



e-ISSN 2458-9071

Selçuk Üniversitesi

Türkiyat Araştırmaları Dergisi

Selçuk University Journal of Studies in Turkology

GÜZ - AUTUMUN
2016 * SAYI - ISSUE **40**

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ
INTERNATIONAL REFEREED JOURNAL

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ

**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

**SELÇUK UNIVERSITY
JOURNAL OF STUDIES IN TURCOLOGY**

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



Yılda iki defa yayımlanan (nisan-ekim), uluslararası hakemli, yaygın süreli bir dergidir.

SAYI / ISSUE: 40 – GÜZ / AUTUMN

KONYA 2016

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

©

Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nin dizinlendiği veri tabanları

Selçuk University Journal of Studies in Turcology is listed in the index of

ASOS INDEX

MLA

TÜBİTAK/ULAKBİM SBVT

DERGİPARK

İSAM

SOBIAD

•

e-ISSN 2458-9071

GÜZ/AUTUMN 2016 – SAYI/ISSUE: 40

•

SÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Adına Sahibi Enstitü Müdürü / Owner on behalf of the
Institute of Turkish Studies

Prof. Dr. Hasan BAHAR (Institute Director)-Selçuk Üniversitesi

•

Yazı İşleri Müdürü-Editör/ Editor-in-Chief

Yrd. Doç. Dr. Hakan KUYUMCU-Selçuk Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Çağatay BENHÜR-Selçuk Üniversitesi

•

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Dr. Hatice Gül KÜÇÜKBEZCİ-Selçuk Üniversitesi

Arş. Gör. Fatih Numan KÜÇÜKBALLI-Selçuk Üniversitesi

Arş. Gör. Murat TURGUT-Selçuk Üniversitesi

•

Sekreteryaya / Secretariat

Mustafa ÜLÜK

•

YAYIM KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Claus SCHÖNIG -Freie Üniversitesi /Almanya

Prof. Dr. Hasan BAHAR-Selçuk Üniversitesi

Prof. Dr. Orhan YAVUZ-Selçuk Üniversitesi

Prof. Dr. Tasin GEMİL -Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca Üniversitesi / Romanya

Prof. Dr. Thomas Drew BEAR-Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü

Prof. Dr. Yaşar SEMİZ-Selçuk Üniversitesi

Doç. Dr. Elnur NESİROV-Azerbaycan Öğretmen Enstitüsü / Azerbaycan

Doç. Dr. Galina MISKINIENE-Vilnius Üniversitesi/ Litvanya

Doç. Dr. Marzena GODZINSKA-Varşova Üniversitesi / Polonya

Yrd. Doç. Dr. Çağatay BENHÜR-Selçuk Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Hakan KUYUMCU-Selçuk Üniversitesi

Dr. Margareta ASLAN-Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca Üniversitesi / Romanya

•

İLETİŞİM / CONTACTS

Adres / Adress: Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü

Alaaddin Keykubat Kampüsü 42031 Konya

Telefon: +90 0332 241 05 62

Belgeç / Fax: 241 04 47 web: <http://sutad.selcuk.edu.tr/sutad>

e-mail: selcukturkiyat@gmail.com

•

TEKNİK HAZIRLIK / TECHNICAL PREPARATION

Grafik-Tasarım / Grafik-Design: Öğr. Gör. Sedat ŞENOĞLU

Dizgi / Composition: Arş. Gör. Fatih Numan KÜÇÜKBALLI

•Dergide yer alan yazıların dil ve bilim sorumluluğu yazara aittir.

•The author responsible for their article content academically.

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZKAN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurreşit Celil KARLUK	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Haluk DURSUN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet SEVGİ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Reza NOBARİ	Tahran Tarbiat Modares Üniversitesi/İran
Prof. Dr. Ali YAKICI	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Alpaslan CEYLAN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Bahattin KAHRAMAN	Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram ÜREKLİ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Bernt BRENDEMOEN	Oslo Üniversitesi /Norveç
Prof. Dr. Călin FELEZEU	Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca Üniversitesi / Romanya
Prof. Dr. Claus SCHÖNIG	Freie Üniversitesi Almanya
Prof. Dr. Derya ÖRS	Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanı
Prof. Dr. Éva Ágnes Csató JOHANSON	Uppsala Üniversitesi / İsveç
Prof. Dr. Fatih KİRİŐÇİOĐLU	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Fehmi KARASİOĞLU	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Güner GÜLSEVİN	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Ioan-Aurel POP	Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca Üniversitesi / Romanya
Prof. Dr. Mesut ŐEN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Nurettin DEMİR	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan YAVUZ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Osman ERAVŞAR	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Rainer CZICHON	Uşak Üniversitesi
Prof. Dr. Saadettin Yağmur GÖMEÇ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Sadık SARISAMAN	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Prof. Dr. Tasin GEMİL	Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca Üniversitesi / Romanya
Prof. Dr. Yaşar SEMİZ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Yılmaz KOÇ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Yunus KOÇ	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf ÖZ	Kırıkkale Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki KAYMAZ	Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Ali MEYDAN	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Ali TEMİZEL	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Elnur NESİROV	Azerbaycan Öğretmen Enstitüsü / Azerbaycan
Doç. Dr. Enderhan KARAKOÇ	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Fabio GRASSİ	Roma Sapienza Üniversitesi/İtalya
Doç. Dr. Galina MISKINIENE	Vilnius Üniversitesi/ Litvanya
Doç. Dr. Gürsoy ŞAHİN	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Doç. Dr. Marzena GODZINSKA	Varşova Üniversitesi / Polonya
Doç. Dr. Semra TUNÇ	Selçuk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Fatih Mehmet BERK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Sefer SOLMAZ	Selçuk Üniversitesi
Dr. Fariz HALİLLİ	Miras Başkanı/ Azerbaycan

40. SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF ISSUE 40

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZKAN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah ŞENGÜL	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Alaaddin AKÖZ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Doğan YÖRÜK	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Ferudun ATA	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim SOLAK	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ALPARGU	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet İPÇİOĞLU	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Remzi DURAN	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Hayati AKTAŞ	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Aladdin YALÇINKAYA	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Temuçin Faik ERTAN	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet CUMA	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Ali TEMİZEL	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Bedia KOÇAKOĞLU	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Bekir BİÇER	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Cemal ÇETİN	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Cemal GÜVEN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih SAKALLI	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa TOKER	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa UYAR	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Naile HACIZADE	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Osman KUNDURACI	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Ufuk Deniz AŞÇI	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Yunus KAPLAN	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Doç. Dr. Zübeyde Güneş YAĞCI	Balıkesir Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Aziz AYVA	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Cemile TEKİN	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Emine ATMACA	Akdeniz Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ercan ÇELEBİ	Kastamonu Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ferhat TAMİR	Gazi Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet YASTI	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet YILMAZ	Selçuk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet SEMERCİ	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Miraç TOSUN	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ARIKAN	Selçuk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Müşerref YARDIM	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nurgül SUCU	Selçuk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Rıdvan ÖZTÜRK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yavuz UYSAL	Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Erhan ÇAPRAZ	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hakan SEVİNDİK	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hanifi ASLAN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Kerim SARIÇELİK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Kürşat SOLAK	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Metin OKTAY	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Murat ATEŞ	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa AKKUŞ	Necmettin Erbakan Üniversitesi

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Yayın İlkeleri

1. Yayınlanacak yazılar Türklük Bilimi ile ilgili ve daha önce herhangi bir yerde yayınlanmamış, araştırmaya dayalı özgün makaleler olmalıdır.
2. Bilimsel toplantılarda sunulan bildirimler, daha önce başka bir dergide veya bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınabilir. Bildiri kitapçığında ya da başka bir yerde yayımlanan yazılar ne sebeple olursa olsun yayımlanmaz. Dergi yönetimi gönderilen yazıların daha önce başka bir yerde yayımlanıp yayımlanmadığını araştırmak mecburiyetinde değildir. Durumun etik sorumluluğu makale sahibine aittir.
3. Derginin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte birini geçmeyecek şekilde İngilizce, Rusça ve Çağdaş Türk Lehçelerindeki yazılara da yer verilebilir.
4. Türkçe çalışmalara Türkçe ve İngilizce / Rusça; İngilizce çalışmalara ise 200 kelimeyi geçmeyen Türkçe ve İngilizce özet yapılmalı, özetle birlikte anahtar kelimeler bulunmalıdır.
5. Türküyat Araştırmaları Dergisine gönderilen yazılar, önce yayım kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir ve uygun bulunanlar, o alandaki çalışmalarıyla tanınmış iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü hakeme gönderilir; o rapor da olumsuz geldiği takdirde yazı yayımlanmaz. Yazarlar, hakemlerin görüş ve önerileri doğrultusunda düzeltmelerini yaparlar. Yayına kabul edilmeyen yazılar iade edilmez; ancak yazarın istemesi hâlinde bir nüshası kendisine verilir. Hakemler kendilerine gönderilen yazıyı 21 gün içinde değerlendirir. Bu süre içerisinde raporunu göndermeyen hakeme ulaşılarak değerlendirme için 7 gün ek süre verilir. Hakem bu sürede de raporunu göndermezse hakemliği düşürülür.
6. Makaleler SÜ Türküyat Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğüne posta veya el-mek ile (<http://sutad.selcuk.edu.tr/sutad>) gönderilebileceği gibi, elden de teslim edilebilir. Gönderilen yazıların ekinde, yazar(lar)ın el-mek adres(ler)i (elden veya postayla teslimlerde), her zaman ulaşılabilecek bir telefon numarası (Cep telefonu tercih edilmelidir.) ve kargoyla ödemeli gönderimler için daimî adresler bulunmalıdır.
7. Dergi basıldıktan sonra ilgili sayıda yazısı bulunan yazarlara birer adet dergi teslim edilir. Yazar Konya dışında ise adresine ödemeli olarak gönderilir.
8. Dergimiz bahar (nisan) ve güz (ekim) olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.

Makale Yazım Kuralları

1. Başlık

Her yazının yazıldığı dilde, Türkçe ve İngilizce başlığı bulunmalıdır. Yazının içeriğini kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtabilecek nitelikte olmalı, büyük harflerle ve koyu yazılmalı, on beş kelimeyi geçmemelidir.

2. Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i

Yazı başlığının sağ altında olmalı, soyadın tamamı büyük harflerle yazılmalı, yazarın unvanı, kurumu ve elektronik posta adresi dipnotta belirtilmelidir.

3. Özet ve Anahtar Kelimeler

Türkçe özet çalışmanın amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır. Özet en az elli, en fazla iki yüz kelime uzunlukta olmalı, özetin bir satır altına en az üç, en fazla sekiz kelimedenden oluşan Türkçe anahtar kelimeler yazılmalıdır. Ayrıca özetin, başlığın ve anahtar kelimelerin İngilizceleri de bulunmalıdır. Yabancı dilde yazılan makalelerde de Türkçe, İngilizce ve yazılan dilde başlık, özet ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Yabancı dildeki özetlerde dil yanlışları olmamasına özen gösterilmelidir.

4. Ana Metin

Makaleler, IBM uyumlu bilgisayar ve Microsoft Word yazılım programı kullanılarak yirmi beş sayfayı geçmeyecek şekilde yazılması tercih edilir. Sayfa yapısı A4 ebadında, kenar boşlukları sağdan, soldan, üstten ve alttan 3 cm olmak üzere, 14 nk satır aralığıyla, iki yandan hizalı ve paragraf arası boşluğu, öncesi ve sonrası 14 nk olacak şekilde ayarlanmalı ve sayfa numarası sayfanın alt ortasına verilmelidir. Makalede Palatino veya Palatino Linotype yazı karakterleri kullanılmalı, satır sonunda heceleme

yapılmamalıdır. Paragraf başlarında bir "TAB" tuşu kullanılmalıdır. Noktalama işaretleri kendilerinden önceki kelimelere bitişik yazılmalıdır. Söz konusu işaretlerden sonra bir harflik boşluk bırakılmalıdır.

Çalışma, dil bilgisi kurallarına uygun olmalıdır. Makalede noktalama işaretlerinin kullanımında, kelime ve kısaltmaların yazımında en son çıkan TDK *Yazım Kılavuzu* esas alınmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemelidir. Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.

Bir makalede sıra ile özet, ana metnin bölümleri, kaynakça ve (varsa) ekler bulunmalıdır. "Giriş", "Sonuç" gibi başlıklar kullanıp kullanmama, çalışmanın türüne ve konunun gereğine bağlıdır. Fakat makalenin bir sonuç paragrafı bulunmalıdır. "Sonuç" araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmelidir. Metinde sözü edilmeyen hususlara "sonuç"ta yer verilmemelidir. Belli bir düzen sağlamak amacıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir.

Ana başlıklar: Tamamı büyük harflerle ve koyu yazılmalıdır.

Ara başlıklar: Tamamı koyu olarak yazılacak; ancak her kelimenin ilk harfi büyük olacak ve başlık sonunda satırbaşı yapılacaktır.

Alt başlıklar: Tamamı koyu olarak yazılacak; ancak başlığın ilk kelimesindeki birinci harf büyük sonraki kelime/kelimelerin ilk harfi küçük olacak ve başlık sonunda satırbaşı yapılacaktır.

Şekil, tablo ve fotoğraflar: Şekil, tablo ve fotoğraflar yazım alanı dışına taşmamalı, gerekiyorsa her biri ayrı bir sayfada yer almalıdır. Şekil ve tablolar numaralandırılmalı ve içeriğine göre Türkçe ve İngilizce olarak adlandırılmalıdır. Numara ve başlıklar, şekillerin altına, tabloların üstüne gelecek biçimde kelimelerin yalnızca ilk harfleri büyük olarak yazılmalı, ayrıca küçültmede ve basımda zorluk çıkarmaması için siyah mürekkeple, düzgün ve yeterli çizgi kalınlığında aydın veya beyaz kâğıda çizilmelidir. Tablolar, "WORD" programındaki tablo komutuyla yapılmalıdır. Zorunlu durumlarda ise "EXCEL" tabloları kullanılabilir. Gerekliğinde açıklayıcı dipnotlar veya kısaltmalar, şekil ve tabloların hemen altında verilmelidir. Ayrıca şekiller için belirlenen kurallara uyulmalıdır. Şekil, tablo ve resimlerin on sayfayı aşmaması tercih edilir. Şekil, tablo ve resimler aynen basılabilecek nitelikte olmak şartıyla metin içindeki yerlerine yerleştirilmelidir.

Kaynak Gösterme (Atıflar): Makalede yapılacak atıflar, ilgili yerden hemen sonra, parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayın yılı ve sayfa numarası sırasıyla verilmelidir. **Örnek:** (Okay 1990: 28)

Birden fazla kaynak gösterileceği durumlarda eserler aynı parantez içinde, en eski tarihten itibaren yeni olana doğru, birbirinden noktalı virgülle ayrılarak sıralanır. **Örnek:** (Gökyay 1982: 120; Okay 1990: 28)

İki yazarlı kaynaklarda, araya tire işareti (-) konulur. İki'den fazla yazarlı kaynaklarda ise ikinci yazarın soyadından sonra "vd." kısaltması kullanılmalıdır. **Örnekler:** (Şafak-Öz 2003: 15), (Barutçu-Aydemir vd. 2005: 157)

Yazarın adı, ilgili cümle içinde geçiyorsa, parantez içinde tarih ve sayfanın belirtilmesi yeterlidir. **Örnek:** (1990: 28)

Yazarın aynı yıl yayınlanmış iki eseri, yayın yılına bir harf eklenmek suretiyle ayırt edilir. **Örnekler:** (İlhan 2003a: 25), (İlhan 2003b: 58)

Soyadları aynı olan iki yazarın aynı yılda yayınlanmış olan eserleri, adların ilk harflerinin de yazılması yoluyla belirtilir. **Örnekler:** (Demir, A. 2003: 46), (Demir, H. 2003: 27)

Ulaşılamayan bir yayına metin içinde atıf yapılırken, bu kaynakla birlikte alıntının yapıldığı eser şu şekilde gösterilmelidir: **Örnek:** (Köprülü 1911: 75'ten aktaran; Çelik 1998: 25)

El yazması bir eser kaynak gösterilirken, müellif veya mütercim adından sonra [yz.] kısaltması konmalı, varak numarası örnekteki gibi belirtilmeli ve tam künye kaynakçada gösterilmelidir. **Örnek:** (Ahmedî, [yz.] 1410: 7b)

Arşiv belgeleri kaynak gösterilirken, metin içindeki kısaltma örnekteki gibi olmalı, açılımı kaynakçada verilmelidir. **Örnek:** (BCA, Mühimme 15: 25)

Dipnotlar: Dipnotlar, sadece yapılması zorunlu açıklamalar için kullanılır ve "DİPNOT" komutuyla otomatik olarak verilir. Buradaki atıflar da parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayın yılı ve sayfa numarası gelecek şekilde düzenlenmelidir. **Örnek:** (Kaya 2000: 15)

Alıntılar: Makalede birebir yapılan alıntılar turnak içinde verilmeli ve alıntının sonunda kaynağı parantez içinde belirtilmelidir. Beş satırdan az alıntılar cümle arasında italik olarak, beş satırdan uzun

alıntılar ise sayfanın sağından ve solundan 1 cm içeride, blok hâlinde italik olarak verilmelidir. Birebir olmayan alıntılarının sonunda sadece parantez içerisinde kaynak gösterilmelidir.

Kaynakça: Makalede kullanılan bütün kaynaklar "Kaynakça"ya alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler kaynakçaya dâhil edilmemelidir. Kaynaklar ana metnin sonunda yazar soyadlarına göre (Soyadı kanunundan öncekiler için yazar adı esas alınır.) alfabetik olarak verilmelidir. Eser adları italik yazılmalıdır.

a) Kitap ve kitap niteliğindeki eserler

Yazarın soyadı (büyük harfle), adı (basım yılı), *kitabın adı*, basıldığı şehir: yayınevi.

Örnek: ÖKE, Mim Kemal (1983), *İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambery'nin Gizli Raporlarında II. Abdülhamit ve Dönemi*, İstanbul: Doğu Matb.

Eserin hazırlayıcısı, editörü, çevireni varsa, kitap adından sonra parantez içinde aşağıdaki gibi verilir: Yazarın soyadı, adı, (basım yılı), *eserin adı*, [hazırlayanın (hızl.), editörün (ed.) veya çevirenin (çev.) adı soyadı], basıldığı şehir, yayınevi.

Örnek: MEVLÂNA (2005), *Mesnevîden Seçme Öyküler*, (hızl. Selim Gündüz Alp), İstanbul: Zafer Yay.

Eserin cildi eser adından sonra, kaçınıcı baskı olduğu ise yayınevinden sonra belirtilir.

Örnek: KABAKLI, Ahmet (1992), *Türk Edebiyatı*, C. III, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 9. bs.

İki yazarlı eserlerde her iki yazar da verilir. **Örnek:** ÖZÖN, M. Nihat - DÜRDER, Baha (1967), *Türk Tiyatrosu Ansiklopedisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

İkiden fazla yazarlı eserlerde yalnızca ilk yazar belirtilir, diğerleri için "vd." kısaltması kullanılır. **Örnek:** AKPOLAT, Kemal – vd. (1960), *Sezginin Gücü*, İstanbul: Güneş Yay.

Aynı yazara ait birden çok eser kronolojik olarak sıralanır.

Bir yazarın aynı yıl yayınlanan eserlerini ayırt etmek için harfler kullanılır.

Örnek: SÜREYYA, Cemal (1991a), *Şapkam Dolu Çiçekle*, İstanbul: Yön Yay.; SÜREYYA, Cemal (1991b), *Üstü Kalsın*, İstanbul: Broy Yay.

Kurum yayınlarında, yazar yerine kurumun adı yazılır. Yazarı belli olmayan eserlerde, yazar yeri boş bırakılır ve eser, ilk harfine göre alfabetik sıralamaya girer. Yalnızca editörü veya hazırlayıcısı belli olan eserlerde aynı uygulama geçerlidir. Ancak eser adından sonra parantez içerisinde editör veya hazırlayıcısının adı ve soyadı belirtilir.

Örnek: T.C. Konya Valiliği – İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü (2006), *Mevlâna Bibliyografyası*, (hızl. Adnan Karaismailoğlu – vd.), Konya: Damla Ofset.

Bölümlerini farklı yazarların oluşturduğu kitaplarda ve ansiklopedi maddelerinde şu örnek esas alınmalıdır.

Örnek: AKTAŞ, Şerif (1998), "Cumhuriyet Devri Türk Edebiyatı", *Türk Dünyası El Kitabı*, C.III, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 3. bs.

b) Süreli yayınlardaki yazılar

Dergiler: Yazarın soyadı, adı (yıl, ay), "makalenin başlığı", *derginin adı*, cilt no, sayısı: sayfa aralığı.

Örnek: KORAY, Enver (1983, Nisan), "Yeni Osmanlılar", *Belleten*, C XLVII (186): 563–582.

Gazeteler: Yazarın soyadı, adı (yıl. ay. gün), "yazının başlığı", *gazetenin adı*, (varsa) sayfa numarası.

Örnek: TALU, Ercüment Ekrem (1945.01.13), "Vah Velid", *Son Posta*: 1, 7.

Mülakat ve röportajlarda yazar adı olarak bunları yapan kişiler verilir.

Örnek: UYSAL, Sermed Sami (1954.09.27), "Bayan Münire Dıranas Ahmed Muhib'i Anlatıyor", *Cumhuriyet*: 1, 7.

c) Tezler

Yazarın soyadı, adı, (tarihi), tezin başlığı, şehir: üniversite ve enstitü adı: (yayınlanmamış lisans/yüksek lisans/doktora tezi).

Örnek: KURALAY, Emel, (1953), *Yeni Osmanlılar Muharriri Ebüzziya*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Türkiyat Enstitüsü, (Yayınlanmamış mezuniyet tezi).

d) Bildiriler

Yazarın soyadı, adı, (yıl), "bildirinin başlığı", sempozyum, panel veya kongrenin adı ve tarihi, düzenleyen kurum, şehir: yayın evi, sayfa no.

Örnek: TEVFİKOĞLU, Muhtar, (1989), "Ahmet Muhip Dranas Üzerine", *I. Ahmet Muhip Dranas Sempozyumu*, 21 Haziran 1989, Sinop Valiliği, Sinop: Sinop Valiliği Yay.: 28-31.

e) İnternette alınan bilgiler

Yazarın soyadı, adı, (son güncelleme tarihi), "internet belgesinin başlığı", (erişim tarihi), internet adresi.

Örnek: BOZAN, Mahmut, (2014.01.01). "Bölge Yönetimi ve Eğitim Bölgeleri Kavramı", Erişim tarihi: 2004.01.29, <http://yayim.meb.gov.tr>

NOT: Yazım kuralları hususunda, yukarıda belirtilenler dışında, karşılaşılabilecek özel durumlar için şu kaynaktan yararlanılabilir:

SEYİDOĞLU, Halil (2003). *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, Geliştirilmiş 9. baskı, İstanbul: Güzem Yayınevi.

Bayram ÜREKLİ	Ahmet Zeki Velidî Togan'ın Feridun Nâfiz Uzluk'a Gönderdiği Mektuplar <i>The Letters Sent by Ahmet Zeki Velidî Togan to Feridun Nâfiz Uzluk</i>	1-13

Doğan YÖRÜK Elvin VALİYEV	Güney Kafkasya'da Osmanlı Hâkimiyeti (1723-1735) <i>Ottoman Domination in South Caucasus (1723-1735)</i>	15-28

Mehmet TEMEL	Osmanlı Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı-Avustralya İlişkileri <i>Ottoman-Australian Relationships According to Ottoman Archival Documents</i>	29-42

Ahmet DÖNMEZ	Babîâlî'de Hizip Çatışmaları: Ahmed Fevzi Paşa'nın Osmanlı Donanmasını Mısır Valisine Teslimi Olayı <i>The Faction Conflicts At the Sublime Porte: The Case of Ahmed Fevzi Pasha's Surrender of Ottoman Navy to Governor of Egypt</i>	43-57

Ahmet KOÇAK	Osmanlı Türk Toplumunun Modernleşmesinde Yeni Bir Model: Avrupalı Mürebbiyeler <i>A New Model in the Modernization of the Ottoman Turkish Society: European Murabbiyas (Governesses)</i>	59-71

Mustafa AKKUŞ	Abâkâ Han'ın Dinî Şahsiyeti Ve Anadolu'daki Uygulamaları <i>The Rule of Abaqa Khan in Anatolia and His Personality</i>	73-85

Murat TUĞLUCA	1683-1699 Savaşlarında Nefir-i Âmm Halkı <i>General Levy People During 1683 – 1699 Wars</i>	87-110

Müşerref YARDIM	Osmanlı İslamcıları ve İslami Yenilikçiler: Yakınsama ve Ayrışma <i>Ottoman Islamists and Islamic Renovators: Convergence and Segregation</i>	111-125

Leyla DERVİŞ Khalida DEVİRİSHEVA	XIX. yy. Kazak Türklerinin Aydını Çokan Velihanov Hayatı ve Eserleri <i>The Life and Work of the Kazakh Turk Intellectual of the 19th Century Chokan Velikhanov</i>	127-133

Turan AÇIK	Osmanlı İmparatorluğu'nun 17. Yüzyıldaki "Alacakaranlığından" Bir Kesit: Trabzon Subaşılarının Yerelleşmesi <i>A Cross Section of Twilight of Ottoman Empire in the 17th Century: Decentralization of "The Subaşı" of Trabzon</i>	135-149

Hümmet KANAL	Sultan II. Abdülhamid'in Osmanlı Eğitimine Yaptığı Önemli Bir Katkı: Emlâk-I Hümâyûn'a İnşa Edilen Okullar <i>An Important Contribution of Sultan Abdulhamod II to Ottoman Education System: The Schools Built on Sultan's Land</i>	151-176

Ufuk Deniz AŞCI	Bozkır Ağzında Görülen Bazı Şekil Bilgisi (Morfoloji) Özelliklerine Dair <i>About Some Morphological Features of Bozkır Dialect</i>	177-193

Mustafa TOKER	Kazan Tatarcasıyla Yazılmış Bir Dua Kitabı <i>A Prayer Book Written in Kazan Tatar</i>	195-204

Bedia KOÇAKOĞLU	Müge İplikçi'nin Kül ve Yel Romanına Yakından Bakmak <i>A Closer View to Müge İplikçi's Novel "Kül ve Yel"</i>	205-220

Hatice FIRAT	Safahat'ta İçki-Kumar Çıkmazındaki Erkeklerin Kadına Bakışı ve Akif'in Çözüm Önerisi: Eğitim <i>The Point of View of Men Who Have Dilemma of Alcohol and Gamble to Woman on Safahat and Proposed Solution of Akif: Education</i>	221-231

Murat KACIROĞLU	Tevfik Fikret'in Şiirlerinde Hafiflik ve Ağırlık İmgelerinin Anlam Değerleri Üzerine <i>On Semantic Value of Lightness and Heaviness Images in Tevfik Fikret's Poems</i>	233-246

Gulmira OSPANOVA	Muhtar Avezov'un Hikâyelerindeki Örtmecelerin Türkiye Türkçesine Anlam ve Yapı Bakımından Çevirisi <i>The Translation of Euphemistic Words in Muxtar Avezov's Short Stories into Turkish in Point of Meaning and Structure</i>	247-259

Savaş ŞAHİN	Afganistan Türkmenlerinin Kültüründe Çocuk Oyunları <i>Children's Games in Afghanistan Turkmens Culture</i>	261-271

Volkan ALDIRMAZ	Bâkî'nin "Gösterür" Redifli Gazelinin Ontolojik İnceleme Yöntemi ile Çözümlemesi <i>Interpretation of Bâkî's Ghazal Rhyme with "Gösterür" by Ontological Analysis Method</i>	273-286

Hacer Nurgül BEGİÇ	Giyim-Kuşam Kültüründe Keçe Sanatına Tarihsel Bir Bakış <i>A Historical Overview of Felt Art in Apparel Culture</i>	287-297

Murat KARADEMİR	Mimar Sinan Dönemi Camilerinde Taçkapı Tasarımı <i>The Portal Design of the Mosques in Sinan's Period</i>	299-314

Seda YILMAZ VURGUN	1916 Türkistan İsyanı <i>1916 Turkestan Rebellion</i>	315-325

Recep TEK	Edebiyat-Toplum İlişkisi Bağlamında Âşık Veysel'in Şiir Dünyası <i>Poetic World of Aşık Veysel the Context of the Relationship Between Literature and Society</i>	327-350

Ülfet DAĞ İLHAN Gamze Gizem AVCIOĞLU	Anlatı İçinde Anlatı: Orhan Pamuk'un "Kırmızı Saçlı Kadın" Eserinde Doğu-Batı Sentezi <i>Narratives within Narratives: East-West Synthesis in "Kırmızı Saçlı Kadın" by Orhan Pamuk</i>	351-359

Doğan YÖRÜK	Osmanlıdan Günümüze Türk Toplumunda Çevre Anlayışının Gelişmesinde Vakıflar ve Dernekler <i>Foundations and Associations for The Development of Environmental Understanding of Turkish Society from Ottoman Empire to The Present Day</i>	361-372

Erol YÜKSEL	Refik Koraltan'ın Anayasayı İhlal Davasında Yargılanması: Suçlamalar ve Savunma <i>Trial of Refik Koraltan in Constitution Violation Case: Incriminations and The Defense</i>	373-395

TANITMA VE DEĞERLENDİRMELER / REVIEWS

(s. / p. 397-399)

Ergün VEREN	PEHLİVAN, Gürol (2015), <i>Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım -Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi-</i> , İstanbul: Ötüken Yayınları, 606 s., ISBN: 978-605-155-318-4	397-399

AHMET ZEKİ VELİDÎ TOGAN'IN FERİDUN NÂFİZ UZLUK'A GÖNDERDİĞİ MEKTUPLAR

THE LETTERS SENT BY AHMET ZEKİ VELİDÎ TOGAN TO FERİDUN NAFİZ UZLUK

Bayram ÜREKLİ*

Öz

Bu kısa çalışmada ünlü Türk tarihi profesörü Ahmet Zeki Velidî Togan tarafından Viyana'dan Ankara Üniversitesi Tıp Tarihi kürsüsü hocası Feridun Nafiz Uzluk'a 1933 ile 1941 yılları arasında yazılan üç mektup üzerinde durulmuştur. Mektuplardan bu iki ilim adamının birbirini şahsen tanımadığı, yalnız gıyaben tanıdıkları ve birbirinin çalışmalarını takip ettikleri anlaşılmaktadır. Kısa girişten sonra ilmi konularla mektuplar devam etmektedir. Burada bu mektuplar üzerinde kısaca durulacak ve ekinde de mektupların Zeki Velidî Bey'in el yazısı ile metni verilecektir.

Anahtar Kelimeler

Mektup, Mevlânâ Celaleddin, Tabib Gazanfer, Konya, Togan, Uzluk.

Abstract

In this short paper, it is examined three letters sent by Ahmet Zeki Velidî Togan in Vienna between 1933 and 1941 years, to Feridun Nafiz Uzluk, staff member of Medicine History Department in Ankara University. It is understood from the letters that this two persons do not know each other face to face but they do by name only and follow each other's works. After the short introduction, the letters on scientific matters continue. In this work, it will be examined these letters and it will be given original texts of the letters with handwriting of Zeki Velidî Togan.

Keywords

Letter, Mevlânâ Celaleddin, Tabib Gazanfer, Konya, Togan, Uzluk.

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, burekli@selcuk.edu.tr



GİRİŞ

Ahmet Zeki Velidî Togan, Başkurdistan'ın Kuzen Köyü'nde 10 Aralık 1890 yılında doğdu. Babası Kuzen-oğlu Velid Bay'ın oğlu Ahmed-Şah, annesi "mu'allime" diye bilinen Ümmü'l-Hayat'dır. O'nun büyüyünce kendisine mahlas olarak aldığı "Velidî" ismi dedesinden; "Togan" da büyük dedelerinden gelmektedir. Çocukluk ve gençliğinde Ötek Medresesi, Muallim Mektebi ve Kazan Üniversitesi'nde tahsil gördü. Arapça, Farsça, Rusça, İslami İlimler ile Tarih ve Coğrafyayı yeterince öğrendi. 1908 yılında Kazan'da Kasımiye, Ufa'da Osmaniyeye Medreseleri'nde dört yıl Arap edebiyatı ve Türk tarihi dersleri muallimliği yaptı. Taşkent, Fergana, Buhara'da edebiyat ve etnografya araştırmalarında bulundu. İhtilâlden sonra 1920 yılında Başkurdistan Devlet Başkanı oldu. Buradaki durumun başarısız olması üzerine daha sonra Paris'e ve oradan Berlin'e geçti. Almanya'dan Türkiye'ye geldi. Köprülü Zâde M. Fuad ve Millî Eğitim Bakanı Hamdullah Suphi'nin davetiyle 20 Mayıs 1925 tarihinde Türkiye'ye geldi. Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Heyetine tayin edildi. Ocak 1927 yılında ise İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde "Türk Tarihi Müderris Muavinliği" görevine atandı. 1932 yılında üniversiteden istifasına kadar burada ders verdi. İstifadan sonra Viyana'ya giderek doktorasını tamamlamaya çalıştı. 1935 de doktorasını bitirdikten sonra ise Bonn Üniversitesi'ne geçti. 1938 de Göttingen Üniversitesinde dersler verdi. 1939 yılında Türkiye'ye dönünceye kadar Almanya'da Türk Tarihi ile ilgili çalışmalarda bulundu. 1948'de yeniden döndüğü İstanbul Üniversitesi'nde ölünceye kadar hocalık görevinde bulundu. 26 Temmuz 1970 de İstanbul'da vefat etti.¹ Feridun Nâfiz Uzluk'a gönderdiği ilk iki mektubu da Viyana'da bulunduğu sırada yazmıştır.

Feridun Nâfiz Uzluk ise; 1902 yılında Konya'da doğdu. Anne tarafından Mevlânâ soyundan (Çelebi) olup, annesi, Mesnevîhân Sâlih Beyzâde Ali Çelebi'nin kızı Sıddıka Hanım, babası ise Yüzbaşı Ahmed Hamdi Bey'dir. Hamdi Bey, Feridun Nâfiz iki yaşında iken Yemen'de şehid olmuştur.

Feridun Nâfiz ilk tahsilini Konya Tatbikat Okulu'nda tamamladıktan sonra Konya İttihad ve Terakî İdâdisini bitirdi. İstanbul Tıp Fakültesi'ne devam ederek 1924 yılında da buradan mezun olmuştur. Tıp Fakültesi'nde öğrenci iken Üsküdar Mevlevihânesi'nde kalmış ve mevlevihanenin şeyhi Ahmed Remzi Dede'nin gözetiminde yetişmiştir. Burada kaldığı süre içinde daha önce biraz bildiği Arapça ve Farsçayı çok iyi derecede öğrendi. Ayrıca Mevlânâ'nın Mesnevisini çok iyi bilen bir mesnevîhândır. Fakülteden mezun olduktan sonra Ordu'nun Mesudiye kazası hükümet tabibliğine atanmış, bu görevde üç sene çalıştıktan sonra 1928 yılında Konya Memleket Hastanesi dâhiliye asistanlığına tayin olmuştur.

