Doğma Dilin Tedris Usulleri” adını taşıyan on beşinci oturumunda L. V. Şerba’nın “Doğma Dilin Tedris Metodolojisinde En Yeni Cereyanlar”, İ. Lemanov’un “Türk Dillerinin Tedris Metodolojisinin Esasları” adlı bildirilerinden, C. A. Efendizade’nin, G. E. Seedi’nin, G. Şeref’in, H. A. Odabaş’ın konu ile ilgili kısa konuşmalarından

⁷ F. Köprülü’nün bildirişi "1926-cı İl I Bakı Türkoloji Qurultayı (Stenoqram Materialları, Bibliografıya və Foto Sənədlər) bildiri kitabında yer almaz. Köprülü kurultayda Bektaşilik ve Fuzuli hakkında birer bildiri okur. Onun Bektaşilik hakkında sunduğu tebliği 1926 yılında Türk Yurdu dergisinde [Nu. II/8, 121-130] "Bektaşiliğin Menşeleri: Küçük Asya’da İslam Batınlığının Tekâmül-i Tarihiyesi Hakkında Bir Tecrübe" başlığı altında yayımlanmıştır. Ali Bey Hüseyinzade hatıralarında Köprülü’nün kurultaydaki konuşmasının radyo vasıtasıyla halka ulaştırıldığını bildirir.

⁸ Ali Bey Hüseyinzade’nin bildirişi aynı yıl ve aynı adla Bakû’de neşredilir. "Garbın İki Destanında Türk", Bakû, Komünist Gazetesi Neşriyatı, 1926. Tebliğ 1998 yılında Ofelya Bayramlı tarafından Latin alfabesine yazı çevrisi yapılarak yayımlanmıştır. Hüseyinzade Eli Bey, Qerbin iki dastanında Türk. Bakı 1998.

sonra hazırlanan sonuç bildirgesinin onuncu maddesinde ana dilin öğretiminde “Birinci aşamada esas eğitim materyallerinin Türk halklarının halk yaratıcılığı olmalıdır.” tezinin kabul edilmesi eğitim öğretimde halk edebiyatının ne kadar önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir. Kanımca bu karar sonraki yıllarda ideolojik Sovyet folklorunun ilkokuldan başlayarak öğretilmesi için de bir başlangıç idi.

Kurultay’da dile getirilenler arasında bir diğer önemli konu bugün de üzerinde düşünülen müzecilik konusudur. Arkeolojik kazılar ve saha çalışmaları zamanı elde edilen malzemelerin toplanması, sergilenmesi ve korunması için Türk illerinde uygun müzelerin olmayışı katılımcılar tarafından sık sık dile getirilen bir mesele olmuştur. Bu, katılımcılar tarafından bazen açık, bazen kapalı bir şekilde gündeme getirilmiş, hatta delegelerden bazıları o günün şartları dikkate alındığında bu meseleyi daha da ileri bir seviyeye taşıyarak “ortak Türk etnografya müzesinin” kurulması teklifinde bulunmuşlardır. Bu konuda Türk asıllı delegelerin daha duyarlı olduğunu stenografik materyallerden görmek mümkündür. Konu ile ilgili ilk teklif Kafkasyalı Çursin’in “Kafkas Türklerinin Etnografik Tetkikinin En Yakın Vazifeleri” adlı tebliğinde yer alır (Nerimanoğlu ve Ağakışiyev, 2006, s. 82). Kırım Devlet Üniversitesinin öğretim üyesi H. A. Odabaş ise daha somut bir teklifte bulunur. O, Türk halklarının kültürel zenginliklerinin toplanıp korunması için teklif ettiği dört maddelik paketin sonuncusunda şöyle der: “Türk Cumhuriyetlerinin birinin başkentinde umum etnografya müzesi yaratılmalıdır” (Nerimanoğlu ve Ağakışiyev, 2006, s. 94). Fakat Odabaş’ın teklifi kurultaya Petersburg Bilimler Akademisinden katılan Rudenko’nun itirazı ile karşılaşılır ve Rusyalı âlim Odabaş’ın teklifine dolaylı yolla karşı çıkarak Türk yurtlarında bu istikamette yeterince çalışmanın olmadığını, Türk halklarının henüz tam olarak tetkik olunmadığını, umum ittifak etnografya müzesi yerine bölgelerde mevcut müzelerin uygun şubelerinin kurulmasının ve umum Türk müzesi meselesinin bir sonraki kurultaya bırakılması teklifinde bulunur (Nerimanoğlu ve Ağakışiyev, 2006, s. 100). Rudenko’nun bu teklifi Etnografya Komisyonu’nun sonuç beyannamesinin beşinci maddesinde de esas alınır ve Türk merkezlerinin birinde Türk medeniyeti merkezi müzesinin kurulmasının son derece ehemmiyetli olduğu, ancak bu istikamette yapılacak çalışmaların bir sonraki kurultayın kararı ile yerine getirilmesine karar verilir. Aynı zamanda bildirmede Türk cumhuriyetleri ve vilayetlerinde müzelerin inşasının son derece müstesna ehemmiyet taşıdığı da ifade edilir, merkez müzelerinin hem bilgi hem de teknik bakımdan bu müzelere destek olacağı eminlikle söylenir (Nerimanoğlu ve Ağakışiyev, 2006, s. 365). Ancak I. Bakü Türkoloji Kurultayı’nın “Teşkilat Komitesi”nin teklifi ile iki yıl içinde Semerkant’ta II. Türkoloji Kurultayı’nın

yapılacağı kararlaştırılmış ve bu istikamette “Türk Dillerinin İmlası Hakkında” sonuç bildirgesi hazırlayan “İmla Komisyonu”na görev dahi verilmiş olsa da (Nerimanoğlu ve Ağakışiyev, 2006, s. 362) birçok araştırmacının da belirttiği gibi I. Türkoloji Kurultayı hedeflerine ulaştığından, bir başka ifadeyle Rusların alfabeyi değiştirme planını gerçekleştirdiğinden, yani Kiril alfabesinin kabulünde önemli bir mesafe kat edildiğinden Moskova için ikinci kurultaya gerek kalmadı (Demirel, 1999, s. 45; İsayeva, 2000, s. 142).

Türk halk bilimi araştırmaları bakımından I. Türkoloji Kurultayı’nda tartışılan önemli meselelerden biri de Türk etnografyasının tetkiki ile ilgili bildirilerin yer almasıydı. Bu konuda gerek Türk asıllı gerekse de yabancı delegelerin dikkate değer teklifleri olmuştur. Özellikle kurultaya şahsen davet edilen Ankara Etnografya Müzesinin Macar asıllı müdürü Messaroş’un “Anadolu ve Balkan Türklerinin Etnografyasının Tetkikinin Muasır Vaziyeti ve En Yakın Vazifeleri” adlı bildirisini oldukça önemli teklifleri ihtiva eder. Messaroş bildirisinde Anadolu Türklerinin kültürel hayatı ile ilgili yapılan araştırmalar hakkında bilgi verdikten sonra bu çalışmalar sırasında elde edilen materyallerin Ankara’daki Etnografya Müzesinde korunduğunu söyler. Messaroş’a göre Türk nüfusun ekseriyetinin SSCB sınırları içerisinde yaşadığından ve Türklük Bilimi ile alakalı yapılan çalışmaların birçoğunun da bu arazilerde yapıldığından Türk araştırmacılarla SSCB’de yaşayan Türkologlar daim iş birliğinde olmalıdırlar. Ayrıca alan çalışması esnasında elde edilen materyaller de her iki ülke müzelerinde sergilenmelidir. Özellikle Ankara’daki Etnografya Müzesi hazırladıkları kataloglarının kopyasını zaman zaman SSCB’de yaşayan Türklerin aynı ehemmiyete malik katalogları ile değiştirmeli, folklor materyallerinin toplanmasında iş birliği etmelidirler (Nerimanoğlu ve Ağakışiyev, 2006, s. 77).

Ancak SSCB sınırları içerisinde yaşayan ve özellikle Türk asıllı bazı delegelerin konuşmalarından bu tarz saha çalışmalarında, arkeolojik kazılarda onların iştirakine izin verilmediğini, bu konuda onlara fırsat tanınmadığını, ayrıca tüm bunların bilerek yapıldığını öğreniyoruz. Oryat [Altay] asıllı gazeteci A. M. Sabaşkin bu bağlamda rahatsızlığını şöyle ifade eder: “Bizim halkımızın, bizim tayfanın tarihi toprak altındadır. Zaman zaman kazılar yapılır, fakat ben burada bu çalışmaları yapanlardan rica ediyorum, onların işinde yerlerdeki çalışanlar da iştirak etsinler” (Nerimanoğlu ve Ağakışiyev, 2006, s. 90).

İ. N. Borozdin ise “Tatar Medeniyeti Sahasında En Yeni Keşifler” adlı tebliğinde esasen SSCB’de Türk halklarının somut olmayan kültürel mirasının tetkiki konusunda yapılanlar hakkında bilgi verir. Özellikle Kazan’da Başkirov’un Kazan Bulgarlarının eski dönem araç ve gereçleri konusunda yaptığı çalışmaları, Kızıl Orda’nın eski başkenti ve Yeni Saray şehrinde Ballod’un kazıları ve bunların Rus medeniyetine gösterdiği tesiri anlatan konuşmacı yapılanların yeterli olmadığını söyler. Borozdin, bildirisinin sonunda

Kırım'da Türk medeniyetinin araştırılmasına Çarlık döneminde engel olduğunu, Sovyet Döneminde sadece Kırım Türklerinin değil, tüm SSCB'deki Türk halklarının medeni geçmişinin yeni yeni sayfalarının açılacağına ümit ettiğini söyler (Nerimanoğlu ve Ağakişiyev, 2006, ss. 42-46).

Kazan asıllı, aynı zamanda Azerbaycan Devlet Üniversitesi öğretim üyelerinden olan Aziz Gubaydulin'in "Türk- Tatar Halklarında Tarihî Edebiyatın İnkişafı" konulu bildirisini aslında XIX. asırda Kazan Türkleri arasında başlayan folklor ve etnografya çalışmalarının özeti niteliğindedir. Gubaydulin, bildirisinde özellikle Tatar edebiyatını Batılı usulde inceleyen ilmî çalışmalardan bahseder. Onun bildirdiğine göre ünlü Tatar âlimi İbrahim Halfi 1822 yılında "Cengiz Han ve Aksak Timur'un Hayatı" adlı anonim hikâyeler toplusunu yayımlar. Halfi bu toplunun ön sözünde Tatar halkını kaybolmaya yüz tutan eski el yazmaları ve tarihî nitelikli halk edebiyatı metinlerini toplamaya, korumaya çağırır. Ayrıca Gubaydulin, Halfi'nin 1824 yılında ünlü Türkolog Fen'in danışmanlığında Ebu'l-Gazi Bahadır Han'ın Şecere-i Türk'ü eserini yayımladığını bildirir. Müellifin bildirdiğine göre XIX. asırda Tatar aydınlarından Hüseyin Emir Han, Tatar rivayetlerini, Nasiri ise Volga etrafında yaşayan Tatarların kültürel değerlerini; türkülerini, âdet ve anelerini, giyim kuşamlarını derleyip yayımlamıştır. Gubaydulin, Nasiri, topladığı malzemeler hakkındaki bilgileri her yıl hazırladığı masaüstü takvimlerde yayımlardı, der. Nasiri'nin "Tatarların Sünni Müslümanlıklarından Kenar Yaranan İnanç ve Merasimleri" ve "Kazan Tatarlarının Halk Edebiyatı" adlı önemli makalelerinin de olduğunu bildiren Gubaydulin, ayrıca Nasiri'nin biri "Kazan'ın İşgali Hakkında", bir diğeri ise "1814 yılında Rusların Fransa'ya Akını" konulu iki türküyü N. V. Katanov'a verdiğini kaydeder. Bu tebliğden ayrıca Nasiri'nin özel arşivinde "Tevarih-i Bulgarıye" ve "Destanı Cengiz Han ve Aksak Timur"un yeni nüshalarının olduğunu da öğreniyoruz (Nerimanoğlu ve Ağakişiyev, 2006, ss. 47-64).

"Türk Tayfalarının Etnografik Tetkikinin Muasır Vaziyeti ve En Yakın Vazifeleri" başlığını taşıyan bildirisinde S. İ. Rudenko Türk toplumunun kültür hayatını folklorik-etnografik açıdan inceler. Tebliğde öncelikle Türklerin yaşadığı araziler hakkında bilgi verilir. Türk'ün fiziki yapısı, yaşam biçimi, giyim kuşamı tasvir edilir. Rudenko'ya göre Türklerin dinî hayatını izah etmek oldukça zordur. Araştırmacıya göre Türkler arasında hâkim din İslam'dır. Ancak İslam dini Türkler arasında eski dünya görüşünü ortadan kaldırdıysa da hâlen bazı Türk kavimleri arasında eski dinlere ait izler mevcuttur. Rudenko'ya göre Türklerin antropolojik ve etnografik hayatını öğrenmek için yazılanlar yeterli değildir ve daha geniş kapsamlı araştırmalara, monografilere ihtiyaç vardır. Mevcut yazılanların ekseriyeti ise esasen üçüncü dereceli meselelerin aydınlatılması istikametindedir. En esası ise yazılanlar süreklilik

göstermemektedir. Bunlar ise ekser hâlde eski devrin kıyıda köşede kalan hadiselerini aksettirir. Öncelik arz eden meseleler ise bilerek gölgede bırakılır gibidir. Araştırmacıya göre Türk dünyası sahasında poleoetnolojik araştırmalar henüz ilkin hâdedir. Türklerin meskûnlaştıkları arazilere, özellikle doğuya, Türk dünyasının tarihine yönelik ilmî geziler düzenlenmeli ve bu, öncelikli mesele olmalıdır. Bildirisinin ilerleyen aşamasında Rudenko kültür örneklerinin tetkikinde ayrı ayrı Türk boylarının incelenmesinin ve ortak bir zeminde buluşulması gerektiğini söyler (Nerimanoğlu ve Ağakışiyev, 2006, s. 70).

Kurultay'ın halk bilimi açısından kayda değer bir başka tebliği Kafkas Türklerinden Çursin'in konuşmasıdır. O, bildirisinde Kafkas Türklerinin âdet ananelerini, medeniyetlerini, inançlarını, hayat biçimlerini inceler. Çursin'e göre Kafkas halkları, özellikle Nogaylarda ve Karaçaylarda Orta Asya Türk göçebe ve hayvancılık düzeni hâlen devam etmektedir. Araştırmacı, Kafkas Türkleri arasında göçebe hayatı alaçıklarda, yarı yerleşik hayat; Balkarlarda taş binalarda, Karaçaylarda ahşap yapılarda, Kumuk ve Azerbaycan Türklerinde ise tuğladan inşa edilen binalarda sürdüğünü belirtir. Bildiriden Kafkas Türklerinde mutfak eşyalarının ağaçtan, deriden, boynuzdan ve hatta taştan yapıldığını öğreniyoruz. Düzlük arazilerde kilden yapılan mutfak eşyaları, yüksek yerlerde ağaç, deri ve boynuzdan yapılır. Çursin, Kuzey Kafkasya Türklerinde "egzogami" (dışarıdan evlilik) evliliğin esas alındığını kaydeder. Son zamanlara kadar bir nesilden olanlar kendi aralarında nikâha girmezlerdi. Şu anda bu durum biraz esneklik kazanmıştır. Lakin hâlen birçok yerde aynı soydan olanlar evlenmezler. Azerbaycan Türklerinde ise bunun tersidir. Onlar arasında "endogami" (yakın akrabalar arasında evlilik) yaygınlık gösterir. İnanç sisteminde de bazı farklılıklar görülür. Halk edebiyatı örneklerinden bahsederken Çursin, Karaçay ve Balkarlarda Nart Destanı'nın yaygın olduğunu, Nogaylar ve Türkmenlerde ise bu destanın olmadığını bildirir. Bunun yanı sıra Çursin'in bildirisinden yapılması gerekenlerin bir hayli fazla olduğunu öğreniyoruz. Özellikle Kafkas Türk halkları hakkında kaynaklar bibliyografyası tertip edilmeli; eski kitabelerde, Kafkas Türk halkları hakkında klasik Arap edebiyatında yazılanlar bir araya getirilmeli ve yayımlanmalıdır. Bu toplumlar hakkında etnografya materyallerinin özel katalogları hazırlanmalıdır. Özellikle Kafkas Türk halklarının etnolojisinin planlı ve devamlı şekilde öğrenilmesi üzere kurumlar tesis edilmelidir (Nerimanoğlu ve Ağakışiyev, 2006, ss. 79-83).

Kurultay'ın Rus asıllı delegelerinden olan N. İ. Aşmarin'in halk bilimi ürünlerinin toplanması ve yayımlanması konusunda yaptığı teklifler oldukça somut niteliktedir. Sözlü edebiyat ürünleri eski el yazma defterlerden, nadir kitaplardan, mezar taşlarından, eski duvar yazılarından toplanmalı, öğrenilmeli ve yayımlanmalıdır. Eğer bölgelerde uzmanların hazırlığına gerekli kadar önem verilirse Türkoloji süratle ilerler. Araştırmacıya göre hatta ham materyallerin toplanması ve neşri Türkoloji'nin inkişafına büyük hizmet edecektir. Halk

bilimi materyallerinin yazıya alınmasına dair talimatlar hazırlanmalı, sözlü edebiyat numunelerinin neşri düzenli yapılmalı, elde edilen sonuçlar imkân çerçevesinde Rus veya Türk dillerinden birine tercüme edilmelidir. Aksi hâlde bu kaynaklardan semereli şekilde istifade hayli zorlaşacaktır (Nerimanoğlu ve Ağakişiyev, 2006, s. 144).

Kurultay’da diyarşinaslık (yurttaşlık) biliminin Türkoloji’nin aktüel konularından biri olduğunu dikkatlere sunan Oldenburg bildirisinde “yurt bilgisi” konusunda çalışmalar yapılmazsa Türkoloji sağlam temellere esaslanmayacak, der. Oldenburg’a göre diyarşinaslık işinin teşkil edilmesi için mutlaka okul ve diyarşinaslık birimleri arasında iş birliği yapılmalı, özellikle diyarşinaslık birimlerinde faaliyet gösteren çalışanların yetiştirilmesine ayrıcalık tanınmalıdır. İlâveten “Diyarşinaslık Enstitüleri”nin teşkil edilmesi oldukça önem arz eder. Araştırmacıya göre Türklerin yaşadıkları arazilerdeki yer adları ve onların manaları, adların verilme sebepleri, dil ilişkileri vb. araştırılmalıdır. Oldenburg’a göre yer adlarının tespit edilmesi, yerleşim birimlerinin planının tayini vb. bu yerlerin niçin insanlarca mesken tutuldukları konusunda bize ipucu verecektir. Çoğu defa yaşayış yerlerinin planında oldukça vacip etnik bilgiler mevcuttur. Toplumlar genellikle köken itibarıyla bağlı buldukları veyahut uzun müddet yaşadıkları yerlerin hayat şartlarına uygun davranışlar kazanırlar. Bu bağlamda Oldenburg kurultay delegelerinin dikkatini yakın zamanlarda SSCB sınırları dâhilinde gerçekleşecek nüfus sayımına yöneltir. Bu sayım Sovyetler Birliği’nde yaşayan Türk ahalisinin sayısı konusunda önem arz etmektedir, der⁹ (Nerimanoğlu ve Ağakişiyev, 2006, ss. 311-321).

Kurultay’ın özel konukları arasında bulunan Alman asıllı şarkiyatçı “Eylemsiz Profesör” (Demirel, 1999, s. 50) T. T. Menzel “Anadolu- Balkan Türklerinin Edebiyatının Araştırılması Neticeleri ve Perspektifleri” konulu bildirisinde Türk edebiyatının karakteristik özelliklerini genel hatlarıyla verir. Ancak Menzel’in Türk edebiyatı konusunda ileri sürdüğü tespitlerin birçoğu oldukça tartışmalıdır. Menzel tebliğinde yer yer, Türk sözlü edebiyatı araştırmalarına da temas eder. O, bu konuda da tek taraflıdır. Menzel’e göre Türk toplulukları önemli derecede sözlü edebiyat numuneleri yaratmışlar, özellikle onların mistik sahadaki eserleri daha çoktur. Ancak, oldukça ehemmiyetli olan bu materyaller de edebiyat tarihçilerinin dikkatinden kaçmıştır. Menzel tebliğinde esasen Anadolu sınırları

⁹ I. Bakü Türkoloji Kurultayı’ndan hemen sonra yapılan nüfus sayımında küçük Türk toplulukların büyük Türk toplumları arasında sayılmış, özellikle Kafkaslarda yaşayan azınlık Türk nüfusu bu sayımda kayda alınmamıştır.

içerisinde yazılan edebiyat tarihçiliği üzerinde durmuş ve ona göre Anadolu'da edebiyat tarihçiliği esasen tezkirecilik üslubundadır ve Batı tarzı edebiyat tarihçiliği Türkler tarafından bilinmemektedir. Ancak Anadolu'da yazılan tezkirelerin bir kısmı zaman zaman İtalyan, Fransız ve Alman dillerine tercüme edilmiştir. Müellife göre bu tarz çalışmalar Avrupa'da Türklere karşı ilginin uyanmasına da neden olmuştur. Menzel bu dönemde Türklere özel ilgi duyan Rusya'da ise Türk edebiyatı tarihçiliği konusunda herhangi bir çalışmanın olmadığını söyler. Fakat XIX. asırda V. V. Radloff'un çalışmalarıyla Türk halkları edebiyatının tetkikinde köklü değişikliklerin meydana geldiğini kaydeden müellif, V. V. Radloff'un Rusya'da yaşayan Türklerin tetkikine uzun yıllar büyük bir aşk ve sarsılmaz bir azimle emek sarf ettiğini bildirir. Menzel, Türk sözlü edebiyatı araştırmaları tarihinde ilk Batılı halk bilimi uzmanlarından olan I. Kunoş'un çalışmaları için ise şöyle der:

Oldukça verimli olan bu ortamdan faydalanan İgnas Kunoş ise halk edebiyatına olan ilgiyi yükseklere kaldırdı. Şimdiye kadar Türk halklarında halk romantizmi fazla inkişaf etmediğinden ve onlar arasında halk edebiyatının zengin servetlerinden yararlanabilen Herder veya Grimm gibi insanlar bulunmadığından Kunoş bu boşluktan faydalandı, bu doğrultudaki talepleri ödedi ve zengin folklor materyalleri koleksiyonunu yayımladı (Nerimanoğlu ve Ağakışiyev, 2006, s. 325).

Menzel'e göre Türk şiirinin araştırılmasında Gibb'in, Paul Horn'ın, Hatman'ın, Gordlevskiy'nin çalışmaları Türklerin kendilerini bile edebiyatlarını araştırmaya sevk etti. Menzel'e göre Türk araştırmacılar arasında sadece F. Köprülüzade'nin çalışmaları Batı tarzındadır ve Köprülü bu çalışmaları ile Türk edebiyatı ilmine önemli katkı sağladı (Nerimanoğlu ve Ağakışiyev, 2006, s. 328).

Kurultay'da tartışılan her bir konunun, önerilen her bir teklifin Kurultay'ın sonunda kabul edilen sonuç bildirgelerde değerlendirildiği stenografi materyallerinde görülmektedir. Bu beyannameler esasen Rus asıllı katılımcıların tezleri çerçevesinde hazırlanmıştır. Sovyet Türkolojisi için bir yol haritası olarak düşünülen bu dokuz beyannamedeki bazı kararların, özellikle dil ve alfabe konusunda olanların hemen uygulamaya konduğu bilinmektedir. Diğer alanlarda alınan kararların uygulanmasında biraz gecikmeler olsa da Kurultay'ın gerçekleştiği tarihten başlayarak on yıl kadar süreyle ister Azerbaycan'da, isterse de diğer Sovyet Cumhuriyetlerinde halk bilimi ve etnografya alanında yapılan çalışmalara hız verildiği, derlemeler sırasında elde edilen halk edebiyatı örneklerinin, özellikle âşık şiirinin gazete ve dergi sayfalarında geniş şekilde yayımlandığını (Namazov, 1984, s. 154), kurultayda alınan kararlar gereği bu çalışmalara yön veren kurumların yeniden yapılandırıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Bakü'de yayımlanan *Maarîf ve Medeniyet* dergisinin 1927 yılındaki üçüncü sayısında bir duyuru dikkati çekmektedir. Duyurudan Azerbaycan'ı öğrenmek, özellikle bölgelerdeki sözlü edebiyat örneklerini toplamak için gezilerin düzenlendiğini, bu gezilerde toplanan anonim ve ferdi halk edebiyatı

metinlerinin gazete ve dergi sütunlarında yayımlanmasına geniş imkân tanındığını öğreniyoruz. Diğer taraftan XIX. asrın son çeyreğinden itibaren Azerbaycan halk bilimi örneklerinin toplanması ve neşri istikametinde yapılan çalışmaların bu kurultayla birlikte daha da organize hâl aldığı, elde edilen materyallerin 1927 yılından itibaren antolojiler vb. şekilde yayımlandığı görülmektedir. Kurultay'ın hemen sonrasında yayımlanan birçok kitap ise bugün bizim için eşsiz kaynak niteliğindedir. Bu kitaplar o dönemde henüz sansür uygulanmamış orijinal metinleri içermektedir. Çünkü daha sonraki dönemde derlenip yayımlanan metinlere, hatta bahsi geçen kitapların tekrar neşrinde mevcut örneklerle ne denli müdahale edildiği ayrı bir araştırmanın konusudur. Sadece şu kadarını söylemek lazımdır ki o dönemde Dede Korkut, Manas, Alpamış gibi birçok destan örneği de Türkologlar gibi suçlamalara maruz bırakılmış, hakkında konuşmak yasaklanmıştır (Kasımov, 2011, ss. 83-220). 15 Mayıs 1928'de Bakü'de düzenlenen I. Azerbaycan Âşıkları Kurultayı'nın da I. Türkoloji Kurultayı'nın tesiri ile tertip edildiğini söylemek zor olmasa gerek. Çünkü bu kurultayın düzenlenme şekli, sunulan tebliğlerin içeriği, S. Ağamalıoğlu'nun bu kurultayın da gerçekleşmesinde aktif rol alması, devlet desteğini sağlaması vb. mevcut geleneğin devamı niteliğindedir.

Ancak 1930'lu yılların ortalarından SSCB sınırları dâhilinde siyasi ortamın değişmesi, özellikle 1937 yılından itibaren aydınlara, özellikle Türk aydınlara yönelik başlatılan Stalin zulmü ilk olarak I. Türkoloji Kurultayı ve bu kurultaya katılanları hedef aldı. Resmî kaynaklar I. Türkoloji Kurultayı'na katılan 131 delegenin 100 kadarının on yıl kadar sonra başlayan 'aydınlık soykırımı'nda Pantürkist damgasıyla suçlanarak kurşunlandığını yahut uzun süren hapslere maruz bırakıldığını gösterir. Özellikle onların suçlanmasında I. Bakü Türkoloji Kurultayı'nda gösterdikleri faaliyetlerin ön plana çekildiği kaynaklardan görülmektedir (Kasımov, 2011, s. 363; Buran, 2011, s. 301). Konu ile ilgili Azerbaycan Yazarlar Birliği'nin Başkanı Anar, 2006 yılında Bakü Türkoloji Kurultayı'nın 80. yılı ile alakalı *Edebiyat Gazetesi'nde* yayımladığı bir yazısında şöyle der:

Azerbaycan delegasyonunu hatırlayalım: Stenografide 17 Azerbaycan temsilcisinin adı var. Zamanı gelince dünyasını değiştiren Sametağa Ağamalıoğlu'ndan başka, Azerbaycan temsilcilerinin hepsi, tekrar ediyorum istisnasız hepsi 37 yılının Stalin soykırımının kurbanı olmuştur. Kurşunlanan kurşunlanmış, sürülen sürülmüş, her hâlde hiçbirisi geri dönmemiştir (Anar, 2006).

Doğal olarak kurultay delegelerine karşı sergilenen bu tutum zamanla onun aldığı kararların gerçekleşmemesine, kâğıt üzerinde kalmasına neden oldu (Kasımov, 2011, s. 10). Özellikle 1939 yılından itibaren SSCB sınırları

içerisinde yaşayan Türk soylu halkların yeniden alfabe değişikliğine maruz bırakılması, yani Kiril alfabesine geçiş ile I. Türkoloji Kurultayı'nda alınan kararları tamamen rafa kaldırmış, Stalin'in ölümüne kadar bu toplantıdan bahsetmek bile yasaklanmıştır.

Sonuç olarak şunu kaydetmek gerekir ki Bakü Türkoloji Kurultayı, Türklük bilimi tarihinde kendisinden en çok bahsedilen toplantılardan biridir. Hakkında yapılan her bir çalışma kurultayın siyasi yönünü değerlendirmekle beraber onun Türkoloji ilmine olan olumlu veya olumsuz etkilerini de incelemektedir. Gerçekleştiği tarihten seksen yedi yıldan fazla bir süre geçmesine rağmen kurultayın Türkoloji tarihinde birçok ilklere imza attığı, başlatmış olduğu tartışmalarla günümüzde bile ehemmiyetli ve güncel meseleleri tartıştığı görülmektedir.

Kaynakça

- Anar. (2006, 10 Mart). Fereh, Ümit, Facia. Birinci Türkoloji Kurultay Hakkında Düşünceler. *Edebiyat Gazetesi*, Bakü, Azerbaycan.
- Buran, A. (2009). Sovyet Türkolojisi ve Birinci Türkoloji Kurultayı. *Turkish Studies*, 4(3), 430-444.
- Buran, A. (2011). *Kurşunlanan Türkoloji* (3. bsk.). Ankara: Ereğ Matbaası.
- Demirel, Ö. F. (1999). I. Türkoloji Kongresi ve Theodor Menzel. *1926 Bakü Türkoloji Kongresinin 70. Yıl Dönümü Toplantısı Bildirileri (29-30 Kasım 1996)* içinde (ss. 27-65). Ankara: TDK Yayınları.
- Halilov, B. (2006). *Türkologiyaya Giriş*. Bakı: Nurlan Matbaası.
- Hesenli, C. (1999). Birinci Türkoloji Kurultaya Kısa Tarihi Baxış. *1926 Bakü Türkoloji Kongresinin 70. Yıl Dönümü Toplantısı Bildirileri (29-30 Kasım 1996)* içinde (ss. 7-12). Ankara: TDK Yayınları.
- Hüseyinoğlu, Ş. A. (2011). *Harf İnkılabının Salnamecisi Halid Said Hocayev*. 07 Kasım 2013 tarihinde <http://ali-shamil.tr.gg/Harf-inklab%26%23305%3B-salname%E7isi-Halit-Seit.htm> adresinden erişildi
- İsayeva, Ş. (2000). *1926 Bakü Türkoloji Kurultayı ve Türk İnkılâbına Tesirleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Kasimov, C. (2011). *Azerbaycan Folklorşünaslığı ve Sovet Totalitarizmi*. Bakı: Nurlan Matbaası.
- Kazımoğlu S. (1999). Alman Türkologları ve Birinci Bakü Türkoloji Kongresi. (Prof. Dr. Georg Jakob, Prof. Dr. Theodor Menzel, Prof. Dr. Paul Wittek). *1926 Bakü Türkoloji Kongresinin 70. Yıl Dönümü Toplantısı Bildirileri (29-30 Kasım 1996)* içinde (ss. 1-5). Ankara: TDK Yayınları.
- Namazov, K. (1984). *Azerbaycan Aşık Seneti*. Bakı: Yazıçı Neşriyatı.
- Nerimanoğlu K. ve Ağakışiyev, A. (2006). *1926-cı il I Bakı Türkoloji Kurultayı*. Bakı: Çınarçap.
- Şimşir, B. (1992). *Türk Yazı Devrimi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ANADOLU SELÇUKLU VE BEYLİKLER DÖNEMİ MİMARİ SÜSLEMESİNDE KÜRE, KÜRE VE KONİ KESİTİ/KABARA, ROZET

Nermin ŞAMAN DOĞAN, Turgay YAZAR

Özet: Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi bezemelerini konu alan çok sayıda çalışma yapılmış olmasına rağmen, süsleme terminolojisindeki tartışmalar devam etmektedir. Bu çalışmada mimari bezemede çok kullanılan küre, küre ve koni kesitleri/kabaralar ile rozetlerin tanımlanması amaçlanmıştır. Selçuklu- Beylikler Dönemi yapılarında küre, küre ve koni kesitleri/kabaralar ile rozetler kullanılmıştır. Çoğunlukla kabara ve rozetler yapıların taç kapı, mihrap kavsara ve kemer köşeliklerine kademeli ve simetrik dizilmişlerdir.

Küre ve koni kesitleri/kabaralar ile rozetler çeşitli yapım ve süsleme tekniklerini yansıtır. Yapım tekniğinde taşın yüzeyine doğrudan işlenenler ve taşın yüzeyine eklenen veya monte edilenler olarak iki ana grup dikkati çeker. Bezeme tekniğinde en çok oyma, süsleme türünde geometrik motifler özellikle yıldız çeşitlemeleri karşımıza çıkar. Delik işi süsleme tekniği küre ve koni kesitlerinin biçimine uygun olduğu için tercih edilmiştir.

Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi'nde küre, küre ve koni kesitleri/kabaralar ile rozetler en çok Orta Anadolu Bölgesi'nde özellikle Karaman, Kayseri, Konya, Niğde ve Sivas illerindeki yapılarda görülür. Bir başka deyişle bu öğeler taş malzeme kullanımının yoğun olduğu çevrelerde, özellikle büyük ölçekli yapıların (han, medrese, darüşşifa, cami) taç kapılarında karşımıza çıkar.

Anahtar kelimeler: Selçuklu, beylikler, süsleme, küre, koni, kabara, rozet.

Sphere, Sphere and Cone Cross-section/Boss and Rosette in the Architectural Decorations in the Period of Anatolian Seljuks and Principalities

Abstract: Although there have been many studies about the decorations of Anatolian Seljuk and Principality periods, there are still ongoing disputes about ornamentation terminology. In this study, the aim is to identify sphere, sphere and cone cross-sections/bosses and rosettes. The use of sphere, sphere cross-sections/bosses and rosettes is a common practice during the Seljuk and Principality periods. Mostly, bosses and rosettes have been lined gradually and symmetrically in the portal, the mihrab's recess and the squinch.

Sphere cross sections/bosses and rosettes reflect a variety of construction and ornamentation techniques. In terms of construction techniques, two main groups attract attention: the ones that are directly carved onto the surface of the stone and the ones that have been added or implemented to the surface of the stone. Carving is the most common decoration technique, and geometrical designs, especially stars, are the most common ornamentation types. The technique of perforations is preferred because they are more suitable for the forms of sphere, sphere and cone cross-sections.

Sphere, sphere and cone cross sections/bosses and rosettes in the Anatolian Seljuk and Principality periods are most commonly seen in buildings in the cities of Karaman, Kayseri, Konya, Niğde, and Sivas in the Central Anatolian Region. In other words, these features are common in regions where stone materials are densely used, and we encounter them on the portals of large scale constructions such as hans, madrasah, hospital and mosques.

Key words: The Seljuks, principalities, ornamentation, sphere, cone, boss, rosette.

Giriş

Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi bezemelerine ilişkin bugüne kadar çok sayıda çalışma yapılmış olmasına karşın, süsleme terminolojisine yönelik tartışmalar devam etmektedir. Süsleme terimlerinin birçoğu yabancı dillerden çevirilerek kullanılmaktadır. Yapılan çalışmalarda bezemeye yaklaşım biçimi genellikle malzeme veya süsleme türü önceliklidir¹.

Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi süslemelerinde silme, mukarnas, küre, küre- koni kesitleri/kabaralar ve rozetler önemli mimari plastik öğelerdir.

Bu çalışmada mimari süslemede görülen küre, küre ve koni kesitleri/kabaralar ile rozetlerin yapım ve süsleme teknikleri, kullanım yerleri, bezeme türleri, malzeme ve teknik özellikleri dikkate alınarak tipolojileri saptanmaya çalışılacaktır.

Yayınların bazılarında gülbezek, güneş diski, kabara, küre, levha, madalyon, rozet gibi çeşitli tanımlamalar yapılarak, çoğunlukla bu öğelerin kurgusu değil, yalnızca yüzeylerindeki bezemeler öne çıkarılmıştır. Bu nedenle terminolojik açıdan sorun olduğunu düşündüğümüz öğeler, geometrik özellikleri dikkate alınarak yeniden sınıflandırılmıştır. Burada öncelikle bazı araştırmacıların görüşlerini sunmak, bu öğelerin algılanma biçimini kolaylaştıracaktır.

Celal Esat Arseven Sanat Ansiklopedisi'nde bu öğeleri;

Gülbezek / Gülçe: “gül şeklinde yuvarlak tezyini motifler. Bunlar bir daire içine resmedilmiş yapraklardan ibaret olup tavan göbeklerinde, kubbelerin ortasında ve bazı satırların tezyininde kullanılır”.

Kabara: “kâgir binalarda yan yana olan iki kemerin arasında kalan üçgen (müsellesî) kısımlara bir bezeme mahiyetinde olarak konulan toparlak ve kabarık yarım küre şeklinde taştan veya madenden süsleme”.

Rozet: “merkezinden bir kapı topunun mihrini geçen madeni ve ekseriya tezyinatlı levha” olarak betimlemiştir (Arseven, 1965, ss. 665, 884; 1998, s. 1709).

¹ Taş bezeme için bk. Ögel, 1966; Görür, 1999; Özbek, 2006; geometrik süsleme için bk. Schneider, 1980; Mülayim, 1982; bitkisel bezeme için bk. Schneider, 1989; figürlü bezeme için bk. Gierlich, 1996.

Semra Ögel, Anadolu Selçuklu taş bezemelerini anlattığı eserinde, rozet, küre ve levhalar başlığı altında bu öğelerin yaygın kullanımına dikkat çekerek; “Bilhassa ilk devir tezyinatında asrın ortasına kadar hemen her eserde mevcutturlar. Bu tarihten sonra, yeni şekiller arasında rozet de yerini küre ve nihayet levha şekillerine bırakır. Rozetler zemine kazılmış veya kabartma madalyon olabilir” şeklinde konunun önemini vurgular (Ögel, 1966, ss. 94-95).

John Fleming, Hugh Honour ve Nikolaus Pevsner’in ortaklaşa hazırladıkları mimarlık sözlüğünde;

Kabara: “Bir tonozda veya tavanda yer alan kaburgaların kesiştiği noktalarda bulunan süslü topuz ya da çıkıntı; çoğunlukla oyma yapraklarla kaplı”

Rozet: “Gül şeklinde disk” olarak tanımlanır (Fleming, Honour ve Pevsner, 1972, ss. 38, 214, 243).

Nüzhet İslimyeli, sanat terimleri ansiklopedisinde;

Gülçe/Gülbezek: “Güle benzer süsleme öğelerinin tüm anlamı. Bunlar bir daire içinde yapraklardan oluşan süslemeler olup, genellikle tavan göbeklerinde kubbe tepesinde uygulanır”.

Kabara: “Kâgîr binalarda iki kemer arasındaki üçgen kısımlara yine bezeme olarak çakılan çivi”.

Kurs: “Mimaride kemer köşelerine konan süsleme”.

Rozet: “Küçük gül biçimi süsleme” olarak açıklar (İslimyeli, 1973, ss. 272, 391, 462; 1976, s. 695).

Illustrated Dictionary of Historic Architecture (Ed. Cyril M. Harris) isimli sözlükte bu mimari öğeleri;

Kabara:

1. “Genellikle kaburgaların kesişme noktalarına ve kemer köşeliklerine yerleştirilen, oyularak biçimlendirilen bezemeli dışa taşkın öge”.
2. “Taş işçiliğinde, kabaca biçimlendirilmiş taşın oyulan bir yere yerleştirilmesi”.

Rozet:

1. “Geleneksel bitki motifleriyle oyulmuş ya da boyanmış daire biçimli bir motif; bir gül şeklinde”.
2. “Kesişme yerlerinde kullanılan daire veya oval biçimli süslenmiş ahşap plaka, örneğin bir yıldız dizisinin sonunun duvara uygulanması gibi”.
3. “Süslenmiş bir çivi ya da vida başı” olarak tanımlanır (Anonim, 1977, ss. 68-69, 470).

Doğan Hasol, mimarlık sözlüğünde bu öğeleri;

Gülbezek: “Kursların yüzeyleri oyma ve kabartmalı yapraklarla stilize edilmiş bir gülü andıranlara verilen ad”.

Kabara: “Yarım küre biçiminde çıkıntılı kurs”.

Kurs: “Eski yapılarda iki kemer arasında meydana gelen üçgen yüzeyleri süslemek için, sütunların eksenine hizasına yüzleri kemer tablalarıyla aynı düzeyde olacak şekilde yerleştirilen, daire biçimindeki taş”.

Rozas: “Gül veya çok kollu yıldız biçiminde süsleme örgesi” olarak açıklar (Hasol, 1979, ss. 208, 250, 315, 430).

Rahmi Hüseyin Ünal taç kapıları incelediği yayınında gülbezek ve kabaraları;

Gülbezek: “Büyük çoğunluğu daire şekilli olup, işlendikleri yüzeye nazaran hafif bir çıkıntı meydana getirirler. Bazı hâllerde gülbezeğin, işlendiği yüzeye aynı hizada bulunduğu, herhangi bir çıkıntı meydana getirmediği, kenar çizgilerinin oyularak belirlendiği görülür. Daire şekilli gülbezelerin etrafına, yüzeyel yivler ve damla motiflerinin de eklendiği olur”.

Kabara: “Daima yarım küre şekilli olarak gördüğümüz kabaraaların bir kısmı, daire veya kare şekilli birer çerçeve içine alınmıştır. Bu çerçeveler burmalı kaytanlardan oluşmaktadır” şeklinde vurgular (Ünal, 1982, ss. 75-82).

Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan Türkçe Sözlük’te bu elemanlar;

Kabara: “Süs olarak odaların ahşap bölümlerine, türlü biçimler yapmak için çakılan iri başlı, sarı çivi”.

Rozet: “Yakaya takılmak için çeşitli biçimlerde yapılan, bir kuruluşun sembolü sayılacak ufak kâğıt veya metal nesne” olarak açıklanır (TDK, 1988, ss. 750, 1228).

Metin Sözen ve Uğur Tanyeli, ortak hazırladıkları sanat terimleri sözlüğünde bu öğeleri;

Kabara: “Taş yüzey üzerine bezeme amacıyla yapılan yarım küre biçiminde kabartma süs öğesi”

Rozet: “Dairesel ve genellikle üsluplaştırılmış çiçek biçiminde bezeme örgesi” olarak betimler (Sözen ve Tanyeli, 1992, ss. 119, 204).

M. Zeki Pakalın'ın tarih deyimleri ve terimleri sözlüğünde;

Kabara: “Gelin çeyizi kadife kaplı çekmeceler, mum iskemleleri, nalınlar, el aynaları ve emsali üzerine altın veya gümüşten kabartma suretiyle yapılan oyma çiçeklere verilen ad” şeklinde açıklanır (Pakalın, 1993, s. 113).

James Stevens Curl mimarlık sözlüğünde kabara ve rozeti;

Boss: “Orta Çağ mimarisinde tonoz kemerlerinin birleştiği noktada oldukça süslü dışbükey blok/öge”.

Roset: “Dairesel biçimde özellikle bitkisel motiflerle süslenmiş disk, klasik mimariyle bağlantılı. Genellikle gülden daha küçük” olarak tanımlar (Curl, 1999, ss. 87, 569).

Görüldüğü gibi araştırmacıların çoğu disk, gülbezek, gülçe, kabara, kurs, madalyon ve rozet gibi öğelerin mimari dışındaki kullanımlarına da işaret etmektedirler. Çalışmamızda mimari bezeme öncelendiği için bu öğeler yapısal özellikleri ve geometrik biçimlerine göre küre, küre ve koni kesitleri/kabaralar ve rozetler olarak sınıflandırılmıştır.

1. Küreler

Küre bütün noktaları merkezden aynı uzaklıkta bulunan bir yüzeyle sınırlı cisim olarak tanımlanır. Burada mimaride sözü edilen üç boyutlu “içi dolu küre/yuvar/ball” dur (Kaya, 1988, ss. 258-263; Anonim, 1988, ss. 949, 1648).

Anadolu Selçuklu Dönemi'nde küre iki yapının taç kapısında kullanılmıştır. Divriği Ulu Camii (1228-29) batı taç kapısında (Tekstil kapı) kavsaranın kemer kilit taşına metal bir malzeme ile tutturulmuş (asılmış/bağlanmış) aşağıya doğru sarkan bir küre ile kavsarada duvara gömülü dokuz (?), sütunce başlıkları üzerinde birer toplam on iki küre yer alır (Kuban, 1997, ss. 126,130-131) (Resim 1). Kavsaranın üçgen kuşaklı ilk sırasına, üçgenlerin ortasına gelecek şekilde dönüşümlü dizilen duvara gömülü altı kürenin biçimi ile tahrir olan bezemeleri algılanamamaktadır². Üstündeki üç küre yıldız, sütunların üzerindeki küreler ile en üstteki asılı küre kıvrık dal, rumi ve palmet motifleri ile süslenmiştir. Kırşehir Caca Bey Medresesi'nin (1271-72) taç kapısında demet sütuncelerin başlıkları arasına asılmış sekiz kollu yıldız bezeli birer küre vardır (Ögel, 1966, Res. 22, 65,114; Arıkan, Tuğutlu ve Eraslan, 2009, ss. 15-17) (Resim 2). Ayrıca medresede taç kapıyı dıştan sınırlayan sütuncenin kaidesi ile

² Araştırmacıardan Doğan Kuban (2001, s. 142), taç kapıdaki farklı düzenlemeleri “Bu taç kapının karakteristik motifleri şunlardır: Kapının eğik dış kenarlarında mukarnaslı nişler; geometrik arabesk (flechtmuster), bezemeli toplar; niş içinin başka hiçbir yerde bulunmayan Türk üçgeni ile kaba mukarnas arası prizmatik öğeleri; sütun kaideleri” olarak tanımlar.

ana eyvanın iki yanındaki sütunce işlevli desteklerde alt ve üst bölümü düzleştirilen küreler kullanılmıştır (Sözen, 1972, Res. 3b-3c). Astronomi eğitimi yapıldığı ileri sürülen medresede taç kapıda yer alan yıldız bezeli kürelerin varlığı yapının işlevine yönelik bilinçli bir seçimi de düşündürebilir (Sayılı ve Ruben, 1947, ss. 675-681; Arıkan ve diğerleri, 2009, ss. 51-58).



Resim 1. Divriği Ulu Camii,
batı taç kapı.



Resim 2. Kırşehir Caca Bey Medresesi,
taç kapı, ayrıntı.

2. Kabaralar

Bir küre veya koninin dışbükey görünümlü kesitleri mimari bezemede kabara olarak adlandırılmıştır. Bu çalışmada küre ve koni kesitli kabaralar iki grupta incelenmiştir.

2.1. Küre Kesitleri / Kabaralar

Kabaralar araştırmacıların belirttiği gibi her zaman bir kürenin yarısı değildir. Örnekler kürenin farklı düzlemlerle kesildiğini hem rozet hem de kabara olarak kullanıldıklarını göstermektedir³. Küreyi farklı düzlemlerle kestiğimizde ortadaki/çaptan kesilen kısmı iki yarım küre, çaptan küçük düzlemlerle kesilen kısmı ise yarım küreden küçük ve büyük küre kesitleri (neredeyse küre) oluşturur. Bir başka deyişle küreyi kesen düzlem kürenin merkezinden geçiyorsa elde edilen yarı uzaylara yarım küre/üst yarım, alt yarım küre denir. Mimari bezemede düzlemlerle kesilen küre parçasının dışa taşkın/kabarık yüzeyi kullanıldığı için bu elemana kabara ismi verilmiştir. Kabaralar farklı düzlemlerle kesilen küre

³ Küre ve koni kesitlerinin tanımlanmasında matematikçilerin kullandığı terminoloji esas alınmıştır. Bu konudaki yardımları için Hacettepe Üniversitesi, Fen Fakültesi, Matematik Bölümü, Geometri Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi Doç.Dr. Selma Bpuhal'a teşekkür ederim.

kesitlerinin dışbükey kısmı dışa gelecek şekilde her zaman kesiti daire olan yüzeyin yapı taşına monte edilmesi/birleştirilmesiyle elde edilmiştir. Örneklerin birinde gördüğümüz uygulamadan kürenin hiç kesilmeden de içbükey yarım küre bir yuvaya yarısı yerleştirilerek dışta kalan diğer yarısının kabara olarak kullanılabileceğini göstermektedir⁴. Yapılarda gördüğümüz yüzeyden oldukça dışa taşkın yarımdan küreden büyük kabara kürenin çapından küçük düzlemle kesilerek yapı taşına monte edilmiştir. Çoğunlukla yerleştirildikleri yüzeyle birleşim/bağlantı noktaları görülmesinin diye yüzeyi bezemeli dışbükey silmelerle kapatılmıştır. Bu tanımlamalardan hareketle küre kesitleri/kabara üç grupta incelenebilir:

1. Yarım küre kesitli kabara
2. Yarım küreden büyük kabara
3. Yarım küreden küçük kabara

Yarım küre kesitli kabara daha yaygındır. Örnek olarak Niğde Alaeddin Camii (1223) doğu, Kayseri Huand Hatun Camii (1238-39) batı taç kapıları kemer köşelikleri, Susuz Han (1240-50) taç kapı kemer, Konya Sahip Ata Camii (1258) taç kapı-doğu pencerenin kavsara ve türbe (1283) kemer köşelikleri, Konya İnce Minareli Medrese (1264) kapı, Amasya Gök Medrese Camii (1267) kuzey cephedeki pencere kemer, Kayseri Sahibiye Medresesi (1268) taç kapı kemer, Kayseri Kөлük Camii mihrabı (13. yüzyılın sonu) kemer, Karaman İbrahim Bey İmareti Türbesi (1431-32) taç kapı kavsara köşelikleri, Erzurum Çifte Minareli Medrese (1285-91) taç kapısı dış bordüründe, Sivas Buruciye (1271) ve Ermenek Tol (1339) medreseleri taç kapı yan nişlerinin üzerinde ve Niğde Sungur Bey Camii (1335) mihrabının kavsara köşeliği ile üzerindeki iki bordürün yüzeyine dağılmış yedi kabarayı verebiliriz (Ögel, 1966, Res. 11, 42, 59, 74,76, 104; Kuran, 1969, ss. 210-211; Bakırer, 1976, ss. 213-215, Res. 155; Ünal, 1989, s. 27, Res. 28; Duymaz, 2007, ss. 273-285; Erdemir, 2007, ss. 32, 37).