İhtisas yapmak amacı ile 1932 yılında kendi imkânıyla Almanya'ya giderek Münih Üniversitesi Tıp Fakültesi Dâhiliye kliniğinde asistan olarak Friedrich Von Müler ile Hijyen Enstitüsü'nde K. Kisskalf'ın yanında çalışmıştır. Ayrıca Tropik Hastalıklar Enstitüsü'nde, sıcak memleketler hastalıkları kursuna da iştirak ederek diploma almıştır. Uzluk 1935 yılında Türkiye'ye dönmüş bir yıl Trakya salgın hastalıklar uzmanı olarak çalışmış, sonra da Refik Saydam Hıfzıssıhha Enstitüsü'ne girmiştir. 1946'da Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Deontoloji profesörlüğüne atanmış ve 1972 yılında emekli oluncaya kadar bu görevi yürütmüştür. Türk Tıp Tarihi Kurumu kurucu üyesi ve Türkiye Anıtlar Derneği genel başkanı

¹ Zeki Velidî Togan'ın hayatı hakkında bk. Zeki Velidî Togan, *Hatıralar*, İstanbul 1969; Tuncer Baykara, *Zeki Velidî Togan*, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1989; Sübidey Togan, "Ahmed Zeki Velidî Togan'ın Kültürel Gelişimi", *İnmeyen Bayrak Zeki Velidî Togan*, Ankara, 1994, s.29-50.

olan Uzluk, Tıp Tarihi, Mevlânâ, Mevlevilik, Tasavvuf, Türk Tarihi ve Türk Edebiyatı alanlarında Türkiye ve Türkiye dışında Almanya, Hollanda, Fransa, İran, İngiltere gibi ülkelerde tetkiklerde bulunmuştur.² Feridun Nâfiz Uzluk uzmanlık alanı olan Türk tıp tarihi ile birlikte Selçuklu ve Osmanlı kültür değerlerini Cumhuriyet dönemine taşımaya çalışmıştır. O kendi çabasıyla, Mevlâna'nın Mektupları³, Sultan Veled Divânı⁴, Anadolu Selçuklu Devleti Tarihi gibi eserlerin yayınlanmasını sağlamıştır.

Bizim burada üzerinde durmak istediğimiz konu ise Ahmet Zeki Velidî Togan'ın Feridun Nâfiz Uzluk'a gönderdiği mektuplardır. Bu mektuplar üç adet olup, Selçuk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Feridun Nâfiz Uzluk Arşivi'nde bulunmaktadır. Ancak Feridun Nâfiz Uzluk'un Zeki Velidî Togan'a gönderdiği cevabî mektupları hakkında bilgi sahibi değiliz. Togan'ın gönderdiği mektuplardan birincisi 15.XI.1933 tarihli olup, Zeki Velidî Togan'ın Viyana'da bulunduğu sırada F. Nâzîf'e göndermiş olduğu mektuptur. O tarihte Feridun Nâfiz Uzluk ise Münih'te bulunmaktadır. Bu mektupta Zeki Velidî, Feridun Nâfiz'i gıyaben tanıdığını belirtiyor. Bazı yayınlarını daha önce okuduğunu ve beğendiğini zikrediyor. Mektubu yazma sebebi ise Mevlânâ'nın hastalığı sırasında O'nunla meşgul olan "Tabib Gazanfer"⁵ hakkında bilgi edinmektir.

Feridun Nâfiz Bey'i daha iyi tanımak için O'nun şahsı ile ilgili bir hayli soru da yöneliyor. Almanya'da niçin bulunduğunu da öğrenmek istemektedir. Mevlânâ'nın Divân-ı Kebîr'i ile ilgili de bazı soruları vardır. Hatta Mevlânâ'nın Divân-ı Kebîr'de söylediği "Her ne kadar Farsça söylesem de aslım Türk'tür" dörtlüğüne divân nushalarında rastlayıp rastlamadığını sormaktadır. Kendisinin Mevlânâ ile ilgili çalışma yaptığı, G. Richard'ın Mevlânâ'ya dâir yazdığı esere tenkid yazmasından anlaşılmaktadır ki bu tenkid yazısını 1934 yılında yayınlamıştır.⁶

Mektubun devamında ise kendisini kısaca tanıtmakta ve mektuplaşmaktan memnun olacağını belirtmektedir.

İkinci mektup bu tarihten yaklaşık altı ay sonra, Zeki Velidî Togan tarafından Feridun Nâfiz Uzluk'a 19.V.1934 tarihinde yine Viyana'dan gönderilmiştir. Togan mektubuna "mufassal cevâbınız geçen sene nihâyetinde gelmişti teşekkür ederim" diye başlıyor. Bu cümleden anlaşıldığına göre Feridun Nâfiz Uzluk hemen teferruatlı bir cevap yazmış olmalı. Yine Togan mektubunda kan azlığı hastalığı sebebiyle Aralık ve Ocak aylarında Viyana haricinde dinlenmeye gittiğini ve çalışmadığını belirtiyor. Mektubunda yine Tabîb Gazanfer⁷ tarafından yazılan bir kitaptan, bunu kendisinin Bursa'da bulduğundan⁸ ve bununla ilgili batıda çıkan bir yazıdan bahsetmektedir⁹. Buradan anlaşılıyor ki bu iki ilim adamı batıda çıkan yayınları çok iyi

² Daha fazla bilgi için bk. Arslan Terzioğlu, "Feridun Nâfiz Uzluk ve Mevlânâ Celâleddin Rûmi Araştırmalarına Katkıları", X. Milli Mevlânâ Kongresi Tebliğler, Konya, 2003, C.II, s.91-96; Aykut Kazancıgil, Prof. Dr. Feridun Nâfiz Uzluk (1902-1974) Hayatı, Çalışmaları, X. Milli Mevlânâ Kongresi Tebliğler (Doğumunun Yüzüncü Yıldönümü Anısına Prof.Dr. Feridun Nâfiz Uzluk Armağanı), C.II, Konya, 2003, s.65-89.

³ Bk. Feridun Nâfiz Uzluk, *Mevlânâ'nın Mektupları*, (Düzelten: Ahmet Remzi Akyürek, Mukaddime: Veled Çelebi İzbudak, Önsöz ve Yayınlayan, F. N. Uzluk), Sebat Basımevi, İstanbul, 1937, 174+27 s.

⁴ Bk. *Divân-ı Sultan Veled*, (Takriz: Veled Çelebi İzbudak, Önsöz ve Yayınlayan, F. N. Uzluk), Uzluk Basımevi, Ankara, 1941, 100+12+616 s.

⁵ Tabib Gazanfer hakkında bk. Şehabeddin Uzluk, Mevlânâ'nın Tabibleri, "Ekmeleddin Müeyyet, Beyhekim ve Gazanfer", 1. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya, 1988, s.211-214; Şehabeddin Uzluk, "Mevlânâ'nın Ölümü ve Yeşil Kubbe", 2. Milli Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya, 1987, s.57-60.

⁶ Bu tenkid makalesi için bk. A. Zeki Velidî (Review) G. Richard Persien Meystiker Djelaleddin Rumi, Wiener zeitschrift für die kunde des Morgenlandes, XLII, 1934, s.151-153.

⁷ Tabib Gazanfer hakkında bk. Cevat İzgi, "Tabib Gazanfer", *DİA*, C.13, İstanbul 1996, s.433-434.

⁸ Tabib Gazanfer, Bîrûnî'nin es-Saydele'sine yazdığı şerh ile birlikte kitabı istinsah etmiştir. Bu kitap Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kitaplığı Kurşunoğlu nr. 149 da bulunmaktadır.

⁹ Burada Bîrûnî'nin tıb müfredatına ve eczacılığa dair 1050 yılında tamamladığı "Kitâb al-Saydala" adlı eserini Konya'da yaşayan Tebrizli tabib İbrahim Gazanfer tarafından istinsah edilen bir nüshasını 1927 yılında kendisinin Bursa'da Kurşunlu Câmii Kütüphanesi'nde tespit edip ilim âlemine tanıttığını belirtmektedir. Yine Max Meyerhofer

takep etmektedir. Bu mektubunda ayrıca Türkiye’deki kütüphanelerde bulunan eserlere dâir bir kitap hazırladığını ve bu çalışma matbaada iken harf inkılâbı olduğu için basılmadığını zikrediyor. Bu eserin daha sonra yeni harflerle de basılmadığı anlaşılmaktadır.¹⁰

Üçüncü mektup ise 17.VI.1941 tarihli olup Zeki Velidî Togan henüz dönmemiş ve mektubu yurt dışından göndermiştir. O tarihte Feridun Nâfiz Uzluk Ankara’da bulunmaktadır. Mektubun üzerindeki adres “Merkez Hıfzıssıha Müzesi” olarak yazılmıştır¹¹. Bu mektupta da yine ilmi konulardan bahsediyor ve Feridun Nâfiz Uzluk’un neşrettiği “*Divan-ı Sultan Veled’i*” aldığını belirterek teşekkür etmektedir. Uzluk’tan İbn Bîbî¹² ve Aksarayî¹³ tercemelerini sormakta ve içinde bulunduğu Haziran ayının 30’da Ankara’da olacağını ve etraflıca konuşmak arzusunda olduğunu belirtiyor. Ayrıca Mısır’da basılan “*Bugünkü Türkistan ve Yakın Mazisi*”¹⁴ kitabının harp dolayısıyla Mısır’da kaldığını ve kendisine gönderemediğini belirtiyor.

Sonuç olarak; Zeki Velidî Togan, mektuplarında Feridun Nâfiz Uzluk’a “Pek muhterem, kıymetdar Feridun Bey, Azîzim Feridun Bey” diye hitap ediyor ve gittikçe samimi bir halin oluştuğu görülüyor. Mektuplarının sonunda ise “Ahmed Zeki Velidî” ismini yazmakta ilk iki mektubunda adresini yazdığı halde, son mektubunda Almanya’dan ayrılacağı için adresini yazmamıştır. Mektuplar Zeki Velidî Togan’ın el yazısı ile Osmanlı alfabesiyle kaleme alınmıştır.

Feridun Nâfiz Uzluk da Almanya’da aldığı mektuplar da dâhil bunları okuduktan sonra atmayıp, arşivleyerek bugüne kadar gelmesini sağlamıştır. Hatta XXII. Beynelmîlel Müsteşirler Kongresi’nin başkan Zeki Velidî Togan imzalı 1951 tarihli davet kartını da saklamıştır.

Uzluk’a farklı kişilerin yazdıkları mektuplar da var ve bunların bir kısmı yayınlandı. Örneğin, Muallim Cevdet’in gönderdiği mektuplar bunlardan biridir.

bu eserin mukaddimesinin metnini Berlin’de 1932’de Almanca tercümesi ile beraber (bk. Max Meyerhof, Das Vorwort zur Drogenkunde des Berûnî, Berlin, 1932) neşretmiş ve kendisinden izin almadığını da vurgulamaktadır. Bk. Zeki Velidî Togan, “Bîrûnî”, **İA**, C.2, s.635-646.

¹⁰ Bkz. Tuncer Baykara, *Zeki Velidî Togan*, s.70-102; İkinci mektup zarfından anlaşıldığına göre Feridun Nâfiz Uzluk’un eline Hamburg’da iken geçmiştir.

¹¹ Togan bu mektubu gönderdiği sırada yurt dışından dönmüş olmalıdır. Çünkü onun 1939’da döndüğü biliniyor. Herhalde yeniden bir araştırma için yurt dışına çıktığında yazıyor.

¹² Bu yayın “*Anadolu Selçuklu Devleti Tarihi*” adıyla İbn Bîbî’nin 1902’de Leyden’de Farsça metni Houtsma tarafından neşredilen tarihin Türkçeye tercümesidir. Bk. Uzluk Basımevi, Ankara, 1941, 328 sayfa.

¹³ Bu eser “*Selçuklu Devleti Tarihi*” adıyla Kerimüddîn Aksarayî’nin Farsça eserinin Türkçeye tercümesidir. Recep Ulusoğlu Basımevi, Ankara, 1943, 384 sayfa.

¹⁴ Bk. “*Bugünkü Türkistan ve Yakın Mâzisi*”, Cairo 1928-1940, 710 sayfa. (Aşkabâd şehrinde 1922’de yazmaya başladığı ve sonra tamamladığı eseridir. Bu eseri daha sonra Türkiye’de de yayınlamıştır. Bk. *Bugünkü Türkîli (Türkistan) ve Yakın Tarihi*, İstanbul, 1942.

EKLER

I. MEKTUP

15.XI.933

Prof Validi

Museumstrasse 7

Wien VII

Pek Muhterem Feridun Nâfiz Bey!

Zât-ı âlinizi gâibâne tanıyorum. Veled Çelebi Efendi'nin "*Divan-ı Türki-i Sultân Veled*" kitabı sonundaki Doktor Feridun Nâfiz, Zât-ı âliniz olacağını zannediyorum. Mezkûr Mutâla'anâmenizi vaktiyle okuyup çok beğenmiştim. Şimdi de Konya Erkek Lisesi'nde Edebiyat Hocası talebem, Pertev Nailî'den adresinizi öğrendim. Hazret-i Mevlânâ'nın irtihâl-i hastalığında kendisiyle, Tabîb Gazanfer'in meşgul olduğunu bir yerde okumuştum. Fakat sonra nerede gördüğümü unuttum. Bu hususta Pertev vâsıtasıyla Konya Müze Müdürü Azîz Bey'den sordum. O'da 'adem-i mağlumât beyân ederek zât-ı âlinizin adresini vermiş. Bu Zât Mevlânâ'nın mu'âsırı olmak üzere "*Mevlânâ Gazanferî*" ismiyle Köprülüzâde Fuad Bey'in İlk mutasavvıflarında da zikr olunuyor. Fakat O'da me'haz göstermemiş ihtimal "*Sefîne-i Mevleviyye*"den nakl etmiştir. Eflâkî'nin Fransızcasında Gazanfer ismi de geçiyor. Zât-i âliniz mezkûr Gazanfer hakkında bildiklerinizi bendenize öğretirseniz çok minnetdâr olurum. Bu Gazanfer tarafından yazılan bir Arapça eser vaktiyle (Zahâd ?) tarafından neşredilmiş ve O'nun tarafından istinsâh edilen bir farmakoloji kitabını da bendeniz 1927'de Bursa'da Kurşunlu Cami'inde bulmuştum. Şimdi de ondan bir parça Mösyö Mayerhof tarafından Berlin'de intişâr etmiştir. 1928 senesi Konya'da bulunduğum zaman Tabib Gazanfer'in Mezarı İstasyon yanında olduğunu Ferîd Bey'den öğrendimse de kışın karlı zaman olduğundan istasyon yanında arayıp bulamadım zaten üzerinde kitâbe falan bulunmadığını söylemişlerdi.

Zât-ı âliniz kimsiniz? Nerelisiniz? Kaç Yaşındasınız? İstanbul'da tıp tahsili ederek mi doktor oldunuz? Veled Divânı'na ilâvenizi Mes'ûdiye'de yazmış olduğunuzu hatırlıyorum orada tabîb mi idiniz? Şimdi Almanya'da ne yapıyorsunuz? Mevlânâ ile nasıl âlakadâr oldunuz? Mevlânâ Divânı'nın en güzel ve mükemmel eski nushaları hangileridir.

"Bîgâne migîrîd mera zî-in kûyem
Der-kuy-i şoma-hâne-i hod mî-cûyem
Düşmen-i neyem gerçi kî düşmen rûyem
Aslem Türk-est egerçi hindu gûyem"¹⁵

parçasına divân nushalarında tesâdüf ettiniz mi? Viyana nushasında tamamen bunun aksini söyleyen bir parça var:

Tu mâh-i Türki u men eğer Türk neyem
Danem hemin kadr ki be türkist âb su¹⁶

Hasan Âli Efendi'nin neşrettiği Türkçe parça hakkında ne fikirdesiniz? Mevlânâ üzerinde çalıştınız mı? Beraber eser yazıyor musunuz? Yahûd yazdınız mı?

¹⁵ *Divan-ı Kebîr*, Rubaiyyat Bölümü (1187. Rubâi).

Türkçesi: "Beni bu dünyada yabancı kabul edin

Sizin dünyanızda kendi evimi arıyorum

Her ne kadar düşman gibi görünsem de düşman değilim

Her ne kadar Farsça söylesem de aslım Türk'tür."

¹⁶ "Her ne kadar ben Türk değilsem de sen bir Türk güzelisin

Su ne kadar Türk'se o kadar olduğunu (?) biliyorum."

Gustav Richard isminde bir almanın Mevlânâ hakkında bu sene Bristov'da neşr ettiği eserini gördünüz mü? Bu esere bir tenkîd yazmak bura Daru'l-Funûn'unca bendenize havale olunmuştur.

Bendeniz ise aslen Başkurt Türkleri'ndenim Yedi sene kadar İstanbul Daru'l-Funûn'unda târîh hocalığı yaptım. Fakat geçen sene bir fikir ihtilâfı dolayısıyla istifa ederek Viyana'ya geldim. Şimdi burada Daru'l-funûn târîh doktorası yapmak için çalışıyorum.

Zât-ı âlinizle mükâtebe de bulunmak bendenizi çok memnun edecektir.

Baki selâm ve hürmetlerim Efendim

Ahmed Zeki Velidî

II. MEKTUP

19.V.1934

Kıymetdâr Feridun Bey!

Mufassal cevâbınız daha geçen sene nihâyetinde gelmişti teşekkür ederim.

Bu sene kışın iyi ve muntazam çalışmadım. Kan azlığı 'illetine mübtelâ olup istirahat mecburiyetinde kaldım. Kanûn-i Evvel ve Sâni Viyana hâricinde bir Erholungshaus'da istirahat ettim. Şimdi iyiyim. Yazın Avusturya'nın Kâznten taraflarına ve Tirol muntikasına gidip istirahat edeceğim.

Islamic Culture mecmuasında *Tabîb Gazanfer* tarafından yazılan kitapdan bahsedildiğini biliyorum. Bunu Kuznov yazmış. Bu kitap tarafımdan Bursa'da bulunan *Saydele* kitabıdır. Kuznôv ma'a'l-esef benim ismimi zikretmemiştir.

Diğer bir Alman âlimi Meyerhof'da benim bu keşfiyatımın bir parçasını çalarak neşr etmiş güyâ ki neşr hususunu kendisine musâ'ade etmiş olduğumu yalan olarak zikr etmiştir. Kütüphanelerimizde bulduğum bu eserlere aid kitabım 1928 senesi neşr olunmak üzere idi. Matba'a-i 'Âmire'de dört, beş forma tab' da olunmuştu. Sonra hurufât inkılâbıyla bu mesâ'i berbât oldu. Matbû' formları da imhâ ettiler. Gazanfer'in diğer bir eserinden (*Zahâd ?*) *el-Âsâru'l-Bâkiye* metni mukaddimesinde bahsetmiştir.

E. Sachau "*Chronologie der Orientalischen Völker*" her yerde, kütüphanelerde bulursunuz.

Bâki Samîmi Hürmet ve Selâmlarım.

Ahmed Zeki Velidî

Dâimi adresim: Museumstrasse 7. Wien. VII dir.

III. MEKTUP

17.6.1941

Azîzim Feridun Bey

Kartınızı alır almaz gidip "Divân-ı Sultân Veled"i aldım ve buna bin tümen teşekkürlerimi sunarım ve sizi bu bereketli işlerinizdeki muvaffakiyetinizden dolayı candan tebrik ederim.

İbn Bîbî ve Aksarâyî tercemelerinize de dört gözle muntazırım. İbn Bîbî'yi ise Houtsma neşri üzerinden (?) yazma aslından terceme etmiş olduğunuzu zannederim. Yoksa (?) tercemesiz mi neşr ediyorsunuz?

Herhalde sizi yakında Ankara'da görür etrafıca konuşmak isterim. Bu ayın 28/29'na

buradan hareket edip 29'unda Viyana'da 30'nda Ankara'da bulunacağımı umuyorum. Kayseri, Konya Malatya Sivas taraflarına bir seyahat yapmak fikrindeyim.

Sağlıkla görüşelim dostum

Ahmet Zeki Velidî Toğan

T.f. Benim Mısır'da basılan bir eserim vardır.

"Bugünkü Türkistan ve Yakın Mazisi" bunu size takdîm etmek üzere vaktiyle adresinizi almıştım fakat harp dolayısıyla eserin nushaları Mısır'da mahbus kaldı gelir gelmez elbette takdim ederim.

Prof. Validi
Museumstrasse 7
Wien VII

15. XI 1943.

بک کتبخانه خریدون ناهذمه!

ذات عالمگیری غائبانه طایفوم، در صلیب افندیله دیدان ترک سلطان اوله
 تناسیله صدر کنده کی دو قدر فریدون ناهذمه... ذات عالمگیری اوله صلیب افندیله ناهذمه...
 و قتیله اجوق بگفتیم... خود ده قونی ارکک لیسینه او ییله حدیجک طایفوم بر تو اوله ناهذمه
 دن او سیزی اویره ناهذمه... حضرت دوله ناهذمه ارفال خاسالغنده کنه سیله طیب غصنون
 سغول اوله یغنی بر سرده او قوشه... تقاضا صحره او صلیب افندیله او نوتله... بد صحره
 بر تو اوله سیله قونی نوزده نوری عزیز بیکینه صدوم... او اوله صحره صلیب افندیله دیدان ارکک ذات عالمگیری
 آدرینی ویرفته... بو ذات دوله ناهذمه ناصر اوله اویره... بد لانا عضنفری...
 که بر اوله اوله ناهذمه... اوله ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه...
 سیله ناهذمه... دن ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه...
 حیون ناهذمه اوله... بو غصنفر ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه...
 و ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه...
 قدر شوقی جا ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه...
 انتا رایته ناهذمه... 1928 ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه...
 اوله یغنی فرید بیکدن اویره ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه...
 بیکلامه... ذات اویره ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه...
 ذات عالمگیری... ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه...
 اوله ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه...
 او اوله ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه...
 اوله ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه...
 بیکانه ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه...
 اصله ترک کت... ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه...
 ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه...
 دایم همین قدر که ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه...
 ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه... ناهذمه...

ہونا صفتہ بہ ہے برسایا و در شراعتی اترینی کورہ کیزنی! بیازنہ بر تنقید یا زنی بر اوار الفنون تہ
 بندہ کزہ حوالہ اولیٰ شدہ۔
 بندہ کزہ ایہ اصلاً باستورس قدر کم نہ فرخ۔ یہ و نہ تاوار استانبول دار الفنون تہ تاریخ طرہ سولفی
 یا بہج، نقی کین نہ بر فکر اخلاقی و اولیٰ سیل استعنا ایدر ک و یا نہ کلمہ۔ شد و بر اوارہ و دار الفنون
 تاریخ و قدر اک یا عین ایچون جالیسیوس۔
 ذاکے جائیزہ طلبے و در بولون بندہ کزہ صوفی معنون ایہ جگہ ر۔

باقی سہم و حشرم انند

لکھنؤ کی ریسرچ

12.6.941

عزیرا فریدون بیگ

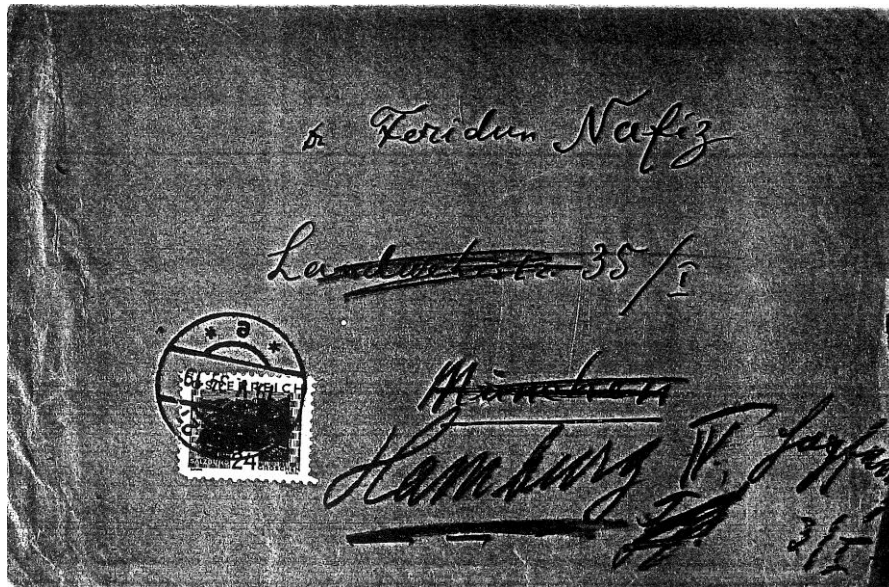
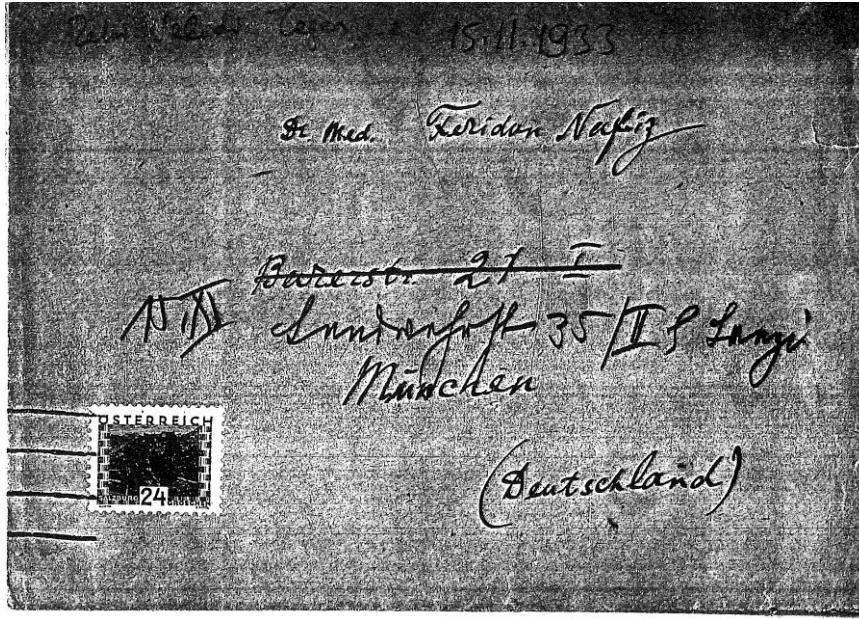
فانتیجی ذالیر ایگنه کیوردی، ایوانا سولطان اولدی، دالکلی، دیوانی
 قومان تشکر ایتمیسه، سوزی بی برکتکی ایتمیسه، ده تشکر ایتمیسه
 حابنه ن تبریک ایتمیسه. ایل بیله ایضاً ایتمیسه، ایل بیله ایتمیسه
 منتظریم، ایل بیله ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه
 ترجه ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه
 ایتمیسه، ایتمیسه

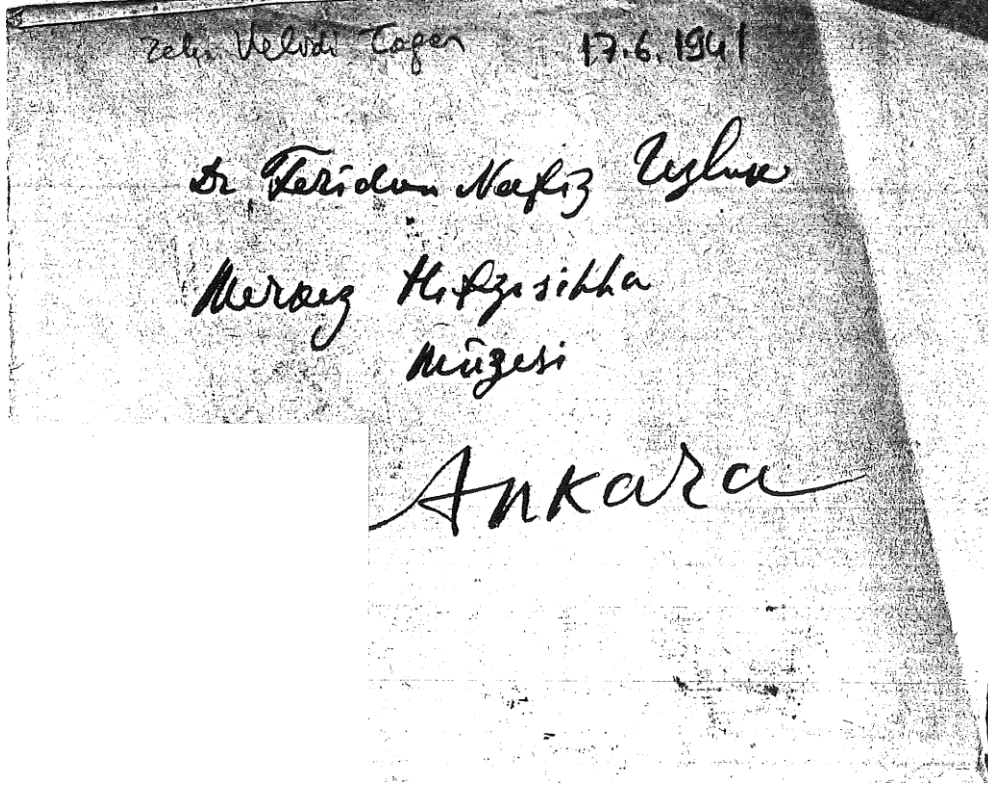
۲۹
 هر ساله سوز ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه
 ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه
 ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه

صاحبه - تبریک ایتمیسه

ایتمیسه، ایتمیسه

ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه
 ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه
 ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه، ایتمیسه





H.Ö.

XXII. BEYNELMİLEL MÜSTEŞRİKLER KONGRESİ
 XXII. INTERNATIONAL CONGRESS OF ORIENTALISTS

KONGRE ÜYELİĞİ KARTI-MEMBERSHIP CARD ⁽¹⁾

15 Temmuzdan 31 Ekim 1951'e kadar muteberdir. - Valid from July 15 to October 31, 1951

Bu kartın sahibi
 This card certifies that

B
M Prof. Dr. Feridun Nafiz UZLUK
 residing at Ankara de mukim

15-22 Eylül 1951 de İstanbul'da in'kad edecek olan Müsteşrikler Kongresine İştirak edecekler.
 participates in the Congress of Orientalists to be held in İstanbul, September 15 - 22, 1951.

Hâmilî - The bearer

Başkan - The President

Z.Ö.
 Prof. Dr. Zeki Velidi Togan

(1) Bu kart, ancak XXII. Müsteşrikler Kongresi'nin soğuk damgasını havi olduğu takdirde muteberdir.
 This card is valid only if it bears the blank-stamp of the XXII. Congress of Orientalists

GÜNEY KAFKASYA'DA OSMANLI HÂKİMİYETİ (1723-1735)*

OTTOMAN DOMINATION IN SOUTH CAUCASUS (1723-1735)

Elvin VALİYEV**

Doğan YÖRÜK***

Öz

Dünyanın en sıcak çatışma bölgelerinden biri olarak kabul edilen Kafkasya gerek stratejik konumu, gerekse barındırdığı etnik ve dini çeşitlik bakımından her zaman büyük devletlerin ilgi alanı içine girmiştir. Bu devletlerin himayesinde oluşan barış ortamı, siyasi otoritenin zayıflamasıyla kırılgan bir hale gelmiştir. Nitekim XVIII. yüzyılın başlarında Kafkasya'nın güneyine hâkim olan Safevilerin zayıflamasıyla bölge halklarında kıpırdanmalar ve isyanlar patlak vermiş, Rus ve Osmanlı devletlerinin müdahalesine uygun hale gelmiştir. Hâkimiyet alanını genişletmek isteyen söz konusu iki devlet 1724 tarihli İstanbul Antlaşmasıyla Güney Kafkasya'yı kendi aralarında nüfuz bölgelerine ayırmışlar ve buralarda egemenliklerini tesis etmeye çalışmışlardır. Ancak, Rusya kendisine bırakılan topraklarla yetinmemiş, Osmanlı nüfuz alanındaki Kartli, Kahetya, Gence-Karabağ ve Çukur Saad vilayetleriyle de ilgisini kesmemiştir. Üstelik 1730 yılında Patrona Halil İsyanının meydana gelmesiyle İstanbul'da padişah değişikliği yaşanmış, bu durum Osmanlı yönetiminin Güney Kafkasya'daki faaliyetlerine ket vurmuş, bölge ile gerektiği gibi ilgilenememiştir. Nadir Han önderliğinde yeniden toparlanan Safeviler 1735 yılında Osmanlı kuvvetlerini mağlup ederek, Güney Kafkasya topraklarını tekrar geri almıştır. Böylece 1723 yılında Tiflis'in alınmasıyla başlayan hâkimiyet süreci 1735 yılında Revan Muharebesi'yle son bulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Rusya Devleti, Safevi Devleti, Ermeniler, Gürcüler, Eçmiadzin Kilisesi

Abstract

Caucasus is one of the hottest conflict areas of the world. The big states always cared about it due to the its strategic location and different ethnic and sacred diversity. Thanks to peace occasion which was formed by big states got fragile due to infirmity of politic authority. Thus, in the beginning of XVIII. century, Safavids which ruled over on the South of Caucasus got infirmity, so regions publics started to rebel. Due to this occasion Russian and Ottoman states interventions occurred inevitable. These states which wanted to have more domination areas devoted The South Caucasus to influence areas among themselves by İstanbul Agreement (1724). They wanted to have more sovereignty. But,

* Bu çalışma, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı programında Doç.Dr. Doğan YÖRÜK danışmanlığında 2014 yılında bitirilen "XVIII Yüzyılın İlk Yarısında Güney Kafkasya: Osmanlı, Safevi ve Rusya Kıskacında" adlı Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-posta: elvin.valiyev@outlook.com

*** Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, e-posta: dyoruk@selcuk.edu.tr

Russia wanted to have more areas except its areas and it cared the Ottomans areas (Kartli, Kahetya, Gence-Karabag, Cukur Saad provinces). Furthermore, in 1730, in Istanbul, Patrona Halil Riot happened and the Sultan changed. Because of this, Ottoman governance couldnt care about the district. In the lead of Nadir Han, Safavid sultan came The Ottoman Army in 1735. Thus, they got back the lands in South Caucasus. In this way, in 1723, beginning of domination duration by getting Tbilisi finished by Revan War in 1735.

•

Keywords

Russian State, Safavid State, Armenians, Georgians, Ecmiadzin Church.



GİRİŞ

Karadeniz'in kuzeydoğusundaki Taman Yarımadası'ndan başlayıp Hazar Denizi'nin batısındaki Apşeron Yarımadası'na kadar uzanan Kafkasya'nın doğu sınırını Hazar Denizi, batı sınırını Karadeniz, güney sınırını Çoruh, Arpaçay ve Aras nehirleri, kuzey sınırı da Maniç Bataklığı ile Don ve Kuma nehirleri oluşturmaktadır (Bilge 2005: 13). Karadeniz'den Hazar Denizi'ne doğru, batıdan güney doğuya doğru yaklaşık 1200 km boyunca uzanan büyük Kafkas dağları, Kafkasya'yı Kuzey Kafkasya ve Güney Kafkasya olmak üzere iki kısma ayırmaktadır (Berkok 1958: 4; Sakhokia 1980: 299). Günümüzde Azerbaycan, Gürcistan ve Ermenistan devletlerinin yer aldığı coğrafyanın adı olan Güney Kafkasya, kaynaklarda Maverayı Kafkas (Berkok 1958: 4) ve Transkafkasya (Gökçe 1979: 3) olarak yer almaktadır.

Osmanlılar ilki 1590-1612, diğeri 1723-1735 yılları arasında olmak üzere Güney Kafkasya'da iki defa egemen olmuştur. Bunlardan ilki hakkında pek çok çalışma yapılmasına karşın (Kırzioğlu 1998; Kütükoğlu 1993), ikinci hâkimiyet dönemiyle ilgili tetkik eser oldukça azdır (Ateş 2010; Külbilge 2010). Ayrıca, Türkiye'de hazırlanan çalışmalar Gürcü, Ermeni ve Rus kaynaklarından yoksun iken Güney Kafkasya cumhuriyetlerinde yapılmış olan çalışmalar da tam tersine Türk kaynakları bakımından eksiktir. Bu bağlamda, çalışmamız, Türk kaynaklarına ilaveten Gürcü, Azeri, Rus ve Ermeni kaynaklarına dayanarak farklı bakış açılarını görme ve değerlendirme imkânı sunmayı amaçlamaktadır. Yine bu çerçevede, Safevilerin zayıflamasıyla Güney Kafkasya'da meydana gelen otorite boşluğunun bölge halkları ile komşu ülkeler nezdinden sorgulanması bir başka problemi teşkil etmektedir. Çalışmanın konusunu, Güney Kafkasya'nın tamamı değil, Osmanlı İmparatorluğu tarafından 1723-1735 yılları arasında ilhak edilen Kartli, Kahetya, Gence-Karabağ ve Çukur Saad bölgeleri oluşturmaktadır.