⁴ Sivas Gök Medrese'nin çifte minareli anıtsal taç kapısında kavsara ve kuşatma kemerinin köşelikleri ile yan nişin kavsara köşeliklerinde yer alan bugün içi boş olan/yarım daire biçimli yuvalara olasılıkla tam küreler yerleştirilerek kabara elde edilmiş olmalıdır. Bugün taç kapı yan nişindeki yarım küre biçimli yuvaların birinde küre kesitli rozetin varlığı görülmektedir. Medresenin taçkapısı için bk. Bilget, 1989, s. 8, Res. 4.



Resim 3. Sivas Buruciye Medresesi taç kapı, yan niş, ayrıntı.

Ayrıca Birgi (1312) ve Bursa Ulu (1399) Camileri minber aynalıklarında da kabaralar yer alır (Demiriz, 1977, ss. 61-63, 68-69). Örneklerden Kayseri Kölük, Niğde Alaeddin ve Sungur Bey camileri ile Susuz Han ve Buruciye Medresesi'nde yer alan kabaralar delik işi tekniğinde yıldız bezemelidir (Resim 3). Buruciye ve Tol Medreseleri ile İbrahim Bey Türbesi kabaraları yapıyla bağlantı noktaları görülmesin diye silmelerle kuşatılmıştır. Tol Medrese'de iki kabara arasında yer alan iki rozeti kuşatan silmeler dıştan düğümlü daire oluşturur. İnce Minareli Medrese'deki kabaralar bezemesiz, diğer örnekler ise yıldız motifleriyle süslenmiştir. Ayrıca Sivas Çifte Minareli Medrese'nin ön cephesini sınırlayan, güneydeki köşe kulesinin alt kısmında aşağıya doğru sarkan yüzeyi delik işi tekniğinde işlenmiş yıldız bezemeli kabaralar farklı konumları ile dikkati çeker (Ögel, 1966, Res. 95a). Taşın yanı sıra Konya Sahip Ata Türbesi'nin giriş mekânına açılan kemeri ile Kayseri Kölük Camii mihrabı kemer köşeliklerinde firuze renkli çini kabaralar görülür.

Yarım küreden büyük kabaralar arasında Konya Karatay Medresesi (1251-52) taç kapı kemer köşeliği ve kilit taşı, Konya Alevi Sultan Mescidi (13. yüzyıl sonu) mihrap kavsara, Ermenek Tol Medrese (1339) taç kapı kavsara, Karaman İbrahim Bey İmareti Çeşmesi (1431-32) kemer, Karaman Alaeddin Bey Türbesi (14. yy. ort.) taç kapı kavsara köşelikleri ile Niğde Ak Medrese (1409) taç kapısında kitabeliğin köşesinde bulunanlar sayılabilir (Diez, Aslanapa ve Koman, 1950, ss. 94, 82, 168; Ögel, 1966, Res. 62; Kuran, 1969, ss. 217-219). Delik işi tekniğinin uygulandığı Karatay Medresesi kabaraları (Resim 4) sekiz ve on kollu yıldız, Ak Medrese kabaraları ise rumi ve palmet motifleri ile bezenen ünik bir örnektir. Anadolu'da yekpare taş mihrabı bulunan tek örnek olan Alevi Sultan Mescidi mihrabının kavsara köşeliklerinde yer alan kabaralar yıldız motifleri ile bezenmiştir. Sunulan örneklerde özellikle 14 ve 15. yüzyıla tarihlenen Karamanoğulları Beyliği yapılarındaki kabaraların küreye yaklaşan görünüşleri, benzer özellikleri, dönemin beğenisi ile aynı sanatçı ya da usta tarafından yapılmış olabileceğini düşündürmektedir (Resim 5).



Resim 4. Konya Karatay Medresesi, taç kapı, ayrıntı.



Resim 5. Karaman Alaeddin Bey Türbesi, taç kapı, ayrıntı.

Yarım küreden küçük kabaralar az sayıda örnekte görülür. Sivas Gök Medrese taç kapı yan nişinin kavsara kilit taşında yarım küreden küçük birer kabara vardır. Benzer şekilde Erzurum Yakutiye Medresesi (1310) taç kapısının kuzey ve güney/yan cephelerinde dikdörtgen çerçeveli sivri kemerli yüzeyel nişin ortasında, üst üste yerleştirilmiş yarım küreden küçük (kürenin çapından küçük) iki kabara yer alır. Yakutiye örneğinde yüzeyi yıldız bezeli olan üstteki kabara kaide ve boyun kısmı eklenerek vazoya dönüştürülmüştür. Bir başka deyişle kabara vazunun gövdesini oluşturur. Vazonun altındaki daha büyük olan kabara ise merkezindeki sekiz kollu yıldız, palmet ve rumi motifleri ile süslenerek silmelerle kuşatılmıştır (Bilget, 1989, s. 31; Ünal, 1992, ss. 26- 41).

2.2. Koni Kesitleri/Kabaralar

Geometride koni sabit bir eğriye dayanarak hareket eden ve eğrinin düzleminde bulunmayan sabit bir noktadan geçen doğrunun oluşturduğu yüzeye denir (Balcı, 2007, s. 199). Bir koninin dik düzlemlerle kesilmesi/tepe noktası ile tabanını kesen düzlemlerle kesilmesi her zaman bir üçgendir (www.interaktifmatematik.com/dik-ve-eğik-dairesel-koni.html, 8 Mayıs 2012). Az sayıda yapıda bir koninin dik düzlemlerle kesilen pozitif kısmı/ kesiti (üçgen biçimli) kabara olarak kullanılmıştır. Örnekleri Sivas Buruciye Medresesi (1271), Sivrihisar Alemşah Türbesi (1327) ve Kayseri Kutlu Hatun Türbesi (1343) taç kapılarında basık kemerli giriş kapılarının kemer köşeliklerinde gördüğümüz üçgen biçimli kabara koninin dik düzlemlerle kesilmesiyle elde edilmiştir (Bilget, 1991, s. 15, Res. 12; Çakmakçoğlu Kuru, 1995, ss. 393-399, Res. 2; Gündoğdu, 1982, ss. 135-142, Res.3). Bu yapılarda küre ve koni kesitli kabara birlikte kullanılmıştır (Resim: 3, 6). Örneklerde koni kesitli üçgen kabara kemer köşeliklerinin üçgen yüzeyi için en uygun alanlardır. Delik işi tekniğinde işlenen Sivas Buruciye Medresesi'ndeki kabara kıvrık dal ve rumi, Kayseri Kutlu Hatun örneğinde ise yıldız motifleri ile süslenmiştir (Resim. 6). Sivrihisar Alemşah Türbesi kabara yıldız, kıvrık dal ve palmet motifleriyle bezenmiştir.



Resim 6. Kayseri Kutlu Hatun Türbesi, taç kapı, ayrıntı.

3. Rozetler

Rozetler araştırmacılar tarafından kurgusundan söz edilmeksizin daire biçimli ve yüzeyi çiçeklerle süslü levhalar olarak tanımlanmıştır. Malzeme- teknik özellikleri açısından rozetler incelendiğinde; Ürgüp- Damse köyü Taşkın Paşa Camii (14. yüzyıl ort.) ahşap mihrabı kemer köşeliklerinde zeminin oyulmasıyla biçimlenen rozetler ünik örneklerdir (Demiriz, 1977, ss. 64-65). Az sayıda çinili mihrapta ise hemyüz ya da çok az dışa taşkın rozet yer alır.

Rozetlerde en yaygın grubu taş örnekler oluşturmaktadır. Çalışmamızda bu rozetlerin yapım tekniğinde iki yöntemin uygulandığı belirlenmiştir:

1. Yapı taşının yüzeyine doğrudan işlenen rozetler

- 1.1. Yapı taşının yüzeyine düzlemsel/hemyüz işlenen rozetler
- 1.2. Yapı taşının yüzeyine dışa taşkın işlenen rozetler
- 1.3. Yapı taşının yüzeyine içbükey işlenen rozetler

2. Yapı taşına sonradan eklenen/monte edilen rozetler

- 2.1. Yapı taşına eklenen küre kesitli rozetler
- 2.2. Yapı yüzeyi dışında hazırlanan (şekil verilen ve bezenen) rozetler.

Rozetlerin çoğu düzlemsel/ hemyüz veya dışa taşkın, çok azı ise içbükey/içerlek olarak yapı taşına doğrudan işlenmiştir. Yapı taşının yeri, boyutları ve cinsi rozetin biçimini etkiler. Rozetler genellikle yatay dikdörtgen ya da kare biçimli farklı boyutlarda tek taşın yüzeyine, az sayıdaki büyük çaplı rozetler ise birden çok taşın yüzeyine işlenmiştir. Örneklerin çoğunda çevreden kolaylıkla sağlanabilen kolay işlenebilir kalker taşı tercih edilmiştir (Ögel, 1966, ss. 3-4).

Hemyüz/düzlemsel rozetler yapı taşının ortasına çizilerek yüzeyine istenen motiflerin oyulmasıyla bir başka deyişle zeminin çıkarılmasıyla meydana gelmiştir.

Dışa taşkın rozetlerde taşın yüzeyi tıraşlanarak çoğunun ortasında daire olan rozetler biçimlenmiş, yüzeyleri oyularak oyma-kabartma tekniğinde geometrik, bitkisel veya karma motiflerle bezenmiştir.

Küre kesitli rozetlerde kabarlardan ayrı olarak farklı düzlemlerle kesilen kürenin her zaman daire olan kesitleri kürenin çapı ya da çaptan daha küçük daire yüzeyleri kullanılmıştır. Burada bir düzlemlerle kesilerek elde edilen küre kesitlerinin dışbükey yüzeyi değil, düzlemlerle kestığımız dairenin yüzeyleri önem taşımaktadır. Böylece kürenin yarısı (yarısından küçük ve büyük parçaları) genellikle bir veya birden çok yapı taşının yüzeyine oyulan yarım küre biçimli iç bükey yuvaya yerleştirilerek, dışa bakan dairenin (büyük veya küçük daire) yüzeyi rozet olarak değerlendirilmiştir. Bir başka deyişle kürenin bir düzlemlerle kesildiğinde oluşan dışbükey yüzeyi kabarıkları, çaptan büyük ve küçük daire kesitleri/düz yüzeyi rozetleri oluşturur.

Yapı taşı dışında hazırlanan rozetler daire biçimli kesilen taşın yüzeyine motifler oyularak işlendikten sonra (hazır durumda) taç kapının istenen yerine, çoğunlukla üst seviyelerine eğimli bir şekilde monte edilmiştir. Bu rozetler bazı araştırmacılar tarafından eğimli konumları dikkate alınarak aynaya benzeyen disk ve levha olarak tanımlanmıştır (Ögel, 1966, s. 95; Ünal, 1982, s. 82). Oysa rozetlerin eğimli yerleştirilmesi, alttan bakan izleyicinin/kullanıcının görebilmesi için akılcı bir çözümdür.

Bazı yapılarda hemiyüz ve dışa taşkın rozetler bir arada kullanılarak hareketli bir görünüm yaratırlar. Kayseri Gevher Nesibe Darüşşifası (1205) taç kapısı, Aksaray Sultan (1229) ve Ağzıkara (1232-39) Hanları avlu ve kapalı bölüm taç kapıları ile Ahlat Erzen Hatun Kümbeti (1397) gövde- külahında hemiyüz ve dışa taşkın çok sayıda rozet yer alır (Tuncer, 1991, ss. 83-87; Cantay, 1992, ss. 41-44, Res. 12-13; Deniz, 2007, ss. 322, 329; Durukan, 2007, s. 145). Kayseri Darüşşifası'nda kavsara köşeliğinde altta küçük ve dışa taşkın birer, üzerinde daha büyük ve yüzeyi yıldız bezeli dörder, kemer kilit taşına doğru kademeli dizilen toplam on rozet bulunur. Kuşatma kemer köşeliğinde ise altta hem yüz birer, üstte dışa taşkın ikişerden altı rozet konumlanır. Rozetlerden dördü yıldız, biri düğüm motifi ile çevrili çok yapraklı, diğeri katmerli çok yapraklı çiçeklerle bezenmiştir. Taç kapıyı üst seviyede yer alan (kitabelik üstü) yüzeyi tahrip olmuş, ejder motifli panonun iki yanında dışa taşkın olarak işlenmiş büyük çaplı iki rozet taçlandırır (Resim 7). Burmalı ve zencirek motifli silmelerle kuşatılan rozetler on kollu yıldızlarla süslenmiştir. Aksaray Sultan Han avlu taç kapısı kavsara köşeliğinde altta yaklaşık eş boyutlu ikişer rozet vardır. Rozetlerden alttaki altı kollu yıldızın kollarında üçgen oluşturan çokgenler, üstteki sekiz kollu yıldızın kollarında

dönüşümlü dizilen palmet ve lotus motifleri ile süslenmiştir (Resim 8). Kemer köşeliğine hemyüz işlenen altıgen rozetlerin yüzeyinde “Ali” yazıları yer alır. Yapının kapalı bölüm/iç taç kapısının kapı kemer köşeliğinde hemyüz, kavsara köşeliğinde ise hemyüz ve dışa taşkın olarak dizilen dörderden yıldız bezeli sekiz rozet karşımıza çıkar. Ağzıkara Han avlu taç kapısı kemer köşeliğinde dışa taşkın ve yüzeyi yıldız bezeli beşerden on, aynı şekilde iç taç kapı kemer köşeliğindeki altı rozetten ikisi hemyüz diğerleri dışa taşkındır. Erzen Hatun Türbesi'nin cephelerinde dışa taşkın, külahını ise tek taşın yüzeyine işlenmiş çok sayıda yıldız bezeli hemyüz rozetler kaplar (Tuncer, 1991, s. 85).



Resim 7. Kayseri Gevher Nesibe Darüşşifası,
Taç kapı, ayrıntı



Resim 8. Aksaray Sultan Han,
Taç kapı, ayrıntı

Hemyüz rozetler Divriği Ulu Camii'nin (1228-29) batı taç kapısının kuzeyinde, Amasya Gök Medrese Camii'nin (1267) ön/kuzey cephesinde, Mardin Sultan İsa/Zinciriyeye Medresesi'nin taç kapı nişinde ve Eğirdir Baba/Dede Sultan Türbesi'nin (1359) kitabeliği kemer köşeliğinde ve Antalya Zincirkıran Mehmet Bey Türbesi'nin (1377) cephelerinde karşımıza çıkar. Divriği örneğinde dört taşın yüzeyini kaplayan büyük çaplı daire biçimli rozet, süslemeleri ve kendisine sap oluşturan üçgen biçimli kaidesiyle farklıdır (Kuban, 1997, ss. 127-130, Res. 126, 130). İnci dizileriyle kuşatılan rozetin yüzeyinde, merkezdeki sekiz kollu yıldızdan dağılan hilal biçimli bağ motifiyle bağlanmış kıvrık dal, rumi, palmet motifleri görülür (Kutluay, 1988, Res. 15; Schneider, 1989, s. 145). Benzer şekilde inci dizilerinin sınırladığı üçgen kaidenin yüzeyinde rumilerin çerçevelediği palmet motifleri bulunur.



Resim 9. Amasya Gök Medrese Camii, kuzey cephe, rozetler, ayrıntı.

Gök Medrese Camii'nde düşey olarak dizilen büyük çaplı altı rozetin yüzeyi farklı yıldızlarla süslenmiştir (Görür, 2000, ss. 1-10). Bu rozetleri süsleyen yıldız motifleri kırık çizgiler veya iç içe daire motiflerinden oluşur (Resim 9). Mardin Sultan İsa/Zinciriye Medresesi'nin taç kapı nişi yan duvarlarında dört taşın yüzeyine işlenmiş büyük çaplı daire ve kapının üzerinde çok sayıda taşın yüzeyinde şekillenmiş yarım daire- üçgen bileşimi (damla) rozetler yer alır. Örnekte daire biçimli rozetin büyük çaplı oluşu birden çok taşın yüzeyine işlenmesini gerektirmiştir. Rozetlerden daire olanı merkezdeki altı yapraklı çiçeğin etrafında gelişen kıvrık dal ve rumi motifleri ile diğeri palmetlerle kaynaşmış yazılı bezemeler içerir (Altun, 1978, ss. 170-182, Res. 236-237). Baba Sultan Türbesi'nde yekpare mermer levhaya işlenmiş daire biçimli rozetin yüzeyi, kakma tekniğinde firuze renkli altı yapraklı çinilerle bezenmiştir (Şaman Doğan, 2008, ss. 93-99, Lev. 68b). Zincirkıran Mehmet Bey Türbesi'nin (1377) cephelerinde farklı biçimde rozetler yer alır. Yapının doğu ve kuzey cephelerinde dikkörtgen biçimli yapı taşına hemiyüz olarak işlenmiş eşkenar dörtgen birer rozet vardır (Tuncer, 1991, ss. 46-48; Görür, 1999, ss. 289-294; Lev. 341). Rozetin yüzeyinde ortada sekiz kollu yıldız ile yıldız kollarının sap oluşturduğu palmet kompozisyonu eşkenar dörtgenin köşelerine yönlendirilmiş düzenlemesi ile üniktir (Resim 10).



Resim 10. Antalya Zincirkıran Mehmet Bey Türbesi, doğu cephe, ayrıntı.

Dışa taşkın rozetlerin kullanımı çok yaygındır. Örnek olarak Niğde Alaeddin ve Kayseri Huand Hatun camileri doğu taç kapıları kemer köşeliğinde, Konya Sırçalı Medrese’de taç kapı sütuncelerinin üzerinde, Çay Taş Medrese’de (1278) taç kapı kitabesinin üzerinde (ortada), Ahlat Hasan Padişah (1275) ve Ahlat Usta Şagirt (1285) türbeleri cepheleri ile Karaman Hatuniye Medresesi (1381) kavsara köşeliğini süsleyen rozetler verilebilir (Ögel, 1966, Res. 11, 43, 55; Önkal, 1996, Res. 317-319, 338-339, 420). Yapılarda tek taşın yüzeyine işlenmiş daire biçimli rozetlerin çoğu yıldız motifleriyle süslenmiştir. Farklı olarak Hatuniye Medresesi’nde daire biçimli rozetlerin üzerinde oniki kollu yıldız oluşturan iç içe geçmiş altıgenlerden birinin yüzeyinde “Allah”, diğerinde “Muhammed” yazılıdır.

Yapı taşına doğrudan işlenen ve dışa taşkın olan bir grup rozet ise araştırmacılar tarafından gülbezek veya gülçe olarak isimlendirilir (Arseven, 1965, s. 665; İslimyeli, 1973, s. 272; Hasol, 1979, s. 208; Ünal, 1882, ss. 77-81; Çakmak, 2001, ss. 81-83). Bu rozetlerin yüzeyini dikotil/çok yapraklı çiçekler bezler. Botanik bilim dalında “dikotil/çift çenekli” bitki çiçeği (dört, beş ya da katları sekiz, on yapraklı çiçek) olarak tanımlanan bu grup, örneklerimizde taşın yüzeyine çerçevesiz, çerçevesiz uygulanan veya rozetlerin yüzeyine işlenen çok yapraklı çiçeklerdir⁵. Çok yapraklı çiçekler bazı yapılarda katmerli yapraklarla çeşitlenir. Doğadaki gibi çoğu örnekte yaprak sayısının dört, beş, sekiz, on, on iki, on beş olan dizilimi şaşırtıcıdır. Örnekler arasında Tercan Mama Hatun (1192), Divriği Sitte Melik (1194), Niğde Gündoğdu (1344) türbeleri ve Konya Sırçalı Medrese (1242) taç kapıları kemer köşeliği ile Niğde Alaeddin Camii’nin (1223) çift nişli mihrabında iç içe iki kavsaranın köşeliğinde bulunan çok yapraklı çiçekleri sayabiliriz (Ögel, 1966, Res. 2, 12, 55, 60; Diez ve diğerleri, 1950, Şek. 223). Taşın yüzeyine çerçevesiz olarak doğrudan çiçek yapraklarının resmedildiği bu yapılarda Gündoğdu Türbesi’nde sekiz, Alaeddin Camii’nde on, on bir, Sitte Melik Türbesi’nde on iki, Mama Hatun Türbesi’nde on beş yapraklı çiçekler dikkati çeker. Gündoğdu Türbesi’ndeki sekiz yapraklı çiçek, iki taşın (altı yaprak alttaki taşa işlenmiş) yüzeyine taşan, içe kademeli yaklaşık kare bir alana işlenmiştir (Resim 11). Sırçalı Medrese taç kapı kemer köşeliğine kademeli dizilen beş rozetten ortadaki ikisi çerçevesiz-katmerli çok yapraklı çiçeklerle, kemer kilit taşının üzerinde ve altta yer alan diğer iki rozet ise düğüm motifleri ile çevrilen çok yapraklı çiçeklerle bezenmiştir.

⁵ Dikotil: Çift çenekli bitki. Çiçek yaprakları dört ve beşin katları şeklinde olan bitkilerdir. Örneklerde çiçek yapraklarının sekiz, on ya da on iki olduğu gözlenmiştir. Bk. (Karamanoğlu, 1983, s. 315).



Resim 11. Niğde Gündoğdu Türbesi, taç kapı, ayrıntı.

Az sayıda rozet yapı taşına içbükey işlenmiştir. Amasya Halifet Gazi Türbesi (1210) taç kapısında yaklaşık kare bir taşın yüzeyine içbükey uygulanmış, daire çerçeveli on iki yapraklı (sivri uçlu) bir çiçek motifi görülür (Önkal, 1996, ss. 59-64, Res. 70). Ayrıca, yapının kemer köşeliklerinde de içbükey işlenmiş yüzeyi çok yapraklı çiçeklerle bezenmiş birer rozet vardır (Resim 12).



Resim 12. Amasya Halifet Gazi Türbesi, taç kapı ve ayrıntı.

Benzer şekilde Alay Han (12. yüzyıl sonu) taç kapısı kemer köşeliğinde tek taş işlenmiş, daire biçimli birer rozetin yüzeyi içbükey işlenen on iki yapraklı çiçek motifleri ile süslenmiştir (Ögel, 1966, s. 7, Res. 3-3a).

Çoğunlukla yapı taşına sonradan eklenen küre kesitli rozetler daire biçimli düz ya da bazı örneklerde kürenin çapına açı yapacak şekilde düzlemlerle kesilerek eğimli yerleştirilmiştir. Örnek olarak Konya Sahip Ata Camii (1258), Sivas Gök, Buruciye ve Ermenek Tol medreseleri taç kapılarında yer alan rozetler verilebilir (Bilget, 1989, ss. 13-19, Res. 7; Bilget, 1991, ss. 2-3, Res.1; Kuran, 1969, ss. 210-211, Res. 13). Sahip Ata Camii'nin taç kapı kurgusu içinde batıdaki sivri kemerli sebil penceresinin kavsara köşeliklerinde küre kesitli birer rozet vardır. Rozetlerden birinin yüzeyine "Amelî Kölük", diğerine "bin Abdullah" adı/mimar kitabesi kazıma tekniğinde yazılmıştır. Gök Medrese'de taç kapının kavsara ve kemer köşeliği ile yan niş kavsara köşeliğinde küre kesitli rozetlerin düşmüş

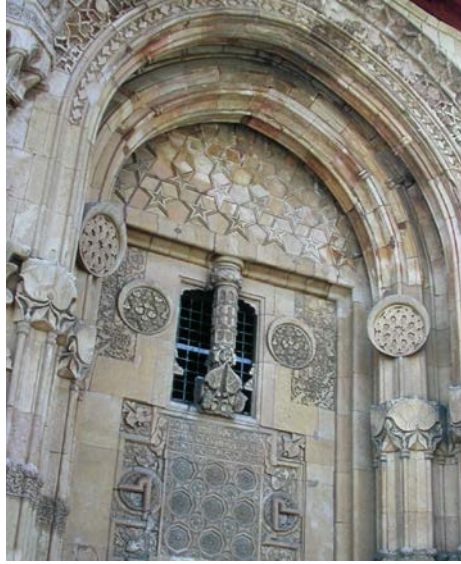
olduğu, mevcut içbükey yuvaların varlığından anlaşılmaktadır. Yan nişteki iki taşın yüzeyine yapılan içbükey (yarım küre) bir yuvaya yerleştirilen yarım küre biçimli rozetlerden birinin mevcut, diğerinin düşmüş olması rozetlerin yapım tekniği ve biçimi hakkında bilgi edinmemizi sağlamıştır (Resim 13). Yüzeyden taşkın olan rozet on iki yapraklı çiçeklerle bezenmiştir.