A. XVIII. YÜZYILIN BAŞLANGICINDA GÜNEY KAFKASYA

XVIII. yüzyıl başlarında Güney Kafkasya'nın -Saatabego, İmereti, Abhaziya ve Guriya gibi şehirlerinden küçük bir bölümü Osmanlı egemenliğinde iken büyük bir kısmı da -Kartli, Kahetya, Şirvan, Gence-Karabağ, Revan ve Nahçıvan- Safevi hâkimiyeti altında idi. Şirvan, Gence-Karabağ ve Çukur Saad vilayetleri beylerbeylik, çoğunluğunu Gürcülerin oluşturduğu Kartli ve Kahetya ise prenslik ile yönetilmekteydi (Bilge 2012: 127). Devletin başında 1694 yılında tahta geçen Hüseyin Mirza bulunuyordu. Şahın yönetim işlerini saray hâcelerine devretmesi, saray içi entrikaların doğmasına, valilerin kendi başlarına hareket etmesine, kanunsuzluğun artmasına, köylülerin ağır vergiler altında ezilerek topraklarını terk etmelerine ve devlet hazinesinin boşalmasına neden olmuştur (Süleymanov 2010: 52). Boşalan hazineyi doldurmak için yeni vergiler ihdas edilmiş (Calalyan 1989: 18-19), fakat bu tedbir hiçbir yarar sağlamadığı gibi devletin parçalanma sürecini daha da hızlandırmıştır. Ayrıca, aşırı Şii politikaları, Sünni ve Hıristiyanların takip edilmesi gibi uygulamalar durumu daha da kötüleştirilmiş ve yer yer ayaklanmaların çıkmasına sebep olmuştur. Bölgedeki ilk ayaklanma Car (Zakatala) bölgesinde meydana gelmiş ve bastırılmıştır (Mustafazade 2008: 122). İkincisi ise 1711 yılında, Tsakhurlarla beraber Şah'ın aşırı Şii siyasetinden bıkmış Şirvan'ın Sünni ahalisinin katılımıyla büyümüştür (Aliyev 1975: 17-18; Efendiyev 2007: 381-382; Mustafazade 2002: 17).

Güney Kafkasya'da meydana gelen en büyük ve en önemli Sünni halk ayaklanması 1711 yılında, Müşkür bölgesinin Dedeli Köyü'nden Hacı Davut'un liderlik ettiği başkaldırıdır (Aliyev 1975: 21-22; Efendiyev 2007: 387). 1719 yılının sonlarında bu isyan bastırılmış, kendisi

de Derben'te hapsedilmiştir (Abdurakhmanov 1964: 21). Hacı Davut devletin içindeki karışıklıklardan yararlanarak hapisten kaçmış, 1721 yılının Ağustos ayında Şirvan beylerbeyliğinin merkezi olan Şamahı'yı teslim almıştır (Bakıhanov 2010: 149). Şamahı'dan sonra Şirvan'ın diğer kaleleri olan Bakü ve Derben'e yönelmiş, fakat ordusu Bakü yakınlarında mağlup edilmiştir. 1722 yılında Hazar Seferine çıkan Çar I. Petro'nun hedefinin Şirvan'ı işgal etmek olduğunu anlayan Hacı Davut Rusya'ya karşı Osmanlı Devleti'nin himayesine sığınmıştır (Mustafazade 2008: 391-392).

Güney Kafkasya'daki istikrarsız ortam Sünnilerin yanında Ermeni ve Gürcüleri de harekete geçirmiştir. Kartli Kralı Keyhüsrev'in 1711 yılında isyancılara karşı Kandehar'da giriştiği savaşta öldürülmesi üzerine 1703 yılından beri bölgede valilik yapan VI. Vakhtang, Kartli krallık tacını almak için Şah tarafından İsfahan'a davet edilmiştir (Berdzenişvili-Canaşia 2000: 265; Berdzenişvili 1965: 193; Leng 2003: 118). Fakat VI. Vakhtang'ın İslâm dinini kabul etmemesinden dolayı krallık tacı Müslüman olarak Ali Kulu Han ismini alan kardeşi İese'ye verilmiştir (Brosse 1900: 56). Bunun üzerine, Avrupa devletlerinden yardım istemiş, fakat beklediği desteği göremeyince, Müslümanlığı kabul edip Hüseyin Kulu Han ismini almıştır. Böylelikle Kartli'ye gönderileceğini beklerken, bu kez de Tiflis'e dönmesine izin verilmemiştir. VI. Vakhtang, Tiflis'e ancak 1719 yılında Müslümanlığı kabul ederek Şah-Navaz ismini alan oğlu Bakar'ın Lezgi saldırılarını önleyememesi üzerine girebilmiştir (Dumbadze 1973: 408; Soloğaşvili, 2010: 100-107; Brosse 1900: 58-59). Gürcistan'ı Safevi hâkimiyeti altından kurtarmak için, Rusya'dan askeri yardım istemiş ve 1721 yılında Çar I. Petro ile Safevilere karşı birlikte hareket etme konusunda anlaşma yapmıştır (Dumbadze 1973: 414-416). Ancak I. Petro'nun Hazar Sahili seferinin başarısızlıkla sonuçlanması planlarını alt-üst etmekle kalmamış, onu daha zor ve sıkıntılı bir duruma sokmuştur. VI. Vakhtang'ın Ruslarla Safevi Devleti aleyhine yaptığı ittifakın açığa çıkmasıyla Kartli valiliği kendisinden alınarak Kahetya Kralı II. Konstantin'e verilmiştir (Soloğaşvili 2010: 126; Leng 2003: 127). Bu gelişmeler karşısında mücadelesini Osmanlı saflarında sürdürebileceğini anlayan VI. Vakhtang himaye talep etmiştir (Batonişvili 1973: 504; Brosse 1900: 64).

Bölgedeki Ermeniler de Safevi hâkimiyetinden kurtulmak ve silahlı mücadelenin yürütülebilmesi için öncelikle müstakil bir ordu kurulmasına karar vermişlerdir (Arutyunyan 1954: 139). Papa ve Avrupa devletlerinden yardım almak için de Papa XII. İnnocent, II. Johann Wilhelm ve Çar I. Petro'ya mektuplar yazılmış, ayrıca İsrail Ori ve Minas Vardaped Tigranyan Avrupa'ya gönderilmiştir. Lakin Papa'ya ve diğer Katolik Avrupa devletlerine gönderilen mektupların akisleri Ermenilerin umutlarını yeşertememiştir.

1707-1709 yıllarında Rusya sefiri olarak görev yapan ve Karabağ Ermenilerini silahlandırmaya çalışan İ. Ori'nin 1711'de ölümü üzerine (Necefli 2007: 64-68; Bournoutian 2011: 187) Ermeni melikleri ile Papa, Avrupa devletleri ve Rusya arasındaki ilişkiler Tigranyan tarafından sürdürülmüş, fakat onun kadar etkili olamamıştır. Safevilerin Afganlar tarafından mağlup edilmesi ve Çar Petro'nun artık daha kararlı adımlarla Güney Kafkasya seferi için hazırlıklar yapması üzerine Ermeniler, 1722 yılında David Beg komutasında silahlı mücadeleye başlamışlardır. David Beg Ermenilerin yaşadığı bölgelerdeki Safevi beylerini kovarak *Karabağ Melikliği* adıyla yeni bir meliklik kurmuştur (Bilge 2012: 315; Arutyunyan 1954: 158).

B. GÜNEY KAFKASYA'NIN OSMANLI İMPARATORLUĞU TARAFINDAN İLHAKI

XVIII. yüzyılın başlarında Güney Kafkasya'da meydana gelen otorite boşluğu Osmanlı Devleti'nin ve Rusya'nın yönlerini Güney Kafkasya'ya çevirmelerine neden olmuştur. Ancak Rusya'nın İsveç, Osmanlıların da Avusturya ile savaş halinde olması her iki imparatorluğun Güney Kafkasya'ya yönelik seferlerini engellemiştir. Yine de her iki devlet gönderdikleri elçiler

aracılığıyla Safevilerin iç durumunu yakından takip etmeye çalışmışlardır.

I. Petro, Safevi topraklarına yönelik gelecekte yapılacak seferi kolaylaştırmak amacıyla gerekli bilgileri toplaması için elçi olarak gönderdiği ve 1711 yılında Astrahan'da ölen İ. Ori'nin yerine bu kez Artemi Volinski'yi yollamıştır (Paiçadze 1960: 65). Yaklaşık dört yıl bu ülkede kalan A. Volinski topladığı bilgileri şifreli mektuplarla I. Petro'ya iletmıştır. Ayrıca, Safevi Devleti'nin Hıristiyan tebaası olan Gürcü ve Ermeniler üzerinde Rus Devleti lehine faaliyetlerde de bulunmuştur (Mehmetov 2009: 470).

Rusların Safevi topraklarındaki bu faaliyetlerine karşılık, Osmanlı Devleti de 1720 yılının Ağustos ayında Dürri Ahmet Efendi'yi istihbarat toplaması için elçi olarak göndermiştir. Yaklaşık altı buçuk ay bu ülkede kalan Dürri Ahmet Efendi 5 Aralık 1721 tarihinde İstanbul'a dönmüştür (Aktepe 1967b: 64-65; Aktepe 1968a: 56). Ahmet Efendi, Safeviler hakkında derin malumat toplamış, elde ettiği bütün bu bilgileri Sefaret-nâme adı altında Padişah Sultan III. Ahmed'e takdim etmiştir (Aktepe 1968b: 82-83).

I. Petro, 30 Ağustos 1721 tarihinde İsveç ile 20 yılı aşkın süredir devam eden Kuzey savaşını sonlandıran antlaşmayı imzaladıktan sonra, 18 Temmuz 1722 tarihinde Güney Kafkasya üzerine sefere çıkmıştır (Pavlenko 1991: 279). Ağustos ayında Güney Kafkasya'ya varan Rus ordusu hiçbir mukavemetle karşılaşmadan Derbent kentini ele geçirmiştir. Akabinde, Bakü Kalesi'ni almak için harekete geçmiş (Kuliyev 1958: 29; Mustafazade 1999: 30; Pavlenko 1991: 279), ancak ordu içindeki ve saraydaki beklenilmeyen gelişmeler Bakü seferinin ertelenmesiyle sonuçlanmıştır. Orduyu Derbent'te bırakarak Petersburg'a dönen I. Petro, Bakü'nün işgalini General Matyuşkin'e devretmiştir (Kuliyev 1958: 30-31; Paiçadze 1960: 95-96).

I. Petro'nun Güney Kafkasya hareketi bölgedeki Lezgileri ve sünnileri etrafında toplayarak Şamahı Kalesini ele geçiren Hacı Davut'u tedirgin etmiştir. Tek başına Rus ordusuna karşı koyamayacağını anlayan Hacı Davut, Osmanlı Devleti'nden himaye edilmesini istemiştir (Mustafazade 2008: 125; Efendiyev 2007: 392-393). Güney Kafkasya'da başka bir devletin egemenlik kurmasını kendi çıkarları açısından sakıncalı gören Osmanlı yönetimi Hacı Davut'un teklifini fırsat olarak bilmiş ve büyük bir memnuniyetle kabul etmiştir. Bu bağlamda, 1722 yılının Aralık ayında Hacı Davut Şirvan Hanı olarak Osmanlı himayesine alınmış, kendisine de hanlık nişanesi olarak sancak, davul, gürz ve kılıç gönderilmiştir (Hammer 1994: 294).

Osmanlı yönetimi 1722 yılında Safevilere savaş açmış, bu doğrultuda Erzurum Valisi İbrahim Paşa'yı serasker tayin ederek Güney Kafkasya üzerine göndermiştir (Uzunçarşılı 1988: 173-177; Aktepe 1970: 12-16). Bu arada, Tahmasb'dan aldığı emirle 4 Mayıs 1723 tarihinde Tiflis'i ele geçiren II. Konstantin, VI. Vakhtang'ı Gori kentine, oğlu Bakar'ı ise Tüšet'e çekilmeye mecbur etmiştir (Küçükçelebizade 1282: 46; Brosse, 1900: 63). Durumdan haberdar olan Erzurum Valisi Serasker İbrahim Paşa Vakhtang'a akrabasından birini gönderip itaat ettiği takdirde, Tiflis'i II. Konstantin'den alarak kendisine teslim edeceğini bildirmiştir. Başka çaresi kalmayan Vakhtang, kardeşi İese ve oğlu Bakar'ı Serasker İbrahim Paşa'ya yollamıştır (Batonişvili 1973: 504). Bunun üzerine harekete geçen Osmanlı ordusunun Tiflis'e doğru geldiğini haber alan II. Konstantin, herhangi bir mukavemet göstermeksizin, Paşa'yı Tiflis dışında karşılayarak kaleyi teslim etmiştir. Böylece 1723 yılının Haziran ayında Tiflis'i ele geçiren İbrahim Paşa kısa sürede Kartli'de Osmanlı hâkimiyetini tesis etmiştir. Buranın idaresini Müslümanlığı kabul ederek İbrahim Paşa ismini alan VI. Vakhtang'ın oğlu Bakar'a bırakmıştır (Çkheidze 1913: 37).

Kartli bölgesini ele geçirdikten sonra 1723 yılının Temmuz ayında Gence üzerine yürüyen Paşa şehri alamadan Tiflis'e çekilmek zorunda kalmıştır (Memmedov 1966: 236). İbrahim Paşa'nın Gence-Karabağ vilayetini ele geçirmek için 1723 yılında yaptığı hamlede ordudaki asker sayısı ve verdiği kayıplarla ilgili bir birinden farklı rivayetler söz konusudur. Osmanlı

kaynaklarında bu sayı belirtilmezken, Ermeni kaynaklarında veya o dönem Gence halkının ileri gelenleri tarafından I. Petro'ya yazılmış mektuplarda 40.000 ile 80.000 arasında olduğu belirtilmiştir (Memmedov 1966: 237). Osmanlı ordusunun Gence Kalesi önünde verdiği kayıp 2.000, 5.000, 7.000, 9.000 (Aliyev 1975: 57; Arutyunyan 1954: 170) bazen daha da abartılarak 10-12.000'e çıkarılmıştır (Memmedov 1966: 238). Yine, Osmanlı ordusunun Gence kuşatmasını kaldırarak Tiflis'e doğru geri çekilmesi meselesi de değişik nedenlere bağlanmıştır. Osmanlı kaynakları, Serasker İbrahim Paşa'nın kaleyi ele geçirmek için hücumla hazırlandığında seraskerlikten alındığını yeni serasker Arifi Ahmet Paşa'ya Gence-Karabağ eyaletinin Muhammed Kulu Han'a (II. Konstantin) veraset yoluyla (ocaklık) verildiğini ve kendisine de Gence önlerinden ayrılıp Tiflis'e dönmesi emredildiğini yazmaktadırlar (Hammer 1994: 300). Sovyet tarihçileri ise Paşa'nın verdiği kayıplar sebebiyle geri çekildiğini belirtmektedirler (Aliyev 1975: 57; Arutyunyan 1954: 70; Mustafazade 1986: 30).

Rusya'nın 1723 tarihinde Bakü ve Gilan'ı ele geçirerek Güney Kafkasya'nın içlerine doğru ilerlemesi her iki devleti karşı karşıya getirmiştir. Ancak, Osmanlıların sadaret makamında sulh taraftarı Damat İbrahim Paşa'nın bulunması ve Rusya'nın Kuzey Savaşı'ndan daha yeni çıkıp yeni bir savaşı göze alamaması, meselenin sulh yolu ile halledilmesinin önünü açmıştır. Avusturya İmparatorluğu'na karşı Osmanlı - Rus - Fransa üçler ittifakını oluşturmaya çalışan Fransa elçisi Marquis de Bonnac'ın tavassutu (Mustafazade 2002: 562; Köse 1996: 68) ile 24 Haziran 1724 tarihinde Güney Kafkasya topraklarının paylaşılmasını ön geren İstanbul Antlaşması imzalanmıştır (Danışmend 1972: 14; Aktepe 1970: 28). Bu antlaşmayla Güney Kafkasya'nın Kartli, Kahetya, Gence-Karabağ ve Çukur Saad vilayetleri Osmanlı egemenliğine bırakılmıştır.

Osmanlı Devleti, İstanbul Antlaşması'yla aldığı toprakları fiilen ele geçirmek için Diyarbakır Valisi Vezir Arifi Ahmed Paşa serasker tayin edilmiş, Çukur Saad vilayetinin merkezi olan Revan üzerine gönderilmiştir (Küçükçelebizade 1282: 71-72). Ermeni kaynakları Arifi Ahmed Paşa'nın öncelikle Revan üzerine gönderilmesini, Sarı Mustafa Paşa'nın, Sultan III. Ahmed'e Afgan Sultanının İsfahan kentini ele geçirip Hemedan'a geldiğini, Revan ve Tiflis'i ele geçirmek için hazırlık yaptığını bildirmesine bağlamaktadırlar (Erevantsi 1976: 20; Andreasyan 1974: 56). Paşa, 1724 yılının ilkbaharında maiyetindeki 60.000 den fazla orduyla Revan'ı kuşatmış, üç aylık bir muhasaradan sonra şehir teslim alınmıştır (Aktepe 1970: 34; Hammer 1994: 317; Erevantsi 1976: 20). Kuşatma esnasında Sultan III. Ahmed'den Eçmiadzin Kilisesi'ne zarar verilmemesine dair emir alan Paşa (Erevantsi 1976: 23), kale devredilirken de kimsenin canına ve malına dokunulmayacağına, ahaliden Şah'a ödedikleri haraçtan fazlasının istenilmeyeceğine dair söz vermiştir (Aktepe 1970: 63-67). Çukur Saad vilayetinin diğer önemli bölgesi olan Nahçıvan ve Ordubad ise 11 Ağustos 1724 tarihinde ele geçirilmiş, böylelikle bu vilayet Osmanlı İmparatorluğu'na ilhak edilmiştir (Aktepe 1970: 53-58).

Çukur Saad'ın alınmasının ardından Osmanlı idaresi yönünü Gence-Karabağ vilayetine çevirmiş, bu maksatla Gence seraskerliğine 1725 yılının Şubat ayında Revan fatihi Arifi Ahmed Paşa tayin edilmiş ve maiyetine Şirvan Hanı Hacı Davut verilmiştir. Ancak Mart 1725'te Ahmed Paşa seraskerlikten azledilmiş, yerine Erzurum Valisi Vezir Mustafa Paşa getirilmiştir (Külbilge 2010: 178). Paşa, 25 Temmuz 1725'te 40.000 kişiden oluşan askerle Gence Kalesi'ne doğru harekete geçmiş, iki gün süren kuşatmanın ardından 4 Eylül 1725 tarihinde almıştır (Küçükçelebizade 1282: 294; Bilge 2012: 186). Gence'nin bu kadar kolay teslim alınmasında Karabağ melikleri ve Gence feodallerinin aralarındaki düşmanlığın büyük rol oynadığı belirtilmektedir (Memmedova 1966: 240).

Güney Kafkasya'da ilhak edilen son toprak II. Konstantin'in krallık yaptığı Kahetya'dır. Bölgedeki egemenliğin el değiştirmesi, Gürcü ve Osmanlı kaynaklarında farklı şekillerde

zikredilmektedir. Başar, tarafından yayımlanan bir Tevcihat defterinde bölgenin 1723 yılında Osmanlılara bağlandığı görülmektedir (1997: 153). Gürcü kaynaklarında ise II. Konstantin'in, Osmanlı ordusunun Tiflis önlerine geldiğinde kaleyi teslim ettiğini, buna karşın, Safevi taraftarı olması nedeniyle hapsedildiğini, fakat Bakar'ın yardımıyla hapisten kaçarak Kahetya'da Osmanlı Devleti'ne karşı hazırlıklar yapmaya başladığı bilgisine yer verilmektedir (Batonişvili 1973: 505; Soloğaşvili 2010: 155-156). Ayrıca, Rus Çar'ına ve Şah II. Tahmasb'a elçiler göndererek yardım istediği, elçilerin 1725 yılının Mart ayında Moskova'ya vardıkları fakat I. Katerina tarafından kabul edilmedikleri anlatılmaktadır (Dumbadze 1973: 441-442).

Osmanlı Devleti 1728 yılına kadar Kahetya bölgesiyle değil de daha çok Azerbaycan (Güney Azerbaycan) bölgesiyle ilgilenmiştir. Afgan lideri Eşref Han ile 1728'de Hemedan Antlaşması'nı yaptıktan sonra ancak tüm dikkatini Kahetya üzerine çevirebilmiştir. Kahetya'nın ilhakı için Müslümanlığı kabul ederek Mustafa Paşa adını alan İese'nin ölümüyle Kartli'nin idareciliğine atanan İshak Paşa görevlendirilmiştir. Ancak, II. Konstantin'in direnişi nedeniyle ilhak süreci uzamış, nihayet belli bir haraç ödemek karşılığında antlaşma sağlanabilmiştir (Soloğaşvili 2010: 172-173). Antlaşmaya rağmen Osmanlı yönetimi II. Konstantin'den emin olamamış, 1731 yılındaki Yukarı Kartli seferinden sonra ortadan kaldırılmasına karar vermiş, maiyetindekilerle birlikte öldürülmüştür (Soloğaşvili 1993: 48). V. Batonişvili ile ona dayanan Gürcü ve bazı yabancı tarihçiler II. Konstantin'in ölüm tarihini 1729 olarak gösterirken, yine dönemin tarihçisi olan Sekhnia Çkheidze ise 1732 tarihini vermiştir. II. Konstantin'in 1729, 1731, 1732 yıllarına ait fermanlarının varlığı, ölümünün 1732 yılında meydana geldiğine işaret etmektedir (Brosse 1900: 124; Soloğaşvili 2010: 178).

II. Konstantin tehdidinin ortadan kalkmasıyla birlikte Osmanlı ordusu bütün Kahetya'yı ele geçirmiş, buranın idareciliğine de Yusuf Paşa getirilmiştir. Kahetya'nın 1732 yılındaki ilhakı ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Kafkasya'daki fetihleri tamamlanmıştır (Batonişvili 1973: 624; Çkheidze 1913: 43-44).

C. GÜNEY KAFKASYA'DA OSMANLI YÖNETİMİ

1. İdari Taksimat

Osmanlı Devleti Güney Kafkasya'yı ilhak ettikten sonra geleneksel fetih politikaları doğrultusunda düzenli bir şekilde vergi toplamak ve bölgeyi daha kolay yönetebilmek için idari bir taksimata tabi tutmuş ve tahrir yaptırmıştır. Öncelikle, Güney Kafkasya Tiflis, Gence-Karabağ ve Revan olmak üzere üç eyalete ayrılmıştır. Kahetya bölgesi Kahet Sancağı'na dönüştürülmüş ve yurtluk ocaklık olarak Muhammed Kulu Han'a yani II. Konstantin'e verilmiştir. Ayrıca II. Konstantin'e sancakbeyi yerine beylerbeyi unvanı verilmiştir (Başar 1997: 154).

İdari taksimatın ardından tahrir işlemine başlanmış, ilk olarak 1723 yılında ilhak edilen Kartli bölgesi yazılmış, komisyon işini ancak 1728 yılında bitirebilmiştir. Buradaki en büyük şehir olan Tiflis'ten dolayı Tiflis Eyaleti adıyla isimlendirilmiştir. Eyalet Tiflis, Somkhit, Ahçakala, Kazak, Gori, Mukhrani, Triyalet ve Kaygulu olmak üzere toplam sekiz livaya ayrılmıştır (Bilgili 2009: 38).

İkinci yazım, Revan Eyaleti adıyla, 1724-1728 yılları arasında Çukur Saad vilayetinde gerçekleştirilmiştir. Eyalet Revan, Nahçıvan ve Ordubad livalarına bölünmüştür. Sonradan Ordubad Sancağı kaldırılıp ona bağlı olan araziler Nahçıvan Sancağı'yla birleştirilmiştir (İvecan 2007: 47-49; Bünyadaov-Memmedov 2011: 11).

Son olarak 1725-1727 arasında Gence-Karabağ Eyaleti'nin tahrirati tamamlanmıştır. Hılhına Berde, Berküşad, Arasbar, Çülender livaları ile Gence ve Lori kazalarından oluşan (Memmedov

2000: 4) eyaletin tahririne geç başlanmasına rağmen, diğerlerine göre daha erken bitirilmiştir.

2. Yöneticiler

Güney Kafkasya'da ele geçirilen ilk topraklar olan Kartli bölgesinde kurulan Tiflis Eyaleti valiliğine VI. Vakhtang'ın oğlu Bakar'ın atandığı yukarıda zikredilmişti. Ancak Osmanlı yönetimi bölgede kendi hâkimiyetini tesis ettikten sonra Bakar'ı sıkıştırmaya başlamış, o da Kartli topraklarını terk ederek Rusya'ya sığınmıştır. Bakar'ın Osmanlılar tarafından sıkıştırılmasının muhtemel nedeni, babası VI. Vakhtang'ın Osmanlıya itaat etmesine rağmen Tiflis'e dönmeyip Rusya'ya sığınması ve Serasker İbrahim Paşa'nın 1723'te Gence önlerindeki mağlubiyetinde etkisi olan II. Konstantin'i serbest bırakmasıdır.

Bakar'ın Rusya'ya sığınmasının ardından Tiflis'e Halep Valisi Recep Paşa atanmış, fakat 12 Eylül 1724'de azledilmiş, yerine Mehmet Behram Paşa gönderilmiştir. Kısa bir süre sonra Behram Paşa'nın da görevine son verilmiş, 14 Haziran 1725'de Çıldır Beylerbeyliği üzerinde kalmak ve Tiflis Kalesi'ni muhafaza etmek şartıyla İshak Paşa getirilmiştir. İshak Paşa görevini Haziran 1732 yılında Şahin Mehmet Paşa'ya bırakmışsa da, bir süre sonra tekrar devralmış ve Nadir Şah tarafından Tiflis'in ele geçirilmesine kadar bu vazifede kalmıştır (Bilgili 2009: 38-39).

Bölgedeki ikinci eyalet olan Revan Beylerbeyliği ve muhafızlığına ilk olarak Diyarbakır Valisi Arifi Ahmet Paşa atanmış, 15 Haziran 1725 yılına kadar bu vazifeyi sürdüren Paşa, görevini Vezir Recep Paşa'ya bırakmıştır. Recep Paşa'nın ölümünün ardından yeni muhafız Hüseyin Paşazade Mustafa Bey 14 Kasım 1726'da atanuncaya kadar bu hizmet, Recep Paşa'nın oğlu Ahmet tarafından yürütülmüştür. Mustafa Bey'in Revan muhafızlığı yaklaşık bir yıl sürmüş ve 22 Kasım 1727 yılında yerine Vezir Mustafa Paşa gönderilmiştir. Mustafa Paşa da 1729 yılına kadar bu hizmette kalmış, 1729 yılının Şubat ayında yerine Vezir İbrahim Paşa getirilmiş ve ölümüne kadar (1733) bu vazifeyi yerine getirmiştir. Vezir İbrahim Paşa'nın ölümü üzerine tayin edilen son Revan muhafızı ise Vezir Hüseyin Paşa'dır (İlgaz2010: 38).

Üçüncü eyalet olan Gence-Karabağ'ın muhafazası ise başlangıçta eski Erzurum Valisi Silahtar İbrahim Paşa'ya, akabinde 1732 yılında Trabzon beylerbeyi Şahin Mehmet Paşa'ya, son olarak da, Genç Ali Paşa'ya verilmiştir (Bilge 2012: 192, 196, 222).

3. Sosyo-Ekonomik Yapı

Osmanlı yönetimi Güney Kafkasya'nın idari taksimatı ve tahriri ile yetinmemiş, çeşitli nedenlerle bozulan sosyo-ekonomik yapıyı düzeltmek ve halkın refahını artırmak için bazı düzenlemelere de girişmiştir. Bu maksatla, Safeviler döneminde mevcut olan bazı vergiler alınmaya devam ederken, bazı vergiler yürürlükten kaldırılmıştır. Ayrıca, idaresi altındaki bütün topraklarda olduğu gibi kadınlardan, çocuklardan, ihtiyarlardan, hastalardan ve engellilerden de vergi almamıştır (Mustafazade 2002: 94). Yine, Bölgeye ait tahrir defterlerinde mevcut köylerin neredeyse yarısının boşaldığı dikkati çekmektedir. Bu husus, Osmanlı-Safevi siyasi çekişme ve mücadelelerinden kaynaklanmıştır. Zira insanlar can ve mal endişesiyle daha güvenli yerlere göç etmişlerdir. Bu kaygıyı bölgedeki otorite boşluğundan yararlanan eşkıya baskınları ve mezhep farklılıklarının tetiklediği de söylenebilir. Özellikle, Sünni Osmanlı ordusunun Güney Kafkasya'nın içlerine doğru ilerlemesiyle Şiiilerin katledileceği yönündeki algı ve korku, Şii Türklerinin(Azeriler) göç etmeleri sonucunu doğurmuştur (Bilgili 2011: 20).

Bu nedenle Osmanlı merkezi yönetimi, yerlerini terk edenlerin tekrar eski topraklarına geri dönmelerinin ve güvenliklerinin sağlanması için bölge valilerine fermanlar göndermiş (Bilgili 2009: 32), bu maksatla, yerel ahalinin ileri gelenlerini, sözü dinlenenleri ve kanaat önderlerini devreye sokarak ikna etmeye çalışmıştır (İvecan 2007: 83). Ayrıca, Şiiilere dokunulmayacağı ve

köleleştirilmeyeceği garantisini vermiştir (Hammer 1994: 323). Padişah tarafından bölgenin Şii halkına dokunulmaması konusunda fermanlar gönderilmesine rağmen iki mezhep mensupları arasındaki düşmanlık sonlandırılmamıştır. Askerlerin zaman zaman Şii halka kötü muamelede bulunması, yerlerini terk eden ahalinin geri dönmesi için yapılan çabaları boşa çıkarmıştır (Mustafazade2002: 100-101). Bunda, Osmanlı'nın bölgedeki hâkimiyetinin kısa sürmesi de etkili olmuş olabilir.

Osmanlı yönetiminin Güney Kafkasya'da karşılaştığı bir diğer sorun ise ticarî canlılığın durgunluğudur. Buranın ticareti daha çok Rusya ve İran'la bağlantılı olduğundan, Osmanlı seferleri sonucunda bu ticaret yolları kapanmıştır (Dumbadze 1973: 435). Rusya kendisi için de büyük öneme sahip olan ticaret yollarının açılması için 1724 yılındaki müzakerelerde bu konuya değinmiş, tüccarların iki tarafın da zapt ettiği topraklarda serbestçe gidip gelmelerini teklif etmiştir. Ancak, Serdar Arifi Ahmet Paşa, Rusya ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki sınırın henüz kesinleşmediği, bölge sakinlerinin daha kendilerinin hangi devletin tebaası olduklarını bilmediklerini ve bundan dolayı her iki tarafın tüccarlarının soyulma ihtimalinin çok yüksek olduğundan buna izin verilmemesini ve Rusya'yla ticaretin yapılmasını yasaklanmasını istemiştir (Mustafazade2002: 97). Buna karşılık, var olan krizin çözümüne yönelik bit takım tedbirlerin alınması için karar alınmıştır. Buna göre, Hazar Denizi'ne dökülen Aras Nehri'nin bazı yerleri temizlenerek sal ve keklele zahire vs. getirilebileceği, şayet Zengi Nehri de temizlenebilirse Revan'dan üç saat mesafede olan Aras Nehri'nden Revan Kalesi'nin altına kadar zahire naklinin olabilirliği üzerinde durulmuştur. Bunun üzerine derhal keşif yapılarak temizlik işlerine başlanılması emredilmiş ve kısa sürede taşımacılık için hazır vaziyete getirilmiştir (Uzunçarşılı 1988: 178).

Osmanlı Devleti ilhak ettiği bütün topraklarda olduğu gibi Güney Kafkasya'da da imar faaliyetlerine büyük önem vermiştir. Askeri harekâtın bitmesinin ardından Mimar İbrahim Ağa tarafından Tiflis ve Celayir kaleleri onarılmış (Bilgili 2009: 31) Gence Kalesi'nin sağlamlaştırılması için iç kale onarılmış ve 1726 yılının sonlarında Hansarayı etrafında dört kuleli bir kale inşa edilmiştir (Muhtaroglu 1998: 144).

Osmanlı yönetimi Güney Kafkasya'da egemenliğini tesis ederken, burada darphaneler kurmayı da ihmal etmemiştir. 1732 yılında Tiflis ve Revan darphanelerine ek olarak bir tane de Gence'de kurulmuştur (Çınar-Gürkan vd. 2009: 66). Yine, İslâm'ın yayılmasını sağlamak için mescit, medrese, zaviye vs. gibi yapılar inşa etmiş, bunların varlıklarını ve faaliyetlerini sürdürürebilmeleri için vakıflar kurmuştur. Böylelikle, bölgedeki din, sosyal, eğitim, sağlık, imar vs. hizmetler vakıflar üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda, Tiflis, Revan ve Gence'de Sultan III. Ahmed, Sultan I. Mahmud, İshak Paşa, Serasker İbrahim Paşa, onun kethüdası Mehmet Paşa, Hacı Davud (Bilgili 2009: 55-59; Bilgili 2011: 27, 77-81) çok sayıda vakıf eserleri inşa etmişlerdir. Cami, mescit, medrese vs. gibi binaların yanı sıra, Tiflis'te İslâm'ı anlatması için Nakşibendî tarikatına mensup Diyarbakırlı Şeyh İsmail görevlendirilmiştir. Şeyh İsmail burada bir zaviye kurmuş, bir müddet sonra yerine Tiflis Müftüsü Seyit Kasım'ı bırakarak Diyarbakır'a dönmüştür (Yıldıztaş2012: 160-161).

4. Ermeni Eçmiadzin ve Gürcü Ortodoks Kiliseleri

Bünyesinde barındırdığı pek çok farklı din, mezhep ve etnik unsuru barış ve huzur ortamı içerisinde yüzlerce yıl yaşatabilme becerisini gösteren Osmanlı Devleti, kutsal mekânların varlığını koruduğu gibi saygınlığını da arttırmaya çalıştığı bilinmektedir. Bu bağlamda, Revan'da bulunan Gregoryan Ermeni Eçmiadzin Kilisesi'nin faaliyetlerini sağlıklı bir şekilde yürütebilmesi için de çeşitli tedbirler almıştır. En başta, Padişah III. Ahmed, henüz Revan Kalesi kuşatma altında iken Serasker Vezir Arifi Paşa'ya gönderdiği hükümde; Eçmiadzin kilisesine

dokunulmaması, hiç kimsenin kiliseden bir şey çalmaması ve dini görevlilere herhangi bir kötü muamelede bulunulmamasını tembih etmiştir (Andreasyan 1974: 58; Erevantsi 1976: 23). Kale alındıktan sonra da Revan kadısı, Ermenilerin rencide edilmemesi yönünde merkezden emr-i şerif gönderilmesi ricasında bulunmuştur. Yine, söz konusu kilise için vakıf kurulmuş, buna Öşgan ve Masdıra (?) köyleri ile kilise bünyesindeki 500 adet koyun gelir olarak yazılmış, toplamda 211.222 akçeye ulaşan tahsisatın bağışlanması sağlanmıştır (Bilgili 2011: 55-56; İlgaz 2010: 159). Ayrıca, kilisedeki din görevlilerine hoşgörüyü muamele edilmiş, cizye, ispenç, avarız-ı divaniye ve tekâlif-i örfiye gibi vergilerden muaf tutulmuşlardır. Bu müsamaha sadece Eçmiadzin Kilisesi mensuplarına değil, diğer Ermeni kiliselerine de gösterilmiş, aynı imtiyazlar onlara da bahşedilmiştir (İlgaz 2010: 70). Eçmiadzin'e karşı gösterilen bu ilgi ve alaka, kilise üzerindeki Rus ve Safevi etkisine son vererek Osmanlı nüfuzu altına alma girişimleri olarak değerlendirilebilir. Nitekim 1725 yılında Eçmiadzin Katoğikosu I. Asdvadzaur'un ölümü üzerine, Sultan III. Ahmed, katoğikos seçimini Revan yerine İstanbul, Kudüs ve Sis piskoposlarının desteğiyle İstanbul'da yaptırmıştır. Yine, 1726 yılında İstanbul katoğikosu için toplanan Sinod'da Ankara Marhasası Zeytunlu II. Garabed Ulnestsı'nın seçilmesini sağlamıştır (Aritinian 2004: 190; Bilge 2012: 320).