Resim 13. Sivas Gök Medrese, Taç kapı, yan niş, ayrıntı.

Buruciye Medresesi'nde yan nişlerin üzerinde yazı ve bitkisel bezeli ikişer, Tol Medrese'de ise merkezde birleşen dört palmet motifi ile süslenen eğimli yerleştirilen küre kesitli rozetler yer alır. Yapılardaki küre kesitli rozetlerin daha hacimli bir görünüme sahip olduğu söylenebilir.

Yapı dışında hazırlanan (biçim verilen ve süslenen) rozetler, Divriği Ulu Camii - Darüşşifası (1228-29) ve Sivas Buruciye Medresesi taç kapıları ile Karaman Hatuniye Medresesi'nde (1381) ana eyvanın doğusuna bitişik mekânın kapısı üzerinde karşımıza çıkar. Divriği Ulu Camii'nin kuzey taç kapısında birer, Darüşşifa taç kapısında pencerelerin iki yanına ve aynı düzlemdeki kademeli silmelerin yüzeyine yerleştirilmiş birer olmak üzere daire biçimli altı rozet bulunur. Büyük çaplı rozetlerin hilal biçimli bir çerçeve ile kuşatılması ışık- gölge etkisini artırmıştır (Kuban, 1997, ss. 111-117). Darüşşifa taç kapısında pencerelere yakın olan iki rozet kıvrık dal, rumi ve palmetlerle, cami taç kapısında bulunan iki rozet altıgen ve altı kollu yıldızlarla, diğer iki rozet ise sekiz kollu yıldız motifleriyle süslenmiştir (Resim14).



Resim 14. Divriği Turan Melek Darüşşifası, taç kapı.

Aynı şekilde Buruciye Medresesi taç kapısında da üst seviyedeki sütunce gövdelerine eklenmiş daire biçimli, bitkisel bezemeli ve eğimli yerleştirilmiş birer rozet bulunur (Bilget, 1991, ss. 2-3, Res. 1). Ayrıca, Hatuniye Medresesi türbe kapısı üzerine monte edilen sekiz kollu yıldız biçimli rozetin yüzeyi kıvrık dal, rumi ve palmet motifleriyle süslenerek iki bağ motifiyile bağlanmıştır (Kuran, 1969, ss. 216- 217, Res. 24).

Değerlendirme

Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi'nde küre, küre ve koni kesitleri/kabaralar ile rozetler daha çok Orta Anadolu Bölgesi'nde, özellikle Karaman, Kayseri, Konya, Niğde ve Sivas illerindeki yapılarda karşımıza çıkar. Kabara ve rozetlerin yapı türleri içerisinde daha çok hanların avlu ve kapalı bölüm taç kapılarında kavsara ve kuşatma kemeri köşeliğine simetrik olarak, bazen bir hemiyüz- bir dışa taşkın olarak dizildikleri gözlenmiştir. Hanların taç kapılarının anıtsal kurgulanması, bu öğeleri yerleştirmek için de daha uygun alanlar olmuştur. Hanlar dışında cami, medrese, darüşşifa ve türbe gibi yapılarda da daha çok taç kapı, mihrap, pencere, niş gibi mimari öğelerde kabara ve rozetler yer alır. Özellikle mukarnas kavsaralı düzenlenen taç kapı, pencere, niş ve mihraplarda kavsara- kuşatma kemeri- çerçeve/bordür arasında oluşan köşelikler kabara ve rozetlerin kademeli ve hareketli dizilimi için uygun alanlardır. Yapılarda küre kesitleri/kabaralar taç kapılarda köşeliklerin merkezini veya az sayıdaki örnekte kemer kilit taşını vurgular. Ayrıca taç kapı kurgusunun küçük bir modelini yansıtan taç kapı yan nişlerinin kavsara ve kemer köşeliklerinde de kabara ve

rozetler görülür. Mimari öğelerde çok sayıda rozet birlikte kullanılırken, kabalar az sayıda, bir başka deyişle köşeliklerde birer yer alır.

Rozetlerin kullanım alanı daha geniştir. Pencere, mihrap, minber ve diğer nişlerin kemer köşelikleri ile taç kapı ve mihraplarda bordürleri süsleyen yıldız kompozisyonları içinde yan yana, düşey veya kademeli dizili birden çok rozet bulunur. Rozetler türbelerin cepheleri ile mezar taşları şahidelerinin bezemesinde de tercih edilen süslemelerdir.

Selçuklu ve Beylikler Dönemi yapılarında taş malzeme kullanımı yaygındır. Selçukluların Anadolu'da taşı temel yapı malzemesi olarak kullanması, coğrafyaya/çevreye uyum, ürünün bolluğu ve yöresel malzemeyi değerlendirme isteğiyle ilişkilidir (Bakırer, 1981, s. 19). Örneklerde moloz taş örgü, kesme taş kaplama malzemesi olarak karşımıza çıkar. Yapılarda genellikle ön cephe düzgün kesme taşla kaplanarak, diğer (yan ve arka) cephelerden ayrılmış, eksenine dışa taşkın ve yüksek tutulan anıtsal taç kapı yerleştirilerek dıştan algılanması sağlanmıştır. Ön cephedeki taç kapı ile bazı camilerde mihrap düzgün kesme taşla kaplanarak benzer kurgu (niş-kavsara-kuşatma kemeri-bordürler) ve süslemeleri ile bizi yönlendirir.

Özellikle düzgün kesme taş malzeme kabara ve rozetlerin yapım ve süsleme teknikleri için çok uygundur. Bu nedenle yukarıda belirttiğimiz Orta Anadolu Bölgesi (Karaman, Kayseri, Konya, Niğde ve Sivas) şehirleri taş işçiliği açısından önem taşır. Dönemin yapılarında taşın yanı sıra az sayıdaki çinili mihrap ve kemer ile ahşap mihrap, minber, pencere ve kapı kanatlarında da kabara ve rozetler yer alır.

Örneklerde küreler üç boyutlu, küre kesitli kabalar yarım daire, yarım daireden küçük ve büyük dışbükey, koni kesitli kabalar ise üçgen biçimli olarak dışa yansır. Rozetler ise çoğunlukla daire biçimlidir. Ayrıca, eşkenar dörtgen, çokgen, dilimli, yıldız, üçgen-yarım daire birleşimi (damla ?) gibi farklı biçimlerde rozetler de vardır.

Kabara ve rozetlerin yüzeyi kazıma, oyma, ajur/delik işi ve kakma teknikleriyle bezenmiştir. Süslemede yaygın olarak oyma tekniği tercih edilmiştir. Küre ve koni kesitli kabaların dışbükey biçimi ajur/delik işi tekniğinin uygulanmasına elverişlidir. Delik işi tekniğindeki bezemeler öğelerin derinlik etkisini artırmaktadır. Süslemede geometrik, bitkisel, yazı, figürlü ve karma türde motifler görülür.

Bu öğelerin bezemelerinde çoğunlukla merkezî kompozisyonlar tercih edilmiştir. Küre, küre kesitleri/kabalar ve rozetlerin genellikle daire biçimli (dışbükey ya da düz) bir yüzeye sahip olmaları merkezden dışa doğru yayılan süslemelere olanak sağlar. Bu nedenle bezemelere yıldız örgüler hâkimdir (Ünal, 1982, s. 79). Bazı örnekler ortadaki yıldızın kollarında sıralı ya da dönüşümlü dizilen rumi,

palmet ve lotus motifleri ile süslenmiştir. Bir grup rozetin yüzeyini ise çok yapraklı çiçekler bezeyer. Ayrıca kabara ve rozetlerin yüzeyi için çarkıfelek motifleri de en uygun bezemelerdir.

Mimari bezemede küre, küre kesitli/kabara ve rozetlerin süsleme elemanı olarak tercih edilmeleri bir beğeniye ortaya koymakla birlikte, çeşitli ikonografik anlamlar taşıdıklarını da göstermektedir. Araştırmacılarından S. Ögel (1966, ss. 94-95) çoğunlukla yıldız motifleriyle süslenmiş bu öğelerin daire, yarım küre veya küre biçimi yansıttıklarını dikkate alarak, kozmolojik anlamlar taşıdığını ve küçük birer “gök kubbe” sembolü olduklarını belirtmektedir. Küre kesitleri/kabara ve daire biçimli rozetlerin çok kullanımı, genellikle yıldız bezeli olmaları, bazılarının yüzeyine “Allah” yazılması, İslam ikonografisinde yaygın olan daire motifinin taşıdığı tanrı, gökyüzü ve kainat gibi dinsel ve kozmolojik anlamlarla ilişkili olmalıdır (Karamağaralı, 1993, ss. 258-260).

Örnekler incelendiğinde erken tarihli eserlerde daha çok hemiyüz ve yüzeyden dışa taşkın rozetler ile yarım küre biçimli kabaraaların kullanıldığı görülür. 13. yüzyılın ikinci yarısında İlhanlı Dönemi ile başlayan bezeme dilindeki değişim bu öğelerin biçimlenmesine, tekniğine ve süslemesine de yansır. Bu dönem geometrik (yıldız kompozisyonları) bezemenin yerine bitkisel motiflerin tercih edildiği, yüksek kabartma dışa taşkın kıvrık dal, rumi, palmet, lotus, hayat ağacı motifleri kullanımının arttığı bir süreçtir. Bitkisel motiflerle uyumlu olarak küre kesitleri/kabaraalar ve rozetlerin de aynı şekilde dışa taşkın işlendiği ve yerleştirildiği gözlenmektedir. Özellikle büyük çaplı rozetlerin sayısı artarak köşeliklerin yanı sıra bordürler ve yan nişlere dağılan bir görünüm sergiler. Yapım tekniği olarak özellikle yapı taşına monte edilen/eklenen küreler ve küre kesitleri (yarım küreden büyük) ile daha büyük çaplı rozetler köşeliklerin yanı sıra taç kapı bordürlerine yayılan bir dizilim gösterirler.

Selçuklu- Beylikler Dönemi öncesi Erken İslam ve sonrası Osmanlı Dönemi yapılarında kabara ve rozetler az sayıda örnekte kullanılmıştır. Örnek olarak Buhara’daki Samanoğlu İsmail Türbesi’nin (10. yüzyıl) içten kubbe tromp ve aralarında yer alan kemer köşeliklerindeki yarım küreden küçük kabaraalar ile Kahire’deki El Aqmar Camii (1125) ön cephesi ve taç kapı kemer köşeliğindeki hemiyüz rozetler verilebilir (Grabar, 1988, Res. 128-129; Mazot, 2000, s. 152). Aynı şekilde Amasya Bayezid Paşa Camii’nin (1414) son cemaat yeri kemer köşeliklerinde bulunan yarım küre biçimli, kademeli silmelerle kuşatılan dört kabara ile İstanbul II. Bayezid Camii’nin (1505) avlu revaklarının kemer köşeliklerinde yer alan yarım küreden büyük kabaraalar örnek oluşturur (Özbek, 2002, ss. 295-301, Res. 310-313; Kuban, 2007, ss. 201-203).

Amasya örneğinde kabaraalardan doğu ve batdakilerin yüzeyi kufi karakterde “Muhammed” yazıları, diğer ikisinde ise on kollu yıldız motifleri yer alır. Ayrıca Amasya Yörgüç Paşa Zaviyesi’nin (1430) giriş revak kemerinin başlangıcında,

yaklaşık kare biçimli taşın yüzeyine dışa taşkın olarak işlenmiş daire biçimli bir rozet vardır (Özbek, 2002, ss. 409-413, Res. 423). Rozetin yüzeyi kıvrık dal, rumi ve palmet motifleriyle bezenmiştir.

Anadolu'daki Bizans, Gürcü ve Ermeni yapıları ile komşu kültür çevrelerinde özellikle Suriye'deki Zengi, Eyyubi ile Mısır'daki Memluklu eserlerinde de küre, küre kesitleri/kabaralar ve rozetler yer alır. Bu kültür çevreleri taş işçiliği açısından önem taşır.

Bizans yapılarından Demre-Myra Aziz Nikolaos Kilisesi kazı buluntuları içindeki Lento HN 00- 5262 numaralı parçada üç, HN 00 5356 numaralı lentoda yarım küre biçimli dört kabara dikkati çeker. Kabaraların yüzeyi kazıma, kabartma, ajur/delik işi teknikleri ile yapılmış geometrik, bitkisel, haç, kristogram gibi sembolik motiflerle bezenmiştir (Ötüken, 2001, ss. 362-366, Res. 1-2). Benzer şekilde kabaralar Manisa Ulu Camii (1366) devşirme sütun başlıklarında da yarım küre kesitli, yüzeyi çarkifelek ve çok yapraklı çiçeklerle bezeli beş kabara yer alır (Ötüken, 2001, s. 364, Res. 8). Ayrıca kabara ve rozetler Afyon ve Akşehir çevresindeki Orta Bizans Dönemi taş eserlerinde de yaygın biçimde kullanılmıştır. Afyon Müzesi'ndeki döküm numarası 1404 olan mermer arşitravin yüzeyine hemiyüz işlenmiş biri çarkifelek, diğerleri çok yapraklı çiçeklerle süslenmiş üç, 1398 numaralı mermer arşitravin yüzeyine dışa taşkın işlenmiş, düğümlü dairelerle kuşatılan çok yapraklı çiçeklerle bezeli altı rozet yer alır (Parman, 2002, ss. 99-100, Foto. 2/b, 3). Akşehir'deki Ferruḫşah Mescidi (1224) batı cephesinde devşirme olarak kullanılmış, 10-11. yüzyıla tarihlenen arşitrav parçasının yüzeyinde de dışa taşkın işlenmiş, düğümlü dairelerin ortasında yüzeyi çok yapraklı çiçeklerle bezeli beş rozet vardır (Yıldırım, 2006, s. 74).

Anadolu'daki Ermeni yapılarından Van Akdamar Kilisesi (10. yüzyıl) cephelerinde ve Ani Surp Grigor/ Tigran Honents Kilisesi (1215-1232) kubbe kasnağında daire biçimli çok sayıda rozet vardır (Anonim, 1972, Fig. 9, 67). Akdamar Kilisesi güney cephesinde David ve Goliath figürlerinin arasında aynı taşın yüzeyine dışa taşkın olarak işlenmiş daire biçimli, çok yapraklı çiçeklerle bezenmiş iki rozet ile geyik figürü yer alır. Tigran Honents Kilisesi kubbe kasnağındaki rozetler de dışa taşkın işlenmiş yüzeyi çok yapraklı çiçek, çarkifelek ve haç motifleriyle bezenmiştir.

Suriye'deki Zengi ve Eyyubi ile Mısır'daki Memluklu yapılarında taş kullanımı yoğun olmasına karşın küre, küre kesitleri/kabaralar ve rozetler az sayıda örnekte bulunur. Şam Kılıcıye Medresesi'nin (1245) taç kapısı üzerinde dışa taşkın işlenmiş daire biçimli üç rozet yer alır. Rozetlerin yüzeyi on sekiz ve yirmi dört yapraklı çiçeklerle bezenmiştir (Herzfeld, 1968, ss. 1-4, Fig. 94-95). Halep'teki Farafra Hanıkahı'nın (1237) mihrabı kemer köşeliklerinde birer kabara ile kilit taşında yıldız bezeli bir rozet vardır (Eser, 2000, s. 296, Lev. 193). Halep Han es- Sahbun'un (13. yüzyıl) taç kapı kemer köşeliğinde dışa taşkın

rozetler görülür (Meinecke, 1992, ss. 184-185, 129a).

Sonuç olarak küre kesitleri/kabaralar ve rozetler Anadolu dışında 10. yüzyıldan başlayarak, Anadolu'da ise özellikle Orta Çağ Türk Dönemi (Selçuklu-Beylikler) yapılarında yaygın kullanılmıştır. Bu elemanların varlığı özellikle astronomi, geometri, kozmoloji ve matematik gibi alanlarda dönemin bilgi birikimini ortaya koymaktadır. Kuşkusuz ki kabara ve rozetlerin tercihinde dönemin beğenisi, bani veya sanatçının isteği, taşın yaygın kullanımı veya taşıdığı çeşitli ikonografik anlamları da etkili olmuştur. Çoğunlukla dışı kapalı olan Selçuklu yapılarının ön yüz/cephesinde konumlanan taç kapılarda bordürlerle yaratılan düşey çizgisel dizilimi (sınırı) kıran bu öğeler, köşelilere kademeli serpiştirilerek cephelerde hareketli bir görünüm sunarlar.

Kaynakça

- Altun, A. (1978). *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisi'nin Gelişmesi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Anonim. (1972). *Monuments of Armenian Architecture*. Beirut: Hamazkain Association Garmirian Fund Publication.
- Anonim. (1977). *Illustrated Dictionary of Historic Architecture* (C. M. Harris, Ed.). New York: Dover Publications.
- Arıkan, N., Tuğutlu, E. ve Eraslan, Y. (2009). *Kırşehir Emiri Caca Bey ve Medresesi "Simetrik Yaklaşımlar"*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları.
- Arseven, C. E. (1965). *Sanat Ansiklopedisi, II*. İstanbul: Millî Eğitim Yayınları.
- Arseven, C. E. (1998). *Sanat Ansiklopedisi, IV*. İstanbul: Millî Eğitim Yayınları.
- Bakırer, Ö. (1976). *On Üç ve On Dördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrapları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Bakırer, Ö. (1981). *Selçuklu Öncesi ve Selçuklu Dönemi Anadolu Mimarisinde Tuğla Kullanımı, I*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayınları.
- Balcı, M. (2007). *Analitik Geometri*. Ankara: Balcı Yayınları.
- Bilget, B. (1989). *Sivas Gök Medrese*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bilget, B. (1991). *Sivas Buruciye Medresesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Cantay, G. (1992). *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Curl, J. S. (1999). *Oxford Dictionary of Architecture*. Oxford: Oxford University Press.
- Çakmak, Ş. (2001). *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Taç Kapılar (1300-1500)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Çakmakoğlu Kuru, A. (1995). Kayseri'de Şah Kutluğ Han Kümbeti. *Dokuzuncu Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, 23- 27 Eylül 1991 İstanbul Bildiriler* içinde (C. 2, ss. 393-406). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Demiriz, Y. (1977). XIV. Yüzyılda Ağaç İşleri. *Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (14. Yüzyıl)* içinde (ss. 61-71). O. Aslanapa (Haz.). İstanbul: Tifdruk Matbaası.
- Deniz, B. (2007). Ağzıkara Han. *Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları* içinde (ss. 321- 345). (H. Acun Ed.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Diez, E., Aslanapa, O. ve Koman, M. (1950). *Karaman Devri Sanatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Durukan, A. (2007). Aksaray Sultan Han. *Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları* içinde (ss. 141-159). (H. Acun Ed.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Duymaz, A. Ş. (2007). Susuz Han. *Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları* içinde (ss. 274- 285). (H. Acun Ed.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Erdemir, Y. (2007). *İnce Minareli Medrese Taş ve Ahşap Eserler Müzesi*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Eser, E. (2000). *11- 14.Yüzyıllar Anadolu-Suriye Sanat İlişkileri (Cephe Mimarisinde Suriye Etkileri)*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

- Fleming, J., Honour, H. and Pevsner, N. (1972). *The Penguin Dictionary of Architecture*. England: Penguin Books Ltd.
- Grabar, O. (1988). *İslam Sanatının Oluşumu*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Gündoğdu, H. (1982). Sivrihisar Alemşah Kümbetinin Mimarisi, Geometrik ve Figürlü Plastik Süslemeleri Üzerine. *Vakıflar Dergisi*, 16, 133-142.
- İslimyeli, N. (1973). *Sanat Terimleri Ansiklopedisi, I (A-L)*. Ankara: Ankara Sanat Yayınları.
- İslimyeli, N. (1976). *Sanat Terimleri Ansiklopedisi, II (M- Z)*. Ankara: Ankara Sanat Yayınları.
- Görür, M. (1999). *Beylikler Dönemi Mimarisinde Taş Süsleme (1300- 1435)I-II*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Görür, M. (2000). Amasya Gök Medrese Camii Süsleme Programı. *Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara 4- 7 Kasım 1997 içinde* (C. 2, ss.1-10). Ankara.
- Hasol, D. (1979). *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi Yayınları.
- Herzfeld, E. (1968). Damascus: Studies in Architecture III. *Ars Islamica, XI-XII*, 1-70.
- Karamağaralı, B. (1993). İç İç Daire Motiflerinin Mahiyeti Hakkında. *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal'a Armağan* içinde (ss. 249- 270). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Karamanoğlu, K. (1983). *Genel Botanik*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Kuban, D. (1997). *Divriği Mucizesi, Selçuklular Çağında İslam Bezeme Sanatı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kuban, D. (2001). *Divriği Mucizesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kuban, D. (2007). *Osmanlı Mimarisi*. İstanbul: Yem Yayınları.
- Kuran, A. (1969). Karamanlı Medreseleri. *Vakıflar Dergisi*, 9, 209-223.
- Kutluay, S. (1988). *Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası'nın Taş Süsleme Programı, I- III*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Mazot, S. (2000). Tunisia and Egypt: the Aghlabids and Fatimids. *Islam Art and Architecture* içinde (ss. 128-160), (M. Hattstein and P. Delius, Eds.). France.
- Meinecke, M. (1992). *Die Mamlukische Architektur in Agypten und Syrien: (648/1250 bis 923/1517)*. Kairo: Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts.
- Mülayim, S. (1982). *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler Selçuklu Çağı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ögel, S. (1966). *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Önkal, H. (1996). *Anadolu Selçuklu Türbeleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Ötüken, Y. (2001). Demre-Myra Aziz Nikolaos Kilisesi Kazısından Seçme Küçük Buluntular. *V. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı ve Araştırmaları Sempozyumu, Bildiriler, 19- 20 Nisan 2001* içinde (ss. 361- 384). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Özbek, Y. (2003). *Osmanlı Beyliği Mimarisinde Taş Süsleme (1300- 1453)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, II*. Ankara: Millî Eğitim Yayınları.
- Parman, E. (2002). *Orta Çağda Bizans Döneminde Frigya (Phrygia) ve Bölge Müzelerindeki Taş Eserleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Sayılı, A. ve Ruben, W. (1947). Türk Tarih Kurumu Adına Kırşehir'de Caca Bey Medresesinde Yapılan Araştırmanın İlk Kısa Raporu. *Belleten*, XI(44), 673- 691.
- Schneider, G. (1980). *Geometrische Bauornamente Der Seldschuken in Kleinasien*. Wiesbaden: Reichert.
- Schneider, G. (1989). *Pflanzliche Bauornamente Der Seldschuken in Kleinasien*. Wiesbaden: Reichert.
- Sözen, M. (1972). *Anadolu Medreseleri 2 Selçuklular ve Beylikler Devri*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Yayınları.
- Sözen, M. ve Tanyeli, U. (1992). *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Şaman Doğan, N. (2008). *Isparta'da Selçuklu ve Beylikler Dönemi Mimarisi*. Isparta: Isparta Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- TDK. (1988). *Türkçe Sözlük, 1 A-J, 2 K-Z*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tuncer, O. C. (1991). *Anadolu Kümbetleri 2 Beylikler ve Osmanlı Dönemi*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Ünal, R. H. (1982). *Osmanlı Öncesi Anadolu- Türk Mimarisinde Taç Kapılar*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Ünal, R. H. (1989). *Erzurum Çifte Minareli Medrese*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ünal, R. H. (1992). *Erzurum Yakutiye Medresesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yıldırım, Ş. (2006). *Philomelion'daki (Akşehir) Bizans Dönemi Taş Eserleri*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- 6 Mayıs 2009 tarihinde www.interaktifmatematik.com/kure.html adresinden erişildi.
- 8 Mayıs 2009 tarihinde www.interaktifmatematik.com/dik-ve-egik-dairesel-koni-html adresinden erişildi.

ANLATIBİLİMDE YAZAR KAVRAMI: *PEYGAMBERİN SON BEŞ GÜNÜ*

Hayrunisa TOPÇU

Özet: Yazarın kurmaca eserlerdeki varlığı, geçmişten günümüze edebiyatın önemli sorunsallarından biri olarak kabul edilmiş ve tartışılmıştır. Romantik dönem eserlerinde açıkça kendini belli eden hatta zaman zaman okura akıl verip yol gösteren yazar, realizmle birlikte anlatısını karakterlere ve anlatıcıya bırakmıştır. Modernizmle birlikte bilinç akışı, iç monolog gibi yeni anlatı teknikleri gündeme gelmiş ve yazarın görünmez olma hâli devam etmiştir. Postmodernizm çatısı altında edebiyata giren okur kuramları ve üst kurmaca ise yazarı bir kez daha hatırlatmıştır. Bu süreçte yazarın üstün konumu sarsılrsa da okur, anlatıcı, karakter gibi diğer kurmaca unsurlarıyla eşitlenirse de yazarın, açık veya örtük yorumları, müdahaleleri, yönlendirmeleri ile anlatıda var olduğu görüşü kendisine her zaman yer bulmuştur. *Anlatıbilimde Yazar Kavramı: Peygamberin Son Beş Günü* adlı çalışmada da bu düşünceden hareket edilerek Tahsin Yücel'in *Peygamberin Son Beş Günü* adlı romanı çözümlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Anlatıbilim, yazar, okur, kurmaca, anlatıcı.

The Notion of an Author in Narratology: *Peygamberin Son Beş Günü*

Abstract: The presence of author in literary works, has been regarded as one of the major problematics of literature from past to present and discussed. Author, Showing himself clearly and giving reader an advice in romantic narratives, leaves his narrative of characters and narrator in realistic period. It has been started using new narrative techniques with modernism like stream of consciousness, interior monologue. Author has continued to become invisible in this period. After that, theories about reader and metafiction came into literature with postmodernism and reminded author again. In this period, author has fallen out of favor, come the same level with reader, character and narrator. For all that he has lost his dominance, continued to exist in narratives with implied or clear comments, interferences, and manipulations. Based on this idea, it is tried to analyse Tahsin Yücel's novel *Peygamberin Son Beş Günü*.

Key words: Narratology, author, reader, fiction, narrator.

Giriş

Yazarın Hayalet(ler)i

Yazar kavramı, sadece anlatıbilimin değil, neredeyse tüm edebiyat kuramlarının tartışma alanlarından birisidir. Her şeyi bilen Tanrı-yazarın, realizm sürecindeki ortadan kaybolma çabası, modernizmle birlikte giderek artmıştır. Ne var ki yazarın bu gizemli hâlleri fazla uzun sürmemiş, postmodernizmle birlikte arkasına saklandığı güneş gözlüklerini ve şapkasını atarak üst kurmaca eşliğinde yeniden arz-ı endam etmiştir. Bu arada okur da boş durmamış yazarın tahtını sert hareketlerle sallamaya başlamıştır. Sert hareketlerin şiddetli bir depreme dönüşebileceğini fark eden Roland Barthes, *Death of the Author* adlı yazısında, yazarın ölümünü ilan eder (Barthes, 1977). Barthes, adı geçen yazıda metin kavramını yeniden tanımlar. Metin, Tanrı-yazarın verdiği tek mesajı içeren bir kavram değil, farklı metinlerin harmanlandığı çok boyutlu bir boşluktur. Dolayısıyla metnin varış yeri yazarın söylemek istediği değil okurun farklı yorumlarıdır. Roland Barthes'ın da işaret ettiği üzere, ibre yazardan okura doğru kaymaktadır. Michel Foucault ise *Yazar Nedir?* başlığıyla verdiği konferansta, yazarın yokluğunun ardından gelişen süreçte yazarın işlevlerini ve bu işlevlerin hangi kurallarla oluştuğunu belirlemeye çalışır (Foucault, 2006, ss. 224-259). Modernizm sonrası dönemde, yazarın görünmez olduğu bilinç akışı, iç monolog gibi anlatım teknikleri, okurun, anlatıyı anlamlandırma ve kurgusuna dâhil olma konusundaki hızlı yükselişi, yazarın biricikliğinin sorgulanmasıyla başlayan süreci devam ettirir. Yazarın varlığının tamamen silinip ona ait tüm izlerin ortadan kaldırıldığını söylemek çok keskin bir iddia olsa da modernizm sonrası tahtından indirilip anlatının diğer unsurlarıyla birlikte kurmaca bir kahraman statüsüne getirildiğini söylemek mümkündür. Metinlerin demokratikleşmesi diye de nitelendirilebilecek bu süreçte, yazarın okur ve anlatıcıları karşısında bir üstünlüğü kalmamış gibi görünmektedir. Tartışmalar sürerken, yazarın bazen cılız bazen kuvvetli çağrısı bir yerlerde yankılanıp durmaktadır: “Hâlâ buradayım!”.

Wayne C. Booth, *Kurmacanın Retoriği* adlı çalışmasında yazarın metindeki varlığına dair dikkate değer görüşler öne sürer (Booth, 2012). Booth'a göre okur, kurmaca bir eseri okumaya başlamadan önce yazarla sözsüz bir anlaşma yapar. Bu anlaşma yazarın varlığını kabullenişinin bir göstergesidir. Çünkü yazarın seçimini baştan kabul etmiş olur. Zira yazarın konu seçimi bile varlığına yönelik ipuçları taşır. “Neden A konusunu değil de B konusunu anlatmaya değer buldu?” sorusunun hedefi yazardır. Metnin okunmasından önce uygulamaya konulan bu anlaşmanın ayrıntıları metnin içerisinde iyiden iyiye kendini hissettirir. Sözcüklerin dizilişinden olay örgüsünün kurgulanmasına, zamandaki kırılmalardan bakış açısının değişimine dek birçok özellik yazarın metindeki varlığını hatırlatır.

Gelgelelim, o anlatıyı “o şekilde” kurmuş olan bir yazarın varlığı da, bilgisayarda üretilmiş sözcüklerin tesadüfi bir aralığından ortaya çıkmış bir metinden farklı olmak zorundadır. Anlamlandırmada yazarın niyetini yorumla ilgisiz görsek bile anlatı metninin dilsel kasıtlılığını, yani sözcüklerin dizilişindeki kasıtlılığını, göz ardı edemeyiz (Parla, 2005, ss. 132-133).

Görüldüğü gibi metin, yazarın izlerini bazen büyüteç altındaymışçasına net olarak bazen de sis perdesinin arkasındaymışçasına belli belirsiz bir hâlde okuyucuya sunar. Yazarın, varlığına yönelik izleri kasten mi yoksa bilinçsizce mi bıraktığı, bunları kimler aracılığıyla yaptığı veya bu izlerin kendi kimliğine dair ipuçları verip vermediği başka bir çalışmanın konusu olacak kadar kapsamlıdır. Okumakta olduğunuz çalışmada anlatıcıların, karakterlerin, nesnelere, olayların, yazara görünmez bir iple bağlı olduğu kabulünden hareket edilecektir. Titiz bir çalışmayla bahsedilen görünmezliği görünür kılmak hedeflenmektedir. Bu düşünceden hareketle Tahsin Yücel’in, *Peygamber’in Son Beş Günü* isimli romanı, çözümlenmeye çalışılacaktır.

Peygamber’in Son Beş Günü isimli romanda, yazarın varlığının tespiti kurgu, zaman, karakter ve nesne olmak üzere dört unsur üzerinden yapılacaktır. Kurmaca bir metnin ana hatlarını oluşturan bu unsurlar üzerinde yazarın açık veya örtük müdahaleleri ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Kurgu başlığı altında, olayların dizilişi değerlendirilecek, zaman başlığı altında ise öykü zamanı ile anlatı zamanının karşılaştırması yapılarak yazarın özetleyerek kısaca geçtiği veya aslından daha uzun sürede anlattığı olaylara odaklanılacaktır. Karakter, yazarın müdahalesine en açık alanlardan biridir. Okuyucu yalnızca karakterin bildiklerinden haberdar olabileceği gibi yazarın yorumlarıyla ondan fazlasını da bilip görebilir. İncelenecek roman, her şeyi bilen yazarın bakış açısıyla yazılmıştır. Dolayısıyla karaktere yönelik yapılan yorumlar, kafasından geçenler, hissettikleri, izlenimleri ve çağrışımları okuyucuya yazar tarafından aktarılır. Romanda, karakter unsuru, yazarın varlığına dair zengin bir inceleme alanı sunmuştur. Nesne, yazarın varlığının hissettirilmesinde kullanılan bir diğer unsurdur. Nesnelere aracılığıyla yazarın yorumları metinde yer alır. Yazar, bunun için nesnelere çağrışım veya sembolize etme güçlerinden faydalanır. Kimi nesnelere metin dışında da sembol olma özelliği varken kimi nesnelere çağrışımı sadece söz konusu metin içerisinde oluşur. *Peygamber’in Son Beş Günü* isimli romanda yazarın varlığı sıralanan başlıklar altında tespit edilmeye çalışılırken örneklerle de desteklenecektir.

Anlaşma: Bu Bir Romandır!

Roman okumaya başlayan bir okur, elindeki metnin kurmaca ve dış dünyadaki gerçeklikten farklı olduğunu kabul eder. Okuma, bu sözsüz anlaşma ile başlar.

Bir anlatı metniyle karşı karşıya gelmenin temel kuralı, okurun sessiz bir biçimde yazarla, Coleridge'in 'inançsızlığın askıya alınması' adını verdiği bir *kurmaca anlaşması*'ni kabul etmesidir. Okur, kendisine anlatılanın hayal ürünü bir öykü olduğunu bilmelidir; ancak bu, yazarın yalan söylediğini düşünmesini gerektirmez (Eco, 1996, s. 87).

Neredeyse tüm kurmaca eserlerin başındaki sözsüz anlaşma, *Peygamberin Son Beş Günü*'nde yazılı bir anlaşmaya dönüşür. Romanın başında *Zorunlu Bir Açıklama* adı altında yazılan bölüme göre ünlü iş adamı Fehmi Gülmez, beş kişilik yazar grubundan, yakın arkadaşı Rahmi Sönmez'in yaşam öyküsünü hazırlamalarını ister. Bu öyküyü kendi adını kullanarak kitap olarak bastırmak niyetindedir. Fakat iki buçuk yıllık yoğun bir çalışmanın ardından hazırlanan yaşam öyküsünü, Rahmi Sönmez'i devrimci bir ozan olarak tanıttığı gerekçesiyle beğenmez. Yazarlara paralarını öder fakat hazırlanan metni alıkoymak ister. Bu durumu gururlarına yediremeyen yazarlar, parayı kabul etmeyerek metni alırlar. Niyetleri hazırladıkları yaşam öyküsünü bastırmaktır. Fakat Fehmi Gülmez'in tehdit ve baskılarına direnmek kolay olmaz. Hazırladıkları metni kurtarsalar da Fehmi Gülmez, arkadaşının şiirlerine el koyar. Bundan sonrası kurmaca anlaşmasının ilanıdır. Romanda bu anlaşmanın ilanı şu sözlerle yapılır:

Bu durumda, şiirler neredeyse tümüyle elimizden gittiğine, yaşam öyküsünü kişileri gerçek adlarıyla anarak yayımlamaya olanak bulunmadığına, bütün kişileri uydurma adlarla sunan bir yaşam öyküsü de bilimsel araştırma niteliğinden fazlasıyla uzaklaşacağına göre, bir tek yol kalıyordu önümüzde: gerçek yaşam öyküsünü roman biçiminde sunmak (Yücel, 1991, ss. 7-8).

Eserin başında kurmaca bir metin olan roman ile bilimsel bir metin arasındaki sınır, okuyucuya hatırlatılmıştır. Okuyucunun elindeki metin roman olduğuna göre onda nesnellik, bire bir gerçeğe uygunluk, tarafsızlık aramak anlamsız bir çaba olacaktır. Yazar, iplerin kendi elinde olduğu konusunda okuyucuyu nazikçe uyarmıştır. Okuyucu da romanı okumaya devam ederek bu anlaşmayı kabul ettiğini gösterir. Artık sahne yazarındır. Açıkça karakterlerinin ve anlatıcılarının arasında mı gezineceğine, yoksa olup biteni perde arkasından mı izleyeceğine karar verecek olan kendisidir. Okuyucu onun kararını teslimiyetle karşılayacaktır.

Tahsin Yücel, söyleşilerinde kendisini romanın dışında tutmak için beş kişilik araştırmacıdan oluşan yazar grubunu yarattığını söylemiştir (Yücel, 1992,

ss. 29-39). Yazar, romana dâhil olmamak adına kendisini kurgulamıştır. Bu durum, yazarın hayatı ve görüşleriyle romanı arasında doğrudan bağ kurulmasının önünde bir engel oluştursa bile onun, karakterlerin kafasının içinde gezinip ruh durumlarına dair çıkarımlar yapmasına engel olamamıştır. Bu çalışmanın konusu, yazarın romandaki kurgulanmış hâli ile kendisi arasındaki bağlantı değil, kendisiyle kurguladığı tüm unsurlar arasındaki ilişki, bu ilişkinin romana yansımalarıdır.

Kurgu Üzerinden Yazarın Varlığının Tespit Edilmesi

Yazarın sözcük dizilişindeki farkındalığı olayların dizilişi için de geçerlidir. Hangi olayın önce hangi olayın sonra anlatılacağı, geçirilen veya ön plana çıkartılan olaylar, özetler, geciktirimler, hepsi yazarın tercihlerinin sonucudur. Bir olayı vurgularken diğerine değinip geçmek okuyucuya önemli bulunan bir olayı işaret etmektir. Okuyucunun kurguyu algılaması da yazarın “çaktırmadan” yaptığı bu yönlendirmelerin gölgesinde gerçekleşir. Yazarın sayfalarca anlattığı bir olayı okur da önemseyecek, özetle geçiştirdiği bir bölümü ise gözden kaçırmaya meyilli olacaktır.

Peygamberin Son Beş Günü'nün başında ve sonunda üst-anlatıyı oluşturan dolayısıyla romanın yazılma sürecini açıklayan bölümler vardır. Yani yukarıda bahsi geçen beş kişilik yazar grubu üst kurmacanın kişileri olarak romanda yer alırlar. Yazar grubunun romanın yazılış sürecini açıklamak dışında metnin kurgusuna dayanarak okuyucuyu yönlendirmesi söz konusudur. Okuyucu, romanın başında, Fehmi Gülmez adındaki ünlü ve zengin iş adamının para vererek arkadaşının yaşam öyküsünü yazdırmak istediğini öğrenir. Üstelik iş adamı, bu öyküyü yalnızca kendi adını kullanarak kitap hâlinde yayımlatacağıdır. Fehmi Gülmez'e ait bu bilgiye romanın başında yer verilmesi, okuyucuda, parasının gücüyle tüm isteklerini elde edecek bir kişi olduğu izlenimi uyandıracaktır. Böylece okur, Fehmi Gülmez'e en iyi ihtimalle temkinli yaklaşacaktır. Çünkü arkadaşının yaşam öyküsünü yazdırmasını vefalı bir davranış olarak göreceği gibi yazarların emeğini yok saymasını da uyanıklık olarak algılayacaktır. Romanın üst-anlatısı Rahmi Sönmez'in cenaze töreniyle tamamlanır. Fehmi Gülmez arkadaşı için görkemli bir tören düzenler. Bu durum, devrimci ozan Rahmi Sönmez'in dünya görüşüne tamamen zıttır. Tören kerli ferli iş adamlarıyla, lüks otomobillerle, gösterişli çelenklerle dolup taşar. Yazar, incelikli bir bahaneyle cenaze töreninin romanda yer almasını kurmaca yazarlarına açıklar. Fakat alaycı tavrı, cenaze töreninin nedeninin Fehmi Gülmez'in gösteriş budalalığını okura bir kez daha hatırlatmak olduğunu düşündürür.

Teşvikiye Camisi'nin avlusu öylesine insan ve çelenkle dolmuştu ki, iğne atsan yere düşmezdi. Cenazeye çelenk gönderenler yalnızca Fehmi Gülmez'in değişik şirketleri, bir zamanlar Peygamber'in de çalıştığı bankanın genel müdürlüğü ve kentin her yanına yayılmış şubeleri de değildi: Fehmi Gülmez'in bankası ve şirketleriyle az çok bağıntısı bulunan büyüklü küçüklü iş adamları da, yönetimlerin geçici, iş ilişkilerininse sürekli olduğunu düşünmüş, Rahmi Sönmez adına ilk kez söz konusu ölüm ilanlarında rastlamakla birlikte, bir onur sorunu yaptığı anlaşılan bu törende büyük iş adamına destek vermek amacıyla bol bol çelenk yollamış, bununla da yetinmeyip görkemli arabalarına binerek Teşvikiye Camisi'ne gelmiş, başsağlığı dilemek üzere Fehmi Gülmez'in önünde kuyruğa girmişlerdi (Yücel, 1991, s. 311).

Yazar, kurguyu biçimlendirirken usta bir sihirbazı andırır. İstedikini gösterip istemedikini yok eder, gösterinin sonunda seyircinin gözleri sihirbazın elindeki odaklanıp kalır. Sahnenin gerisindekiler aklına takılsa bile ışıkların altındaki önemli olduğunu düşünür. Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere olayın veya olay kümelerinin yerinin değiştirilmesi okuyucu üzerinde bazen kesin bazen de belli belirsiz bir etkiye neden olur. Yazarın önemseydiği bir olay, okuyucunun da dikkatine takılır, onun ana hatlarını vermekle yetindiği bir olaya okuyucunun da burun kıvrması muhtemeldir.

Zaman Üzerinden Yazarın Varlığının Tespit Edilmesi

Zaman, anlatının temel unsurlarından bir tanesidir. Öykü zamanı ile anlatı zamanı arasındaki ilişki, zamanın işlevine dair birçok bilgi verir. Bu bölümde ise, yazarın zamanı, kendi niyeti doğrultusunda nasıl kullandığı saptanmaya çalışılacaktır. Zaman içerisindeki kırılmalar yani ileri sıçramalar ve geri dönüşler, özetler, eksilteler, tasvirler bu alanın temel göstergeleridir. Bu noktada küçük bir hatırlatmada fayda var. Zamana ait adı geçen kavramlar, hem kurgu hem de zaman başlığına dâhil edilebilecek unsurlardır, her iki alanla da ilintilidirler. Olayın zamanla olan kopmaz ilişkisi bu iki alanının iç içe geçmesine neden olur. Çünkü bir olayın olduğundan uzun/kısa sürelerde anlatılması, olaya ara verilmesi (tasvir), olayın belirli bir bölümünün atlanması (eksilti) kurguyu yayar veya daraltır. Yani beş yılda geçen bir olay beş sayfada anlatılabileceği gibi, beş günde geçen bir olay yüz sayfada anlatılabilir. Bu da yazarın hangi olaya ne kadar önem atfettiğinin göstergesidir.

Özet, yazarın metindeki varlığını hissettiren etkili yöntemlerden biridir. Özeti geneli yazarın varlığına yönelik bir kanıttır. Geçmiş, müdahaleyle toparlanır ve okuyucuya sunulur. Ayrıca “Yazar aynı şekilde sahneler arasında da karakterlerden hiçbirinin veremeyeceği bir özet verebilir” (Booth, 2012, ss. 187-188). Benzer bir durum iki arkadaşın aynı kadına âşık olmalarıyla yaşanır. Fehmi Sönmez kendi evlilik teklifinin reddedilip Rahmi Sönmez'inin kabul edildiğini öğrenince not bırakıp intihar etmek ister fakat kendisini güçsüz hissederek bundan vazgeçer: “Üç gün sonra, dostunun aldığı yanıtı öğrenince de

ilk düşüncesi kimseye bir şey söylemeden, iki satırlık bir yazı bile bırakmadan kendini öldürmek oldu, ama bunu bile yapamayacak ölçüde güçsüzdü” (Yücel, 1991, s. 27). Karakterin sadece kafasında tasarlayıp sonra da vazgeçtiği olay, Rahmi Sönmez’in gençlik yılları özetlenerek verilir. Romanın ilk özetini oluşturan bu bölüm, Rahmi Sönmez’le Fehmi Gülmez’in bir arada geçen çocukluk ve gençlik yıllarına dayanır. Bu yıllarda iki arkadaşın arasındaki kopmaz bağ ve şaşkınlık verici uyum özet hâlinde anlatılır.

Hayır, tersine, Rahmi Sönmez’le Fehmi Gülmez bedensel görüşleri ve kafa yapılarıyla birbirlerinin tam karşıtıydılar nerdeyse. Ancak, derslerde, oyunlarda ve kavgalarda birbirlerini öyle bir bütünüyorlardı ki, karşıtlık bir tür özdeşliğe dönüşüyor, düşüncelerde Rahmi Sönmez ister istemez Fehmi Gülmez’i, Fehmi Gülmez ister istemez Rahmi Sönmez’i çağırıştırıyordu (Yücel, 1991, s. 14).

Bahsedilen özetin yazarın varlığıyla iki yönlü bir ilişkisi vardır. İlki, Fehmi Gülmez’in “para babası” özelliğinin ardından verilen dost kimliğidir ki okuyucunun kafasındaki şüpheyi gidermekte yeterli olmadığı düşünülmektedir. Okuyucu Fehmi Gülmez’e dair yapılan tüm olumlamaları ilk izleniminin üzerine koyacak, bu izlenimin ölçüleriyle tartacaktır. Onun mütehakim para babası özelliğini romanın başında değil de dost kimliğinden sonra öğrenseydi onu ayıplamak yerine anlamaya çalışabilirdi. Fakat tam tersi bir durum söz konusu olduğu için Fehmi Gülmez okuyucu tarafından genellikle paraya düşkünlüğünün gölgesinde değerlendirilecektir. Özetin ikinci işlevi ise Fehmi Gülmez’in neredeyse otuz yıllık hayatını otuz sayfada anlatarak onu eserde silik hâle getirmektir. Fehmi Gülmez, Rahmi Sönmez’in yanında olduğu sürece önemlidir. Fehmi Gülmez’in yaşamının özet hâlinde anlatılması ancak Rahmi Sönmez’i parlatır ve sivriltilir. Fehmi Gülmez her ne kadar yazarın işaret parmağının altında bulunsa da işaret ettiği yerde Rahmi Sönmez vardır.

Romanda yaşamının bir bölümü özetlenen diğer karakterse Feride’dir. Onun üniversiteye dek olan yaklaşık yirmi yıllık yaşamı bir sayfada anlatılır. Üniversitede Fehmi Gülmez ve Rahmi Sönmez’le tanışmasının, özellikle de Rahmi Sönmez’le evlenmesinin ardından derinlikli bir şekilde işlenir. Yani Feride de Rahmi Sönmez’i anlamak ve anlatmak için vardır. Tıpkı Fehmi Gülmez’de olduğu gibi herhangi bir karakter aracılığıyla öğrenilemeyecek bilgi, özetin içinde öğrenilir. Örneğin yurt dışında yaşayan ailesinin yanından ayrılan Feride’nin Türkiye’de annesine ait bir apartman dairesinde oturmasının nedeni onunla ipleri koparmak istememesidir.

İpleri büsbütün koparmamak için annesinin Nişantaşı’ndaki kocaman dairesinde oturma önerisini geri çevirmemişti, ama, şimdi sık sık ‘bir şeyler içmeye’ çağırdığı dostlarının da gördükleri gibi, eski odası, mutfak ve banyosu dışında, koca evin hiçbir yerini kullanmıyor, konuklarını da her zaman çocukluk odasında ağırılıyordu (Yücel, 1991, s. 26).

Benzer şekilde Rahmi Sönmez'in kızı Feride'nin Amerikalı astsubayla kaçana dek olan yaşamı da bir iki sayfada özetlenmiştir. Çünkü yazarın amacı Feride'yi ayrıntılı bir şekilde tanıtmak, onun karakterini derinleştirmek değildir. Yaşamı, babasında yarattığı hayal kırıklığının etkisiyle özetlenmiştir. Feride, huy ve düşünce olarak ne babasına ne de annesine benzer. İnsanları gelirleriyle değerlendiren, lükse, gösterişe, paraya düşkün bir genç kızdır. Açıkça babasını ve içinde bulunduğu ekonomik şartları aşağılamaktan çekinmez. Bu anlayış, Peygamber'in yaşamını adadığı görüşe öylesine terstir ki okuyucu ona acımaktan kendini alamaz. Yazar, Feride'nin hayatının özetiyle Peygamber'in yalnızlığına fener tutar. Bunun için Feride'nin Türkiye'deki kısa yaşamının can alıcı noktalarını seçmiştir. Fazlasına gerek görmez.

Tahsin Yücel, Peygamber'in yaşam öyküsünün anlatımında kronolojik zamana bağlı kalmıştır. Hikâye, Rahmi Sönmez'le Fehmi Gülmez'in arkadaşlığından başlayarak ileriye doğru çizgisel bir gelişim izler. Dolayısıyla geriye dönüş ve ileriye sıçramalar yok denecek kadar azdır. Bunların ilki Peygamber'in yıllar sonra eski arkadaşı Mujik Necmi ile karşılaşmasıyla yaşanır. Arkadaşları arasındaki dışlanmışlığı fark eden Peygamber, arkadaşına bunun nedeni sorar. Yazar burada geriye dönerek bilgi verir. Rahmi Sönmez'in neredeyse tüm arkadaşları siyasi görüşleri yüzünden hapse girmiş ve işkence görmüşlerdir. Oysa düşüncelerini hararetle biçimde hiçbir platformda dile getirmekten çekinmeyen Rahmi Sönmez gözaltına bile alınmamıştır. Bu nedenle arkadaşları onun "ajan provokatör" olduğunu düşünmektedirler. Yazar, geçmişe dönerek hem arkadaşlarının Rahmi Sönmez'e olan soğuk tavırlarını neden sonuç ilişkisi içinde açıklamış hem de hayal kırıklığı ve yalnızlığını vermiştir. Okuyucu öğrendiklerinden sonra Peygamber'i teselli etmek isteyecek, arkadaşlarını da kınayacaktır.