Güney Kafkasya'nın gayrimüslim topluluklarından biri de Gürcülerdir. Tiflis'in ele geçirilmesiyle halkı Osmanlı yönetimine ısındırmak amacıyla feodallere ve din adamlarına karşı özel bir ilgi gösterilmiştir. Bu bağlamda, Sultan III. Ahmed, Gürcü Ortodoks Kilisesi Katolikosu Doment'in hak ve imtiyazlarını garanti altına alan bir ferman göndermiştir (Bilgili 2009: 32-33). Ancak bu müsamahaya ve hoşgörüyü rağmen bir süre sonra bölgedeki durum Osmanlı aleyhine değişmeye başlamıştır. Gürcü tarihçiler, bu değişimi Osmanlı yönetiminin Gürcü din adamlarını sıkıştırmasına bağlamakta, sahip oldukları Ortodoks inancını korumanın tek yolu olarak da Rusya'ya sığınmayı gördüklerini, nitekim Gürcü Kilisesi Katolikosu'nun I. Petro'ya müracaatta bulunarak kendilerine yardım etmesini istediğini belirtmektedirler. Bu bağlamda, Tiflis dışındaki VI. Vakhtang ve Tiflis beylerbeyi oğlu Bakar'ın, yine Arkie piskopos Kristepor, Mitropolit Pavel Tbileli ve Episkoposlar: Nikoloz Mroveli, Mangleli Arseni vb. gibi Kartli bölgesindeki bazı büyük din adamlarının Rusya'ya sığınmaları durumu daha da kritik bir hale getirmiştir (Çabaşvili-Revazişvili 2009: 1002). Yine, Tiflis muhafazasındaki askerlerin zaman zaman ahalinin evlerine girip eziyet ve taciz ettikleri bilgisi payitahta kadar gitmiş, bunun önlenmesi için emirler gönderilmiştir (Yıldıztaş 2012: 165). Askerlerin bu tür taşkınlıkları sistemli bir sindirme politikasından ziyade başıbozukluktan kaynaklandığı muhakkaktır. Nitekim Anadolu ve Rumeli coğrafyasının farklı yerlerinde de otorite boşluğundan mülhem çoğunlukla ehl-i örf taifesinin başını çektiği emniyet, asayiş, eşkıyalık ve haramzedelik faaliyetlerine sıkça rastlanılmaktadır (İnalçık 1965: 49-145). Ayrıca, 1725 yılında meydana gelen Kartli isyanından sonra durum daha da zorlaşmıştır. Gürcü Katolikosu Doment Tiflis'i terk ederek Osmanlılar tarafından henüz ilhak edilmemiş olan Lori'ye gitmiştir. Doment'in yerine, İese'nin tavsiyesiyle, Besarion tayin edilmiştir. Bunun üzerine, Sultan III. Ahmed ile görüşmek için İstanbul'a giden Doment, burada iyi bir şekilde karşılanmış ve Sultan'dan Gürcü Hristiyanlara karşı merhamet etmesi yönünde ricada bulunmuştur. Fakat Doment'in Tiflis'te Osmanlı yönetimi aleyhine yaptıkları İshak Paşa ve İese tarafından Sultan'a iletilmesiyle durum değişmiş, Doment hapsedilerek Tenedos Adası'na sürgün edilmiştir (Brosse 1900: 65; Batonişvili 1973: 508-509).

D. OSMANLI İMPARATORLUĞUNUN GÜNEY KAFKASYA'DAN ÇEKİLMESİ

30 Eylül 1730'da Patrona Halil'in liderliğinde padişah değişimi ile sonuçlanan isyan (Abdi Efendi 1943: 29) Osmanlı Devleti'nin Güney Kafkasya'daki hâkimiyetine de tesir etmiş ve

zayıflatmıştır. Diğer taraftan II. Tahmasb, 1726 yılında Nadir Han Avşarlıyı hizmetine alarak İran'da Safevi egemenliğini yeniden tesis etmeye başlamıştır (Ateş 2012: 111-112). Bu bağlamda, 29 Kasım 1729 tarihinde İsfahan kentini Afganlardan geri alarak, yedi yıl sonra Mir Mahmut tarafından işgal edilmiş olan babasının tahtına oturabilmiştir (Karadeniz 2012: 110; Süleymanov 2010: 170). Şah, otoritesini sağlamlaştırdıktan sonra Osmanlılardan, ilhak ettikleri Safevi topraklarının iadesini istemiştir (Erevantsi 1976: 48). Beklenen cevabın gelmemesi üzerine, Nadir Han komutasındaki Safevi Ordusu 12 Ağustos 1730 tarihinde Tebriz üzerinden Güney Kafkasya içlerine doğru harekete geçmeye hazırlanırken, Horasan'da beklenmeyen bir isyanın patlak vermesi, Nadir Han'ı Horasan'a gitmeye mecbur bırakmıştır (Kütükoğlu 1994: 327; Karadeniz 2012: 135-136).

Nadir'in günden güne artan nüfuzundan endişelenen Şah, onun Horasan'a gitmesini fırsat bilerek, Güney Kafkasya seferine bizzat çıkma kararı almıştır (Aliyev 1975: 100). 1731 yılında Araz nehrini geçerek Revan üzerine yürüyen Şah, aynı yılın Mart ayında Revan yakınlarındaki Köhne şehir olarak isimlendirilen mevkide Ali Paşa ve Timur Paşa komutasındaki Osmanlı ordusunu mağlup ederek Revan'ı kuşatmıştır. Yaklaşık 18 gün süren kuşatmadan hiçbir başarı elde edemeden Tebriz'e geri dönmek mecburiyetinde kalmıştır (Süleymanov 2010: 208). Bu başarısızlığın ardından toplanan bir mecliste II. Tahmasb Nadir Han tarafından tahtan indirilmiş, yerine 3-6 aylık oğlu III. Abbas getirilmiştir. Safevi tahtına III. Abbas'ı getiren Nadir kendisini de Vekilü'd-Devle veya Naibu's Sultan ilan ederek devletin idaresini ele geçirmiştir (Kütükoğlu 1994: 331-332; Abdurrahmanov 1964: 60). Nadir Han, 1734 yılına kadar iç isyanlarla ve Osmanlı idaresindeki Irak topraklarının geri alınması için uğraşmıştır. Devlet içinde kontrolü sağladıktan sonra 1734 yılının yazında Güney Kafkasya üzerine yürümüş, Şirvan'ın merkezi olan Şamahı'yı 24 Ağustos 1734'te almış, böylelikle Şirvan'ın Ruslar tarafından işgal edilen bölgelerinin dışındaki yerleri Safevi sınırlarına dâhil etmiştir.

Şirvan'dan sonra yönünü Gence'ye çeviren Nadir'in, 6 Kasım 1734'te Gence Kalesi'ni kuşattığı (Süleymanov 2010: 262) haberinin İstanbul'da duyulmasıyla Abdullah Paşa şark seraskeri tayin edilmiştir. Ayrıca Tiflis, Revan, Erzurum ve Çıldır muhafızlarına da Gence'ye gitmeleri ve Serasker Abdullah Paşa'yla birleşmeleri emredilmiştir (Ateş 2010: 170). Osmanlı birliklerinin büyük bir orduyla Kars'a geldiği bilgisini alan Nadir 6 Mayıs 1735'te Gence Kalesi kuşatmasını Babahan komutasında 12.000 kişiden oluşan bir birliğe devrederek Kars'a doğru yürüyüşe geçmiştir (Aliyev 1975: 117). 18 Haziran 1735 tarihinde Revan yakınlarındaki Bagaverd mevkiinde meydana gelen savaşta Osmanlı ordusu büyük bir mağlubiyete uğratılmıştır. Tarihlere Arpaçay Muharebesi olarak geçen bu savaşta mağlubiyetin ardından Osmanlı birlikleri Güney Kafkasya'daki kaleleri teker teker boşaltarak geri çekilmişlerdir. Nadir, Osmanlı birliklerinin Güney Kafkasya'yı boşaltmaları üzerine hiçbir zorlukla karşılaşmaksızın Gence-Karabağ, Revan, Tiflis ve Kahetya'yı tekrar Safevi topraklarına dâhil etmiştir. Böylece Güney Kafkasya'da yaklaşık 12 sene süren Osmanlı hâkimiyeti sona ermiştir (Süleymanov 2010: 273-277).

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin 1723 yılında Tiflis ele geçirmesiyle başlayan Güney Kafkasya'yı ilhak süreci 1735'e kadar devam etmiş, bu yılda yapılan Arpaçay Muharebesi'nde uğradığı yenilgi ile söz konusu topraklardan çekilmek zorunda kalmıştır. Böylelikle Osmanlıların, Güney Kafkasya'daki ikinci hâkimiyet dönemi (1723-1735) birincisine (1590-1612) göre çok daha az sürmüştür.

Osmanlı yönetimi ele geçirdiği topraklardaki Hıristiyan ve Şii toplulukların dini hassasiyetlerine önem vermiş, Gregoryan Ermeni Eçmiadzin Kilisesi ile Ortodoks Gürcü Kilisesi

ve din adamlarının saygınlığını koruduğu gibi Şii ahali ve ulemaya da aynı tutumun sergilenmesini istemiştir. Uygulamada görölen bazı aksaklıklar bölge sakinlerinin Hıristiyan ve Şii olmalarından değil, merkezi yönetimin ehl-i örf taifesi ve taşra üzerindeki otoritesinin zayıflamasından kaynaklanmıştır.

Osmanlı, Rus ve Safevi nüfuzu altındaki topraklarda gelişen siyasi, askerî, dini, ticarî ve sosyal meselelerle ilgili anlatılar, bu devletlerde üretilen kaynaklara göre değişiklik gösterdiği gibi Ermeni, Gürcü, vs. yerli ahali arasında yazılmış olan metinlerde bile farklılık arz etmektedir. Bu husus, “milli tarih” bağlamında bir nebze tolere edilebilirken akademik tarihçilere, özellikle birden fazla tarafı ilgilendiren konularda kaynak çeşitliliğine yönelme zorunluğunu ihsas etmektedir. Nitekim araştırmamızda kullanılan Osmanlı, Rus, Safevi, Azeri, Ermeni ve Gürcü kaynaklarının aynı konu hakkında verdikleri bilgilerin farklılığı açık bir şekilde görölmüştür. Bu bağlamda, metin inşa ederken tek bir merkezden üretilen kaynaklar yerine birden fazla merkezden üretilen kaynakların kullanılmasının, bizleri daha doğru bir yöne sevk edeceğine inanıyoruz.

KAYNAKÇA

- ABDİ EFENDİ (1943), *1730 Patrona İhtilali Hakkında Bir Eser Abdi Tarihi*, (Haz. Faik Reşit Unat), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- ABDURRAKHMANOV, Asim (1964), *Azerbaidjan Vo Vzaimootnoşeniyakh Rossii, Turtsii i İrana v Pervoy Polovine XVIII v.*, Bakı: Akademii Nauk Azerbaidjanskoy SSR Yay.
- AKTEPE, Münir (1970), *1720-1724 Osmanlı-İran ve Silahşör Kemani Mustafa Ağa'nın Revan Fetih-Namesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- ____ (1967a, Ekim), "Dürri Ahmet Efendi'nin İran Sefareti", *Belgelerle Türk Tarih Dergisi*, S. 1: 56-60.
- ____ (1967b, Aralık), "Dürri Ahmet Efendi'nin İran Sefareti", *Belgelerle Türk Tarih Dergisi*, S. 3: 64-66.
- ____ (1968a, Şubat), "Dürri Ahmet Efendi'nin İran Sefareti", *Belgelerle Türk Tarih Dergisi*, S. 5: 53-56.
- ____ (1968b, Mart), "Dürri Ahmet Efendi'nin İran Sefareti", *Belgelerle Türk Tarih Dergisi*, S. 6: 82-84.
- ALİYEYEV, Fuad (1975), *Antiiranskie Vstupleniya i Borba Protiv Tureskoy Okkupatsii v Azerbaidjane v Pervoy Polovine XVIII v.*, Bakı: Elm Yay.
- ANDREASYAN, Hrand D. (Yay. Haz.) (1974), *Osmanlı-İran-Rus İlişkilerine Ait İki Kaynak*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası,
- ARTİNİAN, Vartan (2004), *Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863*, (çev. Zülal Kılıç), İstanbul: Aras Yay.
- ARUTYUNYAN, R. T (1954), *Osvoboditelnoe Dvijenie Armuanskogo Naroda v Pervoy Çetverti XVIII Veka*, Maskva: Akademii Nauk SSSR Yay.
- ATEŞ, Abdurrahman (2010), *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, Ankara: Altın Post Yay.
- BAŞAR, Fehmeddin (1997), *Osmanlı Eyalet Tevcihati (1717-1730)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- BATONİŞVİLİ, Vakhuşti (1973), *Kartlis Tskhovreba*, (Haz. S. Kaukhçişvili), C.IV, Tbilisi: Sabçota Sakartvelo Yay.
- BERKOK, İsmail (1958), *Tarihte Kafkasya*, İstanbul: İstanbul Matbaası Yay.
- BERDZENİŞVİLİ, Nikolaz (1965), "Sakartvelo XVIII Saukuneşi", *Sakartvelos İstoriis Sakitkhebi*, C. II, Tbilisi, Metsniereba Yay.: 185-194.
- BERDZENİŞVİLİ, Nikolaz-Simon Canişia (2000), *Gürcistan Tarihi Başlangıçtan 19. Yüzyıla Kadar*, (çev. Hayri Hayrioğlu), İstanbul: Sorun Yay.
- BİLGE, Sadık Müfit (2012), *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya 1454-1829 (Tarih-Toplum-Ekonomi)*, İstanbul: Kitabevi Yay.
- ____ (2005), *Osmanlı Devleti ve Kafkasya Osmanlı Varlığı Döneminde Kafkasya'nın Siyasî-Askerî Tarihi ve İdari Taksimatı (1454-1829)*, İstanbul: Eren Yay.
- BİLGİLİ, Ali Sinan (2009), "Osmanlı ve Safevi Hâkimiyetlerinde Tiflis (XVIII. Yüzyıl)", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 21, İstanbul: 23-62.
- ____ (2011), *İran, Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan'da Osmanlı Vakıfları (XVI-XVIII. Yüzyıllar)*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay.
- BOURNOUTİAN, George (2011), *Ermenilerin Tarihi Ermeni Halkının Tarihine Kısa Bir Bakış*, (çev. Ender Abadoğlu-Ohaanes Kılıçdağ), İstanbul: Aras Yay.
- BROSSE, Mari (1900), *Sakartvelos İstoria*, (çev. Simon Göğoberidze), C.II, Tbilisi.
- BÜNYADOV, Ziya - Hüsameddin Memmedov (Yay. Haz.) (2001), *Nakhçivan Sancağının Müfessel Defteri*, Bakı: Elm Yay.
- CALALYAN, Esay Khasan (1989), *Kratkaya İstoriya Albanskoy (1702-1722 gg.)*, (çev. T.İ. Ter-Grigoryan), Bakı: Elm Yay.
- ÇKHEİDZE, Sekhnia (1913), *Sakartvelos Tskhovreba*, Haz. Z. Çiçinadze, Tbilisi: Elektro-Mbeçdavi.
- ÇABAŞVİLİ, Kakhaber-Tamar Revazişvili (2009), *Sakartvelos Samotsikulo Eklesiis İstoria*, Tbilisi: Alilo Yay.
- ÇINAR, Ali Osman - Cemal Gürkan - Uğurhan Demirbaş - Yusuf İnanç Genç (Yay. Haz.) (2009), *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, İstanbul: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yay.
- DANIŞMEND, İsmail Hami (1972), *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, C.IV, İstanbul: Türkiye Yayınevi Yay.
- DUMBADZE, Mamia (Red.) (1973), *Sakartvelos İstoriis Narkveebi*, C.IV, Tbilisi: Sabçota Sakartvelo Yay.
- EFENDİYEYEV, Oktay (Red.) (2007), *Azerbaycan Tarikhi XIII - XVIII Esrlere*, C. III, Bakı: Elm Yay.
- EREVANTSİ, Abraam (1976), *Omebis İstoria*, (çev. Liana Davlianidze), Tbilisi: Metsniereba Yay.

- GÖKÇE, Cemal (1979), *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğunun Kafkasya Siyaseti*, İstanbul: Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı Yay.
- HAMMER, Baron Joseph Von Prugstall (1994), *Büyük Osmanlı Tarihi*, C.VII, İstanbul: İkra ve Devran Yay.
- İLGAZ, Selçuk (2010), *Osmanlı Hâkimiyetinde Revan (Çukur Sa'ad) (XVI-XVIII. Yüzyıllar Arasında Sosyo Ekonomik Tarih)*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- İNALCIK, Halil (1965), "Adaletnâmeler", *Belgeler*, II/3-4, Ankara: 49-145.
- İVECAN, Raif (2007), *Osmanlı Hâkimiyetinde Revan (1724-1746)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi.
- KARADENİZ, Yılmaz (2012), *İran Tarihi (1700-1925)*, İstanbul: Selenge Yay.
- KIRZIOĞLU, Fahrettin (1998), *Osmanlıların Kafkas-Elle'ni Fethi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- KÖSE, Enser (1996), *XVIII. Yüzyıl Başlarında Kafkaslar'da Nüfuz Mücadelesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- KULİYEYEV, E.N (1958), *Azerbaycan-Rusya Münasibetleri Tarikhinden (XV-XVIII Esrler)*, Bakı: Kızıl Şark Yay.
- KÜÇÜKÇELEBİZADE ASİM EFENDİ (1282), *Tarih-i Asım*, İstanbul: Amire Matbaası
- KÜLBİLGE, İlker (2010), *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1703-1747)*, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- KÜTÜKOĞLU, Bekir (1993), *Osmanlı - İran Siyâsi Münasebetleri (1578-1612)*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yay.
- _____ (1994), "Şah II. Tahmasb", *Vekâyi'nüvis Makaleler*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., s.319-332.
- LENG, Devid (2003), *Sakartvelos Samepos Ukanaskneli Stlebi*, (çev. MikheilGamk'relidze), Tbilisi: Ekonomikis İnstitutis Stamba Yay.
- MEMMEDOVA, Hüsameddin (Yay. Haz.) (2000), *Gence-Karabağ Eyaletinin Müfessel Defteri*, Bakı: Şuşa Yay.
- MEMMEDOVA, S.A (1966), "Azerbaycan ve Ermeni Khalklarının Kharici İşgalçılara Karşı Birge Mübarizesi Tarikhinden (1722-1724)", *Azerbaycan Tarikhi Meseleleri (Aspirant Mekaleler Külliyyatı)*, Bakı: Elm Yay., s.231-244.
- MEHMETOV, İsmail (2009), *Türk Kafkasyası'nda Siyasi ve Etnik Yapı Eski Çağlardan Günümüze Azerbaycan Tarihi*, (çev. Ekber N. Necef-Şamil Necefov), İstanbul: Ötüken Yay.
- MUSTAFAZADE, Tefvik Teyyuboğlu (1999), "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Kafkasyada Osmanlı Rus İlişkiler", *Osmanlı*, C.I, Ankara: Yeni Türkiye Yay., 561-569.
- _____ (2008), "Şirvan XVIII Esrin 20-ci İllerinde", *Elmi Eserler*, C. XXVIII, Bakı: 122-128.
- _____ (2002), *XVIII Yüzyillik-XIX Yüzyilliğin Evvelerinde Osmanlı-Azerbaycan Münasibetleri*, Bakı: Elm Yay.
- _____ (1986), *XVIII Esrin Birinci Yarısında Azerbaycanda Rusyaya Meylin Güclenmesi*, Bakı: Elm Yay.
- _____ (2004), "18.Yüzyılda Osmanlı-Azerbaycan İlişkilerinin Başlıca Merhaleleri", *Karadeniz Araştırmaları*, S.1, Çorum: 21-36.
- NECEFLİ, Gültekin (2007), *XVIII Esrde Azerbaycan Erazisinde Ermeni Dövoleti Yaradılması Cehleri*, Bakı: Nurlan Yay.
- PAİÇADZE, Georgi (1960), *Ruset Sakartvelos Urtiertobis İstoriisatvis (XVIII s.IMEothedi)*, Tbilisi: Sabçota Sakartvelo Yay.
- PAVLENKO, N (1990), *Birinci Piyotur*, çev. Enver Kuliyev- ŞöleEbulfezkızı, Bakı: Genclik Yay.
- SOLOĞAŞVİLİ, Nana (2010), *Kartl-Kakhetis Politikuri Mdgomareoba XVIII. S-is I Nakhevarşi*, Tbilisi: Sakartvelos Parlamentis Erovnuli Bibloteka Yay.
- _____ (1993), *Kakhetis Samepo Konstantine - Muhamadkulkhanis Mepobis Periodşi*, Tbilisi: TbilisisUniversiteti Yay.
- SULEYMANOV, Mehman (2010), *Nadir Şah*, Tehran: Nigar Endişe Yay.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1988), *Osmanlı Tarihi*, C. IV/1 Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- YILDIZTAŞ, Mümin (Haz.) (2012), *Osmanlı Arşiv Kayıtlarında Gürcistan ve Gürcüler*, İstanbul: Gürcistan Dostluk Derneği.

**OSMANLI ARŞİVİ BELGELERİNE GÖRE OSMANLI-
AVUSTRALYA İLİŞKİLERİ**
**OTTOMAN-AUSTRALIAN RELATIONSHIPS ACCORDING TO
OTTOMAN ARCHIVAL DOCUMENTS**

Mehmet TEMEL*

Öz

Osmanlı-Avustralya ilişkilerinin tarihi, Suriye ve Lübnan bölgelerinden Avustralya'ya yönelik göçlerin yoğunlaştığı XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar uzanmaktadır. Osmanlı Devleti ve Avustralya yerel hükümetleri, göçleri önlemeye çalışmışlarsa da ada ülkede yaygın olarak yapılan gezdiricilik mesleğinin göçmenlere çekici gelmesi ve servet edinme hayalleri girişimlerin başarılı olmasını engellemiştir. Osmanlı Devleti, Avustralya'daki tüccar ve vatandaşlarının hak ve hukuklarını koruyabilmek için bu ülkenin bazı şehirlerinde konsolosluklar açmıştır. Avustralya'da bulunan endemik hayvan ve bitki türleri Osmanlı devlet adamlarının ilgisini çektiği için Osmanlı ülkesine getirme girişimlerinde bulunmuşlardır. Avustralya'daki Osmanlı yerleşimciler ve tüccarlar Balkan ve I. Dünya Savaşı yıllarında Osmanlı Devleti'ne nakdi yardım göndermişlerdir.

I. Dünya Savaşı'nda Anzak birlikleri içinde yer alan Avustralyalı askerlerin Gelibolu'daki serüveni, savaş sonrası ilişkileri de olumlu etkilemiş, Avustralyalı devlet adamlarıyla asker ailelerinin Gelibolu'daki anıt mezarları ziyaretleri iki ülke ilişkilerinin Cumhuriyet döneminde de artarak gelişmesini sağlamıştır. Bu çalışmada, Osmanlı-Avustralya ilişkilerinin ortaya çıkış, gelişme ve cumhuriyet dönemine uzanan süreci incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı Devleti, Avustralya, göç, gezdiricilik, konsolosluk, nakdi yardım, Anzak, Gelibolu.

Abstract

The history of Ottoman-Australian relationships dates back to the second half of 19th century, when immigration from the regions of Syria and Lebanon to Australia gathered momentum. The Ottoman Empire and Australian local governments tried to take some precautions to prevent the immigration; however, as the immigrants found the profession of path-finding attractive they had dreams of having properties there, the attempts to stop them from immigrating to Australia failed. The Ottomans opened consulates in some cities of Australia to protect the rights of its citizens and merchants in Australia. As the endemic animal and plant species of Australia drew the attention of Ottoman statesmen, some attempts were made to introduce them into the Ottoman land.

Australian residents of Ottoman origin provided financial support for the Ottoman Empire during the periods of World War I and the Balkan Wars. The experiences of the Australian soldiers within Anzac troops during the World War I in Gallipoli made some positive contributions to the relations developing after the war. As a result of the visits made by the families of the soldiers to the mausoleums in Gallipoli and those of the statesmen, the relationships between these countries

* Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, mtemel@mu.edu.tr

developed more during the Republic era. In the current study, it was intended to investigate the emergence, development and progress of the relationships during the Republic era.

•

Keywords

The Ottoman Empire, Australia, immigration, path finding, consulates, financial support, Anzac, Gallipoli.



1. GİRİŞ

Günümüzde yaklaşık 8 milyon km²lik yüzölçümü ve 24 milyon nüfusu ile Okyanusya kıtasında bir ada ülkesi olan Avustralya, XVII. yüzyılın başlarında Hollandalı denizciler tarafından keşfedilmiş ancak, bir süre sonra İngiliz göçmenlerin sevk edilmesiyle İngiltere'nin nüfuz ve egemenlik alanına dâhil olmaya başlamıştır.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İngiliz kolonisine dönüşen ülke, Kuzey Amerika'daki İngiliz kolonilerinin ayaklanarak Amerika Birleşik Devletlerini kurmalarının ardından dominyon statüsüne dönüştürülmüş¹ ve İngiliz Uluslar Topluluğu (British Commonwealth) içinde yer almıştır. Günümüzde sembolik de olsa İngiltere Kraliçesine bağlı olan Avustralya'nın Osmanlı Devleti ile ilişkilerinin temeli, ada ülkeye yönelik XIX. yüzyıl göçlerine dayanmaktadır.

Sanayi Devrimi'nin etkisiyle XIX. yüzyılda mal, insan ve sermayenin uluslararası dolaşımının artması, sömürgeci ülkelerin, sömürgelerini hammadde ihraç edip mamul mal ithal eden ülke durumuna dönüştürmek amacıyla sömürgelere yönelik nüfus göçü ve yerleşimini teşvik etmesi², savaşlar, sınır değişimleri, doğal afetler, siyasi-dini baskılar, ulaşımın ucuzluğu ve ekonomik nedenlerle³ başta Avrupa ülkelerinden olmak üzere dünyanın değişik bölgelerinden milyonlarca insan, Birleşik Amerika, Kanada, Avustralya, Güneydoğu Asya, Yeni Zelanda, Güney Afrika, Karayip Adaları ve Latin Amerika'ya göç etmiştir⁴.

Yerleşime uygun geniş alanlara sahip olması nedeniyle Çin, Orta Doğu, İngiltere ve diğer Avrupa ülkelerinden yoğun göç alan Avustralya'ya XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Suriye, Irak, Lübnan gibi Osmanlı coğrafyasından da göçler başlamıştır. Yoğun göçmen kitlesini iskân ve istihdamda zorlanan ülke, öncelikle Çin'den gelen göçmen akınının durdurulması için önlem almak zorunda kalmış ve 1885 yılından itibaren uygulamaya başladığı "Beyaz Avustralya" politikasıyla sarı ırktan göçmenlerin ülkeye girişlerini yasaklamıştır⁵.

Suriye bölgesinden Avustralya'ya yönelik göçlerin de hızla artmaya başlaması üzerine eyaletlerdeki parlamentolar Çinlilere uygulandığı gibi göçlere karşı caydırıcı önlem olabileceği düşüncesiyle 1893 yılından itibaren şahıs vergisi koymaya başlamış⁶, ancak uygulamadan yeterli düzeyde olumlu sonuç alınamamış olmalı ki İngiltere hükümeti 1899 yılında Suriyelilerin Avustralya'ya göçlerini yasaklayan bir yasa çıkarmak zorunda kalmıştır⁷.

¹ Toktamış Ateş, *Siyasal Tarih I*, İstanbul, 1989, s. 355.

² Şevket Pamuk, *Osmanlı Ekonomisinde Bağımlılık ve Büyüme (1820-1913)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1994, s. 8.

³ Mehmet Temel, "XIX. ve XX. Yüzyılın Başlarında Osmanlı Devleti ve Avrupa'dan Brezilya'ya Yönelik Göçler", *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı, 2, (2009), s. 125.

⁴ 1815-1924 yılları arasında yaklaşık 60 milyon Avrupalı ülkesini terk ederek 34-35 milyonu Birleşik Amerika olmak üzere dünyanın diğer bölgelerine göç etmiş, sözleşmeli işçilik döneminden I. Dünya Savaşına kadar 30 milyon Hintli maden ve tarlalarda çalıştırılmak üzere Burma, Sri Lanka, Malezya, Güney Afrika ve Jamaika'ya, milyonlarca Çinli de Güney Doğu Asya, Pasifik Adaları ve Güney Afrika'ya götürülmüştür. Abdurrahman Yılmaz, "Uluslararası Göç: Çeşitleri, Nedenleri ve Etkileri", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 9/2 (Winter 2014), p. 1688; Tefik Güran, *İktisat Tarihi*, İstanbul 1991, s. 122.

⁵ Faruk Sönmezoglu, *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, İstanbul, 2005, s. 547-548.

⁶ BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), *HR.TO (Hariciye Nezareti Tercüme Odası Evrakı)*, Dos. 66, no. 41.

⁷ BOA, *DH. MKT (Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemî)*, Dos. 2163, no. 66.

Osmanlı vatandaşı Suriye ve Lübnanlıların Avustralya'ya göç etme gerekçeleri, Birleşik Amerika ve Latin Amerika'ya göç eden diğer hemşehrilerinin mazeretlerinden pek farklı değildi. İşsizlik ve diğer ekonomik sıkıntılar, Kafkaslar, Kırım ve Balkanlardan Anadolu'ya yönelik göçler, Hıristiyan unsurların Müslüman nüfusun tehdidine maruz kaldıkları iddiaları, bölgedeki Osmanlı memurlarının Dürzî isyanları nedeniyle izledikleri olumsuz politikalar ve bunun bölge halkında yarattığı güvensizlik⁸, Avustralya'ya ilkönce giden öncülerin yaptığı gezdiricilik mesleğinin çekici bulunması, iş bulma ve servet kazanma hayali bu ülkeye yönelik göçleri gün geçtikçe arttırıyordu⁹.

1880'li yıllardan itibaren her geçen gün artan Avustralya'ya yönelik Osmanlı vatandaşı göçü, göçmenlerin hak, hukuk ve menfaatlerinin korunup gözetilmesi için gerekli diplomatik temsilciliklerin açılması taleplerini de beraberinde getirmiştir.

2. DİPLOMATİK TEMSİLCİLİK AÇMA GİRİŞİMLERİ

Osmanlı Devleti'nin ülke dışına yönelik göçlere olumlu bakmadığı değişik tarihlerde yayınlamış olduğu nizamname ve kararnamelerle, izlemiş olduğu göçmen politikasından anlaşılmakta ise de¹⁰ önlemlere rağmen gitmelerine engel olamadığı göçmenlerin ve tüccarların gittikleri ülkelerden bildirdikleri isteklerine de ilgisiz kaldığı söylenemez. Göçmenler, gittikleri ülkelerdeki sayıları daha yüzlerle ifade edilmekte iken buldukları şehirlerde terk ettikleri ülke adına konsolosluklar veya temsilcilikler açılmasını istemişler, ayrılmalarına rağmen bağlarını koparmamaya çalışmışlardır.

Avustralya'ya giden Osmanlı göçmen ve tüccarlarının ilk taleplerinin de buldukları şehirlerde konsolosluklar açılması olduğu anlaşılmaktadır. 1885 yılından itibaren Melbourne, Sydney, Adelaide gibi şehirlerde konsolosluk açılması veya kendilerinin konsolos atanması için Osmanlı Devleti'ne çok sayıda başvuru yapılmıştır.

E. Wolff adlı bir şahıs 1885 Ağustos'unda Hariciye Nezareti'ne Avustralya'da bir Osmanlı konsolosluğu açılmasını ve kendisinin bu göreve atanmasını talep eden bir arıza göndermiş¹¹, ancak İngiltere Hariciyesinden Osmanlı Hükümetine kişi hakkında olumsuz görüş bildirilince atama yapılmamıştır¹². Çünkü "konsoloslar, ikamet edecekleri devletin resmi onayını ve exequatörünü (bir devletin, diğer bir devletin konsolosunu tanıdığını gösterir belge) almadıkça memuriyete başlayamamaktadır"¹³. Bu nedenle İngiltere'nin görüşü dikkate alınmıştır.

Melbourne'da ikamet eden Charles Ryan adlı kişi de 30 Haziran 1887 tarihinde Osmanlı Devleti'nin Londra Sefareti'ne kendisinin Melbourne fahri konsolosu olarak atanmasını isteyen bir mektup göndermiş¹⁴, Osmanlı hükümeti tarafından hakkında yapılan araştırmalardan sonra 10 Aralık 1887 tarihli fermanla konsolos olarak görevlendirilmiştir¹⁵.

⁸ Latin Amerika'ya yönelik Osmanlı göçlerinin nedenleri için bkz. Kemal H. Karpat, "The Ottoman Emigration to America, 1860-1914", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 17, No. 2 (May 1985), s.176-179, Temel, *a.g.m*, s. 125-126.

⁹ BOA, *DH. MKT*, Dos. 9, no. 1, Lef.1.

¹⁰ Osmanlı Devleti'nin ülke dışına yönelik göçleri önleme politikası için bkz. Temel, *a.g.m*, s. 126.

¹¹ BOA, *HR.SFR.3*, (*Hariciye Nezareti Belgrad Sefareti*), Dos. 311, no. 28.

¹² BOA, *HR.SFR.3*, Dos. 310, no. 96.

¹³ Mehmet Temel, *XIX. ve XX. Yüzyılda Osmanlı-Latin Amerika İlişkileri*, İstanbul, 2004, s. 88.

¹⁴ BOA, *HR.SFR.3*, Dos. 334, no. 15.

¹⁵ BOA, *HR.SFR.3*, Dos. 332, no. 79. Osmanlı hükümeti, Ryan'ın hizmetlerinden memnun kaldığından 8 Kasım 1889 tarihinde kendisine gönderilen bir yazıda kıtadaki diğer Osmanlı konsoloslarının görevlerinde bulunmadığı zamanlarda onların görevlerini de yürütebileceğini bildirmiştir. BOA, *HR.SFR.3*, Dos. 354, no. 18. Bir süre sonra başkonsolosluğa terfi eden Ryan, 1908 yılında

Avustralya'nın Sydney şehrinde Selim adlı bir şahıs tarafından 14 Şubat 1890 tarihinde Hariciye Nezareti'ne gönderilen tahriratta da şehirde yerleşmiş 600 Osmanlı vatandaşının bulunduğu, bunların hakları korunmadığı için sürekli mağdur oldukları belirtilerek, menfaatlerinin korunmasının sağlanması amacıyla Sydney şehrinde Osmanlı Devleti'nin dilini ve yasalarını iyi bilen birisinin şehbender olarak atanması talebinde bulunulmuştur. Selim, söz konusu göreve kendisinin atanması için Sadarete 24 Mayıs 1889 tarihinde ekinde bir resminin de bulunduğu ariza sunduğunu ancak henüz bir cevap alamadığını da ifade ederek isteğinin İngiltere hükümetine de tavsiye edilmesi ricasında bulunmuştur¹⁶.

Sydney konsolosluğu için 1893 yılında talepte bulunan diğer kişiler de Nakone Khouri¹⁷ ve tüccar Joseph Manuk idi. Melbourne konsolos Ryan, Manuk hakkında tahkikat yapmış ve raporunu Hariciye Nezareti'ne göndermiştir. Ryan'ın raporunun muhtemelen olumsuz oluşundan veya hükümetin uygun görmemesinden olsa gerek, konsolosluğa 1896 yılına kadar atama yapılmamıştır¹⁸. James Nachul Coory adlı bir başka tüccar da 21 Mart 1893 tarihinde Adelaide konsolosluğu için başvuruda bulunmuştur¹⁹.