Peygamber, torunu Nazım'ı da tıpkı kızı Feride gibi Marksist ilkeler doğrultusunda yetiştirmek ister. Fakat Nazım'ın bu düşüncelerle içten içe alay ettiğini fark edemez. Okuyucu, Nazım'ın dedesinin evine gelmeden önce nasıl bir yaşamı olduğundan habersizdir. İşte bu noktada yazar araya girerek şu açıklamayı yapar: "Nazım'ın zenci başçavuşun evinde en iyi öğrendiği şey duygularını gizlemek olmuştur" (Yücel, 1991, s. 97). Tek cümlelik bu geri dönüş, üvey babasıyla bir süre yaşayan Nazım'ın belki de kendini korumak içgüdüleriyle duygularını gizlemeyi öğrendiğini ima eder.

Romanda, özet dışında kullanılan bir diğer yöntem, anlatı zamanının öykü zamanından uzun tutulmasıdır. Romana da adını veren Rahmi Sönmez'in beş günü, romanın ikinci bölümünü oluşturur ve yaklaşık yüz yetmiş sayfada anlatılır. Romanın ilk bölümünü oluşturan yüz otuz iki sayfaya ise Rahmi Sönmez'in torunu Nazım tutuklanıncaya kadar olan kısım ve diğer karakterlerin yaşamları sığdırılmıştır. Peygamber'in son beş günü ise onun kafasından geçenlerle ve tasvirlerle genişletilmiştir. Bu durum, yazarın anlatıya müdahil

olması açısından değerlendirildiğinde yapılacak ilk çıkarım yazarın tercihinin yönelik olur. Yazar, Rahmi Sönmez'in hikâyesini yazmayı tercih etmiştir, işaret ettiği şey Peygamber'in kendi ilkelerinin dışına çıkmadan devrin koşullarına ayak uydurma çabasıdır. Dolayısıyla bu çabanın sarsıcı yansımalarının görüldüğü son beş gün, anlatı zamanı içerisinde en geniş şekilde işlenen bölüm olmuştur. Bundan yapılacak ikinci çıkarım ise, genişlemenin yazara varlığını hissettirebilme konusunda geniş bir alan sağlamış olmasıdır. Yazar bu fırsatı özellikle beş günün genişlemesine neden olan tasvirler ve karakterin zihninden geçenleri aktardığı bölümlerde kullanmıştır. W. C. Booth'a göre yazarın karakterlerin zihnine girip çıkması onun varlığının kanıtıdır (Booth, 2012). İncelenen romanda da yazar, her şeyi gören ve bilen kimliğiyle karakterin düşüncelerini okuyucuya aktarır. Aşağıdaki alıntıda tasvirler aracılığıyla karakterin iç dünyasının verilmesi örneklenmiştir.

Daha ilk adımlarda, İstiklal Caddesi'nde bulunduğundan kuşkuya düşerek ürperdi: nerdeyse bütün mağazaların üstünde renk renk yabancı adlar ışıltıyor, insanda yabancı bir kentteymiş gibi bir izlenim uyandırıyor, arada bir rastlanan Türkçe adlar da, ya 'Tombiche' gibi yabancı biçimlere sokuldukları, ya çok seyrek oldukları için, bu yabancılık duygusunu azaltacak yerde artırıyorlardı (Yücel, 1991, s. 216).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere yazar, beş günlük zaman dilimini tasvirleri ve yorumları aracılığıyla genişletmiştir.

Eksilti, zamanla ilişkili olarak değerlendirilebilecek bir diğer kavramdır. Gerard Genette'in tanımıyla eksilti, atlanmış bir hikâye süresidir (Genette, 2011, s. 107). Romanda bunun en belirgin biçimde görüldüğü yer, Fehmi Gülmez'in hayatıyla ilgili kısımların anlatıldığı yerlerdir. Fehmi Gülmez'in ilk olarak Rahmi Sönmez'le olan arkadaşlığı, çocukluk ve gençlik yılları anlatılır. Üniversiteden sonra çalışmaya başladığı kısa bir bölümle verilir, ardından zengin, mevki sahibi bir iş adamı olarak okuyucunun karşısına çıkar. Onun ticaret hayatında nasıl yükseldiğine dair bilgi verilmez. Benzer eksilteler Peygamber'in kızı Feride ve torunu Nazım için de uygulanır. Feride'nin yatılı okuldaki yaşamı, Nazım'ın üniversite yılları ve hapisane günleri atlanmıştır. Bu noktada yazarın doğrudan değil dolaylı bir müdahalesinden bahsedilebilir. Daha önce de bahsedildiği gibi yazarın ön plana çıkmak ve orada tutmak istediği kişi Peygamber'dir. Dolayısıyla diğer karakterler ancak onun hayatında yaptıkları yansımalarla değerlendirilirler. Bu nedenle de onların hikâyelerine Peygamber'in hikâyesiyle kesişmediği sürece yer verilmez.

Yazar, zaman üzerindeki kontrolünü ağırlıklı olarak özetler aracılığıyla sağlamıştır. İlgisinin ve öyküsünün dışında kaldığını düşündüğü olayları özet hâlinde vermiş veya hiç vermemiştir. Özetler genellikle Rahmi Sönmez'i anlaşılır kılmak için yapılmıştır. Onunla ilgili ayrıntılar diğerlerinin yaşamı üzerinden açıklanır. Anlatı onun üzerine kurulduğuna göre başka karakterlerin

ayrıntılı hâlde verilmesine gerek yoktur. Çünkü özetlerde yer alan karakterlerin geniş bir zamana yayılması demek Rahmi Sönmez'in hikâyesinin kırılması demektir. Dolayısıyla teknik olarak özetin kendisi yazarın varlığının işaretleyici içeriği ve sunumu da eğilimlerinin tercümesidir. Romana dayanarak denilebilir ki yazarın hikâyesini anlatmak istediği karakter Rahmi Sönmez'dir. Özetler ise onun hikâyesini öne çıkarmak ve yaşamının kırılma noktalarını aydınlatmak, okuyucuya göstermek üzerinedir. Zamanı, karakterin okuyucu tarafından daha iyi anlaşılmasını sağlamak, onun bazı davranışlarını açıklamak, kişiliğini şekillendiren olayları göstermek doğrultusunda kullanır. Bunu özetlerle yaptığı gibi anlatı zamanını genişleterek de yapar. Romanın ana eksenini oluşturan beş günlük olaylar zinciri genişletilmiş bir zaman aracılığıyla verilmiştir. Böylelikle ana karakterin uzun uzadıya irdelenmesi ve okuyucuya gösterilmesi imkânı doğmuştur. Diğer karakterlerin yaşamlarının kısa tutulması da bu amaca hizmet etmiştir. Atlanan zaman dilimlerinde Peygamber'in hikâyesiyle ilişkili olaylar yoktur. Yazarın, okuyucunun kafasının dönmesini istediği yer ana karakterin yaşamı, hatta yaşamındaki bazı bölümlerdir. Eksilteler sayesinde o yaşama ait olmayan bölümler zaman bakımından es geçilmiştir.

Karakter Üzerinden Yazarın Varlığının Tespit Edilmesi

Hikâyeyi okura ulaştırmada bir araç olan anlatıcı, edebiyat araştırmacıları tarafından benimsenmiş bir kavramdır. Gerçek yazar tarafından kurgulanır ve anlatının içerisinde çeşitli biçimlerde görülebilir. Hikâyenin içinden bir karakter, anlatıcı olabileceği gibi hikâyenin dışından bir karakter de anlatıcı olabilir. Anlatıcı farklı bakış açıları kullanabilir. Karakterlerin geçmişlerini bilen, niyetlerini sezen bir bakış açısı dışında sınırlı bakış açısını da kullanılabilir. Yani, anlatıcı yazardan bağımsız kendine has özellikleri olan bir anlatı unsurudur. Fakat bu durum yazarın varlığını devre dışı bırakmaz. Aksine anlatıcı ve yazar, birbirlerinden bağımsız gibi görünmelerine karşın kopmaz bir ilişki içerisinde dirler.

Bir tiyatro oyuncusu, üstlendiği bir rol ile kendini ne kadar ayırabilir. Oyuncu kendini rolüne verdiği oranda başarılı olur. O kendini rolüyle bütünleştirir. Ama kendini, işin içine kattığı için, yani rolüne ne denli yaklaşırsa yaklaşınsın, kendini, rolü içinde bile, kendi olmaktan kurtaramaz. Başarısı rolüne kendisiyle yaklaşmasıdır. Sonuçta, yine de başarılı bir oyundan, oyuncudan söz edilir. Oyuncunun özneliği işin içine girmiştir. Aynı biçimde anlatıcı ve/veya öbür anlatı kişileri yazarın oyuncularındır. Yazar kendini okura hissettirmede ölçüde, elini ürettiği kişilerin üzerinden çekmiştir demektir. Yazar ile kişileri arasındaki bu mesafe, yazarın ustalığına kalmış bir iştir ama önünde sonunda, yazar her zaman o metnin içindedir (Durak, 2000, ss. 252-268).

Peygamberin Son Beş Günü'ndeki anlatıcı, her şeyi bilir ve görür. Sınırsız bakış açısıyla karakterlerden fazlasını bilir, onların niyetlerini sezer, âdeta kafalarının

içinde gezinir. Her şeyi bilen anlatıcının ve sınırsız bakış açısının kullanıldığı anlatılar, yazarın varlığını tespit konusunda fazlaca örneğe sahiptirler. Yazar, anlatıcı aracılığıyla karakterlerin iç dünyalarına nüfuz eder, niyetlerini okur, geçmişlerini tüm ayrıntılarıyla bilir. Hâliyle yargısını, müdahalesini, tarafını göstermekte sakınca görmez. Bu anlamda *Peygamberin Son Beş Günü* araştırmacılara zengin bir örnekleme alanı sağlamaktadır. Fakat birbirine çok benzeyen bütün örneklerin verilmesi yerine, aralarından karakteristik olanların seçilmesine özen gösterilecektir. İtalik ifadeler, yazarın, metnin içine sindirilmiş yorumlarıdır.

Peygamber, ozan Rahmi Sönmez'in lakabıdır. Marksist düşünceyi peygamber edasıyla benimseyip yaymaya çalıştığı için bu lakabı almıştır. "(...) *bugün yarın Mesih'in yeryüzüne ineceğini söyleyen inanmışlar gibi, proletarya diktatoryasının bugün olmazsa yarın, yarın olmazsa öbür gün kurulacağını muştulamaya başladı*" (Yücel, 1991, s. 37). Araya girip Mesih benzetmesini yapan yazardır. Rahmi Sönmez'in görüşlerine bağlılığını vurgular.

Rahmi Sönmez, eşi Feride'nin ölümünden sonra çocuğuna bakması için eski sevgilisi Zarife'yle birlikte yaşamaya başlar. Zarife'yle duygusal veya cinsel herhangi bir yakınlığı olmamasına karşın zaman zaman onu arzulamaktan kendini alamaz fakat ardından suçluluk duyar. "Zarife'nin dolgun kalçalarına ya da çıplak kollarına daldığımı ayırımsayınca, *kendi annesine alıcı gözle bakmışçasına ürperiyor (...)*" (Yücel, 1991, s. 57). Yazar, ozanın sadece suçluluk duyduğunu söylemekle kalmaz bu suçluluğun derecesini bir benzetmeyle tespit eder.

Rahmi Sönmez'in kızı Feride, on aylık oğlunu alıp Amerikalı zenci bir astsubaya kaçır. Yazar bu durumu alaycı bir tavırla yorumlar. "Böylece, kendisi devrim uğrunda özgürlüğünü tehlikeye atarken, kızı yeni bir *Yeşilçam oluntusu* daha sokmuştu Peygamber'in hayatına" (Yücel, 1991, s. 90). Rahmi Sönmez bu duruma olsa olsa üzülmüştür, onu Yeşilçam filmlerine benzeten ise yazardır.

Feride zenci subayla Amerika'ya gidebilmek için oğlunu Rahmi Sönmez'e, yani babasına bırakır. "Feride'nin elinde bir valiz, kucağında bir küçük oğlanla içeri girip her ikisini de kapının dibine bıraktıktan sonra, *bakkala gidiyormuşçasına, 'Haydi eyvallah!' diyerek kapıyı çekişini düşsel bir olayı izler gibi izledi*" (Yücel, 1991, s. 91). Feride'nin hareketlerindeki umursamazlık ve Rahmi Sönmez'in şaşkınlığı yazarın yorumlarıyla verilir.

Rahmi Sönmez'in neredeyse tüm arkadaşlarının siyasi düşünceleri yüzünden hapse girip çıkmaları fakat kendisinin gözaltına bile alınmaması onu oldukça üzmektedir. Çünkü siyasi görüşünden dolayı tutuklanıp hüküm giymek o dönem kişi için gurur kaynağıydı. Askerî darbenin ardından Rahmi Sönmez, bu gurura nihayet kendisinin de ereceğini düşünür.

Bununla birlikte, baharla kışın saç saça baş başa geldiği bir sabah, ordu yönetime el koyup da kentin ağaçları ve elektrik direkleri kaşla göz arasında yarı bellerine dek kireçle sıvanınca, peygamber *kavaklar pamuklaşmış da ardından kiraz gelecekmış gibi* umutla beklemeye başladı (Yücel, 1991, s. 99).

Yazar, Peygamber'in kafasının içine girerek umudunun derecesini tayin eder. Aynı zamanda onun görüşlerine olan bağlılığını bir kez daha anımsatır.

Torunu Nazım'ın işlediği suçlar nedeniyle polisler Peygamber'in evine baskın düzenlerler. Bu baskının kendisi için düzenlendiğini düşünen Peygamber, polisler, tutuklama kanıtı olarak gördüğü siyasi içerikli kitapları göstermek ister. “ ‘Amcayla git de bak bakalım, bize ne gösterecekmış’, diye ekledi, sesinde alaya benzer bir şeyler vardı, gene de tabancasını Peygamber'e doğrulttu” (Yücel, 1991, s. 126). Yazar, polislerle Rahmi Sönmez'in yanına kadar sokulup polisin sesindeki belli belirsiz alayı okuyucuya duyurmaktadır. Böylelikle Rahmi Sönmez'in zaman geçmesine rağmen değişmeyen dünyasına da gönderme yapar, aynı zamanda etrafındakilerde bıraktığı izlenimi belirtir. Polisin gözaltına almaya bile değer görmediği Rahmi Sönmez'in hayal kırıklığı öyle büyüktür ki okuyucu ona acımaya başlar.

Rahmi Sönmez, Fehmi Gülmez'le konuşurken serçe parmağını gösterir. Serçe parmağı, polisin evi araması sırasında yaşanan itiş kakışta ezilmiştir. Fakat bu durum, yaşamı boyunca bir türlü hapse giremeyen Peygamber için teselli olmuştur. Tutuklanıp işkence gören arkadaşlarının kullandığı “Faşizmin küçük bir armağanı” (Yücel, 1991, s. 150) ifadesini artık o da kullanma fırsatı bulmuştur.

Peygamber gülümsedi, Mujik Necmi'nin sözünü en sonunda kendisi de kullanma olanağı bulduğu için uçuyordu neredeyse, *hatta bir bakıma kaba güç karşısında kişinin güçsüzlüğünü belirten bu sözü bir güçlülük anlatımı olarak görüyor*, bunun için de eşi dostuna biraz yukarıdan bakıyordu (Yücel, 1991, ss. 150-151).

Yazar, Peygamber'in bahsi geçen sözü kullanmasının psikolojik analizini yapmıştır. Rahmi Sönmez, o sözü nihayet kullanabildiği için gururludur. Bu gururun kaynağını açıklayan ise yazardır.

İki arkadaş birlikte yemek yerken Rahmi Sönmez bir olayı hatırlar, Fehmi Gülmez ise baharatları karıştırır. “Peygamber Nazım'ın götürüldüğü gece dudaklarını büken polisin elindeki ağır soğan kokusunu anımsayarak ürperdi. Fehmi Gülmez de sumağı biber sanarak yüzünü buruşturdu” (Yücel, 1991, s. 182). Yazar Rahmi Sönmez'in ürpertisini fark etmekle kalmaz, bunun karakterin zihninde nasıl bir çağrışım yaptığını dahi bilir. Fehmi Gülmez'in ise yüzünü buruşturduğunu fark edip anında bunun nedenini tespit eder.

Örneklerde de görülebileceği gibi yazar hiçbir zaman “Ben buradayım” dercesine araya girmez. Anlatının genel akışını bozmadan, anlatıcının arkasında fikirlerini beyan eder. Bazı örneklerde varlığı daha açıkken bazı örneklerde daha belirsizdir. Polisin sesindeki alaydan bahsederken cılızlaşan sesi, polisin elindeki soğan kokusunu anımsayan karakteri anlatırken gürleşir. Benzetmeler, açıklamalar, çağrışımlar sesini güçlendirir. Karakter çoğu zaman yaşanan olay sırasında hissettiği duyguları, bunları isimlendirerek anlatır. Üzüldüm, sevindim, hayal kırıklığına uğradım, utandım gibi... Bunları benzetmelerle, karakterin geçmişindeki olaylarla açıklayan veya derecelendiren yazardır. Bunu çoğu zaman öyle ustalıklarla yapar ki anlatının bütünlüğü içerisinde farkına varılması dikkat gerektirir. *Peygamberin Son Beş Günü*'nde ortalığa fırlayıp varlığını gösteren bir yazar değil, hissettiren bir yazar vardır.

Yazarın karaktere yönelik yaptığı yorumlar okuyucunun tavrını etkiler. Örneğin Rahmi Sönmez'in kızının evini terk etmesi karşısında duyduğu şaşkınlık merhametimizi artırır. Roman boyunca siyasi görüşlerini yaşam tarzı hâline getirmiş bir adamın saflığı gülümsememize neden olur. Hapse atılmadığı için yaşadığı üzüntüye neredeyse hak veririz. Wayne C. Booth, okuyucunun karakteri anlamlandırabilmek için yazarın yorumlarına ihtiyaç duyduğunu söyler. Özellikle karakterin karmaşıklığı arttıkça bu ihtiyaç da artmaktadır (Booth, 2012, s. 201). Örneğin yazar, yemek yerken Rahmi Sönmez'in ürperdiğini, Fehmi Gülmez'in ise yüzünü buruşturduğunu söylemekle yetinseydi okuyucu, karakterlerin bu hareketlerine anlam verememekten rahatsızlık duyabilirdi. Yazar o bölümde yaptığı açıklamalarla okuyucuyu sorulardan kurtarmasının dışında hem karakolun Rahmi Sönmez üzerindeki etkisinden bahseder hem de Fehmi Gülmez'in yabancılaşmasını verir.

Yazar sevgilisinden ayrılmamak için direnen inatçı bir âşık gibidir. Anlatısını terk etmekte zorlanır. Kapıdan kovulsa bacadan girer. Kendisini sürekli hatırlatır. Karakterleriyle arasındaki bağ bazen kopacakmışçasına zayıflar fakat tamamen koptuğunu söylemek güçtür.

Nesne Üzerinden Yazarın Varlığının Tespit Edilmesi

Yazar anlatısında diğer unsurları olduğu gibi nesnelere de kendi varlığının bir delili olarak kullanabilir. Mekânlar, eşyalar, evler, giysiler, renk ve sayılar bu gruba dâhil edilebilir (Tökel, 2002, ss. 200-237). Bazı sözcükler anlatıyla simgesel bir ilişki içerisine girerler. Anlatı içerisinde kullanıldıklarında yalnız ilk anlamlarını değil simgesel anlamlarını çağrıştırırlar.

Anlatmak yerine göstermekle ilgili dogmalar moda olmadan çok önce, yazarlar yorumlarını dekor ya da simge olarak dramatize etme yoluyla gizliyorlardı çoğunlukla. *Uğultulu Tepeler*'deki doğal ortam veya *Kasvetli Ev*'deki sis gibi bu örtük yorumlar son derece etkili olabilir (Booth, 2012, s. 210).

Yapılan alıntıda “sis”in bir dekor olarak simgeleştiği ve anlatı içerisinde kullanıldığında tek bir çağrışıma yol açtığı anlaşılmaktadır. Bazı sözcükler ise var olan çağrışımlarıyla anlatıya dâhil olurlar. Sözcük anlatı metni içerisinde de dışarısında da aynı çağrışım evrenine sahiptir. Bu evren metnin içeriğiyle örtüşür, dolayısıyla sözcük anlatı metninde kullanıldığında bir simge işlevi görür. Aşağıdaki örnekler bu işlevi gösterir niteliktedir.

“Karşısında yeşil parkalı bir delikanlı dünyaya kafa tutarcasına Cumhuriyet okuyordu” (Yücel, 1991, s. 266).

“ (...) çantasından Memleketimden İnsan Manzaraları’nı çıkardı, neredeyse baştan sona ezbere bildiği kitabı, parkalı delikanlının fal taşı gibi açılan gözleri önünde, başından başlayarak okumaya girişti” (Yücel, 1991, s. 275).

Yeşil parka, 1970 ve 1980’li yıllarda sol görüşün simgelerinden biridir. Romanın da 1980’lerde geçtiği hatırlanırsa yukarıdaki ifadenin doğrudan delikanlının siyasi görüşüne yönelik olduğu anlaşılır. Bu öngörü, sonrasında *Cumhuriyet* gazetesi ile de doğrulanır *Cumhuriyet* gazetesi de tıpkı yeşil parka gibi sol görüşe ait bir simgedir. Yazar, anlatısında bu simgelerin güçlü çağrışımlarından faydalanır. Hatta kendi yorumunu da bu çağrışımlar üzerine kurar. Siyasi görüşleri nedeniyle tutuklanan insanların olduğu bir dönemde bunu sözsüz fakat kesin bir şekilde göstermek cesaret işidir. İkinci örnekte yer alan *Memleketimden İnsan Manzaraları*’nın da benzer bir işlevi vardır. Yazar bu örneğe kendine ait bir yorum eklememiştir. Çünkü eserin kendisi öylesine simgeleşmiştir ki yazarın yorumuna ihtiyaç kalmamıştır.

Her sözcüğün kendine ait bir çağrışım evreni vardır. Fakat hepsi simge düzeyinde bir keskinliğe sahip olmazlar. Aşağıdaki örneklerde yazar bu evrenden faydalanmakla birlikte kullandığı nesnelere neye işaret ettiklerini yorumlarıyla pekiştirmiştir.

Rahmi Sönmez torunu Nazım’ın gardırobunun kapağını açtığında bakabilir. “ (...) gerek renkleri gerekse biçimleriyle, erkek, hatta kadın giysilerinden çok, bir delinin düşlemlerini çağrıştıran, birbirinden tuhaf kılıklara bürünüyor, (...)” (Yücel, 1991, s. 116). Rahmi Sönmez’in kıyafetleri biçimsiz ve tuhaf bulmasının nedeni torunuyla arasındaki nesil farkıdır. Dünya, insanlar, düşünceler değişmiş fakat Peygamber, dinini müjdeleyeceği insanları kendi dünyasında umutla beklemeye devam etmiştir. Yazar, Nazım’ın kıyafetleri aracılığıyla Rahmi Sönmez’in yabancılaşmasını verir. Gördüğü kıyafetlerin dönemin zevkini yansıtan sıradan ürünler olduğunu bir türlü kabul etmek istemeyen Rahmi Sönmez, Nazım’ın devrim savaşını gerçekleştirmek için dikkat çekmemek adına kılık değiştirdiğine inanır. Aşağıdaki örnek bu inancın ürünüdür.

Bu Lenin kasketi, bu alabildiğine bol ve uzun ceket, bu garip pantolon, bu daha çok kadın pabuçlarını andıran mokasenlerle kılık değiştirmekten çok, deri değiştirmiş, böylece birdenbire gençleşmiş, dinçleşmiş, bir ikinci Nazım oluvermiş gibi bir duygu uyandı içinde (Yücel, 1991, s. 194).

Rahmi Sönmez torununun herhangi biri olmasından öyle korkmaktadır ki yaşayacağı hayal kırıklığından korunmak için Nazım'ın kıyafetlerine anlamlar yükler. Yazar, karakterin ruhsal durumunu kıyafetler üzerinden anlatır.