Sydney'e konsolos atanma başvurularının yoğunluğuna rağmen 1896 yılına kadar herhangi bir görevlendirme yapılmaması akla, şehirde konsolos görevlendirmeyi gerektirecek kadar yeterli Osmanlı uyruklunun bulunmamasından ziyade, başvuranların güvenilir veya yeterli bulunmadığı düşüncesini getirmektedir. Çünkü başvuru sahipleri hakkında bir çeşit güvenlik soruşturması yapıldığı gibi, İngiliz hükümetinin görüşü de alınmaktadır. 30 Eylül 1896 tarihinde Sydney fahri şehbenderliğine atanan Halil Nasûr Efendi'nin padişaha sunulan görevlendirme tezkeresinde *Basra'da ticari işlerle uğraştığı dönemde yerel hükümete yararlı hizmetlerde bulunmuş olması ve bu görevi gereği gibi yürütebileceği* ibaresinin yer alması atamalarda güvenilirlik ve yetenek ölçütünün esas alındığını göstermektedir. Halil Nasûr, bu ölçüte uygun bulunmuş olmalı ki Hariciye Nezareti 18 Eylül 1896 tarihinde Sadarete göndermiş olduğu tezkerede, Avustralya'nın Sydney şehri ve civarında ticari faaliyetlerde bulunmakta olan Osmanlı uyrukluların hukuklarının korunması amacıyla fahri şehbenderlik açılması ve şehbenderlik görevi için Cebel-i Lübnan asıllı olan bu şahsın atanması teklifinde bulunmuştur. 26 Eylül 1896 tarihinde Sadaret tarafından mabeyne sunulan görevlendirme tezkeresi 30 Eylül 1896 günü padişah tarafından uygun bulunarak onanmıştır²⁰.

Osmanlı Devleti'ne Melbourne ve Sydney şehirlerinde konsolosluk açtırmada yoğun çaba gösteren bazı tüccar ve yerleşimciler, Osmanlı'nın bu ülkeye ilgisinin daha da artması yönünde çaba göstermişlerdir. Osmanlı ve İngiliz hükümetleri Avustralya'ya yönelik göç hareketlerini azaltma ve önleme girişimleriyle uğraşırken birçok tüccar ve yerleşimci Osmanlı Devleti'ni Avustralya şehirlerinde açılacak olan sergi ve fuarlarda görmek istemiş, hatta gönüllü olarak Osmanlı komiserliği yapma teklifinde bulunmuşlardır. Mr. Setton adlı bir şahıs Adelaide sergisinde Osmanlı komiseri olarak görev almak istediğini bildirmiş²¹, Melbourne şehrinde Robert Leon da 24 Temmuz 1886 tarihinde Hariciye Nezareti'ne gönderdiği bir arızada, 1887 yılında Avustralya'nın Adelaide şehrinde genel sergiler açılacağını bildirerek kendisinin Osmanlı Devleti tarafından bu sergilerde komiser olarak görevlendirilmesini istemiştir. Arızasında, serginin mahiyet ve amacıyla ilgili programın ayrıca gönderildiğini bildiren Leon,

Avustralya'daki Müslümanların padişaha bağlılıklarını bildiren mektubuyla birlikte İstanbul'a geldiğinde oldukça iyi karşılanmıştır. BOA, *HR.SFR.3*, Dos. 589, no. 15.

¹⁶ BOA, *HR.TO*, Dos. 533, no. 76.

¹⁷ BOA, *HR.SFR.3*, Dos. 410, no. 103.

¹⁸ BOA, *HR.SFR.3*, Dos. 413, no. 48.

¹⁹ BOA, *HR.SFR.3*, Dos. 410, no. 32.

²⁰ BOA, *BEO*, (*Bab-ı Ali Evrak Odası Evrakı*), Dos. 848, no. 635331.

²¹ BOA, *HR.SFR.3*, Dos. 330, no. 30.

geçen yıl aynı ülkede açılan sergilerde Güney Afrika komiseri olarak görev yaptığını, Adelaide sergisinde de Osmanlı hükümeti tarafından görevlendirildiği takdirde görevini en iyi şekilde yerine getireceğini ifade etmiştir. Osmanlı Devleti'nin bu sergiye katılmasının Osmanlı ticareti için yararlı olacağını da belirten Leon, yakın zamanda Sydney kentinde de sergi açılacağını, hükümet tarafından kendisine gönderilecek eşya ve emtianın bu sergiye de konulabileceğini bildirmiştir. Sergiye konulacak Osmanlı malları için 1 Ocak 1887 tarihine kadar yer tahsisi talebinde bulunacağını da belirten Leon, ne miktar sergi alanı gerekeceğinin bir an önce bildirilmesini, sergi için gönderilecek malların 1887 yılı Nisan ayından önce Adelaide'ya gelmesine gerek olmadığını, gönderilecek mal ve eşyanın kereste, itriyat, meyve, maden ürünleri, yün ve pamuktan üretilmiş kumaşlar, şallar ve ateşli silahlar gibi yararlı emtialardan oluşmasını istemiştir²². Ancak, sergilere katılma kararını, şehrin büyüklüğünü, önceki yıllardaki katılımcı ve ziyaretçi sayılarını göz önünde bulundurarak veren Osmanlı hükümeti 1880 ve 1881 yıllarındaki Melbourne ve Sydney büyük uluslararası sergilerinde olduğu gibi Adelaide ve Sydney sergilerine ilgi duymamıştır²³.

3. OSMANLI HÜKÜMETİNİN GÖÇÜ ÖNLEME ÇALIŞMALARI

İngiliz hükümetinin Avustralya'daki yerel hükümet aracılığı ile Çinli ve Suriyeli göçmenlere getirmeye çalıştığı giriş yasağının ardından Osmanlı hükümeti de Avustralya'daki konsolosların, göçmenlerin karşılaştığı sorunları dile getiren raporları üzerine göçün önlenmesi için bazı önlemler alma gereği duymuştur. Göçmenlerin sorunlarının yanı sıra, Anadolu sahillerinden Avustralya'ya damızlık tiftik keçisi kaçırılması²⁴, Avustralya'nın Adelaide şehri başta olmak üzere diğer bazı şehir ve adalarında görülen veba hastalığı²⁵ göçün yavaşlatılması veya tamamen önlenmesinin gerekçesini oluşturacak diğer nedenlerdi.

Londra Sefareti tarafından Hariciye Nezareti'ne gönderilen 13 Şubat 1893 tarihli tahriratta, Cebel-i Lübnan ve Suriye halkından yüzlerce kişinin Melbourne şehrinde gezdiricilik sanatıyla uğraştıkları ve bunların sayılarının her geçen gün artması nedeniyle yerel yöneticilerin bundan sonra bu sanatın icrası için ruhsat vermeme kararı aldığı, hatta konsolos Ryan'ın, halen görev yapmakta olanların ruhsatlarının yenilenmesini bile güçlüğüyle sağlayabildiği bildirilmiştir. Tahriratta, daha pek çok Suriyelinin Avustralya'ya göçe hazırlandığının haber alındığı belirtilmekte, bunların ileride işsiz kalıp yokluk ve sıkıntılara maruz kalacaklarına dikkat çekildikten sonra göç düşüncesinden vazgeçirilmeleri için durumun kendilerine anlatılması gerektiği ifade edilmiştir. Tahriratta, Avustralya'ya göç edeceklerin, ne gibi ıstıraba maruz kalabileceklerini anlayabilmeleri için Melbourne konsolosunun oradaki koşulların zorluğunu anlatan tahriratının Beyrut ve Cebel-i Lübnan gazetelerinde yayınlanmasının, servet kazanma

²² BOA, *HR.TO*, Dos. 530, no. 29.

²³ XIX. yüzyılın ikinci yarısında düzenlenen uluslararası büyük sergilerin yerleri, adları, tarihleri, ziyaretçi sayıları ve Osmanlı Devleti'nin katıldığı sergiler için bkz. Gülgün Yılmaz, "Osmanlı Devleti'nin Katıldığı Uluslararası Tarım, Endüstri, Sanat Sergileri ve "İane Sergisi", *Sinan Genim'e Armağan Makaleler*, İstanbul, 2005, s. 720.

²⁴ İzmir ve Mersin arasında işleyen Yunan vapurlarıyla iskele olmayan mahallerden Avustralya şehirlerine damızlık tiftik keçisi kaçırıldığının anlaşılması üzerine Dâhiliye Nezareti 7 Ekim 1890 tarihinde Aydın ve Adana vilayetlerine birer tahrirat göndererek ülke dışına çıkarılması yasak olan bu hayvanların kaçırılmasının engellenmesi için sürekli olacak şekilde sıkı önlemler alınmasını istemiştir. BOA, *DH.MKT*, Dos. 1768, no. 95.

²⁵ BOA, *HR.SFR.04*, (*Hariciye Nezareti Paris Sefareti*), Dos. 361, no. 31; BOA, *HR.SFR.04*, Dos. 814, no. 24.

hayaliyle vatanlarını terk etmek niyetinde olanların sayılarının azalmasında etkili olabileceği de belirtilmiştir. Melbourne konsolosunun, Londra Sefareti'nin tahriratına eklenen raporunda da şehirdeki durum hakkında şu bilgilere yer verilmektedir.

“Çocukları hesaba dâhil edilmediği halde günlük buradaki Suriyeli erkek ve kadın nüfusu 410'dur. Bunlardan 380'i gezdiricilik etmekte, 30'u da ticaretle meşgul olup gezdiricilere birtakım değersiz eşya satmaktadırlar. Gezdiricilik yapanlar, sanatlarını icra edebilmek için her yıl yenilenmek üzere bir ruhsatname almak zorundadırlar. Cüzi bir vergi karşılığında polis tarafından verilen bu ruhsatnameyi almadıkça hiç kimse sanatını icra edemez. Tek uğraşları gezdiricilikten ibaret olan bu gibi yabancıların sayısı o derece artmıştır ki yerel hükümet geçen hafta Suriyelilerden 120 kişinin ruhsatnamesini yenilemekten çekinmiştir. Polis nezdindeki girişimlerimle söz konusu ruhsatnamelerin yenilenmesini sağlayabilmiş isem de polis memurları bundan sonra gezdiricilik için yeniden ruhsatname verilmemesi kesin şartıyla son kez izin vermişlerdir. Bununla beraber zaten burada yerleşmiş vatandaşlarının meşgul oldukları aynı işi yapma düşüncesiyle her vapurla buraya birkaç Suriyeli gelmektedir. Gerekli ruhsatnameyi almak bunlar için mümkün olamayacağı gibi, burada yapabilecekleri başka bir iş de olmadığından bunların buraya göçleri anlamsızdır. Bundan başka, buradaki Suriyelilerin en nüfuzlularından aldığım habere göre, vatandaşlarından birçoğu da buraya gelmek üzere Suriye'den ayrılmak niyetindedirler. Bu nedenle Beyrut valisi ile Cebel-i Lübnan mutasarrıfına birer tahrirat göndererek durumu kendilerine izah ettim ve bu göçü yasaklamak için, açıklanan durumu ilan ettirmelerini rica ettim. Onlar buraya geldikleri takdirde hiçbir iş bulamayacaklarından, muhtaç duruma düşenlerin sayısı boşuna artmış olacaktır”²⁶.

Hariciye Nezareti, Melbourne konsolosunun tahriratının Lübnan ve Beyrut gazetelerinde ilan edilmesinin sağlanması için Dâhiliye Nezareti'ne 9 Mart 1893 tarihinde bir tahrirat göndermiş²⁷, Dâhiliye Nezareti de 6 Nisan 1893 tarihinde Suriye, Beyrut Vilayetleriyle Cebel-i Lübnan Mutasarrıflığı'na gönderdiği tahriratla Melbourne konsolosunun tahriratının gazetelerde ilan edilmesi için gereğinin yapılmasını istemiştir²⁸.

Melbourne konsolosunun, Londra Sefareti aracılığı ile 17 Mayıs 1893 tarihinde Hariciye Nezareti'ne gönderilen tahriratında da, Avustralya kıtasında yaşayan Osmanlı uyrukluların sayısı hakkında bilgiler verilmektedir. Avustralya şehirlerinde yaklaşık olarak 2121 Osmanlı uyruklunun bulunduğu bildirilen tahriratta, 4 cetvelle göçmenlerin geldikleri yerler gösterilmiştir. A cetvelinde Suriye ve Bağdat asıllı olup Melbourne'da ikamet eden Müslümanların, B cetvelinde Mısırlıların, C ve D cetvellerinde de Beyrut ve Suriye'den gelen Hıristiyan Osmanlı uyrukluların isimleri yer almıştır²⁹.

²⁶ BOA, *DH.MKT*, Dos. 9, no. 1, Lef. 1.

²⁷ BOA, *DH.MKT*, Dos. 9, no. 1, Lef. 2.

²⁸ BOA, *DH.MKT*, Dos. 9, no. 1, Lef. 3.

²⁹ BOA, *HR.TO*, Dos. 66, no. 41.

4. Osmanlı Devleti'nin Avustralya'dan Bitki, Hayvan ve Maden Ürünü Talebi

Avustralya'nın kendine özgü, çok seyrek bulunan endemik hayvan ve bitki türleri bakımından zengin oluşu, bilim insanı, turist, tüccar vb. pek çok insanın ilgisini çektiği gibi Osmanlı yöneticilerini de bu meraktan geri bırakmamıştır. 1903 yılında II. Abdülhamit tarafından çıkarılan bir irade ile Avustralya'nın bitki, hayvan ve maden ürünlerinden dikkate değer olanlarının kataloglarının getirilmesi istenmiştir. Yapılan araştırmalar sonucunda katalog bulunamayınca maden ürünlerine ait bir numune koleksiyonu hazırlanmış ve en dikkate değer kuşlardan olan tepelikli kanaryalardan bir numune ile birlikte 20 Eylül 1904 tarihinde İngiltere elçisi tarafından padişaha takdim edilmiştir³⁰. Bu ilginin ileriki yıllarda da devam ettiği anlaşılmaktadır.

22 Haziran 1913 tarihinde Londra Sefareti'ne gönderilen bir tahriratta Avustralya kıtasında bol bulunan bazı hayvan ve bitki çeşitlerinin İstanbul'a getirilmesi istenmiştir. Tahriratta, bitki ve hayvanların getirilebilmesi için öncelikle İngiltere ile Avustralya arasında doğrudan komisyonculuk yapan güvenilir biriyle anlaşma yapılmasının uygun olacağı bildirilmektedir. Yapılacak anlaşmaya göre, siparişlerin İstanbul'da teslim edilmesine kadar oluşan masraflarla, zarar, ziyan vesairenin tamamı komisyoncuya ait olacak, kendisi doğrudan İstanbul ile haberleşecek, ödemeler de konşimentonun gösterilmesinden sonra Osmanlı Bankası aracılığı ile yapılacaktır. Komisyoncunun bu koşulları kabul etmesinden sonra da siparişlerin verilebilmesi için talep edilen hayvan ve bitkilerin numaralanmış ve düzenlenmiş bir katalogunun gönderilmesi istenecektir³¹.

5. AVUSTRALYA'DAN GÖNDERİLEN NAKDİ YARDIMLAR

Osmanlı Devleti her ne kadar uyruklarının Avustralya'ya göçüne rıza göstermemiş olsa da konsolosluklar ve temsilcilikler açarak, iletişim ve haberleşme kanallarını açık tutarak³² onları kaderleriyle baş başa bırakmadığını, ilgisini esirgemediğini göstermeye çalışmıştı. Bu ilgiye karşılık onlar da Türkistan, Bosna-Hersek, Hindistan ve Endonezya'daki Müslüman toplumların göstermiş olduğu vefa örneğine benzer şekilde³³ Osmanlı Devleti'nin Balkan ve I. Dünya Savaşı yıllarındaki zor günlerinde maddi ve manevi destek sağlamaya çalışarak eski ülkelerinden duygusal olarak

³⁰ BOA, Y.PRK.TŞF, (Yıldız Perakende Evrakı Teşrifat-ı Umumiye Dairesi), Dos. 7, no. 68.

³¹ BOA, Y.PRK.BŞK, (Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı), Dos. 69, no. 113. İstenen bitki ve hayvanların gelip gelmediğine ilişkin herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

³² Güney Afrika ile Avustralya kıtası arasındaki telgraf hattı 1901 yılında inşa edilmişken, Osmanlı telgraf hattı daha önceden İran Körfezi ve Hindistan üzerinden Avustralya'ya bağlı idi. BOA, DH.MKT, Dos. 2564, no. 74.

³³ Balkan ve I. Dünya Savaşı yıllarında Bosna-Hersek'ten Hilal-i Ahmer'e yapılan yardımlar için bkz. Genç Osman Geçer, "Bosna-Hersek'ten Hilal-i Ahmer'e Maddî Yardımlar: Misbah Mecmuası Örneği (1912-1914)", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, Sayı 31, (Bahar 2012), s. 99-110. Balkan savaşları sırasında Kazan Türkleri de Hilal-i Ahmer'e para yardımında bulunmuştur. Akdes Nimet Kurat, *Türkiye ve Rusya*, Ankara, 1990, s. 416. Avustralya'daki Osmanlı göçmenleri, 21 Temmuz 1905 tarihinde Ermeni suikastından sağ kurtulan II: Abdülhamit'e de geçmiş olsun dilek ve temennileriyle kurtuluş tebrikleri göndererek Osmanlı ilgisini karşılıksız bırakmadıklarını göstermek istemişlerdir. Bu iyi dilek ve kurtuluş tebriklerinden memnun kalan padişah da, suikasttan yaklaşık üç ay sonra 29 Ekim 1905 tarihinde Avustralya'ya tebriklerin memnuniyetle karşılandığına ilişkin bir tebliğ göndermiştir. BOA; BEO, Dos. 2700, no. 202462.

kopmadıklarını göstermeye çalışmışlardır. Söz konusu savaşlarda yaralanan Osmanlı askerleriyle, devletin ihtiyaç duyduğu sosyal ve mali yardımlara duyarsız kalamayan göçmenler Hilal-i Ahmer ianesi ve harp ianesi adıyla zaman zaman nakit para karşılığı çek göndererek yardımda bulunmuşlardır. Balkan Savaşı yıllarında Londra Sefareti üzerinden gönderildiği tespit edilebilen yardımlar şunlardır:

Tablo1: Balkan Savaşı Yıllarında Avustralya'dan Gönderilen Nakdi Yardımlar

Yardım Sahibi	Şehri	Yardımanın Hangi Amaçla Yapıldığı	Miktarı	Makbuz Numarası ve Tarihi
Dost Mehmet Efendi	Port Perry	Harp İanesi	10 İngiliz Lirası ³⁴	?
Şaf Mehmet ve arkadaşları	?	Yaralı Osmanlı askerleri için	16 Lira 10 Şilin (1868 kuruş 12 para) ³⁵	?
Lismore Bölgesi Emiri Han'ın öncülüğünde İslam Ahali	Lismore	Harp İanesi	90 İngiliz Lirası ³⁶	5334/6 Mayıs 1913
Şefaattullah Hüseyin Şah	New South Wales Ballina	Harp İanesi	30 İngiliz Lirası	6105/22 Eylül 1913 ³⁷
Şefaattullah Hüseyin Şah	New South Wales Ballina	Harp İanesi	112 İngiliz Lirası	9981-998/9 Ekim 1912 ³⁸
Şefaattullah Hüseyin Şah	New South Wales Ballina	Harp İanesi	156 İngiliz Lirası	?
Garbi Avustralya İslam Cemaati adına Seyyid Halim	?	Hilal-i Ahmer ianesi ³⁹	?	?

Dost Mehmet Efendi'nin 10 liralık yardımı Hindistan'dan Mehmet İnşallah Efendi'nin Hilal-i Ahmer ianesi olarak gönderdiği 160 İngiliz lirası ile birlikte bankadan alınarak Maliye Nezareti'yle Hilal-i Ahmer Cemiyeti Başkanlığı'na gönderilmiş, 28 Kasım 1912 tarihli Sadaret tezkeresiyle de iki kurumdan alındı makbuzlarının gönderilmesi istenmiştir⁴⁰.

Yardım paralarının alındı makbuzlarının yardım sahiplerine zamanında gönderilmeye çalışılmasına rağmen bazı gecikmeler de görülmüştür. Dost Mehmet ve Şefaattullah Efendilere ulaştırılması gereken makbuzların gönderilmesi gecikince söz konusu kişiler, göndermiş oldukları paraların İstanbul'a ulaşip ulaşmadığına ilişkin kendilerine bilgi verilmediği gerekçesiyle Sadaret'e arıza göndermişlerdir. Yapılan araştırmada, Dost Mehmet'e gönderilmesi gereken alındı makbuzunun mahalline ulaştırılmak üzere 8 Aralık 1912 tarihinde

³⁴ BOA, *İ.MBH*, (*İrade Mabeyn-i Hümayun*), Dos. 10, no. 75.

³⁵ BOA, *İ.MBH*, Dos. 11, no. 6. Avukat Clark imzasıyla gönderilen arıza ile birlikte 25 Aralık 1912 tarihinde padişaha takdim edilen meblağ Maliye Nezareti'ne havale edilmiş, alındı makbuzu da 13 Ocak 1913 tarihinde Sadaret'e gönderilmiştir. BOA, *BEO*, Dos. 4133, no. 309902, Lef. 1-2.

³⁶ BOA, *HR.SFR.3*, Dos. 695, no. 24. Sydney fahri konsolosu tarafından 25 Mart 1913 tarihinde İstanbul'a gönderilen meblağ genel vezneye yatırılmış, makbuzu da ilgili konsolosluğa iletilmek üzere 24 Mayıs 1913 tarihinde Londra büyükelçisi Tevfik Paşa'ya gönderilmiştir. BOA, *HR.SFR.3*, Dos. 695, no. 24.

³⁷ 30 İngiliz lirasının makbuzu 23 Ekim 1913 tarih ve 38104-417 no'lu tahriratla Londra Sefareti'ne gönderilmiştir. BOA, *HR.SFR.3*, Dos. 695, no. 27.

³⁸ BOA, *HR.SFR.3*, Dos. 694, no. 10.

³⁹ BOA, *HR.SFR.3*, Dos.695, no. 20.

⁴⁰ BOA, *BEO*, Dos. 4118, no. 308792.

Hariciye Nezareti'ne gönderildiği anlaşıncaya⁴¹ makbuzun Londra'da beklediği ortaya çıkmış, Hariciye Nezareti tarafından 1 Eylül 1913 tarihinde büyükelçi Tevfik Paşa'ya bir tahrirat gönderilerek Dost Mehmet Efendi'ye ulaştırılmak üzere sefarete gönderilen 10 liralık iane makbuzunun elde tutulmayarak hemen kendisine gönderilmesi istenmiş, Sadaretin bu konudaki hassasiyeti ile ilgili tebligatının da Bombay ve Batavya baş şebhenderlikleri başta olmak üzere gerekli tüm şebhenderliklere bildirildiği ifade edilmiştir⁴².

Alındı makbuzu kendisine ulaşmayan Şefaattullah Hüseyin de 3 Temmuz 1913 tarihinde Hariciye Nezareti'ne gönderdiği mektubunda kendisi ve arkadaşları adına 1912 yılı Ağustos ve Aralık aylarında Sydney konsolosluğu aracılığı ile göndermiş olduğu 30, 112 ve 156 İngiliz liralarnın İstanbul'a ulaşip ulaşmadığına ilişkin kendisine herhangi bir bilgi verilmediğini bildirmiştir. Hariciye Nezareti tarafından yapılan araştırmada 30 ve 112 liralara ilişkin makbuzların kesilip yardım sahiplerine ulaştırılmak üzere Londra Sefareti'ne gönderildiği anlaşılmış ancak, 156 liraya ilişkin herhangi bir bilgi ve belgeye ulaşamadığı görülmüştür. Tevfik Paşa'ya gönderilen yeni bir tahriratta da makbuzların acil olarak yardım sahiplerine ulaştırılması için Sydney şebhenderliğine gönderilmesi, hakkında bilgi sahibi olunamayan 156 liranın da araştırılarak sonucun ilgili şebhenderliğe bildirilmesi istenmiştir⁴³.

6. I. DÜNYA SAVAŞI YILLARI

Osmanlı-Avustralya ilişkilerinin savaş yıllarındaki seyrinde I. Dünya Savaşı'nda Çanakkale'de savaşan Avustralyalı askerlerin serüveninin etkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Çanakkale'deki İngiliz ordusuna dâhil Anzak kolordusu içinde yer alan Avustralya askerleri Yeni Zelanda askerleriyle birlikte Gelibolu yarımadasının yüksek omurgasını ele geçirerek Türklerin Kilitbahir Yaylası yönündeki ricat yollarını kesmekle görevlendirilmişlerdi⁴⁴. Ancak Yarbay Mustafa Kemal'in 27. ve 57. Alayları organize ederek Anzak birliklerine karşı taarruza geçirmesi sonucunda Anafartalar ve Conkbayırı'nda ağır kayıplar veren Anzak kolordusu, yarımadayı boşaltarak Mısır'a geri dönmek zorunda kalmıştı⁴⁵ Gelibolu'daki Anzak kolordusunda görev yapan Avustralyalı askerlerden binlercesi yaralanmış, esir düşmüş, yaklaşık 26.000'i de hayatını kaybetmişti⁴⁶.

Savaşta yaralı olarak esir alınan Avustralya askerlerinin bakım ve tedavileri sivil ve askeri Osmanlı hastanelerinde yapılmaya çalışılmış, tedavi görmekte iken vefat edenlerin vefat ilmühaberleri İngiliz hükümetine bildirilmiş, talep edildiğinde özel eşyaları da ilgili devletlere teslim edilmiştir. Mesela Amerika Sefareti tarafından Osmanlı Hükümetine gönderilen bir muhtırada, Çanakkale savaşında yaralı olarak esir alınan ve Beylerbeyi Hastanesi'nde tedavi görmekte iken vefat eden Avustralyalı Piyade askeri Thomas William Sherlock'un özel eşyalarının annesine gönderilmesi için kendilerine teslim edilmesi isteğinde bulunulmuştur. Sefaretin muhtırası üzerine Hariciye Nezareti tarafından Harbiye Nezareti'ne gönderilen 13 Temmuz 1915 tarihli tezkerede, fotoğraflarla bir madalyondan oluşan şahsi eşyaların Beylerbeyi

⁴¹ BOA, *İMBH*, Dos. 13, no. 14.

⁴² BOA, *HR.SFR.3*, Dos. 695, no. 25.

⁴³ BOA, *HR.SFR.3*, Dos. 694, no. 10.

⁴⁴ Erol Mütercimler, *Korkak Abdul'den Coni Türk'e Gelibolu*, İstanbul, 2005, s. 239.

⁴⁵ Bayram Akça, "Türk-Avustralya İlişkileri (1915-1970)", *Yeni Türkiye*, Sayı 65, (Ocak-Şubat 2015), s. 637-639.

⁴⁶ Nilgün İnce, "Anzak Gözüyle Türk Askeri ve Atatürk", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Sayı, 30, C.X, (Kasım 1994), s. 721.

Hastanesi yetkilileri tarafından Karargâh-ı Umumi'ye teslim edildiği bildirildikten sonra gereğinin yapılarak sonuç hakkında bilgi verilmesi istenmiştir⁴⁷.

Harbiye Nezareti tarafından 10 Ekim 1915 tarihinde Hariciye Nezareti'ne gönderilen tezkerede de, Çanakkale Anafarta'da 23 Ağustos 1915 tarihinde vefat eden 5. Norfolk Alayı 1. Tabur 2. Bölük askeri Hatvill ve yaralı esir olarak tedavi edilmekte olduğu 3. Kolordu Şimal Grubu Ağır Mecrûhîn Hastanesi'nde vefat eden Frederick Pret Oğlu Charles Pret adlı Avustralyalı askerlerin vefatlarına ilişkin 12. Sıhhiye Bölüğü Ser Tababetinden gönderilen vefat ilmühaberlerinin, tabi oldukları İngiltere hükümetine gönderilmek üzere takdim kılındığı bildirilmiştir⁴⁸. Aynı şekilde yaralı olarak esir düşen G.F. Lee adlı Avustralyalı bir diğer askerinin vefatı da 25 Ekim 1916 tarihinde İngiliz hükümetine bildirilmiştir⁴⁹.

Avustralya'da bulunan Osmanlı esirleriyle Osmanlı Devleti'nde bulunan Avustralyalı esirlerin değişimi ve haklarında yapılacak diğer muamelelere ilişkin prosedürler Amerika ve İsveç sefareti aracılığı ile yürütülmeye çalışılmıştır. Amerika sefareti birkaç kez Osmanlı hükümetinin elinde bulunan Avustralyalı esir askerlerin hüviyet varakalarının kendilerine teslim edilmesini isteyen takrir göndermiş, ancak varakaların asıllarının gönderilmesinin mümkün olmadığı bildirilmiştir. Bu kez İngiltere Kızılhaç'ının Avustralya şubesi, Amerika'nın Kahire'deki siyasi memuru aracılığı ile yeniden başvuruda bulunmuş ve farklı bir taleple asılları gönderilemeyecek olan varakaların numaralarının yer aldığı bir cetvelin gönderilmesini istemiştir. Varaka numaralarının bildirilmesinde sakınca görmeyen hükümet, Hariciye Nezareti aracılığı ile 2 Ekim 1916 tarihinde Başkumandanlık Vekâleti'ne gönderdiği bir tezkere ile söz konusu cetvelin hazırlanarak gönderilmesini istemiştir⁵⁰.

1917 Ağustosunda da İsveç sefareti Sydney, Malta ve Thayetmyo'da bulunan Osmanlı asker ve sivil esirlerin sayısını bildiren 3 takrir göndermiştir. Ancak, Hariciye Nezareti tarafından Başkumandanlık Vekâleti'ne gönderilen 9 Ağustos 1917 tarihli tezkerede İsveç sefaretinin söz konusu rakamları Amerika konsolos memurlarından aldığı bildirilmektedir⁵¹. İsveç sefareti tarafından 2 Ekim 1918 tarihinde gönderilen mektupta da Avustralya'daki Osmanlı esirlerine iâşe, giyim ve diğer konularda insanîyetperverane bir şekilde muamele edildiği bildirilerek, Osmanlı Devleti'nde bulunan Avustralyalı esirlere de aynı şekilde davranılması talebinde bulunulmuştur⁵².

Melbourne Savunma Bakanlığı da İsveç sefareti aracılığı ile Avustralya'daki Osmanlı esirlerinin yakın bir zamanda vatanlarına iade edileceklerini, iade edilinceye kadar esir sıfatıyla alıkonulacaklarını, serbest kaldıktan sonra da Commonwealth'de ikamet etmelerine izin verilmeyeceğini bildirmiştir⁵³. Osmanlı esirleri 1919 yılı içinde Türkiye'ye gönderilmiş, Avustralyalı esirler de Mondros Mütarekesi hükümleri gereğince İtilaf devletlerine teslim edilmiştir.

Gelibolu'da ölen Avustralyalı ve Yeni Zelandalı askerlerin naaşları için savaştan sonra İngiltere, Avustralya ve Yeni Zelanda hükümetlerinin işbirliği ile kimlik tespiti, mezarlık ve

⁴⁷ BOA, *HR.SYS*, (*Hariciye Nezareti Siyasi*), Dos. 2217, no. 11.

⁴⁸ BOA, *HR.SYS*, Dos. 2218, no. 36.

⁴⁹ BOA, *HR.SYS*, Dos. 2257, no. 41.

⁵⁰ BOA, *HR.SYS*, Dos. 2426, no. 29; BOA, *HR.SYS.*, Dos. 2421, no. 4.

⁵¹ BOA, *HR.SYS*, Dos. 2202, no. 60.

⁵² BOA, *HR.SYS*, Dos. 2209, no. 7.

⁵³ BOA, *HR.SYS*, Dos. 2206, no. 57. I. Dünya Savaşı yıllarında dünyanın değişik ülkelerine götürülen Osmanlı esirlerinin durumu ve akıbeti için bkz. Cemalettin Taşkiran, *Ana Ben Ölmedim I. Dünya Savaşında Türk Esirleri*, İstanbul, 2001.

çevre düzenleme çalışmaları yapılmış, 1924 yılında tamamlanan çalışmaların ardından bölgeye Avustralyalı ve Yeni Zelandalı ailelerle devlet yetkililerinin ziyaretleri başlamıştır⁵⁴

İngiltere'nin İstanbul'daki diplomatı Mösyö Henderson tarafından Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti'nin İstanbul'daki temsilcisi Adnan Adıvar Bey'e gönderilen bir mektupta, Avustralya Başvekili Mr. Bruce'ın, İngiltere'den ülkesine dönüşünde Türk Hükümeti izin verdiği takdirde Gelibolu'daki İngiliz mezarlığını ziyaret etmek istediği bildirilmiştir. Mektupta, başbakanın, refakatinde özel kâtipi ve harb-i umumi imparatorluk komisyonu reisi Sir Fabian Ware olduğu halde Calypso adlı küçük bir İngiliz kruvazörü ile 8 Şubat 1924 tarihinde İstanbul Limanı'na geleceği, iki gün süreyle mezarlığı ziyaret ettikten sonra aynı gemiyle Mısır'a gideceği bildirilmiştir⁵⁵. Avustralyalı bir devlet yetkilisinin ilk ziyaretini, 1925 yılında Çanakkale savaşlarındaki İngiliz komutan Sir Ian Hamilton'un, 1927 yılında Galler Prensi'nin ziyareti ve diğer özel ziyaretler takip etmiştir⁵⁶.

7. SONUÇ

XIX. yüzyılda ticaret, insan, mal ve sermayenin uluslararası dolaşımının artması, homojen ulus oluşturma düşüncesiyle yapılan siyasal, sosyal ve dini baskıların nüfus yer değiştirmelerini hızlandırması gibi nedenler uluslararası politikada yeni ilişkilerin ve aktörlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Başta Ortadoğu bölgesi olmak üzere Osmanlı coğrafyasından XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan Avustralya'ya yönelik göçler Osmanlı-Avustralya ilişkilerinin başlangıcını oluşturmuştur. Binlerce Osmanlı vatandaşının ülkesini terk ederek Avustralya'ya yerleşmesi doğup büyüdükleri yerlerden kopuş olarak nitelendirilse de aynı zamanda terk ettikleri ülkelerinin değerlerini, duygularını peşlerinden sürüklediklerini de ifade etmek mümkündür. Çünkü yeni ülkelerinde terk ettikleri ülkenin siyasi ve diplomatik temsilciliklerini görmek istemişler, hak ve hukuklarının korunup gözetilmesini talep etmişlerdir. Avustralya'nın, İngiliz Uluslar Topluluğu üyesi bir ülke olması nedeniyle ilişkiler İngiltere üzerinden yürütülmüş, Avustralya'daki Osmanlı konsolosları resmi ve diplomatik ilişkilerini, yazışmalarını Londra Sefareti aracılığı ile sürdürmüşlerdir.

Avustralya'nın coğrafi özelliği, endemik bitki ve hayvan türü zenginliği, çeşitliliği Osmanlı'nın da ilgisini çekmiştir. İki ülke arasında doğrudan yoğun bir siyasi ve ekonomik ilişkiler ağı örülmemiş olsa da I. Dünya Savaşı'nda Çanakkale'de Anzak birlikleri içinde savaşan Avustralyalı askerlerin savaş yıllarındaki ve sonrasındaki serüvenleri Türkiye Cumhuriyeti ve Avustralya'nın ikili dış politika parametrelerinde etkili olmuş, siyasi, ekonomik ve kültürel ilişkilerin gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. İki ülke ilişkilerinin bugünkü düzeye ulaşmasında ve günümüzde yaklaşık 180.000 civarında Türk vatandaşının Avustralya'da yaşamasında Osmanlı göçlerinin de etkisinin olduğunu ifade etmek mümkündür.

⁵⁴ Akça, *a.g.m*, s. 639. Anzak askerlerinin Gelibolu ve Mehmetçikle ilgili izlenimleri ve düşünceleri için bkz. Mete Tuncoku, *Anzakların Kaleminden Mehmetçik Çanakkale 1915*, Ankara, 2000; Baha Vefa Karatay, *Mehmetçik ve Anzaklar*, Ankara, 1987.

⁵⁵ BOA, *HR.İM, (Hariciye Nezareti İstanbul Murahhaslığı)*, Dos. 238, no. 30, 45, 63.

⁵⁶ Cumhuriyet döneminde devam eden ziyaretler ve diğer ilişkiler için bkz. Akça, *a.g.m*, s. 639-643.

KAYNAKÇA**A. Arşiv Belgeleri (Başbakanlık Osmanlı Arşivi)**

- BEO, (Bab-ı Ali Evrak Odası Evrakı)*, Dos. 848, no. 635331.
BEO, Dos. 2700, no. 202462.
BEO, Dos. 4118, no. 308792.
BEO, Dos. 4133, no. 309902, Lef. 1,2.
DH.MKT, (Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi), Dos. 9, no. 1, Lef. 1,2,3.
DH.MKT, Dos. 1768, no. 95.
DH. MKT, Dos. 2163, no. 66.
DH.MKT, Dos.2564, no. 74.
HR.SFR.3, (Hariciye Nezareti Belgrad Sefareti), Dos. 310, no. 96.
HR.SFR.3, , Dos. 311, no. 28.
HR.SFR.3, Dos. 330, no. 30.
HR.SFR.3, Dos. 332, no, 79.
HR.SFR.3, Dos. 334, no. 15.
HR.SFR.3, Dos. 354, no. 18.
HR.SFR.3, Dos. 410, no. 32.
HR.SFR.3, Dos. 410, no. 103.
HR.SFR.3, Dos. 413, no. 48.
HR.SFR.3, Dos. 589, no, 15.
HR.SFR.3, Dos. 694, no. 10.
HR.SFR.3, Dos.695, no. 20.
HR.SFR.3, Dos. 695, no. 24.
HR.SFR.3, Dos. 695, no. 25.
HR.SFR.3, Dos. 695, no. 27.
HR.İM, (Hariciye Nezareti İstanbul Murahhaslığı), Dos. 238, no. 30, 45, 63.
HR.SFR.04, (Hariciye Nezareti Paris Sefareti), Dos. 361, no. 31.
HR.SFR.04, Dos. 814, no. 24.
HR.SYS, (Hariciye Nezareti Siyasi), Dos. 2202, no. 60.
HR.SYS, Dos. 2206, no. 57.
HR.SYS, Dos. 2209, no. 7.
HR.SYS, Dos. 2217, no. 11.
HR.SYS, Dos. 2218, no. 36.
HR.SYS, Dos. 2257, no. 41.
HR.SYS., Dos. 2421, no. 4.
HR.SYS, Dos. 2426, no. 29.
HR.TO (Hariciye Nezareti Tercüme Odası Evrakı), Dos. 66, no. 41.
HR.TO, Dos. 530, no. 29.
HR.TO, Dos. 533, no. 76.
İ.MBH, (İrade Mabeyn-i Hümayun), Dos. 10, no. 75.
İ.MBH, Dos. 11, no. 6.
İ.MBH, Dos. 13, no. 14.
Y.PRK.BŞK, (Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı), Dos. 69, no. 113.
Y.PRK.TŞF, (Yıldız Perakende Evrakı Teşrifat-ı Umumiye Dairesi), Dos. 7, no. 68.

B. Kitaplar

- ATEŞ, Toktamış (1989), *Siyasal Tarih I*, İstanbul.
GÜRAN, Tefik (1991); *İktisat Tarihi*, İstanbul.
KARATAY, Baha Vefa (1987), *Mehmetçik ve Anzaklar*, Ankara.
KURAT, Akdes Nimet (1990), *Türkiye ve Rusya*, Ankara.
MÜTERCİMLER, Erol (2005), *Korkak Abdul'den Coni Türk'e Gelibolu*, İstanbul.
PAMUK, Şevket (1994), *Osmanlı Ekonomisinde Bağımlılık ve Büyüme (1820-1913)*, İstanbul:Tarih Vakfı

Yurt Yayınları.

- SÖNMEZOĞLU, Faruk (2005), *Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi*, İstanbul.
- TAŞKIRAN, Cemalettin (2001), *Ana Ben Ölmedim I. Dünya Savaşında Türk Esirleri*, İstanbul.
- TEMEL, Mehmet (2004), *XIX. ve XX. Yüzyılda Osmanlı-Latin Amerika İlişkileri*, İstanbul.
- TUNCOKU, Mete (2000), *Anzakların Kaleminden Mehmetçik Çanakkale 1915*, Ankara.

C. Makaleler

- AKÇA, Bayram (2015), "Türk-Avustralya İlişkileri (1915-1970)", *Yeni Türkiye*, Sayı 65, s. 636-643.
- GEÇER, Genç Osman (2012), "Bosna-Hersek'ten Hilal-i Ahmer'e Maddî Yardımlar: Misbah Mecmuası Örneği (1912-1914)", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, Sayı, 31, s. 99-110.
- İNCE, Nilgün (1994), "Anzak Gözüyle Türk Askeri ve Atatürk", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Sayı, 30, C. X, s. 721-723.
- KARPAT, Kemal H. (1985), "The Ottoman Emigration to America, 1860-1914", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 17, No. 2, s. 175-209.
- TEMEL, Mehmet (2009), "XIX. ve XX. Yüzyılın Başlarında Osmanlı Devleti ve Avrupa'dan Brezilya'ya Yönelik Göçler", *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı, 2, s. 123-136.
- YILMAZ, Abdurrahman (2014), "Uluslararası Göç: Çeşitleri, Nedenleri ve Etkileri", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/2 (Winter)*, p. 1685-1703.
- YILMAZ, Gülgün (2005), "Osmanlı Devleti'nin Katıldığı Uluslararası Tarım, Endüstri, Sanat Sergileri ve "İane Sergisi", *Sinan Genim'e Armağan Makaleler*, İstanbul, s. 719-729.

BABIÂLİ'DE HİZİP ÇATIŞMALARI: AHMED FEVZİ PAŞA'NIN OSMANLI DONANMASINI MISIR VALİSİNE TESLİMİ OLAYI*

THE FACTION CONFLICTS AT THE SUBLIME PORTE: THE CASE OF AHMED FEVZİ PASHA'S SURRENDER OF OTTOMAN NAVY TO GOVERNOR OF EGYPT

Ahmet DÖNMEZ**

Öz

Kaptan-ı Derya Ahmed Fevzi Paşa, 1839 yılında gerçekleşen Nizip Savaşı ve ardından II. Mahmud'un vefatıyla birlikte, Osmanlı donanmasını Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'ya teslim etti. Bu olayla ilgili mevcut literatürdeki bilgiler oldukça sınırlıdır. Babiâli'deki hizip çatışmalarının bir sonucu olarak gelişen söz konusu olay, yeni ortaya çıkarılan kaynaklara göre bu çalışmada incelenmektedir. Özellikle İngiliz Millî Arşivi'nde tespit edilen Fevzi Paşa'nın tercümanı Avidick'in konuyla ilgili ayrıntılı raporu esas alınarak hazırlanan bu araştırma, donanmanın Mısır valisine tesliminin nasıl ve hangi şartlarda gerçekleştiği hakkında son derece önemli ve yeni bilgiler ortaya koymaktadır. Bu gelişmelerde, başta Fransa olmak üzere Avrupa devletlerinin nasıl bir rol oynadıkları da çalışma içinde gösterilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Ahmed Fevzi Paşa, Osmanlı donanması, Babiâli, Mehmed Ali Paşa.

Abstract

The commander of navy, Kaptan-ı Derya, Ahmed Fevzi Pasha, surrendered the Ottoman navy to the governor Egypt, Mehmed Ali Pasha, after the Battle of Nizip in 1839 and the following death of Mahmud II. The knowledge over the given case is quite limited in the current literature. The case emerged after the sectarian conflicts at Sublime Porte are reconsidered in respect to newly found sources in the present study. Especially, this research which is prepared with a particular interest on the translator of Fevzi Pasha, Avidick's detailed report found at British National Archives, ascertains significant and new knowledge on how and in what conditions Ottoman navy was surrendered to the governor of Egypt. The role of European Powers, led by France, during developments is also illuminated in the article.

Keywords

Ahmed Fevzi Pasha, Ottoman Navy, Sublime Porte, Mehmed Ali Pasha.

* Bu makale, Türk Tarih Kurumunun düzenlediği Uluslararası Piri Reis ve Türk Denizcilik Tarihi Sempozyumu'nda sunulmuştur. Çalışma Kaptan-ı Deryalıktan Firariliğe Ahmed Fevzi Paşa: Osmanlı Donanmasını Düşmana Teslim Etmek adıyla bildiri kitabında hatalı olarak basılmıştır. Sempozyum kitabındaki dizgi/baskı hatalarının çalışmanın bilimsel niteliğini etkileyecek boyutta olması nedeniyle yeniden düzenlenerek ve genişletilerek şimdiki hâline getirilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü, ahmett76@yahoo.com.



I. GİRİŞ

Osmanlı Beyliği'nin kısa süre içerisinde sınırları üç kıtaya yayılan bir imparatorluğa dönüşmesinde, güçlü bir donanmaya sahip olması büyük ölçüde etkili oldu. Özellikle merkezden uzak eyaletlerin kontrol altında tutulmasında ve saldırılardan korunmasında deniz gücünün oynadığı rol büyüktü. Ancak Osmanlı Devleti'nin duraklama ve gerileme dönemlerine girmesi ardından Osmanlı donanması bu gücünü ve etkinliğini hızla kaybetti.

III. Selim ve II. Mahmud, Çeşme Baskını'nda (1770) Ruslar tarafından yakılan donanmayı, diğer Avrupa devletleri donanmalarıyla yarışacak bir hâle getirmek için çok çalıştı. Ancak İngiltere, Fransa ve Rusya'nın Navarin'de (1827) Osmanlı donanmasını yakmasıyla birlikte, bu yönde harcadıkları tüm emek ve zaman bir anda boşa gitmiş oldu. Bununla birlikte Navarin Olayı ile yaşanan felaketin büyüklüğü, II. Mahmud'un cesaretini kırmadı. Çünkü o, hem topraklarında gözü olan Avrupa devletlerine hem de 1831'den sonra isyan eden Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'ya karşı mücadele edebilmek için Osmanlı donanmasını hızlı ve çok daha üstün bir şekilde yeniden oluşturmak zorunda olduğunu biliyordu. II. Mahmud, 1827 yılından itibaren bu yönde önemli adımlar attı ve 12 yıl gibi kısa bir sürede, göreceli olarak, güçlü bir donanma ortaya çıkardı.

Önceki tecrübeler göz önünde bulundurulduğunda, yeni oluşturulan donanmanın başına gelebilecek en büyük felaket, düşman gemileri tarafından üçüncü kez yakılması olabilirdi. Böyle bir felaket gerçekleşmedi. Fakat Osmanlı donanması, kısa bir süre önce Nizip Savaşı'nda (24 Haziran 1839) Osmanlı ordusunu ağır bir yenilgiye uğratan Mehmed Ali Paşa'ya teslim edildi. Konuyu daha da ilginç kılan, Kaptan-ı Derya Ahmed Fevzi Paşa ve Mısır valisi arasında herhangi bir anlaşmanın söz konusu olmayışydı¹. Öyleyse Fevzi Paşa'nın böyle akıl almaz bir harekete sürüklenmesinin sebepleri nelerdi? II. Mahmud'un vefatından donanmanın teslimine kadar Osmanlı donanmasında ne gibi gelişmeler yaşanmıştı? Donanmanın Mısır valisine teslimi basit bir ihanet olayı mıydı, yoksa meselenin arka planında çok daha farklı ve bir o kadar da karmaşık bir süreç mi söz konusuydu? Bu sorular arşiv belgeleri, özellikle de Fevzi Paşa'nın tercümanının hazırladığı ve İngiliz Millî Arşivi'nde tespit edilen rapor çerçevesinde, bu çalışma dahilinde yanıtlanmaya çalışılacaktır.

II. DONANMANIN TESLİMİ ÖNCESİ YAŞANAN GELİŞMELER

Osmanlı ordusu, 1832 yılının son günlerinde Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa tarafından Konya'da ağır bir mağlubiyete uğratıldı. Avrupa devletleri karşısında alınan yenilgiler bir yana, topraklarını valisi karşısında bile savunamayan bir hükümdar durumuna düşmesi II. Mahmud için son derece aşağılayıcıydı. Mehmed Ali Paşa tehlikesine karşı Rusların İstanbul'a gelmesi ardından imzalanan Kütahya Anlaşması (14 Mayıs 1833) kalıcı bir barış sağlayabilmekten ve tarafları tatmin etmekten çok uzaktı. Bundan sonraki günlerde II. Mahmud, Mehmed Ali Paşa'yla hesaplaşmanın planlarını yapmaya başladı.

II. Mahmud, bu doğrultuda başta İngiltere ve Rusya'nın desteğini almaya çalıştı ve bu amacına ulaşmak uğruna ciddi ödünler vermekten de çekinmedi. İngilizlerin ticarî taleplerini

¹ Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa ve Fevzi Paşa arasında doğrudan bir bağlantı bulunmamaktadır. Ancak Mısır valisi, 1836 yılında aradaki ihtilafı meselelerin çözümü için Mısır'a bir temsilci gönderilmesi söz konusu olduğunda, bu kişinin Fevzi Paşa olmasını talep etmiştir. Bu istek yerinde görülmediğinden İbrahim Sarim Efendi (Paşa) Mısır'a gönderilmiştir. BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), HAT (Hatt-ı Hümayun Tasnifi), nr. 37541. B, 24 Ağustos 1836; BOA, HAT, nr. 37541, 1836; BOA, HAT, nr. 20448, 1836.

karşılıyan Baltalimanı Anlaşması'nı (16 Ağustos 1838), Mısır valisine karşı İngiltere'nin askerî desteğini alabilmek amacıyla kabul etti. İstanbul'daki İngiliz Elçisi Lord Ponsonby anlaşmanın kabulü durumunda, İngiltere'nin Mısır valisi aleyhine Osmanlı ile bir ittifak anlaşması yapacağına dair güçlü imalarda bulunmuştu. Ancak anlaşma onaylandıktan sonra bütün hesaplar değişti. İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Palmerston, zaten baştan beri saldırıya yönelik bir ittifakı kabul etmeme kararlılığında idi. Kısa bir süre sonra Mehmed Ali Paşa'nın bağımsızlığını ilan etmekten vazgeçmesi ve Baltalimanı Anlaşması hükümlerini uygulamayı kabul etmesiyle birlikte, İngiltere'nin Mısır'a askerî müdahale olasılığı tamamen ortadan kalktı. Lord Palmerston'un teklif ettiği anlaşma, bir saldırı durumunda Osmanlı Devleti'ni korumaya yönelik ve padişahın serbest hareket alanını daha da kısıtlayacak nitelikteydi².

II. Mahmud'un uzun süredir devam eden sağlık sorunları 1839 yılına gelindiğinde iyice arttı³. Bu durum padişahı, Lord Palmerston'un tavsiye ettiği gibi reformların meyve vermesini beklemek için uzun yıllar beklemek hususunda daha da isteksiz yaptı. Kısa bir süre sonra II. Mahmud, savaş konusundaki kararını artık kesin olarak vermişti. Ölmeden önce Mehmed Ali Paşa'yla hesaplaşmakta kararlıydı ve yalnızca böyle bir çatışmanın, büyük güçleri harekete geçirebileceğine inanıyordu⁴. Ayrıca mevcut durumu, özelde kendi iktidarının ve genelde Osmanlı hanedanının varlığı bakımından sürdürülemez buluyordu. Savaş için kişisel hazinesindeki altın eşyaları bile elden çıkarmayı göze almıştı. Babîlî de Mısır valisiyle savaşılmaması kararını destekliyordu⁵. Kısa bir süre sonra Fırat'ı geçen Hafız Mehmed Paşa komutasındaki Osmanlı ordusu, İbrahim Paşa ordusuyla karşı karşıya geldi. Nizip'te yapılan savaşta Osmanlı ordusu ağır bir yenilgi aldı. Bundan bir hafta sonra II. Mahmud vefat etti ve yerine oğlu Abdülmecid tahta geçti⁶.

II. Mahmud'un vefatı, Osmanlı Devleti'nin temellerinde Nizip'teki bozgunun daha büyük bir sarsıntı meydana getirdi. Çünkü II. Mahmud iktidara geldiği 1808 yılından beri giderek artan bir şekilde merkezî gücü elinde toplamış ve devletin birliğini sağlayan gücü şahsiyetiyle bütünleştirmişti. Babîlî'deki birbirine rakip hizipler arasında yürüttüğü denge politikasıyla, farklı anlayış ve çıkarlara sahip kişileri yönetmeyi başarmıştı⁷. Bu hizipler dönem dönem birbirlerine karşı üstünlük kazanıyordu. Bunlar içinde öne çıkan kişiler Hüsrev Paşa, Akif Paşa, Fevzi Paşa, Pertev Paşa, Mustafa Reşid Paşa idi ki ilk üçü, Hünkâr İskeleyi Anlaşması'nı imzalayanlar arasında yer alıyordu⁸. Bu yüzden bu tarihten itibaren İngiltere tarafından Rus yanlısı olarak değerlendirilmeye başlandılar⁹.

² John V. Puryear, *International Economics and Diplomacy in the Near East*, Archon Books, California 1969, s. 100–104; Letitia W. Ufford, *The Pasha*, McFarland Company, North Carolina 2007, s. 79; Ahmet Dönmez, *Osmanlı Modernleşmesinde İngiliz Etkisi: Diploması ve Reform (1833–1841)*, Kitap Yayınları, İstanbul 2014, s. 221–231, 248–254.

³ PB (Durham Arşivi Ponsonby Belgeleri), GRE/E/378/161, Mac. Guffog'tan Ponsonby'ye, Mayıs 1839; Mustafa Nuri Paşa, *Netayic ül-Vukuat*, IV, (sad. Neşet Çağatay), TTK Yayınları, Ankara 1992, s. 275; İsmail H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, TTK Yayınları, Ankara 1988, s. 105.

⁴ Charles Webster, *The Foreign Policy of Palmerston (1830–1841)*, II, G. Bell&Sons Ltd, London 1951, s. 616, 625.

⁵ PB, GRE/E/150/B/39, Ponsonby'den Palmerston'a, 22 Mayıs 1839.

⁶ NA (İngiliz Millî Arşivi), FO, 78/356, nr. 169, Ponsonby'den Palmerston'a, 08 Temmuz 1839; NA, FO, 78/356, nr. 163, Ponsonby'den Palmerston'a, 01 Temmuz 1839; *Takvim-i Vekayi*, nr. 181, 11 Temmuz 1839; Muhammed H. Kutluoğlu, *Egyptian Question (1831–1841)*, Eren Yayınları, İstanbul 1998, s. 139; Frederick S. Rodkey, *The Turco-Egyptian Question in the Relations England, Fransa and Russia (1832–1841)*, The University of Illinois Press, Urbana 1924, s. 104. II. Mahmud'un vefatıyla ilgili ayrıca bkz. Ali Akyıldız, "Sultan II. Mahmud'un Hastalığı ve Ölümü", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 4, s. 49–84.

⁷ Reşad Kaynar, *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat*, TTK Yayınları, Ankara 1954, s. 82; Frederick S. Rodkey, "Lord Palmerston and the Rejuvenation of Turkey, 1830–41", I, *The Journal of Modern History*, I/4, University of Chicago Press, Chicago 1929, s. 590.

⁸ BOA, HAT, nr. 37607, 1833; BOA, HAT, nr. 43186, 1833.

⁹ Bu üç kişi aynı zamanda, Hünkâr İskeleyi Anlaşması sırasındaki hizmetlerinden dolayı Çar I. Nikola'nın madalya verdiği kişiler arasında yer almaktadır. NA, FO, 78/225, nr. 98, ek. 1, Ponsonby'den Palmerston'a, 11 Aralık 1833.

Fevzi Paşa, 1834 yılı başında özel elçilikle Rusya'ya gönderildi. Burada, küçük bir ülke büyüklüğündeki Osmanlı toprağının Rusya'ya verilmesini öngören Petersburg Anlaşması'nı yaptı¹⁰. Bu durum İngiliz devlet adamlarının gözünde onu, tamamen Rusya menfaatine çalışan bir kişi konumuna getirdi. Gerçekten de Fevzi Paşa Ruslarla yakın ilişki içerisindeydi¹¹. Osmanlı Devleti'nin kurtuluşunun Rusya'ya bağlı olduğunu düşünmesi onun bu tavrında etkili oluyordu. 1836 yılı ortasında patlak veren ve tarihe Churchill Olayı olarak geçen meselede İngiliz elçisinin asıl amacı Rus yanlısı olduğuna inandığı Fevzi Paşa'yı ve Akif Paşa'yı görevden alırdırmektir. Fevzi Paşa, bundan sonraki günlerde bazen Ruslara yakın oldu, bazense onlardan uzaklaştı¹².

İngiliz elçisinin isteğinin aksine, Fevzi Paşa önce vekâleten, daha sonra da asaleten kaptan-ı deryalığa (Kasım 1836) atandı. Birkaç ay sonra Hüsrev Paşa uzun süredir elinde tuttuğu seraskerlik görevinden alındı. Hüsrev Paşa, bundan sonraki günlerde Babıâli'deki etkinliğini yetiştirmeleri olan ve padişaha damat yaptığı Halil Rifat Paşa ve Said Paşa aracılığıyla sürdürdü. Bu sırada gün geçtikçe Fevzi Paşa ile araları açıldı. 1839 yılı ortalarına gelindiğinde II. Mahmud, daha önce belirtildiği gibi, ölüm döşeğindeydi. Tahta geçebilecek en uygun kişi ise oğlu Abdülmecid'di. Hüsrev Paşa da bu olasılığı menfaatine daha uygun görüyordu. Çünkü uzun müddettir gözünden düşmüş bulunduğu II. Mahmud'un yerine, kolayca kontrol edebileceği Abdülmecid'in tahta geçmesi onun çıkarları gereği idi. Diğer yandan Fevzi Paşa, II. Mahmud'a bağlıydı. Hüsrev Paşa gibi bir rakibinin genç padişahı kontrol etmesi ve bu güçle kendisine zarar vermesi olasılığı onu oldukça rahatsız ediyordu¹³. Nizip Savaşı ve hemen ardından padişahın vefatı işte böylesi bir ortamda gerçekleşti.

III. DONANMANIN TESLİMİ AŞAMASINDA YAŞANAN GELİŞMELER

Fevzi Paşa, II. Mahmud'un vefatından kısa bir süre önce Osmanlı donanmasının başında Akdeniz'e hareket etmişti. Taht değişimi yaşandığı sırada donanma Çanakkale Boğazı'nda idi¹⁴. Çok geçmeden Osmanlı donanmasının Mehmed Ali Paşa'ya hem de Fevzi Paşa tarafından teslim edildiği haberi, önce İstanbul'a ve ardından Avrupa başkentlerine ulaştı. Bu haber, tüm çevrelerde adeta bomba etkisi yarattı. Ordusunu ve padişahını kaybetmiş Osmanlı, şimdi hiç savaşmadan donanmasını da kendi valisine kaptırmıştı. Bu olay, 1833 yılında yaşananlardan çok daha büyük bir krizin söz konusu olduğunu göstermekteydi. Mısır valisi, Nizip Savaşı'nda kazandığı zaferden hemen sonra Osmanlı donanmasını ele geçirerek büyük bir avantaj

¹⁰ Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, V, (çev. Nilüfer Epçeli), Yeditepe Yayınları, İstanbul 2005, s. 315; BOA, HAT, nr. 43162, 1834.

¹¹ Jorga, *aynı yer*. Lord Ponsonby, Fevzi Paşa'nın Rusya lehine hareket ettiğini ve Rus elçisine bilgi aktardığını defalarca Londra'ya bildirmiştir. NA, FO, 78/328, nr. 129, Ponsonby'den Palmerston'a, 20 Ağustos 1834; PB, GRE/E/102/E/55, Ponsonby'den Bulak'a, 21 Ağustos 1834.

¹² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Dönmez, *age*, s. 151 vd.

¹³ Abdurrahman Şeref, *Tarih Söyleşileri (Müsahebe-i Tarihiye)*, (sad. Mübeccel Nami Duru), Sucuoğlu Matbaası, İstanbul 1980, 16; Reşad Ekrem Koçu, "Ahmed Fevzi Paşa Maddesi", *İstanbul Ansiklopedisi*, I, Tan Matbaası, İstanbul 1958, s. 366; Virginia H. Aksan, *Kuşatılmış Bir İmparatorluk Osmanlı Harpleri (1700-1870)*, (çev. Gül Çağalı Güven), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s. 402; Ahmet Lütfi Efendi, *Vak'anüvis Ahmet Lütfi Efendi Tarihi*, V, (hızl. Yücel Demirel), YKY, İstanbul 1999, s. 890; Sina Akşin, "1839'da Osmanlı Ülkesinde İdeolojik Ortam ve Osmanlı Devleti'nin Uluslararası Durumu", *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri*, TTK Yayınları, Ankara 1994, s. 10-11. Mustafa Nuri Paşa'nın bildirdiğine göre II. Mahmud, Hüsrev Paşa ve yandaşlarının oğlu Abdülmecid'i tahta geçirmeyi planladığından şüphelenmeye başlamıştır. Böyle bir teşebbüs durumunda Abdülmecid'i öldürmesi için Fevzi Paşa'yı görevlendirmiştir. Mustafa Nuri Paşa, *age*, IV, s. 276. Fevzi Paşa ve Hüsrev Paşa arasındaki husumetin temelinde, saraya damat olma çekişmesi ve Hüsrev Paşa'nın Fevzi Paşa'yı Prusyalı subay Moltke'nin önünde küçük düşürmesi gibi olaylar yatmaktadır. Yüksel Çelik, *Şeyhül Vüzerâ Koca Hüsrev Paşa II. Mahmud Döneminin Perde Arkası*, TTK Yayınları, Ankara 2013, s. 361-362.

¹⁴ Mustafa Nuri Paşa, *age*, IV, s. 276; Koçu, "Ahmed Fevzi Paşa Maddesi", s. 366. Bu tarihte Osmanlı donanması, 25 gemiden ve yaklaşık 25 bin denizciden oluşmaktaydı. Koçu, *aynı yer*.

sağlamıştı. Fevzi Paşa'nın bu hatası sadece Osmanlı'nın değil, onu valisine karşı savunmayı arzulayan Avrupa devletlerinin de işini zorlaştırmıştı¹⁵. Doğu Sorunu artık çok önemli bir safhaya gelmişti.

Mehmed Ali Paşa, donanmayı savaşıarak ele geçirseydi, bu çok da gizemli bir olay olmazdı. Ancak Mısır valisini hiç sevmeyen bir kişi olarak bilinen Fevzi Paşa'nın donanmayı ona kendi eliyle teslim etmesi, tüm dünyada büyük merak uyandırmıştı. Çanakkale Boğazı'ndaki donanma tüm gemileriyle nasıl İskenderiye'ye gitmişti? Fevzi Paşa bir yana, binlerce Osmanlı askerinin bulunduğu gemiler nasıl olmuştu da böyle savaşmaksızın düşman eline geçmişti? Bu konuda ki soru işaretleri bir süre sonra İskenderiye'den gelen haberlerle aydınlanmaya başladı. Özellikle de Fevzi Paşa'nın tercümanı Avidick'in İstanbul'a gelmesi ve olanları ayrıntısıyla anlatması bilinmeyen birçok hususu açıklığa kavuşturdu. Ancak bu bilgiler yeni soru işaretlerine de sebep oldu. Avidick'in ifadeleri, meseleye müdahil olarak Akdeniz'deki Fransız donanmasının komutanı Amiral Julien Pierre A. Lalande'ı işaret ediyordu. Bu ise Mehmed Ali Paşa destekçisi olduğu bilinen Fransa'nın, donanmanın kaçırılması olayında parmağı olduğu anlamına geliyordu. Bunun üzerine İstanbul'daki İngiliz Elçisi Lord Ponsonby bu söylentilerin ne kadar gerçek olduğunu araştırmaya başladı. Bu konuda, Lord Ponsonby ve Avusturya Elçisi Sturmer işbirliği yapıyorlardı.

Kısa bir süre sonra Sadrazam Hüsrev Paşa'nın tercümanı James W. Redhouse bir mektup getirdi. Redhouse, Fevzi Paşa'nın tercümanı Avidick'in İskenderiye'den İstanbul'a geldiğini ve donanmanın kaçırılmasında Amiral Lalande'nin etkili olduğunu ileri sürdüğünü, bu mektupta ifade ediyordu. Bu iddia Amiral Lalande'nin konuyla ilgili Fransız elçisine verdiği raporla çelişiyordu. Avidick'e göre, eğer amiral desteklemeseydi, Fevzi Paşa donanmayı Mehmed Ali Paşa'ya teslim etmeye asla cesaret edemeyecekti. Bunun üzerine İngiliz elçisi, kısa bir süre önce İskenderiye'den döndüğü için oradaki gelişmeleri iyi bilen ve Avidick'i oradan getiren İngiliz Kaptan Ford'la görüştü. Kaptan Ford, Avidick'le daha önce İstanbul'da tanışmıştı. İskenderiye'ye gittiğinde ona burada rastlamıştı. Avidick ona, hayatının tehlikede olduğunu ve İstanbul'a gitmek istediğini söylemişti. Kaptan Ford da onu gizlice gemisine bindirerek İstanbul'a kaçırmıştı. İstanbul'a ulaştıklarında Hüsrev Paşa, önce Kaptan Ford'la daha sonra da Avidick'le görüştü ve Avidick'ten donanmanın kaçırılışı sırasında neler yaşandığını anlatan detaylı bir rapor istedi. Buna karşılık ona önceki maaşının iki mislini ve bir ev vermeyi vaat etti¹⁶.

Aynı sırada Lord Ponsonby, Kaptan Ford'dan aldığı bilgilerden sonra, konu hakkında Hariciye Nazırı Reşid Paşa'yla da görüştü. Reşid Paşa, Amiral Lalande'nin kendisine anlattıklarıyla Avidick'in ifadelerinin birbiriyle uyuşmadığını söyledi¹⁷. Bunun üzerine İngiliz elçisi, Avidick'in güvenilirliği konusunda Sturmer'den bilgi istedi. Çünkü bu kişi ciddi iddialarda bulunuyordu ve yalan söyleyip söylemediğinin araştırılması gerekiyordu. Bir süre sonra Avusturya elçisinden Avidick'le ilgili ayrıntılı bilgi geldi. Buna göre, Sturmer onu çok eskiden beri tanıyordu ve sözlerine güvenilebilecek biri olduğuna inanıyordu. Tam adı Avidick Schian idi ve Ermeni asıllıydı. 10 yıl kadar Avusturya'nın İzmir konsolosunun yanında birinci tercüman olarak çalışmıştı. Fransızca, İtalyanca ve Yunanca biliyordu. Avusturya'nın birçok gizli meselesine aşina olmasına rağmen görevi boyunca en küçük bir ihanette bulunmamış ve

¹⁵ NA, FO, 195/157, nr. 125, Palmerston'dan Beauvale'a, 25 Ağustos 1839.

¹⁶ NA, FO, 78/360, nr. 315, Ponsonby'den Palmerston'a, 27 Kasım 1839. Kaptan Ford'a hizmetlerinden dolayı nişan verilmiştir. BOA, İ. HR, (İrade Hâriciye), nr. 3/94, 10 Şubat 1840.

¹⁷ NA, FO, 78/360, nr. 316, Ponsonby'den Palmerston'a, 28 Kasım 1839.

dürüstlüğünü ispat etmişti. Daha sonra İzmir'den İstanbul'a gelmiş ve Sturmer'in tavsiyesiyle Osmanlı donanmasında tercüman olarak çalışmaya başlamıştı¹⁸.

Hüsrev Paşa'nın teklifini kabul eden Avidick, bir süre sonra donanmanın Mehmed Ali Paşa'ya teslimi sürecinde yaşananlarla ilgili raporunu tamamladı. Bu rapor, Reşid Paşa aracılığıyla İngiliz elçisine de ulaştırıldı. Daha önce Kaptan Ford, Avidick'in kendisine "*Eğer Amiral Lalande olmasaydı, Kaptan Paşa asla donanmayı İskenderiye'ye götürmezdi.*" dediğini iddia etmişti. Lord Ponsonby'nin tespitlerine göre, Avidick bu kez amiral hakkında böyle bir suçlamada bulunmuyordu. Bununla birlikte raporda bazı hususlar dikkat çekiciydi. Öncelikle Amiral Lalande Fevzi Paşa'dan, donanmayı Mısır valisine teslim etmesini talep etmemişti. Ancak Mehmed Ali Paşa ile birleşerek Ruslara karşı koymak amacıyla İstanbul üzerine yürümesini tavsiye etmiş, kendisinin de onlara katılacağını söylemişti. Böylece ne yapacağına karar veremeyen ve Riyale-i Hümayun Osman Bey'in¹⁹ baskısı altında bulunan Fevzi Paşa'yı cesaretlendirmiş ve onun İskenderiye'ye gitmesinde etkili olmuştu. İkinci olarak amiral, II. Mahmud'un zehirlendiği ve Hüsrev Paşa'nın Ruslarla anlaşığı yönünde Osman Bey'in iddialarını, bunların gerçekliğini araştırmadan, kabul etmişti. Son olarak da Fevzi Paşa'dan, İskenderiye'ye gitme planından İngiliz donanma komutanına bahsetmemesini istemişti. Bütün bunlar Amiral Lalande'in yetkisini aştığını ve taraflı davrandığını gösteren hareketlerdi²⁰.

Akdeniz'deki Fransız donanmasının kumandanı ile ilgili bu iddialar Fransız Elçisi Pontois'nun başını ağrıtabilecek cinstendi. Pontois, Avidick'in güvenilir biri olmadığını, bu tür iddiaları kendisini önemli göstermek ya da ödül kazanmak için öne sürmekte olduğu söylemek dışında inandırıcı bir argüman geliştiremedi²¹. Fransız hükümeti, bu olayın önüne geçecek tedbirleri alamadığı için elçisine son derece kızmış durumdaydı²². Bundan aylar sonra Amiral Lalande temize çıkmak için, Fevzi Paşa'nın kendisine "*Eğer İngiliz ve Fransız donanmaları beni engelleyecek olursa, donanmayı karaya oturturum.*" tehdidinde bulunduğunu, bu yüzden İskenderiye'ye gitmesine izin vermek zorunda kaldığını iddia etti²³.

Bu aşamada tamamı Fransızca olarak yazılmış Avidick'in raporuna yakından bakmak faydalı olacaktır. Raporunda, Osmanlı donanmasında yaşananlar ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

Avidick'in raporunda yer alan bilgilere göre, Mısır valisiyle bir savaşın başlamasının an meselesi olduğu bir ortamda, Suriye sularına doğru ilerlemesi talimatı Fevzi Paşa'ya verildi. Bunun üzerine donanma hareket etti. Donanmada bulunan subaylar ve diğer denizciler başarı kazanacakları konusunda tam bir güvene sahipti. Bu sırada II. Mahmud'un hastalığının kötüye gittiğine dair bir haber donanmaya ulaştı. Bu haber, başta Fevzi Paşa olmak üzere donanmada bulunanların tümünde büyük bir endişeye ve korkuya sebep oldu. Aynı sırada Fevzi Paşa, II. Mahmud'un ölüm döşeginde olduğuna dair kendisine ulaşan bilgilerden sonra, aralarında husumet bulunan Tahir Paşa'nın kaptan-ı derya olarak atanacağına dair şüphe duymaya başladı. Buna dair bilgi almak üzere Fevzi Paşa bir adamını bir mektupla birlikte İstanbul'a gönderdi. Bu kişinin elde ettiği bilgilere göre, henüz Tahir Paşa'nın kaptan-ı deryalığa getirilmesi gibi bir karar alınmamıştı. Diğer bir bilgiyse padişahın sağlık durumunun çok kötü olduğuydu. Ancak Fevzi Paşa bu bilgilerden tatmin olmamıştı. Bu kez İbrahim Bey'i gönderdi

¹⁸ NA, FO, 78/360, nr. 318, Ponsonby'den Palmerston'a, 20 Kasım 1839; NA, FO, 78/360, nr. 315, Ponsonby'den Palmerston'a, 27 Kasım 1839.