Meryem çok etkilendiği Rahmi Sönmez'in cenaze törenine katılır. Kıyafeti, günlük yaşamındaki gösterişli ve açık kıyafetlerinden çok farklıdır. “ ‘Hayat kadını’ düzeyine yükselmesinden önceki kılığına bürünmüştü, başındaki soluk başörtüsü, sırtındaki eski manto ve ağlamaktan şişmiş gözleri benzersiz güzelliğini bayağı gizliyordu. (...)” (Yücel, 1991, s. 312). Yazar ince bir alayla aradaki zıtlığı ve bu zıtlığın ne anlama geldiğini vurgular. Düşük gelir düzeyinde yer alan bir insan olarak eskimiş, silik kıyafetler giyinen Meryem hayat kadınlığını sınıf atlama olarak görür. Yeni sınıfının göstergeleri de pahalı kıyafetler olsa gerektir.

Peygamber'in kızı Feride, yaşadıkları evden hoşnut değildir. “(...) bir yoksul akraba evine gelir gibi, isteksizce gelmeye, arkadaşlarını böylesine eski bir eve çağdırmaktan utandığı gerekçesiyle, başka bir eve taşınmayı önermeye başladı” (Yücel, 1991, s. 73). Peygamber'in torunu Nazım'la yaşadığı uyumsuzluğun benzerini kızı Feride'yle de yaşadığı düşünülebilir. Bu sefer uyumsuzluğun nesnesi “ev”dir. Bu arada yazar atılarak Feride'nin yaşadığı eve karşı hislerinden bahseder.

Aşağıdaki örnekle zıtlık kurulmuş olur. Bir yanda Rahmi Sönmez'in doğup büyüdüğü, müteahhitlere satmamakta direndiği ahşap ev, bir yandan da modern evlerin merkezi Nişantaşı ve Şişli vardır Rahmi Sönmez'in sınırsız bağlılığı sadece siyasi görüşlerine yönelik değildir. O, yaşam tarzını oluşturan her unsura sıkı sıkıya tutunur. Ev de bunlardan biridir.

“Yeni yaşamın bir gereği olarak da bu evi bırakıp karşıya, Şişli ve ya Nişantaşı'nda bir apartmana taşınmayı öneriyordu onlara. (...)” (Yücel, 1991, ss. 73-74).

Rahmi Sönmez'in evi, çevresinde yükselen apartmanlar arasında sıkışıp kalmıştır. “ (...) kendisine sırtlarını dönmüş görkemli apartmanlar arasında eskisinden de ‘miniminnacık’ görünen ahşap eve döndüler” (Yücel, 1991, s. 95). Fakat tek sıkışanın ev olmadığını da fark etmek gerekir. Rahmi Sönmez de tıpkı evi gibi kalıp hâlindeki düşüncelerinin arasında sıkışıp kalmıştır. Gün geçtikçe değişen dünya düzeni çemberi gittikçe daraltmaktadır. Yazarın bu örnekte yaptığı yorum, fiziksel betimlemeye yöneliktir. Fakat eserin genelinde

verilen eski ahşap ev / modern apartman dairesi zıtlığının Rahmi Sönmez'in yaşam karşısındaki tavrıyla örtüştüğü muhakkaktır.

Yazarın varlığının nesne üzerinden tespitinde örtük ve açık olmak üzere iki tip eğilim geliştirdiği söylenebilir. Örtük eğilimle kastedilen yazarın araya girmeyip yorum yapmadan sadece sözü edilen nesnenin çağrışım gücünden faydalandığı ifadelerdir. Örneğin “yeşil parka”, “Cumhuriyet gazetesi”, “Memleketimden İnsan Manzaraları” bu türden nesnelere aittir. Bunlar hiçbir yoruma veya yönlendirmeye ihtiyaç duymayacak kadar güçlü simgelerdir. Dolayısıyla yazarın sadece nesnelere kendilerinden faydalanarak seçim anlamında bir yorumda bulunduğu söylenebilir. İkinci grupta ise kendi yorumlarını da kattığı ifadeler yer alır. Nazım'ın ve Meryem'in kıyafetleri, eski-yeni ev karşılaştırmaları bu grupta yer alır. Bu nesnelere çağrışım gücü diğer gruptakiler kadar yüksek değildir. Metin içerisinde anlatının diğer unsurlarıyla birlikte (olay örgüsü, karakter) anlam kazanırlar. Bir anlamda yazarın yorumuna ihtiyaç duyarlar. Bazı örneklerde ise yazar hem nesnelere faydalanmış hem de yorum yapmıştır.

Sonuç

Kurmaca bir metinde yazarın varlığı, anlatı metnini dıştan içe saran halkalar aracılığıyla gelişir. Onlarca kitap arasından birini seçtiğinizde ilk halkayı çizmiş olursunuz. Bu, yazarın farkında olduğunuzu gösterir. Onun duygu ve düşünceleri için kapılarınızı tamamen açmasanız bile aralamışsınızdır. Bundan sonraki tüm adımlar yazardan gelecektir. Konu seçimi, kimi veya kimleri anlatacağı, nasıl anlatacağı, olayları kurgulayışı yazarı ele veren diğer halkalardır. Anlatı metninin derinlerine inildikçe anlatıcı, bakış açısı, anlatı tekniği gibi birtakım teknik ayrıntılar işin içine girer. Kimi anlatılarda yazar “Ben buradayım.” diye bağırırken kimi anlatılarda izlerini görebilmek için büyüteç kullanmak gerekebilir. Anlatıcının ardına saklanır, karakterlerini öne iteler, kendisini kaybetmek için bölünüp çoğalır, aynı metinde farklı anlatıcılar kullanır. Bu tip kurgu olanaklarının artması yazarın statüsünün sorgulanmasına neden olmuştur. Modernizm döneminde karakterlerine yönelen ilgi onun düşüşünü daha da hızlandırmıştır. Sonrasında geliştirilen okur merkezli kuramlar ise bu düşüşü desteklemişlerdir. 1960'larda başlayıp devam etmekte olan bu kuramsal süreç, edebiyat araştırmacılarına yeni pencereler açmış, kurmaca metinler üzerinde nitelikli değerlendirilmeler yapılmasını sağlamıştır. Fakat tüm kurmaca kahramanların arkasındaki “esas adam” gerçeğinin metinlerin ortasında hâlâ durmakta olduğu düşünülmektedir.

İnsan duyguları olan bir canlıdır. Taraf tutar, yargılar, acır, öfkelenir, küser, sevinir... İnsan elinden çıkma bir ürün olan edebiyat eserinin, bu insani özelliklerden uzakta kalabileceğini düşünmek pek de olası değildir. *Peygamberin Son Beş Günü* isimli romanda da anlatının çeşitli teknikleri

aracılığıyla yazarın bu özelliklerini ne kadar sakladığı veya açık ettiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Yapılan tespitlerde görülmüştür ki yazar eğilimlerini saklamaktan çok açık etmiştir. Bunun en temel aracısı, yazarın her şeyi bilip gören ve hatta duyan bakış açısıdır. Romandaki tüm karakterlerin üstünde bir göz olan yazar, karakterlerin geçmişlerini, zihinlerinden geçenlerini, duygularını bilir, yorumlar. Fakat bunlar keskin araya girişlerle, sivrilen bir sesle değil, anlatının tümüne yedirilmiş olarak ve karakterin bakış açısıyla harmanlanarak yapılır. Zaman ve kurguyu oluştururken kullandığı yöntemler ise Peygamber'in, gerçek adıyla Rahmi Sönmez'in anlaşılmasını, diğer karakterler arasından sıyrılmasını destekler. Bir karakterin davranışlarının altında yatan gerçekleri gösterme eğilimi, ona yönelik olumlu tavrın göstergesidir. Yazarın romandaki çabası, sadece Rahmi Sönmez'i ön plana çıkarmak için değil, aynı zamanda onun okuyucu tarafından anlaşılmasını sağlamak içindir. Bunun için de yorumlarını ve gözlemlerini kullanır. Ayrıca yorumlarında zaman zaman kullandığı alaycı üslup onun eserdeki varlığını okuyucuya sezdiren etkenlerden biri hâline gelir. İncelenen romanda yazarın varlığına dair çeşitli izler belirlense de bunların hiçbiri eserin yaratıcı yönünü gölgelememiştir. Roman, ne belli bir ideolojinin altında ezilmiş ne de kurmaca kimliğini yitirerek didaktik bir boyut kazanmıştır. Yazarın romanıyla olan bağı, sanat eserinin yaratıcı çerçevesinin dışına taşmamıştır.

Yazar kavramının sorgulandığı bir dönemde onun eseriyle olan ilişkisi kulağa demode gelse de yeni bakış açılarının bu alana şaşırtıcı katkılarda bulunacağına inanılmaktadır.

Kaynakça

- Barthes, R. (1977). *The Death of the Author* (R. Haward, İng. çev.). 3 Mart 2013 tarihinde <http://evans-experientialism.freewebspace.com/barthes06.htm> adresinden erişildi.
- Booth, W. C. (2012). *Kurmacanın Retoriği* (B. O. Doğan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Durak, M. (1992). Tahsin Yücel İle ‘Peygamberin Son Beş Günü’ Üstüne. M. Durak (Söyleşiyi yapan). *Hürriyet Gösteri*, 139, 38-41.
- Durak, M. (2000). Peygamberin Son Beş Günü’nde Öznelliği Yok etme Çabası ve/ya da Tahsin Yücel Metninin Kimi Özellikleri. (M. Durak, Ed.). *Her Yönüyle Tahsin Yücel* içinde (ss. 252-268). İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Eco, U. (1996). *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti* (K. Atakay, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Foucault, M. (2006). Yazar Nedir?. *Sonsuza Giden Dil* içinde (ss. 224-259). (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Genette, G. (2011). *Anlatının Söylemi* (F. B. Aydar, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Parla, J. (2005). *Don Kişot’tan Bugüne Roman*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tökel, D. A. (2002). Niyet Boyutundan Kurmacayı Okumak: Yazarın Niyeti Romanın Oluşumu. *Hece Türk Romanı Özel Sayısı*, 65/66/67, 200-237.
- Yalçın, M. (1992). Tahsin Yücel: Romanımda Mizaha Acıklığı Dengelemek İçin Başvurdum. M. Yalçın (Söyleşiyi yapan). *Varlık*, 105, 28-29.
- Yücel, T. (1991). *Peygamberin Son Beş Günü*. İstanbul: Can Yayınları.

**TANITMA
VE
DEĞERLENDİRMELER**

İ.Y. Selyutina, N.S. Urtegeşev, A.Y. Letyagin, A.İ. Şevela, A.A. Dobrinina, G.A. Esenbayeva, A.A. Savelov, M.V. Rezakova, Y.A. Ganenko (2012). **Artikulyatornie Bazı Korennih Tyurkskih Etnosov Yujnoy Sibiri (po dannım MRT i tsifrovoy rentgenografii)**, Editör: N.N. Shirobokova, Novosibirsk: SO RAN (Rossiyskaya Akademiya Nauk Sibirskoe Otdelenie) Yayınları. Entegrasyon Projeleri Serisi, 41. Cilt, 374 sayfa. (ISBN 978-5-7692-1253-6).

Mikail CENGİZ



Rusya Bilimler Akademisi Sibiryа Bölümü Filoloji Enstitüsü dünya Türkoloji araştırmalarında önemli bir yere sahiptir. Özellikle Sibiryа'daki Türk dilleri, kültürleri, tarihleri, folkloru gibi birçok alanda sayısız araştırma bu Enstitü tarafından yapılmış ve bu alanda temel kaynak olarak kullanılabilir. Birçok kitap yayımlanmıştır. Bu Enstitüde yalnızca Sibiryа Türk toplulukları değil aynı zamanda geniş Sibiryа coğrafyasında yaşamış ve yaşamakta olan diğer toplum ve halkların dilleri ve kültürlerine yönelik çalışmalar da gerçekleştirilmektedir. Enstitünün içerisinde Edebiyat Bilimi, Sibiryа'da Rus dili, Mançu-Tunguz Araştırmaları,

Sibiryа Halkları Folklor Araştırmaları, Sibiryа Halkları Dilleri gibi bölümlerin yanı sıra Fonetik Araştırmalar Laboratuvarı ve Yabancı Diller bölümü bulunmaktadır. Filoloji Enstitüsünde tarihsel dilbilim araştırmaları, Sibiryа'daki Rus ağız çalışmaları, Sibiryа'daki az sayılı halkların dilleri ve tehlikedeki dil araştırmaları, Sibiryа Halklarının dillerinin belgelenmesi çalışmaları, Sibiryа halklarının folkloru araştırmaları gibi birçok alanda çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Örneğin Enstitü bünyesinde faaliyet gösteren Sibiryа Halklarının Folkloru Bölümünde 1990 yılından bu yana Altay, Belarus, Buryat, Dolgan, Nanay, Tıva, Üdegey, Hakas, Şor, Yakut gibi birçok topluluğun kahramanlık destanları, efsaneleri, masalları, halk hikâyeleri, halk şarkıları biri Rusça olmak üzere iki dilli olarak 31 cilt yayımlanmıştır. Seriyeye ait çalışmalar ve yeni derlemeler devam etmektedir.

Eldeki yazının konusunu oluşturan kitap ise Fonetik Araştırmalar Laboratuvarı çalışanları tarafından yayına hazırlanmıştır. Rusya Bilimler Akademisi Sibiryа

Bölümü Filoloji Enstitüsü Fonetik Araştırmalar Laboratuvarı fonetik çalışmalarda dünyanın sayılı merkezlerinden bir tanesidir. Özellikle *Drevnetyurskiy Slovar*'ın (1969) yayına hazırlanmasında ve gerek Türkoloji gerekse de Mongolistik araştırmalarda önemli bir yere sahip olan V.M. Nadelyaev'in burada fonetik çalışmalar yapması ve kendisine ait bir sistem kurarak bunu öğrencilerine aktarması nedeniyle bu laboratuvar Nadelyaev okulu olarak da bilinir. Nadelyaev kendine ait fonetik bir alfabe de geliştirmiş ve bu alfabe birçok Rus fonetik çalışmalarında kullanılmıştır. Fonetik çalışmalarda dünyada röntgen tekniği ile ilk araştırmalar yapan bilim adamlarından biri yine Nadelyaev'dir. *Artikulyatornie Bazı Korennih Tyurkskih Etnosov Yujnoy Sibiri* adlı eser onun doğumunun 100. yılı olması nedeniyle V.M. Nadelyaev'e ithaf edilmiştir. 1912 yılında Habarovsk'ta doğan Nadelyaev 1985'te Novosibirsk'te vefat etmiştir. 150'in üzerinde Sibiryaya araştırmacısı ve dilcisi yetiştiren Nadelyaev S.E. Malov'un öğrencisidir.

Onun öncülüğünde başlatılan çalışmalar içerisinde Türk, Moğol, Mançu-Tunguz, Samoyed, Fin-Ugor, Yenisey dillerinden kırkı fonetik olarak kayıt altına alınmış ve ayrı monografilerle değerlendirilmiştir. Bu çalışmalar günümüzde de devam ettirilmektedir. Özellikle dünyada sayılı ülkede uygulanan MR ve laringoskopi ile seslerin yapılarının farklı konulara göre araştırılması Türkiye'ye de bir an önce getirilmesi gereken fonetik araştırma yöntemlerinin başında yer almaktadır.

İşte yukarıda bahsedilen laboratuvarında görev yapan bilim adamları ile birlikte yine Rusya Bilimler Akademisi Sibiryaya Bölümüne bağlı olarak çalışan Uluslararası Tomografi Merkezi Enstitüsü ve Temel Tıp ve Kimyasal Biyoloji Enstitüsünün ortaklaşa yürüttükleri bir proje kapsamında MR ve dijital röntgen verilerine göre hazırlanan *Artikulyatornie Bazı Korennih Tyurkskih Etnosov Yujnoy Sibiri* (Sibiryaya Yerli Türk Halklarının Söyleyiş Temelleri) adlı kitap 2012 yılında yayımlanmıştır.

Kitabın hazırlanması aşamasında gerçekleştirilen proje kapsamında 60 konuşurdan tomografi yöntemi ile elde edilen verilerle 31 farklı dil ve diyalektin fonetik verileri derlenmiştir. Bu dil ve diyalektlerden yirmisi Türk dil ve diyalektleridir. Kitabın içerisinde bunlardan Altaycanın Ust'-Kan ağzı, Telengit, Teleüt, Tuba, Kumandı Diyalektleri, Hakasça (Sagay diyalekti), Şorca (Mrass diyalekti), Tıvaca (Batı Diyalekti), Baraba Tatarcası, Çat Tatarcası, Kalmakçanın boğumlanma temelleri değerlendirilmiştir. Proje kapsamında 60 konuşurdan 3.000'in üzerinde tomografik fotoğrafla elde edilmiş malzemelerden bu kitapta ele alınamayan diğer dil ve diyalekt verileri daha sonraki çalışmalarda kullanılacaktır.

Kitapta yer alan bilgiler doğrultusunda Sibiryaya Türk dillerinin fonetik yapısı dünya dillerinde yer alan seslerin sınıflandırılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu bakımdan bu dillerin güncel çalışmalarla değerlendirilmesi büyük önem taşımaktadır. Bir dilin boğumlanma (eklemlenme: *articulation*)

temelleri üzerine dünyadaki ilk araştırmalar 20. yy.ın başında başlamış ve bu terim ilk kez Fransız fonetikçi L. Rude tarafından sistemleştirilmiştir. *Eklemlene Vardar* (2002)'de "sesleme örgenleri aracılığıyla sesleri oluşturup çıkarma; akciğerlerden gelen havanın belli konumlara girmesini sağlayan devinimlerin tümü; özellikle de ses yolunun kimi nokta ya da bölgelerde daralması ya da kapanması" şeklinde tanımlanmıştır (ss. 90-91). Kitabın ilk bölümünde söyleyiş temelleri araştırmaları ve teorisi üzerinde durulmuştur. Ünlü ve ünsüzlerin bu teori çerçevesinde sınıflandırılması hakkında bilgiler verilmiştir. İkinci bölümünde ise boğumlanma özellikleri çerçevesinde Güney Sibiry Türk dillerindeki ünsüzlerin karakteristik özellikleri tartışılmıştır. Bu özelliklerin öncesinde ünsüzler hakkında bilgiler verilmiş ve yukarıda belirtilen Türk dil ve diyalektlerin akıcı, sızıcı ve patlayıcı ünsüzlerinin boğumlanma aşamaları MR görüntüleri çerçevesinde ele alınmıştır. Yine aynı bölümde seslerin söyleyiş organlarının durumlarına göre oluşumları alt bölümlerde verilmiştir. Bu alt bölümlerde dudak, dil, damak ve gırtlak ünsüzlerinin boğumlanmaları tartışılmıştır. Kitabın ikinci bölümünün üçüncü alt bölümünde ise Güney Sibiry Türk dil ve diyalektlerindeki ötümlü-ötümsüz ünsüzler ele alınmıştır.

İkinci bölümde sonuç olarak Güney Sibiry Türk dillerindeki ünsüzlerin süreklilik ve süreklilik sınıflandırmasının yanı sıra yarı kapantlı ünsüzleri de barındırdıkları tespit edilmiştir. Ayrıca ötümlülük ötümsüzlük dereceleri diğer diğer dillerden farklılıklar göstermektedir.

Üçüncü bölümde Güney Sibiry Türk dillerindeki dudaksıl, damaksıl, art-damaksıl, boğazsıl, nazal ve küçük dil ünsüzleri yine MR ve dijital röntgen tekniği ile değerlendirilmiştir. Bu bölümde ulaşılan sonuçlara göre Tıvacanın dışında ele alınan dil ve diyalektlerin nazallık seviyeleri *belirgin* değildir. Tıvacadaki nazallık ise anlam ayırıcı bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır (s. 309). Yine aynı bölümde ulaşılan sonuçlardan biri de boğazsıl seslerin şorca ve Baraba Tatarcası ile Tıvacadaki varyantlarındaki durumları *belirgin*dir. Son olarak birbirlerine yakın coğrafyalarda konuşulan bu Türk dilleri arasındaki seşçil farklılıklar dillerin tarihsel gelişimine ve kendi iç fonetik sistemlerine bağlanmıştır.

Son olarak sonuç bölümünde incelenen tüm Güney Sibiry Türk dil ve diyalektlerinin boğumlanma seviyeleri tartışılmış ve benzerlikleri ile farklılıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Örneğin dil ucu ünsüzleri fonemler ve alafonlar bakımından oldukça zengindir. Dil ucu boğumlanmaları üç farklı aşamada gerçekteşmektedir. Bunlar dil üstü, dil ucu ve üst damaksıl olarak belirlenmiştir. Örnek olarak t sesinin boğumlanma seviyeleri Resim 1.'deki gibi gösterilmiş ve dillere göre söyleyiş özellikleri ayrıntılı olarak işlenmiştir (bk. Resim 1.). Son olarak kitabın hazırlanmasında emeği geçen tüm bilim adamlarını tebrik ediyor, bu tip fonetik çalışmaların Türkiye'de de gerçekteşmesini diliyoruz.

Kaynakça

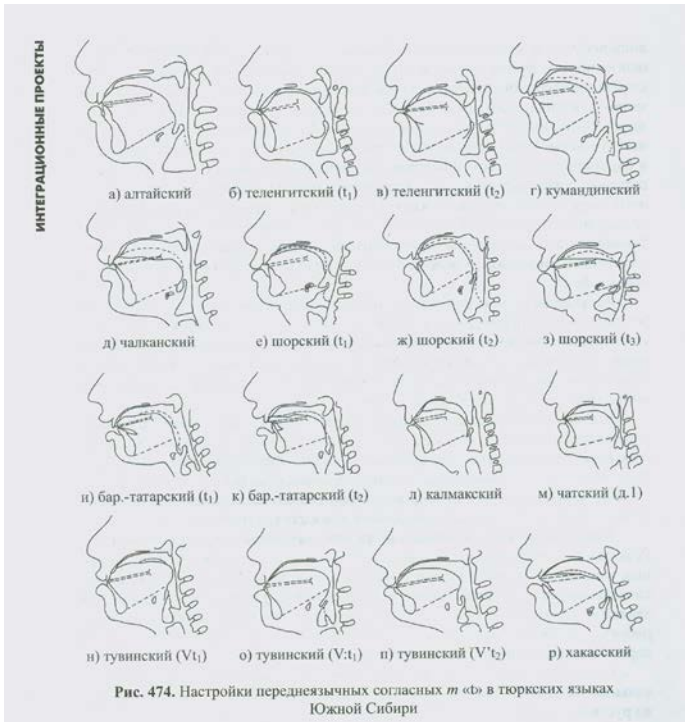
Drevnetyurkskiy Slovar'. (1969). Leningrad: Nauka.

Korkmaz, Z. (2007). *Gramer Terimleri Sözlüğü* (Genişletilmiş 3. bs.). TDK: Ankara.

Pamir Dietrich, A. (2001). *Slovar' Lingvističeskih Terminov*. İstanbul: Multilingual.

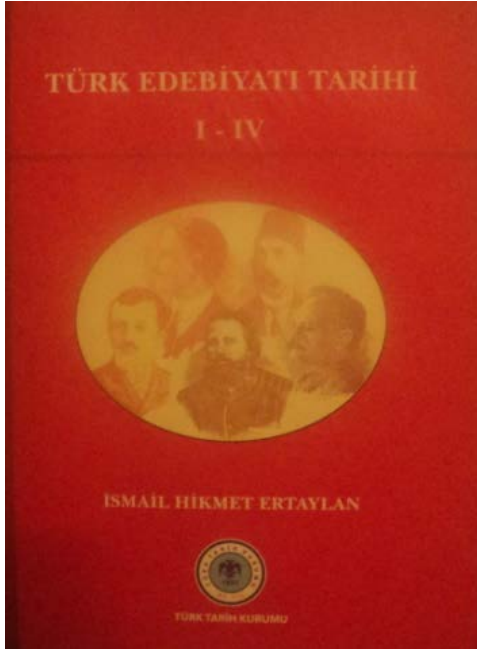
Vardar, B. (2002). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual.

Resim 1. Güney Sibirya Türk Dillerindeki dil ucu 't' ünsüzünün durumu



İsmail Hikmet Ertaylan (2011). **Türk Edebiyatı Tarihi I-IV**. (Hazırlayanlar: Prof.Dr. Abdullah Uçman başkanlığında Mehmet Çelenk, Seda Işık, İpek Şahbenderoğlu, Özge Şahin, Bengü Vahapoğlu, Sibel Işık). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1210 s.

Hafize ŞAHİN



Türk Tarih Kurumu daha önce yayımlanmış ancak günümüzde baskısı olmayan eserleri son dönemde yeniden okuyucuyla buluşturuyor. Bu eserlerden birisi de İsmail Hikmet Ertaylan'ın *Türk Edebiyatı Tarihi* isimli önemli çalışması. İsmail Hikmet Ertaylan'ın *Türk Edebiyatı Tarihi* ilk kez 1925-1926'da Bakü'de yayımlanmıştır. Dört ciltlik bu önemli eser, 2011'de yeniden Türk Tarih Kurumunca bir arada basıldı.

İsmail Hikmet Ertaylan (1889-1967), Türk edebiyatında araştırmacı kimliğiyle öne çıkmış bir isimdir. Ayrıca şiirleri ve romanları da vardır. Ertaylan, Azerbaycan Bakü Üniversitesinde edebiyat tarihi

alanında öğretim üyesi iken hazırladığı bu eserde Türk edebiyatının panoramasını çizmeye çalışmıştır.