¹⁹ Bu kişi, Topal Osman Paşa'dır. Aslen İzmirlidir. Fevzi Paşa'nın kethüdası Şerif Ağa'nın oğludur. O sırada Osmanlı donanmasında ikinci komutan, riyale-i hümayun, olarak görev yapmaktaydı. Kemal Beydilli, "Topal Osman Paşa Maddesi", *Diyanet İşleri İslâm Ansiklopedisi*, XLI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 246; Mustafa Nuri Paşa, *age*, IV, s. 276.

²⁰ NA, FO, 78/360, nr. 327, Ponsonby'den Palmerston'a, 03 Aralık 1839.

²¹ NA, FO, 78/392, nr. 2, ek. 2, Pontois'dan Reşid Paşa'ya, 31 Aralık 1839.

²² PB, GRE/E/150/C/19, Cordoba'dan Ponsonby'ye, Ocak 1840.

²³ NA, FO, 78/394, nr. 107, Pisani'den Ponsonby'ye, 22 Mayıs 1840.

ve donanmayla birlikte Çanakkale Boğazı yakınlarında beklemeye başladı. 1 Temmuz günü İbrahim Bey hareket ettiği sırada, II. Mahmud sabah saatlerinde vefat etmişti. İbrahim Bey ertesi gün bu haberle donanmaya döndü. Padişahın vefatı tüm donanmada büyük bir sarsıntı yarattı. Fevzi Paşa tüm kumandanları toplayarak durumu açıkladı. Bunun üzerine herkes ağlamaya başladı²⁴.

Fevzi Paşa çok sarsılmıştı. Ancak onu üzen tek olay II. Mahmud'un vefatı değildi. Düşmanları olan Hüsrev Paşa ve Halil Paşa'nın iktidarı ele geçireceğinden endişelenmekteydi. Haberlere göre, bu ikisi padişahı zehirlemişlerdi ve donanmayı Rusya'ya teslim etmek niyetindeydiler²⁵. Bu esnada Fevzi Paşa ne yapacağına karar veremiyordu. Daha fazla bilgi alabilmek için İzmir vapurunu beklemeye başladı. Ertesi gün İzmir vapurundan elde edilen haberlerde, Hafız Paşa ve diğer birçok Osmanlı yöneticisinin görevden alındığı gibi bilgiler bulunuyordu. Bunun üzerine Fevzi Paşa'nın korkusu daha da arttı. Tahir Paşa'nın ansızın gelerek donanmanın kontrolünü ele geçireceğine inanıyordu. Osman Bey, Fevzi Paşa'nın korkularını kışkırtıyor; Hüsrev Paşa ve Halil Paşa'nın, padişahı zehirlediklerine ve Osmanlı Devleti'ni Rusya'ya teslim etmeye hazırlandıklarına onu inandırmaya çalışıyordu²⁶. Bu sırada bir geminin donanmaya yaklaştığı görüldü. Önce bunun Tahir Paşa'nın gemisi olduğu sanıldı. Ancak bu, İngiliz Kaptan Walker'ın gemisiydi. Osman Bey, yukarıda sözü edilen haberleri sanki gerçekleşmiş olaylar gibi Kaptan Walker'a anlattı. Kaptan Walker, bu bilgilerin doğruluğunu İstanbul'da araştırdıktan sonra kendisine bilgi vereceğini söyleyerek İstanbul'a hareket etti. Bu sırada Fevzi Paşa çok endişeliydi. Öyle ki Avidick'e eğer İstanbul'a dönecek olursa Hüsrev Paşa'nın ve Halil Paşa'nın kendisini öldürüp öldürmeyeceği konusunda ne düşündüğünü bile sormuştu. Buna karşılık Avidick, ona gerçekten buna inanıyorsa donanmayı İstanbul'a götürmesi için Mustafa Paşa'ya bırakarak bir gemiyle Tunus'a gitmesini tavsiye etti. Bir süre sonra Abdülmecid'in tahta geçtiği bilgisi donanmaya ulaştı²⁷.

Osman Bey, donanmanın Mehmed Ali Paşa'ya götürülmesini istiyordu. Fevzi Paşa ise bu konuda tereddüt içindeydi. Avidick, Fevzi Paşa'ya bunu yapmamasını, Osmanlı denizcilerinin Mısır valisine teslim olmaktansa denize atlamayı tercih edeceklerini söyledi. Fevzi Paşa Avidick'e "*Evet, bunu yapmamalıyız, denize açılalım bakalım ne olacak.*" şeklinde cevap verdi ve Osman Bey'e Avidick'in tavsiyesinden bahsetti. Osman Bey, eğer bu tavsiyeyi tutmak istiyorsa önce kafasını uçurması gerektiğini sonra ne istiyorsa yapabileceğini söyledi. Bu sırada Avidick de Osman Bey'in kendisine kötü bir şey yapacağından korkmaya başlamıştı²⁸.

Bir süre sonra Fransız donanması Osmanlı donanmasının yakınlarına geldi. Amiral Lalande, Fevzi Paşa ile görüşmek istiyordu. Fevzi Paşa, görüşme için Osman Bey'i gönderdi. Avidick de tercümanlıklarını yaptı. Osman Bey amirale, Hüsrev ve Halil Paşa'nın padişahı zehirleyerek yönetimi ele geçirdiklerini, Rusya ile anlaştıklarını, Abdülmecid'in ellerinde esir olduğunu söyledi. Ayrıca Osmanlı donanması subaylarının Mehmed Ali Paşa ile barış yapmak

²⁴ NA, FO, 78/360, nr. 327, ek. 1, Avidick'ten Hüsrev Paşa'ya, 30 Kasım 1839.

²⁵ Aynı belge. Bu konuda ayrıca bkz. Ufford, *age.*, s. 65-66. Fevzi Paşa, Hüsrev Paşa'nın İstanbul ve donanmayı Ruslara teslim etmek niyetinde olduğunu ileri sürmekteydi. Fakat İngiliz elçiliğine kısa süre önce ulaşan bilgiye göre, Babiâli'deki en güçlü Rus tarafları kendisiydi: "*The Capitan Pasha is the head of the systematic Russian party aided by Nouri, who oppose all our plans and proposals*". PB, GRE/E/378/153, MacGuffog'tan Ponsonby'ye, 07 Nisan 1839.

²⁶ Kamil Paşa'nın bildirdiğine göre, İstanbul'a dönmesi emri verildiği bir sırada Fevzi Paşa'nın yetiştirmesi ve sırdaşı olan Osman Bey, en iyi çarenin Mısır'a gitmek olduğunu, Mehmed Ali Paşa'nın onu memnuniyetle karşılayacağını söyleyerek Fevzi Paşa'yı İskenderiye'ye gitmeye ikna etmiştir. Kamil Paşa, *Târih-i Siyâsî-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye*, III, İstanbul 1327, s. 180-181; Beydilli, "Topal Osman Paşa Maddesi", s. 246. Ahmed Cevdet Paşa, Mısır'a gitmesi konusunda Fevzi Paşa'nın yakın adamlarınca yönlendirildiğini bildirmektedir. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 1-12, (hızl. Cavid Baysun), TTK Yayınları, Ankara 1953, s. 6.

²⁷ NA, FO, 78/360, nr. 327, ek. 1, Avidick'ten Hüsrev Paşa'ya, 30 Kasım 1839. Bu haberi, İstanbul'dan kaçarak donanmaya ulaşan Fevzi Paşa'nın yakın adamı Hacı Akif getirmiştir. Koçu, "Ahmed Fevzi Paşa Maddesi", s. 366.

²⁸ NA, FO, 78/360, nr. 327, ek. 1, Avidick'ten Hüsrev Paşa'ya, 30 Kasım 1839.

ve birlikte Osmanlı'yı kurtarmak gibi bir planları olduğunu açıkladı. Plana göre, Hafız Paşa da orduyla İstanbul'a yürüyecek ve başkenti Ruslardan ve taraftarlarından kurtaracaklardı. Amiral Lalande, Mısır valisiyle bir barış fikrini desteklediğini, bunun "imparatorluğu kurtarmak için mükemmel bir plan"²⁹ olduğunu söyledi. Osman Bey Kandiye'ye gitmeyi planlıyordu. Ancak Amiral Lalande, plandan Kandiye'dekilerin haberi olmadığı gerekçesiyle, Rodos'a gitmelerini tavsiye etti. Amiral Lalande bu sırada Çanakkale Boğazı'nda Rusların saldırılarına karşı hazır bekleyeceğini söyledi. Ardından Fevzi Paşa ve Amiral Lalande kısa bir görüşme yaptı. Ancak Osman Bey, aralarında konuştuklarından Fevzi Paşa'ya bahsetmemesini amiralden istemişti. Bunun üzerine Amiral Lalande sadece padişahın ölümünden söz ederek ayrıldı³⁰. Osman Bey işi şansa bırakmıyordu. Donanma kumandanlarından Mustafa Paşa'yı da planına ortak etti. Daha sonra Fevzi Paşa'yı İskenderiye'ye gitmeye ikna etti. İlk iş olarak Mehmed Ali Paşa'ya, Osmanlı'yı kurtarmak için birleşmeleri gerektiğine dair mektup gönderdi. Ardından donanma İskenderiye'ye götürüldü³¹.

Bu sırada İstanbul'da endişeli bir bekleyiş sürüyordu. Fevzi Paşa'nın çıldırması olduğunu düşünenler çoğunlukta idi. Osmanlı donanmasıyla ilgili en son bilgi İngiliz Kaptan Wakefield aracılığıyla gelmişti. Kaptan Wakefield, donanmayı Rodos yakınlarında bir Mısır savaş gemisiyle birlikte İskenderiye'ye doğru hareket ederken görmüştü³². Hüsrev Paşa, bu bilgiyi İngiliz Elçiliği Baştercümanı Pisani'den aldığı anda kızgınlığı had safhaya çıkmış durumdaydı. Sürekli olarak, Fevzi Paşa'ya donanmanın Hafız Paşa'ya da ordunun kontrolünün verilmesinin "felaket getirici" bir büyük hata olduğunu söylemekteydi³³.

IV. DONANMANIN TESLİMİ SONRASI YAŞANAN GELİŞMELER

Osmanlı donanması, 14 Temmuz'da İskenderiye'ye ulaştı³⁴. Başta donanmanın saldırı niyetiyle geldiğini düşünerek paniğe kapılan Mısır valisi, durumu öğrenince Fevzi Paşa ile görüşmeyi kabul etti³⁵. Padişaha asi olmuş iki paşa aynı gün bir araya geldi. Bu iki kişiden biri kısa süre önce Osmanlı Devleti'nin ordusunu yenmiş, diğeri de donanmasını kaçırmıştı. Birleştikleri en önemli nokta ise Hüsrev Paşa'ya duydukları nefretti³⁶.

²⁹ "C'est l'unique moyen de sauver l'Empire". NA, FO, 78/360, nr. 315, ek. 1, Redhouse'tan Ponsonby'ye, Kasım 1839.

³⁰ Osman Bey'in Amiral Lalande ile görüşmesi ve ardından yaşanan gelişmeler için ayrıca bkz. Kamil Paşa, *age*, III, İstanbul 1327, s. 181-183.

³¹ NA, FO, 78/360, nr. 327, ek. 1, Avidick'ten Hüsrev Paşa'ya, 30 Kasım 1839. Hüsrev Paşa, Fevzi Paşa'yı kandırmak için bir plan hazırlamıştır. Bu çerçevede Muhsin Efendi'yi, biri Fevzi Paşa'nın görevinde bırakıldığını, diğeri ise Mustafa Paşa'nın kaptan-ı deryalığa atandığını bildiren iki fermanla donanmaya göndermiştir. Muhsin Efendi'nin görevi, önce birinci fermanı Fevzi Paşa'ya vererek onu kandırmak, sonra ikinci fermanı ortaya çıkarıp kontrolün Mustafa Paşa'ya geçmesini sağlamaktır. Muhsin Efendi, Rodos yakınlarında donanmaya yetişmiştir. Ancak birinci fermanı verdikten sonra, diğerini yakalanma korkusuyla denize atınca tüm plan suya düşmüştür. Mustafa Nuri Paşa, *age*, IV, s. 277.

³² NA, FO, 78/357, nr. 181, ek. 1, Wakefield'dan Konsolos Lander'a, 16 Temmuz 1839.

³³ NA, FO, 78/357, nr. 181, ek. 2, Pisani'den Ponsonby'ye, 19 Temmuz 1839.

³⁴ NA, FO, 78/358, Avrupa konsoloslarına ait rapor, 15 Temmuz 1839.

³⁵ Ahmet Lütfi Efendi'nin bildirdiğine göre Mehmed Ali Paşa, Babîali tarafından kısa bir süre önce İskenderiye'ye gönderilmiş olan Akif Efendi'nin donanmanın teslim olmak üzere geldiğine dair sözlerine inanmamış ve onu bir süre hapsedmiştir. Fevzi Paşa'nın savaşmak için değil, teslim olmak üzere geldiğini öğrendiğinde ise Akif Efendi'yi serbest bırakmıştır. Ahmet Lütfi Efendi, *age*, VI, s. 1014; Şeref, *age*, s. 17. Akif Efendi, kısa bir süre sonra İstanbul'a dönmüştür. Mehmed Ali Paşa onun aracılığıyla gönderdiği mesajda, Fevzi Paşa'nın donanmayı kaçırdığı sırada son derece korkmuş olduğu için ne yaptığının bilincinde olmadığını ve bu yüzden affedilmesi gerektiğini bildirmiştir. NA, FO, 78/357, nr. 188, ek. 2, Pisani'den Ponsonby'ye, 22 Temmuz 1839.

³⁶ Mısır'ın Fransa'nın işgalinden kurtarılmasından sonra 1804 yılında valiliğe Hüsrev Paşa getirilmiştir. Mehmed Ali Paşa isyan çıkararak görevine başlayamadan Hüsrev Paşa'nın kaçmasına sebep olmuştur. Bu ise Hüsrev Paşa için aşağılayıcı bir başarısızlıktır. İki taraf arasındaki çekişme ve düşmanlığın temeli o günlere dayanmaktadır. Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi (1789-1914)*, TTK Yayınları, Ankara 1999, s. 195-196; Şinasi Altundağ, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı-Mısır Meselesi (1831-1841)*, TTK Yayınları, Ankara 1945, s. 24.

Avrupa devletlerinin konsolosları, bu olağanüstü gelişme üzerine acil olarak Mehmed Ali Paşa'dan toplantı talep ettiler. Konsoloslar, Fevzi Paşa'nın II. Mahmud'un zehirlendiğine ve Hüsrev Paşa'nın Rusya ile anlaşığına dair iddialarının henüz kesinlik kazanmadığını ve donanmayı kabul ederek Paşa'nın suç ortağı olmayacağını umduklarını dile getirdiler. Buna karşılık Mehmed Ali Paşa, donanmaya el koymaya ya da onunla İstanbul'a saldırmaya niyeti olmadığını söyleyerek, padişah tarafından istekleri kabul edildiğinde tüm gemileri iade edeceği sözünü verdi³⁷.

İlerleyen günlerde Fevzi Paşa ve diğer donanma kumandanları Mısır valisinin makamına çağrıldı. Mehmed Ali Paşa, II. Mahmud'a bağlı olduğunu, ancak Hüsrev Paşa'nın çeşitli entrikalarla aradaki husumeti çıkardığını söyledi. Niyetinin Müslümanları birleştirerek bunların oyunlarını bozmak, İstanbul'a giderek padişaha bağlılığını ifade etmek ve Hüsrev Paşa'yı devirmek olduğunu açıkladı. Kumandanlar, onun sözlerinden öylesine etkilendi ki Avidick'e Müslümanların birleşeceğini umduklarından bahsettiler. Bir süre sonra Mısır valisi, İngiliz donanmasının düşmanlık amacıyla gelebileceğini söyleyerek, açıkta duran Osmanlı donanmasının limana yanaşarak Mısır donanmasıyla birleşmesini istedi. Bu sırada Osmanlı subay ve denizcilerinin silahlarını da teslim aldı. Mustafa Paşa buna itiraz ettiyse de bir sonuç alamadı. Neticede Osmanlı donanması, bir oldubittiyle, tümüyle Mısır valisine teslim oldu. Başta Fevzi Paşa olmak üzere, diğer kumandanlar aldıkları karardan ve düştükleri durumdan son derece pişmanlardı³⁸. Ancak artık dönüşü olmayan bir yola girmişlerdi.

Bir süre sonra Babiâli, Mısır'a gönderdiği emirle Osmanlı subay ve denizcilerinin İstanbul'a dönmelerini talep etti³⁹. Ardından Hüsrev Paşa, Mustafa Paşa ve diğer donanma komutanlarına yazdığı mektupla, onlardan Fevzi Paşa'yı tutuklayarak donanmayı kaçırmalarını istedi⁴⁰. Hatta Lord Palmerston, Akdeniz'deki İngiliz Donanması Kumandanı Amiral Stopford'a Osmanlı donanmasıyla ilgili önemli bir talimat verdi. Buna göre Stopford, İstanbul'a giderlerse donanmanın Rusların eline geçeceği sözleriyle Fevzi Paşa'nın kendisini yanılttığını Osmanlı subay ve denizcilerine anlatacak ve eğer dönmezlerse asıl o zaman padişahın Rusların eline düşeceği konusunda onları uyaracaktı⁴¹. Fakat artık bunların kendi iradeleriyle hareket etme imkânı kalmamıştı. İstanbul'a dönmek isteyenler veya talimatlara itiraz edenler gözetimde/hapiste tutuluyordu⁴².

Kısa süre sonra Osmanlı subay ve denizcilerine Mısır üniformaları giydirildi⁴³. Ardından Mehmed Ali Paşa ve Fevzi Paşa arasındaki iletişim kesilme noktasına geldi. Fevzi Paşa,

³⁷ NA, FO, 78/358, Avrupa konsoloslarına ait rapor, 15 Temmuz 1839.

³⁸ NA, FO, 78/360, nr. 327, ek. 1, Avidick'ten Hüsrev Paşa'ya, 30 Kasım 1839. Avedick'in aynı raporunda yer alan ifadelerle göre, bir gün Osman Bey, Hacı Şerif Ağa ve Hasan Bey, Fevzi Paşa'yı ziyaret etmişti. Bu sırada Fevzi Paşa perişan hâldeydi ve içki içiyordu. Dertlerini unutmaları için onların da kendisine katılmalarını istemişti. Bir süre sonra, "Beni öldürün." diyerek ağlamaya başladı. Ardından onunla birlikte diğerleri de ağladı.

³⁹ NA, FO, 78/357, nr. 172, Ponsonby'den Palmerston'a, 10 Temmuz 1839.

⁴⁰ NA, FO, 78/357, nr. 200, ek. 2, Mehmed Ali Paşa'dan Hüsrev Paşa'ya, 1839. Mehmed Ali Paşa, Hüsrev Paşa'nın mektubuna cevap olarak gönderdiği yazısında, ona güvenmediğini ve onun sözlerine inanmadığını, çünkü karakterini bildiğini belirtmiş ve ondan sadrazamlıktan istifa etmesini istemiştir. Aynı mektupta, Mustafa Paşa ve diğer üç kumandana sadrazamın gönderdiği mektubu ele geçirdiği, bunların ve Fevzi Paşa'nın hain oldukları için değil kendisinin kötülüğünden kaçtıkları için bu işi yaptıkları yazmaktadır. Mehmed Ali Paşa, bu dört kumandanın gönüllü olarak İskenderiye'ye geldiklerine dair mektup aldığını da yazısına eklemiştir. Aynı belge. Bu hususta Babiâli'de gerçekleşen görüşmede, Fevzi Paşa'nın donanmayı tesliminin Mısır valisine böylesi isteklerde bulunma cesareti verdiği ve Hüsrev Paşa'nın istifa etmesi durumunda devletin tümünü nüfuzu altına aldığı yönünde propaganda yapacağı değerlendirilmiştir. Çelik, *age*, s. 369.

⁴¹ NA, FO, 195/157, nr. 181, Palmerston'dan Stopford'a, Ağustos 1839.

⁴² Lord Ponsonby'ye İskenderiye'den ulaşan bir mektupta birçok Osmanlı subayının hapiste tutulduğu bilgisi yer almaktadır. NA, FO, 78/396, Alison'dan Ponsonby'ye, 26 Ağustos 1840.

⁴³ NA, FO, 195/157, nr. 204, Granville'den Palmerston'a, 16 Ağustos 1839; NA, FO, 78/360, nr. 327, ek. 1, Avidick'ten Hüsrev Paşa'ya, 30 Kasım 1839.

Mehmed Ali Paşa ile ilk günlerdeki kadar görüşemiyordu. Fevzi Paşa, buna tepki olarak kendisine tahsis edilen evi terk ederek donanma gemisinde yaşamaya başladı⁴⁴. Avusturya'nın İskenderiye konsolosundan Stürmer'e ulaşan bilgiler de aynı yöneydi. Buna göre Fevzi Paşa İskenderiye'de çok zor duruma düşmüştü. Görünüşü ve davranışlarıyla tamamen "zavallı" ve "kaybetmiş bir adam" profili çiziyordu. Mehmed Ali Paşa ona güvenmiyor ve önemli bilgileri onunla paylaşmıyordu. Osmanlı donanmasındaki subay ve denizcilerinin durumu çok kötüydü ve bir an önce geri dönmek istiyorlardı⁴⁵.

Mehmed Ali Paşa'nın davranışlarındaki bu değişim boşuna değildi. Başlangıçta Osmanlı donanmasının kendiliğinden teslim olmasına sevinmişti. Fakat Mısır askerlerinin maaşını dâhi ödeyemezken binlerce Osmanlı askerine bakmak zorunda kalması, içinde bulunduğu ekonomik krizi derinleştirince keyfi bozulmaya başladı⁴⁶. Avrupa devletlerinin Mısır valisiyle doğrudan anlaşma yoluna gitmemesi yönünde Babîâlî'ye verdikleri ortak notanın (27 Temmuz 1839) ardından, Osmanlı donanmasını elinde tutma avantajını kullanamayacağını görmesi de onun bu memnuniyetsizliğini gün geçtikçe arttırdı⁴⁷.

Mehmed Ali Paşa ilk günlerde, donanmaya el koyma niyetinin olmadığını Avrupa konsoloslarına söylemişti. Ancak Osmanlı askerlerine Mısır üniforması giydirdikten sonra, yeni bir emirle bunların yarısının Mısır donanmasında görev almasını, Mısır donanmasındakilerin yarısının da Osmanlı donanmasına geçmesini istedi. Böylece iki donanma birleşmiş olacaktı. Bu bilgiyi İstanbul'a ulaştıran Avusturya'nın İskenderiye konsolosu mektubunda, Mehmed Ali Paşa'nın sonunda "yüzündeki maskeyi" çıkardığını ve Osmanlı donanmasına el koyduğunu ifade etmişti⁴⁸.

Bundan kısa bir süre sonra, Tanzimat Fermanı'nı Mısır valisine sunmak üzere görevlendirilen Kamil Paşa İskenderiye'ye ulaştı. Burada Fevzi Paşa ile de bir görüşme yaptı. Hatta Fevzi Paşa onun şerefine bir yemek tertip etti⁴⁹. Kamil Paşa dönüşte izlenimleriyle ilgili Babîâlî'ye bir rapor sundu. Bu rapora göre, Fevzi Paşa işlediği suçtan pişmanlık duyduğunu açıkça ifade etmemişti. Ancak tavırlarından vicdanının rahatsız olduğu anlaşılabilirdi. Osmanlı subayları ise içine düştükleri durumdan son derece mutsuzdular ve bir an önce İstanbul'a dönmek istiyorlardı⁵⁰.

Kısa süre sonra Fevzi Paşa'nın yerine Damat Said Mehmed Paşa kaptan-ı deryalığa getirildi. İskenderiye'de bulunan Mustafa Paşa ise kaptan-ı derya kaymakamı olarak tayin edildi⁵¹. Hüsrev Paşa gönderdiği bir mektupla, konuyla ilgili fermanı herkesin duyabileceği şekilde okutmasını Mehmed Ali Paşa'dan istedi. Aynı zamanda Mustafa Paşa'ya, kaptan-ı

⁴⁴ NA, FO, 78/359, nr. 279, Ponsonby'den Palmerston'a, ek. 1, 08 Ekim 1839.

⁴⁵ NA, FO, 78/360, nr. 314, ek. 1, Avusturya konsolosundan Stürmer'e, 17 Kasım 1839.

⁴⁶ NA, FO, 78/360, nr. 330, ek. 1, Ponsonby'den Palmerston'a, 11 Aralık 1839. Mehmed Ali Paşa, Osmanlı denizcilerine sadece bir ay ödeme yapmıştır. Mısır askerlerine ise 17 aydır ödeme yapamamaktaydı. NA, FO, 78/360, nr. 314, Ponsonby'den Palmerston'a, 27 Kasım 1839.

⁴⁷ Armaoğlu, *age*, s. 212.

⁴⁸ NA, FO, 78/392, nr. 6, ek. 2, Laurin'den Stürmer'e, 28 Aralık 1839. Fevzi Paşa, Osmanlı ve Mısır askerlerine bir akşam yemeği vermiştir. Mısır valisinin de katıldığı bu 1000 kişilik yemek Mahmudiye adlı Osmanlı gemisinde gerçekleşmiştir. *Aynı belge*.

⁴⁹ NA, FO, 78/392, nr. 6, ek. 1, Laurin'den Stürmer'e, 23 Aralık 1839.

⁵⁰ NA, FO, 78/392, nr. 16, ek. 1, Kamil Paşa'nın raporu, 16 Ocak 1840. İstanbul'a dönmek isteyenlerden biri de Londra'da eğitim gördükten sonra Osmanlı donanmasında görevlendirilen Mustafa Efendi idi. Mustafa Efendi'nin İstanbul'a dönme isteğine dair yazdığı mektuplardan biri Hüsrev Paşa'ya kadar ulaşmıştır. Hüsrev Paşa ve Reşid Paşa, Lord Ponsonby'den İskenderiye'deki İngiliz konsolosu aracılığıyla Mustafa Efendi'nin kaçışına yardım etmesini rica etmiştir. PB, GRE/E/637/113-114, Vogorides'ten Ponsonby'ye, 10 Nisan 1840.

⁵¹ NA, FO, 78/392, nr. 11, Ponsonby'den Palmerston'a, 15 Ocak 1840; NA, FO, 78/392, nr. 27, Ponsonby'den Palmerston'a, 06 Şubat 1840; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, V, (hzl. Nuri Akbayar), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, s. 1456.

deryalığa ait madalyaları Fevzi Paşa'dan alarak İstanbul'a getirmesi talimatı verildi⁵². Aslında Hüsrev Paşa'nın aklından geçenin Mustafa Paşa'nın yalnızca madalyaları değil, bir fırsatını bulup tüm Osmanlı donanmasını geri getirmesi olduğunu tahmin etmek zor değildi.

Hüsrev Paşa'nın bu hamlesine karşı Mehmed Ali Paşa'nın karşı hamlesi, Fevzi Paşa'yı Osmanlı ve Mısır donanmalarının ortak komutanı olarak tayin etmek oldu. Buna karşılık Mısır valisinin bu son hareketi, Avrupa elçilerince onun bağımsız bir hükümdar gibi davrandığının bir delili olarak nitelendirildi⁵³. Reşid Paşa, onun bu şekilde hareket ederek "gerçek yüzünü" göstermesinden ve böylece bundan sonra kimseyi kandıramayacak olmasından dolayı memnundu⁵⁴. Çok geçmeden Mehmed Ali Paşa, donanmayı iade edeceğine dair verdiği sözden dönmediğini, sözünü tutması için Hüsrev Paşa'nın görevden alınmasını şart koştuğunu açıkladı. Bu sırada Mehmed Ali Paşa ve Fransa'nın asıl amacı, donanmanın iadesini de bir koz olarak kullanarak Abdülmecid'i Avrupa devletlerinin aracılığı olmadan doğrudan Mısır valisiyle anlaşmaya zorlamaktı⁵⁵.

Bir süre sonra Mısır valisi padişahın yeni doğan kızını kutlamak bahanesiyle Sami Bey'i hediyelerle İstanbul'a gönderdi. Reşid Paşa ve Sami Bey arasında geçen görüşmede donanma meselesi de gündeme geldi. Mehmed Ali Paşa, donanmayı Fevzi Paşa'nın komutasında İstanbul'a göndermek istiyordu. Reşid Paşa, bunun kesinlikle kabul edilemez bir istek olduğunu açıkladı⁵⁶.

Aynı günlerde Osmanlı donanmasıyla ilgili yeni bilgiler İstanbul'a ulaştı. Buna göre donanma kaptanlarından bazıları zindanda tutuluyordu. Osmanlı subaylarından birçoğu cephanelikte hapsedilmiş durumdaydı. Birçoğu ise ortadan kaybolmuştu⁵⁷.

Bundan sonraki günlerde Osmanlı donanmasının padişaha iadesiyle ilgili önemli gelişmeler yaşandı. Mehmet Ali Paşa, Avrupa devletlerinin ortak operasyonu ardından aldığı yenilgiler üzerine İngiliz Donanmasının İkinci Komutanı Napier'le İskenderiye Sözleşmesi'ni (27 Kasım 1840) yaptı. Buna göre Mısır, miras yoluyla kendisinde kalacaktı. Osmanlı donanmasını ve Suriye'yi ise iade edecekti. Çok geçmeden Mısır, Mısır Valiliği İmtiyaz Fermanı (13 Şubat 1841)⁵⁸ ile Mehmet Ali Paşa'ya verildi⁵⁹.

Mısır valisinin donanmayı geri vermeyi kabul etmesi üzerine, donanmayı teslim alma görevi Kaptan Walker (Paşa) ve Mazlum Bey'e verildi. Walker Paşa, 10 Ocak'ta İskenderiye'ye ulaştı. Mehmed Ali Paşa, donanmayı zorluk çıkarmadan iade ettiği gibi dönüş yolunda yol göstermesi için kendi subaylarından bazısını da vermeyi kabul etti. Walker Paşa, ertesi gün

⁵² NA, FO, 78/393, nr. 59, Hüsrev Paşa'dan Mehmed Ali Paşa'ya, 19 Ocak 1840.

⁵³ NA, FO, 78/393, nr. 73, Ponsonby'den Palmerston'a, 09 Nisan 1840; NA, FO, 78/393, nr. 71, Ponsonby'den Palmerston'a, 09 Nisan 1840.

⁵⁴ NA, FO, 78/393, nr. 77, Ponsonby'den Palmerston'a, 14 Nisan 1840.

⁵⁵ NA, FO, 78/395, nr. 138, Ponsonby'den Palmerston'a, 08 Temmuz 1840; NA, FO, 78/395, nr. 138, ek. 1, 14 Haziran 1840.

⁵⁶ NA, FO, 78/395, nr. 141, Ponsonby'den Palmerston'a, 12 Temmuz 1840. Bu görüşmede Reşid Paşa, karşılığında ölçsüz isteklerde bulunmalarını engellemek için, konuyu ne derece önemsediklerini belli etmeyerek donanmanın iadesi meselesini önemsiz bir şey gibi göstermeye gayret etmiştir. *Aynı belge*. Oysa Abdülmecid annesinin de tesiriyle donanmanın geri alınması meselesine, Reşid Paşa'yı kızdıracak derecede, önem vermekteydi. Hatta bunun karşılığında büyük fedakârlıklarda bulunmaya hazırdı. NA, FO, 78/394, nr. 129, Ponsonby'den Palmerston'a, 23 Haziran 1840.

⁵⁷ NA, FO, 78/396, ek. 1, Alison'dan Ponsonby'ye, 26 Ağustos 1840.

⁵⁸ Mısır Valiliği İmtiyaz Fermanı'nın detayları için bkz. Rifat Uçarol, *Siyasi Tarih (1789–2001)*, DR Yayınları, İstanbul 2008, s. 201–202.

⁵⁹ Matthew S. Anderson, *Doğu Sorunu (1774–1923)*, (çev. İdil Eser), YKY, İstanbul 2001, s. 122; Uçarol, *age*, s. 201; Charles Napier, *The War in Syria*, II, John W. Parker, London 1842, s. 121; Armaoğlu, *age*, s. 214–216; Webster, *age*, s. 734; Cemal Tukin, *Boğazlar Meselesi*, Pan Yayınları, İstanbul 1999, s. 277. Napier'in Mehmed Ali Paşa'yla yaptığı anlaşmayla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Harold Temperley, *England and the Near East: The Crimea*, Longmans Green and Co., London 1936, s. 133–136.

Mahmudiye adlı Osmanlı gemisine padişahın bayrağını çekti. Bir süre sonra Osmanlı donanması Marmara Denizi'ne kadar gelmişti⁶⁰. 16 Mart günü ise donanma İstanbul'a ulaştı⁶¹.

Mehmed Ali Paşa, donanma yoldayken Hüsrev Paşa'ya gönderdiği mektupta kendisini "sadrızamın eski ve sadık dostu"⁶² olarak nitelendirdi ve ondan, saltanatının uzun olması için dua etmekte olduğunu padişaha iletmesini istedi. Bu ifadeler, Mısır sorununda ve Mehmed Ali-Hüsrev çekişmesinde hangi aşamaya gelindiğini özetler nitelikteydi⁶³.

Mısır valisine Mazlum Bey aracılığıyla iletilen emirde, Fevzi Paşa, Osman Bey ve Hacı Şerif Ağa'nın İstanbul'a gönderilmemesi istenmişti⁶⁴. Bunlardan Fevzi Paşa affedilmedi; firari ve hain damgası yemiş bir şekilde ve yaptığından pişmanlık içinde 1842 yılında İskenderiye'de vefat etti⁶⁵. Abdülmecid, ölümünden sonra dâhi onu bağışlamadı. Öyle ki Fevzi Paşa'ya ait iftihar nişanının evlatlarında kalması teklif edildiğinde buna izin vermedi⁶⁶. Onu bu hataya sürükleyen Osman Bey ise Mazlum Bey'in araya girmesiyle affedilmeyi başardı ve İstanbul'a dönerek zaman içinde Bosna-Hersek valiliğine kadar yükseldi⁶⁷.

V. SONUÇ

II. Mahmud, Babıâli'deki hizipleri birbirine karşı denge unsuru olarak kullanmış ve bunlar arasındaki rekabeti iktidarını güçlendirmenin bir aracı hâline dönüştürmüştür. Osmanlı donanmasının Mısır valisine teslimi olayı, bu gücün kontrolden çıkması ve mevcut dengenin bozulması sonucu gerçekleşmiştir. Bu durum, yaşanan gelişmelerin II. Mahmud'un izlemiş olduğu söz konusu politikayla bağlantılı olduğunu göstermektedir.

Babıâli'deki hiziplerden birinin lideri olan Fevzi Paşa, korkularının esiri olarak, sonradan büyük pişmanlık duyduğu ve devletin bağımsızlığını tehlikeye düşürecek boyutta büyük bir hata yapmıştır. Tahtan uzaklaştırılma girişimlerine karşı II. Mahmud tarafından görevlendirilmiş olmasının, onun bu hataya sürüklenmesinde etkisi olduğu şüphesizdir. Yetiştirmesi ve sağ kolu Osman Bey ise onu yanlış yönlendirerek donanmanın Mısır valisine tesliminde birinci derecede rol oynamıştır.