İsmail Hikmet Ertaylan, "Bir İki Söz" başlığını taşıyan ön sözde edebiyat tarihi anlayışını şöyle açıklıyor:

Türk Edebiyatı Tarihi hakkında biraz izahat verirken maddî ve müşahhas (concret) bir teşbih yapmak isterim. Gözümüzün önüne bir büyük çay getirelim. Uzak kaynaklardan fışkırarak akıp gelen o su, geçtiği yerlerin ârızalarını, güzelliklerini, çirkinliklerini, ıssızlıklarını, vahşiliklerini veya medenîliklerini nasıl bir ayna gibi kendi sinesinde aksettirir, gösterirse bir cemiyetin, bir halkın edebiyatı da o cemiyetin, o halkın fikrî ananelerini, hayatî duygularını, insanî kanaatlerini, doğru yanlış düşüncelerini, istidat ve tabiatlarını, seciye ve kudretlerini öylece aksettiren bir fikir cereyanıdır. Asırlardan beri akıp geldiği dimağların bütün ârızalarını, bütün canlı veya cansız, maddî veya mevhum mümkün veya muhal bütün emellerini, ihtiraslarını gösteren bir sanat ve bediiyât aynasıdır (XXIII).

Abdullah Uçman ve öğrencilerinin titiz çalışmasıyla Latin harflerine çevrilen eserde, Uçman'ın kaleme aldığı bir giriş yazısı mevcuttur. “Kitap Üzerine Birkaç Söz” başlıklı yazı, eserin yayımlanma macerası hakkında bilgi vermenin yanı sıra edebiyat tarihçiliği üzerine okuyucuyu düşündürüyor. Ayrıca Türk edebiyatında edebiyat tarihçiliği üzerine ilginç tespitler yer alıyor:

Tabii, edebiyat tarihi yazmaya niyetlenen bir kişinin bazı özelliklere de sahip olması gerekir. Edebiyat tarihi yazacak şahıs öncelikle geniş bir kültüre ve zengin bir bilgi birikimine sahip olmalı, hemen her konuda objektif davranabilmeli, yeni metotlardan haberdar olmalı ve gerektiği durumlarda bunları Türk edebiyatına da uygulayabilmelidir.

Genellikle VIII. yüzyılın başlarına ait yazılı ilk örnek kabul edilen Orhun Âbideleri ile başlayıp farklı coğrafi ve kültürel sahalarda yüzyıllar içinde dallanıp budaklanarak günümüze kadar gelen Türk edebiyatının, bizde XX. yüzyılın başlarından itibaren birçok araştırma ve incelemeye konu olmasına rağmen, halledilememiş daha birçok meselesi mevcuttur. Dolayısıyla, Türk edebiyatı tarihi bir bütün olarak ele alındığı takdirde karşımıza belli başlı iki yol çıkmaktadır: Ya, on üç asırlık bir zaman süresini içine alan bu büyük ve zengin edebiyatı bugüne kadar genellikle yapılmaya çalışıldığı gibi tek bir kişinin bütünüyle kucaklamaya kalkması veya yukarıdaki bazı örneklerde olduğu gibi, ekip çalışması yapılması gerekmektedir (XV).

Abdullah Uçman, edebiyat tarihi yazımında ekip çalışmasının benimsenmesinde bakış açısı ve üslup birliğinin sağlanmasının güç olabileceğini, tek başına bir kişinin edebiyat tarihi yazmaya kalktığı da binlerce eserin incelenmesinin hatta bir türün bile gelişiminin hakkıyla ortaya konmasının pek de mümkün olamayacağını altını çiziyor. Bu bağlamda İsmail Hikmet Ertaylan'ın edebiyat tarihçiliğini değerlendiriyor. Eserin her ne kadar başlangıcından günümüze başlığını taşısa da bu adın yanıltıcı olduğunu, eserin “XIX. yüzyıldan itibaren I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar olan devreyi içine” aldığını; bu nedenle “esere Yeni Türk Edebiyatı Tarihi veya Yenileşme Dönemi Türk Edebiyatı Tarihi denmesi kanaatimizce daha uygun görünmektedir.” diyor. İsmail Hikmet Ertaylan'ın daha önce çeşitli liselerde edebiyat öğretmenliği yaptığını, Türk edebiyatı üzerine çeşitli makaleler ve incelemeler yayımladığını, Tefik Fikret ve Rıza Tefik gibi edebiyatçılarla yaşadığı dönemde temas hâlinde olduğunu ve bu sebeplerle Türk edebiyatının çeşitli meseleleri hakkında belli bir bilgiye ve birikime haiz olduğunu belirtiyor (XV-XVI) ve İsmail Hikmet Ertaylan'ın eserine hâkim olan divan edebiyatına karşı subjektif tutumunu şöyle açıklıyor:

Rusya'da komünist rejimin tam anlamıyla hâkim olduğu bir sırada, 1925-1926 yıllarında Bakü Üniversitesi'nde görevli bir öğretim üyesi olarak verdiği derslerin ürünü olduğu anlaşılan bu eserde, belki devrin havası, belki de bulunduğu yer dolayısıyla, özellikle divan edebiyatına son derece olumsuz bir bakış açısı ile yaklaştığı derhal dikkati çeker (XVI).

Abdullah Uçman 80'lerde İsmail Hikmet Ertaylan'ın eseriyle tanıştığını, uzun süredir genç akademisyen ve araştırmacıların da bu eserden haberdar olmaları ve gerektiğinde bu eserdeki bilgileri de kullanabilmeleri düşüncesini zihninde taşıdığını söyler ve eseri öğrencilerine ödev olarak verir.

Eseri başlangıçta yayımlama fikrinin olmadığını belirten Uçman, hazırlama safhasında bu fikrin gündeme geldiğini ve yayın aşamasına kadar zorlu bir sürecin yaşandığını ayrıntılarıyla anlatıyor. Abdullah Uçman'ın öğrencileri tarafından yeni harflere çevrilen eser, Dr. Seval Şahin ve kendisinin karşılıklı okumasıyla kontrol edilmiş ve metnin tamamı Prof.Dr. Orhan Okay tarafından da okunmuştur. Türk Tarih Kurumuna gönderilen metin, Prof.Dr. Derya Örs'e de kontrol ettirilmiştir. Abdullah Uçman'ın "Üzerinde çalıştığınız ve sadece eski yazıdan yeni yazıya çevirmek şeklinde basit bir faaliyet gibi görünen eser matbu bile olsa, başka birine ait bir metni alıp düzeltmek ve yayına hazırlamak, dışarıdan görüldüğü gibi hiç de öyle kolay ve zahmetsiz bir iş değilmiş" (XXI) sözleri bu tür çalışmaların ne kadar meşakkatli olduğunu özetler niteliktedir.

İsmail Hikmet Ertaylan'ın eseri dört kısma ayrılmıştır. Birinci cilt iki kısımdan oluşmaktadır: "On Sekizinci Asrın Şiârı" ve "Devr-i Teceddüd (1838-1876)". İkinci ciltteki bilgiler "Edebiyât-ı Cedîde" başlığı altında verilir. Üçüncü cilt "On Dokuzuncu Asır Osmanlı Edebiyatı: 1324 [1908] İnkılâbına Kadar (1895-1908)", dördüncü cilt "Yirminci Asır 1324 [1908] İnkılâbından Sonra" başlığını taşır.

Her bölümde ele aldığı dönemi yansıtan şairler ve yazarlar hakkında bilgiler veren Ertaylan, kişilerden önce asrın değerlendirmesini de yapmıştır. Ertaylan'ın "Yirminci Asır 1324 [1908] İnkılâbından Sonra" diye adlandırdığı dördüncü ciltteki şu cümleleri üslubunu yansıtır niteliktedir:

İlk günlerin getirdiği taşkın sevinçler, coşkun emeller birbiriyle kucaklaşıp öpüşen anâsırı, yekdiğerine kardeşlik vaatleriyle bu umumî istiklâl bayramına atılan İslâm, Hıristiyan halkı gidecekleri yolu tayini bile hatırlarına getiremeyecek derecede kendinden geçirdi; herkes umumî bir sarhoşluk içinde dalıp gitti.

Matbuat âlemi de bu cinneti alkışlamakta devam edip gidiyordu. Yapılacak işlerden, tutulacak yollardan bahseden yoktu. Bütün gazeteler her lisanda, sade elde edilen saadetin tes'îdiyle meşgul, terennümüyle sermest idi.

Halk bu neşe ile baygın bir halde iken iki gizli kuvvet durmuyor, mütemediyen planlar kuruyor, taarruzlar hazırlıyordu: Saray ve Avrupa... (ss. 880-881)

Edebiyat tarihçisi, yazar ya da şair değildir; ancak ele aldığı dönemi, şairleri ve yazarları da bir bütün hâlinde verirken sanatkâr bir üslupla ele almalıdır. Olayların daha canlı anlatılmasını sağlayan bu tarzı ile İsmail Hikmet'in kendi

heyecanını fazlasıyla yansıttığı görülür. Abdullah Uçman, İsmail Hikmet Ertaylan için “bir edebiyat tarihçisi için ön şart olan objektifliği hatırına bile getirmediğini göstermektedir” (XVI) diyerek yazarın bu tutumunu eleştirir. Abdullah Uçman’a göre, objektiflikten uzak üslubuna, alıntılanan metinlerin fazlalığına, tekrara sık sık düşülmesine ve bazı kusurlarına rağmen eser “yine de yazarın üslûbu, yer yer ele aldığı meselelere yaklaşım tarzı, malûmat zenginliği ile son derece renkli ve son asır Türk edebiyatı için ihmal edilemeyecek nitelikte kaynak bir eserdir” (XIX).

Edebiyat tarihi gibi uçsuz bucaksız bir alanda kalem oynatabilen ve eldeki imkânlarla yurtdışında bu eseri ilk kez yayımlayan İsmail Hikmet Ertaylan’ın ruhu şad olsun. Tozlu raflarda kalmış bu araştırmayı günümüz Türkçesine kazandıran Abdullah Uçman’a ve öğrencilerine gönülden teşekkürler.

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ

TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ (HÜTAD)

Amaç ve Kapsam

Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi 2004 Güz döneminden itibaren yayımlanan, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsünün yayın organıdır. Dergi hakemli, süreli ve yerel nitelikte olup, disiplinler arası bir yaklaşımla Türklük bilimi alanı ile bağlantılı sosyal, kültürel, ekonomik, politik vb. içerikli, tarihsel veya çağdaş konularda özgün nitelikte, kuramsal ve/veya uygulamalı araştırma ve incelemelere yer verir. Kısaltılmış adı HÜTAD olan dergi, Bahar ve Güz sayıları olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.

Değerlendirme

Yayımlanmak üzere gönderilen yazılardan Yayın Kurulunun ön değerlendirmesi sonucunda uygun bulunanlar, incelenip raporlandırılmak üzere iki alan uzmanına gönderilir. Her iki raporun da olumlu olduğu durumlarda yazı dergiye kabul edilir; raporlardan biri olumsuz ise, üçüncü bir uzmanın görüşüne başvurulur. Hakkında iki olumsuz rapor düzenlenmiş yazılar, dergide yer alamaz. Yazarların, Yayın Kurulu veya uzmanların eleştiri, değerlendirme ve önerilerini dikkate almaları beklenir; ancak yazarlar da raporları inceleyip kendi görüşlerini bildirme hakkına sahiptir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

Genel Kurallar

İletişim: Yazarlar, her türlü haberleşmeyi aşağıdaki adresle yapmalıdır.

Hacettepe Üniversitesi

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü

Beytepe Yerleşkesi 06532, Ankara.

Tel: + 90.312.2976771-72

Belgeç: + 90.312.2977171

E-posta: hutad@hacettepe.edu.tr / hacettepehutad@gmail.com

HÜTAD Genel Ağ Sayfası: <http://hutad.hacettepe.edu.tr>

Yazarların Dikkat Etmesi Gereken Hususlar

Yazılar, hutad@hacettepe.edu.tr veya hacettepehutad@gmail.com e-posta adresine gönderilmelidir. Yazarların görev yaptığı kurum, unvan ve iletişim bilgileri belirtilmelidir. Özel çeviri yazı içeren metinlerde kullanılan yazı tipleri de (PC uyumlu) e-posta iletisine eklenmelidir.

HÜTAD'a gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması ya da aynı anda başka bir yayın organına gönderilmemesi gerekir. Bilimsel bir toplantıda sunulan bildiriler, ayrıca belirtilmek ve daha önce yayımlanmamış olmak koşuluyla kabul edilebilir.

Başlık: 12 sözcüğü geçmemeli, koyu ve büyük harflerle yazılmalı, ikinci dildeki karşılığı baş harfleri büyük olmak üzere koyu ve küçük harflerle İngilizce özetin öncesinde yer almalıdır.

Yazar Adı: Başlığın altında ortada, soyadı büyük harflerle koyu ve italik yazılmalı.

Özet/Abstract: En az 100 en çok 200 sözcük arasında ve yazının özünü verecek tarzda hazırlanmalıdır. Özet içinde alıntı, kaynak, şekil, çizelge vb. bulunmamalıdır. Her yazı için Türkçe ve İngilizce olmak üzere iki özet hazırlanmalıdır; ancak yazılar bu dillerden farklı bir dilde hazırlanmış ise ilgili dilde üçüncü bir özete yer verilmelidir. Özetler içerik yönünden birbirinin aynı olmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Özeti hemen altında en az 5, en fazla 10 anahtar sözcük verilmelidir. Anahtar sözcükler Türkçe, İngilizce ve varsa üçüncü dilde hazırlanmalıdır.

Makale Metni: Yazılar genişliği 16,5 cm yüksekliği 23,5 cm boyutundaki kağıtlara bilgisayarda tek satır aralıkla ve 11 punto yazılmalı, sayfa kenarlarından 2'şer cm. boşluk bırakılmalı ve ikinci sayfadan başlayarak (başlık sayfası birinci sayfa olarak dikkate alınmak kaydıyla) sayfa numarası verilmelidir. Yazılar ortalama 10.000 kelimeyi geçmemeli, MS Word programında ve Times New Roman veya benzeri bir yazı karakteri ile yazılmalıdır. Paragraf başlarında tab tuşu, paragraf aralarında enter tuşu kullanılmamalıdır.

Kaynak Gösterme: Alıntılar ve atıflar için kaynak verme, dipnot şeklinde değil, metin içinde kısa atıf sistemi kullanılarak, yani (Tekin, 1988, s. 68), (Davletov, 2008, ss. 83-85) şeklinde gösterilmeli ve kaynaklar, yazı sonunda, alfabetik düzende tam künye hâlinde sıralanmalıdır. Elektronik kaynaklar kullanıldığında erişilme tarihi kesinlikle belirtilmelidir.

Makale Örneği

Çınar, B. (2008). Teşbih (Benzetme) Sanatına Dilbilimsel Bir Yaklaşım. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5 (1), 129-142.

Kitap Örneği

Gülsevin, G. (1997). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. Ankara: TDK.

Eckmann, J. (2003). Çağatayca. O. F. Sertkaya (Haz.), *Harezm, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar*. Ankara: TDK.

Çeviri Kitap

Assman, J. (2001). *Kültürel Bellek* (A. Tekin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Yabancı Dilde Kitap

Dadrian, V.N. (2004). *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*. the USA: Berghahn Books.

Editörlü Kitaptan Bir Bölüm

McGowan, B. (1995). The Age of The Âyâns,1699-1812. *An Economic and Social History of The Ottoman Empire, 1300-1914*, (H. İnalcık and D. Quataert, Ed.) içinde (ss. 639-757). Cambridge.

Yüksek Lisans, Doktora Tez Örneği

Üstündağ, N. (2004). *Osmanlı Toplum ve Devlet Yapısının Dönüşümü Sürecinde Balkanlarda Âyanlık (XVII.-XVIII. Yüzyıllar)*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Elektronik Kaynak Örneği

Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü. TDK, 23 Temmuz 2012 tarihinde tdkterim.gov.tr/atasoz/?kategori=atalst&kelime=gibi&hng=tam adresinden erişildi.

Alıntılar: Üç satır ve daha az alıntılar satır arasında ve tırnak içinde, üç satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan birer santimetre içeride, blok halinde, 10 puntoyla, tek satır aralığıyla verilmelidir.

Dipnot: Kaynak gösterme dışında kalan ve makalenin ana konusu ile dolaylı bağlantısı olan açıklamalar, birden başlayarak dipnot kullanmak suretiyle yapılabilir. Dipnotlar verildiği sayfanın altında 10 puntoyla yazılmalıdır.

Tablo ve Şekiller: Her tablo, tablo numarası ve adını içeren bir başlık taşımalıdır. Gerekliyse, semboller için yapılacak açıklamalar tablonun hemen altında gösterilmelidir. Şekil açıklamaları numaralandırılmalı ve sırasıyla dizilmelidir. Hazırlanan tablo ve şekiller belirtilen sayfa boyutlarını aşmamalı ve metin içerisinde yer alacakları bölüme düzgün bir şekilde yerleştirilmelidir.

Yayına konulacak resimlerin profesyonel nitelikte çizim veya fotoğraflar olması gerekir. Şekil sayısı, yazar ve "konu" her şeklin altında açık bir biçimde belirtilmelidir. Elektronik ortamdaki siyah/beyaz iki renkli ve renkli resimlerin ölçüleri verildikten sonraki son çözünürlüğünün 300 dpi, çizgi çizimlerinin ise 800-1200 dpi olması gerekir. Yazıya konulan resimler .gif veya .jpeg formatlarında olmalıdır.

Dil ve Yazım

Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nin dili Türkiye Türkçesidir, fakat Yayın Kurulu uygun gördüğü takdirde derginin üçte biri oranında başta Türk Dilleri olmak üzere İngilizce, Fransızca, Almanca ve Rusça yazılara da yer verebilir. Türkiye Türkçesi ile yazılan makalelerin, yazım kuralları bakımından Türk Dil Kurumunun yürürlükteki Yazım Kılavuzu'na uygun olması gerekir.

Telif Hakkı

Yazar, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*'nde yayımlanmış yazısının telif hakkını Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsüne devretmiş olduğunu kabul eder. Dergide yayımlanan yazıların, yayıncının yazılı izni olmadan, tamamı veya bir kısmı herhangi bir yolla çoğaltılamaz. Dergide yer alan yazılar, resim ve şekiller, üçüncü şahıslar tarafından ancak, kaynak gösterilmek suretiyle alıntılanabilir. Resim, tablo, şekil ve benzerlerinin çoğaltılması için gerekli iznin sağlanması yazarın sorumluluğundadır.

HACETTEPE UNIVERSITY
JOURNAL OF TURKISH STUDIES

Aim and Scope

Hacettepe University Journal of Turkish Studies, which has been published since 2004, is a media organ of the Institute of Turkish Studies at Hacettepe University. The Journal which is refereed, periodic and local, inventively includes theoretic and/or practical studies and researches in the fields of social, cultural, economical, political etc. content and historical or contemporary issues related with Turcology with an interdisciplinary approach. The Journal whose abbreviation is HUTAD, is published twice a year as Spring and Fall issues.

Evaluation

The articles to be sent for publishing which are approved as a result of the pre-assessment of the Editorial Board are submitted to two referees who are the experts of their subjects, in order to be analysed and reported. In the case that the two reports are found to be positive, the article is accepted to the journal; if one of the reports is negative, a third expert's opinion is asked for. Those articles which have two negative reports are not accepted to the journal. The authors are expected to take the criticism, evaluation and advice of the Editorial Board and the experts into consideration; however, the authors have the right to analyse the reports and declare their own points of view. Whether the articles that have been sent to the journal are published or not, they are not returned. The responsibility of the opinions in the articles published belongs to the authors.

General Rules

Contact: Authors should make all kinds of communications with the following address:

Hacettepe University
Institute of Turkish Studies
Beytepe Campus 06532 Ankara
Tel: + 90.312.2976771-72
Fax: + 90.312.2977171
E-mail: hutad@hacettepe.edu.tr / hacettepehutad@gmail.com
HUTAD Web Page: <http://hutad.hacettepe.edu.tr>

The Points to be Considered by the Authors

The articles should be sent to the e-mail address hutad@hacettepe.edu.tr or hacettepehutad@gmail.com. The institutions for which the authors work, their titles and contact information should be indicated. The type fonts (PC –compliant) used in the texts that consist of special translation writings should be added to the e-mail message.

It's essential that the articles sent to HUTAD have not been previously published or should not be sent to another media organ. The notices presented in a scientific convention can be accepted under the condition that they will be separately stated and have not been published before.

Title: It should not be over 12 words, should be written with bold and capital letters, the words equaled to the second language should be included in advance of the English abstract with bold and small letters whose initials are to be capitals.

Author's Name: The name with the surname in bold and italic capitals should be written in the middle under the title.

Abstract: It should be prepared at least between 100 and 200 words and in a way that reflects the article's content. In the abstract, there should not be any quotation, source material, form, chart etc.. Two abstracts should be written in both Turkish and English for each article; however, if the articles have been prepared in a different language apart from these languages, there should be a third abstract in relevant language. The abstracts should be the same as one another in terms of the content.

Key words: At least 5, at most 10 key words are to be given following the abstract. The key words should be written in Turkish, English and in a third language if any.

Article Text: The texts should be typed on the papers whose width is 16,5 cm and height is 23,5 cm in a single-spaced way and with 11 point size, and there should be a 2cm space from the page sides and page number is to be given beginning from the second page (considering the title page as the first page). The texts should not include words more than 10.000 and they should be typed through the MS Word program and with Times New Roman or another typeface similar to it. At the beginning of the paragraphs the tab key and between the paragraphs the enter key should not be used.

Citation/Bibliography: Citation for quotations and references should be shown using the short citation system in the text, in other words (Tekin, 1988, s. 68), (Davletov, 2008, ss. 83-85), not in a footnote style and the bibliography should be arranged at the end of the article in alphabetical order and with the whole tag. When electronic source materials are used, the date accessed should definitely be indicated.

For Article

Çınar, B. (2008). Teşbih (Benzetme) Sanatına Dilbilimsel Bir Yaklaşım. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5 (1), 129-142.

For Books

Gülsevin, G. (1997). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. Ankara: TDK.

Eckmann, J. (2003). Çağatayca. O. F. Sertkaya (Ed.), *Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar*. Ankara: TDK.

Translated Books

Assman, J. (2001). *Kültürel Bellek* (A. Tekin, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Publishing.

Books in a Foreign Language

Dadrian, V.N. (2004). *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*. the USA: Berghahn Books.

Part from Edited Books

McGowan, B. (1995). The Age of The Âyâns, 1699-1812. *An Economic and Social History of The Ottoman Empire, 1300-1914*, (H. İnalcık and D. Quataert, Ed.) (ss. 639-757). Cambridge.

For Master and PhD Thesis

Üstündağ, N. (2004). *Osmanlı Toplum ve Devlet Yapısının Dönüşümü Sürecinde Balkanlarda Âyanlık (XVII.-XVIII. Yüzyıllar)*. Unpublished Master Thesis, Hacettepe University, Ankara.

Elektronik Sources

Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü. TDK, retrieved: 23 July 2012
tdkterim.gov.tr/atasoz/?kategori=atalst&kelime=gibi&hng=.

Quotations: Three-lined and less quotations should be given between the lines and in inverted commas whereas the quotations longer than three line should be written by leaving 1 cm from both right and left sides of the line, in a block with point size 10 and in a single-spaced way.

Footnote: The statements apart from the citation which have a direct connection with the article's main topic, can be made through footnote beginning from the first number. The footnotes should be written in point size 10 and on the page that they are given.

Tables and Graphics: Each table should have a table number and a title including its name. If it's necessary, the explanations for the symbols should be shown right under the table. The graphic explanations should be numbered and arranged in order. The tables and the graphics that are prepared should not exceed the signified page sizes and they should be properly put in the sections that they will take place in the text.

It is required that the pictures to be published should be the professional drawings or photographs. The number of graphics, the author and the 'topic' should be clearly pointed out following the each graphic. Their last resolution is to be 300dpi and line drawings should be 800-1200 dpi after giving the sizes of the two-colored-white/black-and colorful pictures in the electronic environment. The pictures added to the article are required to be in the .gif and .jpeg formate.

Language and Writing

The language of *Hacettepe University Journal of Turkish Studies* is Turkish of Turkey, but as long as the Editorial Board finds it acceptable, the articles in particularly Turkic Languages, and English, French, German and Russian are allowed to take place in the one third of the journal. The articles written in Turkish of Turkey ought to be befitted to Spelling Dictionary by Turkish Language Agency in terms of spelling rules.

Copyright

The author agrees that he/she has transferred the copyright of his/her published article to *Hacettepe University Journal of Turkish Studies*. The complete or a part of the articles that are published in the journal can not be copied without the written permission of the publisher. The writings, pictures and shapes can be quoted by the third parties provided that they will give reference. Enabling permission for the copy of the pictures, tables, shapes and etc. are in the author's responsibility.