Avidick ve Kaptan Ford'un ifadeleri bir arada değerlendirildiğinde, Osmanlı donanmasını Mehmed Ali Paşa'ya teslim etmesi yönünde Amiral Lalande'in Fevzi Paşa'ya doğrudan bir telkinde bulunmadığı; ancak onu cesaretlendirdiği anlaşılmaktadır. Fevzi Paşa, amiralle görüşmesinden önce de İskenderiye'ye gitmeyi tasarlamış; fakat buna cesaret edememiştir. Ayrıca Amiral Lalande'in, padişahın zehirlendiği ve Hüsrev Paşa'nın İstanbul'u Ruslara teslim edeceği yönünde Osman Bey'in sözlerini gerçeği araştırmadan kabul etmesi normal karşılanabilecek bir durum değildir. Fevzi Paşa'ya İngiliz donanma komutanıyla

⁶⁰ NA, FO, 78/399, nr. 310, ek. 1, Reşid Paşa'dan Ponsonby'ye, 27 Aralık 1840; NA, FO, 78/430, nr. 20, ek. 4, Walker'dan Ponsonby'ye, 12 Ocak 1841; NA, FO, 78/430, nr. 27, Ponsonby'den Palmerston'a, 31 Ocak 1841.

⁶¹ NA, FO, 78/432, nr. 93, Ponsonby'den Palmerston'a, 16 Mart 1841. İstanbul'a yaklaşık 22 gemi ulaşmıştır. Osmanlı denizcilerinin ise yaklaşık üçte biri geri dönebilmiştir. *Aynı belge*.

⁶² "un ancien et fidele ami".

⁶³ NA, FO, 78/431, nr. 33, ek. 1, Mehmed Ali Paşa'dan Hüsrev Paşa'ya, 23 Ocak 1841.

⁶⁴ NA, FO, 78/431, nr. 33, ek. 2, Mehmed Ali Paşa'dan Hüsrev Paşa'ya, 23 Ocak 1841. Mehmed Ali Paşa; Fevzi Paşa ve diğerlerinin, ailelerinin Mısır'a gönderilmesini rica ettiklerini belirtmektedir. *Aynı belge*.

⁶⁵ Koçu, "Ahmed Fevzi Paşa Maddesi", s. 366. Abdülmecid, Fevzi Paşa'yı affetmemiştir. Ancak Mısır valisi, hizmetlerinin bir ödülü olarak ona, yıllık 60 bin dolar karşılığı emekli aylığı bağlamış ve Kahire'de muazzam bir köşk, ayrıca çok değerli bir arazi hediye etmiştir. Lord Ponsonby, bunu duyan Osmanlı paşalarının padişaha hizmet etmektense hainlik etmenin daha avantajlı olduğunu düşünmeye başlayacaklarından endişe ettiğini yazmıştır. NA, FO, 78/431, nr. 36, Ponsonby'den Palmerston'a, 09 Şubat 1841.

⁶⁶ Fevzi Paşa'ya ait olan iki nişan ve bir adet tasvir-i hümayundan iftihar nişanının, âdet olduğu üzere, Fevzi Paşa'nın varislerine bırakılması hususu Abdülmecid'e arz edilmiştir. Fakat Abdülmecid, Fevzi Paşa'nın işlediği suç sebebiyle buna izin vermemiştir. BOA, İ. DH (İrade Dâhiliye), nr. 73/3631, 19 Mart 1843.

⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Beydilli, "Topal Osman Paşa Maddesi", s. 246-247.

görüşmemesini tavsiye etmemesi de Amiral Lalande'ın yetkisi dışında bir davranıştır. Üstelik Amiral Lalande, Fransız elçisine verdiği raporda tüm bunları gizlemiştir.

Bu durum, Osmanlı donanmasının Mısır valisine teslimi olayında Fransa'nın da önemli derecede rol oynadığını göstermektedir. Bu mesele, Fransa'nın 1798'den beri sürdürmekte olduğu Mısır'ın ve Doğu Akdeniz yolunun kontrolünü ele geçirmeye yönelik politikayla ve Amiral Lalande'ın Mısır valisine duyduğu sempatiyle doğrudan ilgilidir. Zaten Fransa, 1840 yılında Mısır meselesinin Osmanlı lehine çözümü konusunda diğer Avrupa devletlerine direnerek ve Mehmed Ali Paşa'yı korumak için bu devletlerle neredeyse savaşın eşiğine gelerek gerçek niyetini ortaya koymuştur.

Bu yönüyle Osmanlı donanmasının Mısır valisine teslimi olayı, geniş planda uluslararası güçler arasındaki rekabetin etkisiyle gerçekleşmiş bir mesele özelliği gösterirken, dar planda Babîlî'deki hizipleşmelerden faydalanan bir iç politikanın ve Osmanlı yöneticilerinin kişisel hesaplarının sonucu olarak ortaya çıkmış talihsiz bir olay niteliği taşımaktadır.

KAYNAKÇA**Arşiv Kaynakları****Başbakanlık Osmanlı Arşivi**

HAT, nr. 20448, 37541, 37541.B, 37607, 43162, 43186

İ. DH, nr. 73/3631

İ. HR, nr. 3/94

Durham Üniversitesi Arşivi

GRE/E/378/153, 378/161, 150/B/39, 150/C/19, E/102/E/55, 637/113–114

İngiliz Millî Arşivi

FO, 78/225, 310, 328, 356, 357, 358, 359, 360, 392, 393, 394, 395, 396, 399, 430, 431, 432

FO, 195/157

Kitap ve Makaleler

AHMED CEVDET PAŞA, *Tezâkir 1–12*, (hzl. Cavid Baysun), TTK Yayınları, Ankara 1953.

AHMET LÜTFİ EFENDİ, *Vak'anüvis Ahmet Lutfi Efendi Tarihi*, V-VI, (hzl. Yücel Demirel), YKY, İstanbul 1999.

AKSAN, Virginia H., *Kuşatılmış Bir İmparatorluk Osmanlı Harpleri (1700–1870)*, (çev. Gül Çağalı Güven), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010.

AKŞİN, Sina, "1839'da Osmanlı Ülkesinde İdeolojik Ortam ve Osmanlı Devleti'nin Uluslararası Durumu", *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri*, TTK Yayınları, Ankara 1994, s. 5–12.

AKYILDIZ, Ali, "Sultan II. Mahmud'un Hastalığı ve Ölümü", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 4, s. 49–84.

ALTUNDAĞ, Şinasi, *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı-Mısır Meselesi (1831–1841)*, TTK Yayınları, Ankara 1945.

ANDERSON, Matthew S., *Doğu Sorunu (1774-1923)*, (çev. İdil Eser), YKY, İstanbul 2001.

ARMAOĞLU, Fahir, *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi (1789–1914)*, TTK Yayınları, Ankara 1999.

BEYDİLLİ, Kemal, "Topal Osman Paşa Maddesi", *Diyanet İşleri İslâm Ansiklopedisi*, XLI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 246–247.

ÇELİK, Yüksel, *Şeyhül Vüzerâ Koca Hüseyin Paşa II. Mahmud Döneminin Perde Arkası*, TTK Yayınları, Ankara 2013.

DÖNMEZ, Ahmet, *Osmanlı Modernleşmesinde İngiliz Etkisi: Diplomasi ve Reform (1833–1841)*, Kitap Yayınları, İstanbul 2014.

KAMİL PAŞA, *Tarih-i Siyâsî-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye*, III, İstanbul 1327.

KAYNAR, Reşad, *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat*, TTK Yayınları, Ankara 1954.

KOÇU, Reşad Ekrem, "Ahmed Fevzi Paşa Maddesi", *İstanbul Ansiklopedisi*, I, Tan Matbaası, İstanbul 1958, s. 365–366.

KUTLUOĞLU, Muhammed H., *Egyptian Question (1831–1841)*, Eren Yayınları, İstanbul 1998.

MEHMED SÜREYYA, *Sicill-i Osmanî*, V, (hzl. Nuri Akbayar), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.

MUSTAFA NURİ PAŞA, *Netayic ül-Vukuat*, IV, (sad. Neşet Çağatay), TTK Yayınları, Ankara 1992.

NAPIER, Charles, *The War in Syria*, II, John W. Parker, London 1842.

PURYEAR, John V., *International Economics and Diplomacy in the Near East*, Archon Books, California 1969.

RODKEY, Frederick S., *The Turco-Egyptian Question in the Relations England, Fransa and Russia (1832–1841)*, The University of Illinois Press, Urbana 1924.

_____, "Lord Palmerston and the Rejuvenation of Turkey, 1830–41", *The Journal of Modern History*, I/4, The University of Chicago Press, Chicago 1929, s. 570–593.

ŞEREF, Abdurrahman, *Tarih Söyleşileri (Müsahebe-i Tarihiye)*, (sad. Mübeccel Nami Duru), Sucuoğlu Matbaası, İstanbul 1980.

JORGA, Nicolae, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, V, (çev. Nilüfer Epçeli), Yeditepe Yayınları, İstanbul 2005.

TUKİN, Cemal, *Boğazlar Meselesi*, Pan Yayınları, İstanbul 1999.

UFFORD, Letitia W., *The Pasha*, McFarland Company, North Carolina 2007.

UÇAROL, Rifat, *Siyasi Tarih (1789–2001)*, DR Yayınları, İstanbul 2008.

UZUNÇARŞILI, İsmail H., *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, TTK Yayınları, Ankara 1988.

WEBSTER, Charles, *The Foreign Policy of Palmerston (1830–1841)*, II, G. Bell&Sons Ltd, London 1951.

Gazeteler

Takvim-i Vekayi

OSMANLI TÜRK TOPLUMUNUN MODERNLEŞMESİNDE YENİ BİR MODEL: AVRUPALI MÜREBBİYELER

A NEW MODEL IN THE MODERNIZATION OF THE OTTOMAN TURKISH SOCIETY: EUROPEN MURABBIYAS (GOVERNESSES)

Ahmet KOÇAK*

Öz

Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma çabaları başta askerî alan olmak üzere çok daha öncelere dayanmasına karşın Tanzimat Fermanı'nın ilanı (1839) resmi başlangıç kabul edilir. Osmanlı Türk toplumunda pek çok meselede olduğu gibi eğitim alanında da bu dönemde önemli adımlar atılır. Özellikle kız çocuklarının eğitime kazandırılması ilk "İnas" kız okullarının 1870'li yıllarda açılmasıyla olur. Edebî bir tür olarak Türk romanının ilk örneklerinin ortaya çıkması da bu dönemdedir. Toplum hayatına ayna tutan romanlarda bu devirde yaygınlaşan mürebbiyelere/enstitüttrisler yer verilmiştir. İlk başlarda Avrupa'dan özel olarak getirtilen, daha sonra bir iş ve emek kazancına dönüşen bu meslekle varlıklı Osmanlı Türk ailelerinin yalılarında, konaklarında, köşkerinde Avrupalı mürebbiyeler görülmeye başlanır. Ahmet Midhat Efendi'nin Felâton Bey'le Râkım Efendi'de Jozefino, Hüseyin Rahmi'nin Mürebbiyesinde Anjel ve Halid Ziya'nın Aşk-ı Memnu romanındaki de Courton bu dönemde öne çıkan ilk mürebbiye örnekleridir.

Bu makale çerçevesinde Osmanlı Türk modernleşmesinde mürebbiyelerin yeri üzerinde durulacak. İlk dönem romanlarında yer verilen mürebbiyelerin hangi özelliklere sahip oldukları, bunların toplum ve çocuk terbiyesinde nasıl bir fonksiyon icra ettikleri açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Roman, eğitim, Jozefino, Anjel, de Courton.

Abstract

Even though Ottoman State's efforts of westernization, especially in military fields, goes way back in history, the declaration of Tanzimat Edict (1839) has been accepted as its official beginning. Important steps were taken in the field of education during this period, as in many other fields of Ottoman Turkish society. Especially gaining the girls into the world of education for the first time was realized by the foundation of "Inas (girls)" schools in 1870s. The emergence of the first samples of Turkish novels as a literary style also happened in this period. Mürabbiyes/enstitüttris (governesses) were given a place in the novels that shed light on social life. By means of this profession which was first imported from Europe and then turned into a way of making a living, European governesses started to appear in the mansions and cottages of the affluent Ottoman Turkish families. Jozefino in Ahmet Midhat Efendi's novel titled Felâton Bey'le Râkım Efendi, Anjel in Hüseyin Rahmi's novel

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, kocakahmet70@hotmail.com

Mürebbiye, and Courton in Halid Ziya's novel Aşk-ı Memnu were first the exemplary characters that represented governess for children in this period.

In the framework of this article, we will deal with the place of the governesses in Ottoman Turkish modernization. We will try to explain the characteristics of the governesses who existed in the early novels and what function they carried out in the discipline and training of the children.

•

Keywords

Novel, education, Jozefino, Anjel, de Courton.



GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma çabaları başta askerî alan olmak üzere çok daha öncelere dayanmasına karşın Tanzimat Fermanı'nın ilanı (1839) resmi başlangıç kabul edilir. Osmanlı Türk toplumunda pek çok meselede olduğu gibi eğitim alanında da bu dönemde önemli adımlar atılır. İbtidâî mektepler, Rüşdiyeler, İdadiler, Sultanîler, Mekteb-i Hukuk, Mekteb-i Tıbbiye gibi eğitim kurumlarının açılması bu yıllardadır. "Batılılaşma"nın resmen bir devlet politikası haline geldiği bu dönemi Tanpınar, "İmparatorluk, asırlardır içinde yaşadığı bir medeniyet dairesinden çıkarak, mücadele hâlinde olduğu başka bir medeniyetin dairesine girdiğini ilân ediyor, onun değerini açıkça kabul ediyordu." (Tanpınar 2006: 126). sözleriyle ifade eder.

Kadınların eğitim hayatının içine girmesi de Tanzimat'ladır. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir: Tanzimat'tan önce de sayıları fazla olmasa da, özellikle saray ve çevresinden başlayarak şiir yazan, hattatlık ve nakkaşlık yapan, hayır işlerine öncülük eden, vakıflar kuran kadınlar eksik değildir (Çağman 1993: 242).

Osmanlı Devleti'nde kadınların eğitimine yönelik ilk adım 1858'de kız Rüştiyeleri'nin açılmasıyla atılır. Bu adımı daha sonra açılan kız öğretmen okulları (1870) takip eder. Bu tarihe kadar kadın eğitimcilerin hiç olmadığını da söylemek zordur. Mahalle mekteplerinde ve evlerde kadın hocaların özellikle kız çocuklarına eğitim verdiği de bilinmektedir (Yılmaz 2012: 18). 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile kız ve erkeklerin eğitimini belli bir düzene sokmuştur. Yapılan yeni hukuki düzenlemeler ile kadın eğitimi devletin koruması altına alınmıştır (Akyüz 1982: 110-111).

Tanzimat Edebiyatı'nın kadın yazarları olarak Leyla Hanım, Makbule Leman, İhsan Raif, Emine Semiye ve Fatma Aliye Hanım gibi isimler sayılabilir. Bu isimlerin eğitilmiş, aydın ve varlıklı babalara sahip olmalarının, onların eğitilmiş birer kadın olmalarında önemli rol oynadığını da göz ardı etmemek gerekir. Tanzimat aydınının kızlarını, hatta eşlerini eğitilmiş şekilde yetiştirme derdine düşmeleri, önceki kuşaklardan farklı olarak Arapça, Farsça dillerinin yanı sıra Batı dilleri ve edebiyatlarını, Batı müziği ve ona ait enstrümanlarını çalmasını istemeleri, onları bu doğrultuda yeni arayışlara itmiştir. Bu arada Müslüman kızların Sıbyan Okulu'nu bitirdikten sonra devam edecekleri okulların olmaması kimi babaların kız çocuklarını misyoner okullarına ya da Osmanlı Devleti içindeki diğer cemaatler tarafından açılan okullara göndermeye yöneltmiştir (Çitçi 2011: 380-415). Bu anlamda ilk pedagoji kitaplarından sayılan *Usûl-i Talim ve Terbiye Dersleri*'ni (İstanbul 1313/1895) kaleme alan Ayşe Sıdika Hanım, Beyoğlu'ndaki Zapyon Kız Okulu'nda eğitim görmüştür. Yine Şair Nigar Hanım, özel hocalardan aldığı derslerin yanı sıra yedi yaşından itibaren yatılı olarak Kadıköy'deki Fransız Kız Mektebi'nde kalmıştır (Toska 1994:198). Kızların eğitimine yönelik açılan okulların yanı sıra süreli yayınlar da kızların eğitimi ve bilgi seviyelerinin yükselmesinde önemli bir işlev görmüştür.¹

Yeni Bir Eğitimci Model Olarak Mürebbiyeler

Bir toplumu eğitmenin, aydın ve bilgili bir nesil yetiştirmenin yolunun çocuk eğitiminden geçtiği bilinmektedir. Bu bağlamda özellikle kadın yazarlar çocuk terbiyesi üzerine ehemmiyetle eğilmişler, toplumun eğitiminin buradan başladığına sıklıkla vurgu yapmışlardır.

¹ Daha geniş bilgi için bkz. İstanbul Kütüphanelerindeki Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası, 1993, İstanbul: Metis Yay.

Ancak nasıl bir eğitim modelinin esas alınması gerektiği konusunda Tanzimat'ın ilk yıllarında zihinlerin bulanık olduğu anlaşılmaktadır. Nasıl bir eğitim? Geleneksel eğitime karşı çıkarken, yerine düşünülen eğitim modelinde eğitimciler kimler olacaktır? Uygulanmak istenen eğitim modeli nedir? Özellikle yabancı mürebbiyelerin eline bırakılan çocukların aldıkları terbiye ve kültür sonucu, başta giyim kuşamları olmak üzere kendi toplumuna yabancılaşmaya başlamaları en çok tartışılan konuların başında gelir. Nitekim Fahrünnisa Hanım, *Hanımlara Mahsus Malumat*'a yazdığı makalesinde bu konuyu farklı yönleriyle ele alır.

“Ah hangi birini yazayım?... Mesela iki çocuk müsadif-i nazarınız olur, birinin bir kucak altın gibi sarı saçları bir şapka ile pûside, envâr-ı İslamiyet lemean eden küçük çehresi şapkanın kenarındaki dantelalar ile nim sayedar bulunuyor. Diğerrinin başında bulunan bir bonetanın altında pertev-i asalet ile müzeyyen mini mini bir nâsiye-i âliye görünüyor. Refakatlerinde olup, etvâr-ı amiranesinden bazı kimseler tarafından valideleri zannolunan kadından ve tekellüm ettikleri lisandan kendilerinin hangi kavim ve mezhebe mensup oldukları meşuk kalıyor, o kadın onların nesidir? Mürebbiyesi! Aman yarabbi! Ecnebi kadına arz-ı ihtiyac edelim. İmtisal için ecanibten misal arayalım. Hayf, sad hayf!”

“Asılları nesilleri, huyları, halleri, fikirleri hatta sıhhatleri, hasılı her şeyi mechul ve şüpheli olan ve memleketlerinde geçinmekten aciz kalarak buraya dökülen bir alay adi mahluklara” çocukların teslim edildiği yazar tarafından dile getirilir (Toska 1994: 201).

Ecnebi mürebbiyeler altında büyüyen çocuklar gitgide İslamiyet aleyhinde bir düşünceye sahip olacaklar ve topluma tamamen yabancılaşacaklardır. Bir süre sonra da kendilerini “felâtun -ı zaman, allâme-i cihan olarak” görüp, kendilerine benzemeyen ya da onlar gibi yetişmeyenleri hatta annelerini bile beğenmeyeceklerdir. “Hele eğer valideleri alaturka terbiyede ve eski kafada ise vay biçare kadının haline”² (Toska 1994:201).

Avrupa'dan Hıristiyan mürebbiyeler getirilmesi ve bunlar elinde büyütülen nesillerin doğduğu toplumsal sorunlar padişaha kadar ulaşmış olmalı ki, 1901 yılında Sultan II. Abdülhamit konuyla ilgili bir ferman yayınlar.³ Fermanda “Avrupalı ve yerlilerden gayet ahlâksız ve uygunsuz birtakım Hıristiyan kadınlarının mürebbiye namıyla ve süt ana sıfatıyla ve sair bir suretle İslâm hanelerine alınarak” Müslüman çocuklarının bakımı ve eğitiminin kendilerine terkedildiği, onların da kendi bildiği gibi bu çocukları eğittiği ve bunun sakıncalarına dikkat çekilir (Karakışla 2014: 108-109).

“Alafranga Terbiye” başlığı altında kaleme alınan bir başka yazıda ise, “frenk terbiyesi” farklı yönleriyle ele alınmıştır. Mürebbiyelerin hangi niteliklerde olması gerektiği, çocukların ana dillerini öğrenme yaşına gelmeden yabancı dil öğrenimine başlamalarının sakıncaları üzerinde durulmuştur.⁴ (Toska 1994: 201). Bu arada Batı'yı ve Batılılaşmayı yanlış anlayan, daha sonra “tatlı su frengi”, “züppe” olarak ifade edilen tiplere ilk dönemlerde “frenk” kelimesinin de bu manada kullanıldığı hatırlanmalıdır (Perin 1946: 67). Dolayısıyla ilk roman örneklerinde yeni yeni ortaya çıkan bu alafranga tipler, daha sonra toplumun içine yayılmaya başlayacaktır.

Osmanlı Türk toplumunda kadını eğitmenin, topluma kazandırmanın yollarından ilki özel ya da resmi eğitim kurumlarıdır. İkincisi ise, “konak eğitimi”dir. Yöntem olarak mahalle eğitimine benzemekle beraber, onda hedeflenen amaçlar çok farklıdır. El becerisi yerine, soyut düşünmeyi, akıl yürütmeyi metodu kazandırmayı amaçlayan bir eğitim modeli olarak

² Fahrünnisa, “Muharrir Beyefendi”, *Hanımlara Mahsus Malumat*, Nr. 10, 10 Rabiülevvel 1313/31 Ağustos 1895, s.12-13.

³ Bu belge Karakışla tarafından tespit edilerek yayımlanmıştır. Bkz. Yavuz Selim Karakışla (2014), *Osmanlı Hanımları ve Hizmetçi Kadınlar (1869-1927)*, İstanbul: Akıl Fikir Yayınları, s. 110-111.

⁴ “Alafranga Terbiye”, *Hanımlara Mahsus Malumat*, Nr. 13, 30 Rabiülevvel 1313/20 Eylül 1895, s.25-26.

karşımıza çıkar (Işın, 1988: 23). Özellikle Avrupa'dan gelen mürebbiyelerin daha sonraki dönemlerde bir kısmının da buna hizmet ettiği söylenebilir.

Hususiyle varlıklı aileler tarafından tutulan bu mürebbiyeler, "Batılı yaşayış ve kültür unsurlarının Türk evlerine kadar girip yayılmasında en etkili faktörlerden"dir (Kavcar 1985: 182). Avrupa'da XIX. yüzyılda yaygın şekilde ücretli bir iş kolu olarak cari olan hizmetçilik, Tanzimat sonrası Osmanlı Türk toplumunda varlıklı ailelerin hizmetçiler, aşçılar, mürebbiyeler edinmesi şeklinde ortaya çıkar (Karakışla, 2006: 98). Hatta ilk başlarda yurt dışından özel olarak getirilmeye başlanan mürebbiyeler, daha sonra yaygınlaşmaya ve kendileri gelmeye başlamışlardır. Bunlar dönemin gazetelerine ilanlar vererek öğrenci aramaya, kendilerini duyurmaya çalışmışlardır (Ulu 2014: 602).

Çocuk eğitiminde önemli bir yeri olan adına, dadı, mürebbiye gibi isimler verilen bu insanlar XIX. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı ailesinde görülmeye başlar. Avrupalı mürebbiyelerle beraber İstanbul'da yaşayan yerli Hristiyan halk arasında Türk ailelerine mürebbiye olarak giren ve çalışan kadınlar çocuğun geçmiş dönemle ilgili bağını koparmış, ona yeni bir hayat sunmuştur. "Matmazel" bir Avrupalı mürebbiye olarak başta İstanbul olmak üzere büyük şehirlerde aile içinde varlığını sürdürmüş ve yeni bir model oluşturmak için çocukları eğitmiştir. Bu çocuklar ikinci kuşak olarak babalarından farklı bir anlayış ve yaşayış benimsemişlerdir. Eski geleneği devam ettirenler ise bu şekilde bir mürebbiye elinde yetişmeyenlerdir (Baykara 2007: 394-395).

Osmanlı aile yapısının sağlamlığına karşın, özellikle Türk erkeklerinin Avrupalı kadınlara karşı rahat hareket etmeleri, hatta kimi Osmanlı padişahlarının da bunda öncü olmaları bunu hızlandırmıştır. Avrupa'dan mürebbiye ya da başka sebeplerle gelen kadınların Osmanlı Türk erkeğini Batılılaştırma yolunda öncülük ettikleri görülür (Baykara 2007: 387).

Batılı tarzda eğitim gören, yabancı dil öğrenen gençlerin toplum içinde sosyal statü kazanmaları, itibar görmeleri, varlıklı ailelerin daha küçük yaşlarda çocuklarına yabancı mürebbiyeler tutmasına sebep olmuştur. Mürebbiye eğitiminin tercih edilme sebeplerinden birisi de özellikle eğitimin her alanından yararlanamayan kız çocuklarının bu yolla eğitilmesini sağlamaktır. Mürebbiyelerin en fazla var olduğu dönem Kırım Savaşı sonrasıdır. Savaşın mağduru olarak para kazanmak için Osmanlı Devleti'ne gelen yabancı kadınlar da vardır. Bunlar evlerde özellikle kız çocuklarına Fransızca dersi verirler, piyano çalmayı ya da resim yapmayı öğretirler (Uğurcan 1992: 500).

Hatta o dönem varlıklı Osmanlı erkekleri arasında evlenecekleri zaman Fransızca dil bilen kız aramaya başladıkları da bilinmektedir. Fatma Aliye Hanım konuyla ilgili düşüncelerini, erkeklerin "birçok emekler sarfıyla öğrendikleri bir lisanı elbette işletmek istemelerinin normal görülebileceğini, ancak "Fransızca öğreteceğiz ve talim ve tahsil ettireceğiz diye bazı kızlarımıza gayet acib ve garip terbiye verildiği dahi münker değildir." diyerek yaygın bir yanlış anlayışı dile getirir. Bazı ailelerin kızlarının ne öğrendiğine dikkat etmediğini ya da farkında olmadıklarına işaret eden yazar, "Kızcağızlar Fransa tarihini mükemmel biliyor da tarih-i İslâm'dan bihaber!" der. "Avrupa'nın bütün meşhurlarını bilirler de İslam ve Osmanlı tarihinin önde meşhur simalarından haberleri yoktur." yakınmasında bulunur (Çiçekler-Andı 2009: 134-135).

Romanlara Yansıyan Mürebbiyeler

Nitekim kısa sürede moda halini alan bu yeni anlayışla Osmanlı Türk ailesinin konaklarına, yalılarına, köşklarine musiki hocaları, yabancı mürebbiyeler girmeye başlar. Türk romanında bu mürebbiyelerin hem olumlu hem de olumsuz pek çok örneğinin canlı anlatımlarla hikâyeleri konu edilir. Ahmet Midhat Efendi'nin *Felâtnun Bey'le Râkım Efendi*'de Jozefino, Rezaizade Mahmut

Ekrem'in *Araba Sevdası*'nda Mösyö Pierre, Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *Mürebbiye* romanının temel kişisi Fransız Anjel ve Halid Ziya Uşaklıgil'in *Aşk-ı Memnu*'sundaki Matmazel de Courton bunların ilk örneklerindedir (Ceran 2002:218-221).

Osmanlı Türk ailesine mürebbiye olarak dâhil olan bu tipler arasında işini düzgün yapan, çocukları eğitime derdinde olanlar bulunmakla beraber, Fahrünnisa Hanım'ın endişeyle dile getirdiği şekilde, Türk örf ve adetlerinin tamamen zıddı bir hayat görüşüne sahip, sırf yabancı olduğu için zengin ailelerde mürebbiyelik vazifesi yapan olumsuz, yıkıcı bir rol oynayan tipler de olmuştur. Bu yazının sınırları içerisinde Ahmet Midhat Efendi'nin *Felâtn Bey'le Râkım Efendi*, Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *Mürebbiye* ve Servet-i Fünûn Edebiyatı'nın hikâye ve romancıları Halid Ziya Uşaklıgil'in *Aşk-ı Memnu* romanlarında yer alan mürebbiyeler, başta eğitim olmak üzere farklı açılardan değerlendirilecektir.

1. Batı İle Doğu Arasında Kalanlar

Türk Edebiyatında yanlış Batılılaşmayı ele alan ilk roman olarak değerlendirilen *Felâtn Bey'le Râkım Efendi*'de Madam Jozefino, hayatını İstanbul'da yüksek tabakaya mensup, alafrağa bir hayata özenen zengin aile çocuklarına piyano dersi vererek kazanır. Sevdiği adamla evlilik dışı ilişki yaşamayı Avrupa ahlâkına - uygun gören Jozefino, bunu bir metres hayatı olarak algılamaz. O, kendi içinde tutarlı, sözüne sadık ve açık kalplidir. Nitekim Rakım'la dost hayatı yaşamasına rağmen, Rakım'ın Canan ile evlenmesine yardım eder. Jozefino'nun önemli bir özelliği de Râkım'ın ilişkilerini sır olarak saklamayı bilmesidir. Jozefino, Canan'a piyano dersi verirken ona Fransızca da öğretir (Ahmet Midhat, 2000: 41). Ayrıca Türklere misafirperverlik, samimiyet, dostluk, küçük şeylerden mutlu olma gibi yönlerden hayrandır (Ahmet Midhat 2000: 90).

Ahmet Midhat Efendi'nin ilk mürebbiye tiplerinden birisi olarak çizdiği Jozefino, Batılı bir hayat tarzı yaşamakla beraber Türklerin örf ve adetlerinin iyi taraflarını da beğenen, takdir eden birisidir. Mürebbiyelik vazifesini ciddiyetle yerine getirir. Ancak Ahmet Midhat Efendi daha sonra yazdığı romanlarda sırf yabancı olmanın veya Fransızca bilmenin dışında vasıfları olmayan mürebbiyelere karşı toplumu uyarır: "Dostlara nasihat ederim ki hanelerine muallime alacakları zaman Fransa Maarif Nezaretî'nin muallimeliğe mahsus olan şahadetnamesini arasınlar. Hatta böyle bir şahadetname ibraz olunduğu zaman bile sahte bir şey olmasından emin olmak için Fransa konsultosuna müracaat külfetinden kaçınmasınlar." (Ahmet Midhat 2003:153) Ahmet Midhat Efendi başka romanlarında da Avrupalı mürebbiyelere yer verir. Özellikle eski metotla ders veren yerli hocaların çocukları eğitmedeki başarısızlığına karşılık, Batılı kimi mürebbiyelerin ders verdiği çocuklara kısa zamanda okuyup yazmayı öğretmeleri, bir Batı dilini kavratmaları gibi açılardan onlar hep üstün bulunur (Okay 2008: 363-370).

2. Mürebbiyeliği Kazanç Kapısı Olarak Görenler

Ahmet Midhat Efendi'nin elinden tutarak yetiştirdiği romancılardan birisi de Hüseyin Rahmi'dir. O *Şık* romanını yazdıktan sonra ilk önce Ahmet Midhat Efendi'ye götürür ve okutur. Hüseyin Rahmi romanlarında genel olarak "Türkiye'nin yüz elli, iki yüz yıldan beri geçirdiği kültür ve medeniyet buhranı ile ilgili alafrağalık, batıl inanç, ahlâk ve geçim sıkıntısı arasında çatışma, aşk ve evlilikte anlaşmazlık, sosyal sefalet, eski ahlâk kaidelerine, örf ve adetlere isyan konularını ele almıştır." (Kaplan 1976: 456). Onun *Mürebbiye*⁵ romanı toplumun önemli bir meselesini, yanlış batılılaşmayı mizahi bir üslupla ele alır. Bu romanında yazar, "Fransız

⁵ Mürebbiye romanı önce İkdâm gazetesinde tefrika edilmiş (İkdâm, Nr. 1267, 24 Kânunusani 1315) devamında da kitap halinde basılmıştır. Hüseyin Rahmi (1927), *Mürebbiye*. 2. bs. İstanbul: Maarif Matbaası, 294 s.

natüralizminin buluşu olan ‘tecrübî roman’ üzerinde merkezileştiği görülür. O roman kahramanlarını sosyal yapıları, çevre şartları ve irsiyetleriyle beraber değerlendirir. Bu yönüyle ‘tam bir natüralist’ tir (Akyüz 1983: 135).

Yanlış Batılılaşmayı beraber öne çıkan temel sorunlardan birisi de, çocukların, eğitiminin ne olduğu tam olarak bilinmeyen yabancı mürebbiyelere teslim edilmesidir. Dolayısıyla bu romanın esas tipi Fransızca ‘da ‘melek’ anlamına gelen Anjel’dir.⁶ Yazarın üslubundaki önemli özelliklerden birisi mizah/ironidir. Kahramanlarına bu ismi verirken de kara mizah örneği çizer. Anjel’in yaşantısındaki çarpıklıkla ‘melek’ anlamına gelen ismi arasında tam bir tezat vardır.⁷

Anjel, başta kendisi ve annesi olmak üzere genç kızları iğfal eden erkeklerden intikam alma peşindedir. Ancak bunu yaparken de kendisi bu oyunun bir parçası olmaktan kurtulamaz. Anjel, Fransız natüralistleri gibi düşünür. Onun için ‘ahlâk maskeden başka bir şey değildir. İnsanda esas olan tabiattır.’ Yazar, romanın ana karakteri Anjel’in hayatını belli devrelere ayırarak okuyucuya tanıtır. Onun hayat hikâyesinin ilk everesi Paris’te geçer. O, doğduğu zaman babası belli olmadığı için annesinin adıyla yazılmış çocuklardandır. Annesiyle Fransa’da iken babasının kim olduğu hakkında kavga etmişlerdir. Hatta sıkıştırmalar sonunda annesi birkaç isim sayarak bunlardan birisinin babası olabileceğini, ‘Kimin kızı olduğunu ben ne bileyim? İşte bunların içinden babanı ara da bul!’ şeklinde söylemiştir. (Hüseyin Rahmi 1901: 12)

Annesi gibi Anjel de biraz büyüyünce fuhuş batağına düşmüştür. ‘Henüz küçüktü. Fakat fuhuşta irsen haiz olduğu istidat hasebiyle o sanatta validesinden daha üste çıktı.’ (Hüseyin Rahmi 1901: 12) O da tıpkı annesi gibi erkeklerle düşüp kalkmaya başlar ve bu ortamda gebe kalır. Kendisi bu çocuğun dostu Mösyö Andre’den olduğunu söylese de dostu ona, ‘Ben seninle serbest halde yaşadım. Bu hayattan çıkacak bütün iyilik ve kötülük sana aittir matmazel’ diyerek olaydan sıyrılır. Daha sonra şair ve yazar Mösyö Boudler de çocuğun kendisinden olduğunu kabul etmez.

Anjel’in hayatının ikinci safhası İstanbul’a gelişidir. O, çocuğunu büyük annesinin şefkatine emanet ederek yeni bulduğu Mösyö Maksim’le İstanbul’a gelir (Göçgün, 1993: 56-58). ‘Anjel Garp metanın Şark’ta para ettiğini bildiğinden ve kendini de o metalden biri addelediğinden hem ziyaret, hem ticaret maksadıyla Mösyö Maksim’in peşine takılır, birlikte Dersaadet’e gelirler.’ (Hüseyin Rahmi, 1901: 37). Anjel’in Paris yılları pek parlak olmayan bir devredir. İstanbul’a gelince ‘hasbahçenin baldıranı, mezbelenin gülfidanı olur.’ (Hüseyin Rahmi 1901: 11).

İstanbul’da dostu Mösyö Maksim ticaret işiyle uğraşırken o da kendi hayatını yaşamaya devam eder. İşi o kadar azıtır ki, bir gün Maksim, onu bir Rum genciyle kendisini aldatırken yakalar. Dostu tarafından terkedilen Anjel’in eğitimcilik hayatı ya da İstanbul’un yüksek bir tabakasına intisap etmesi bundan sonra başlar (Aytaş 202:141). Anjel, Osmanlı Türk toplumunda moda haline gelen Avrupalı kadınların köşklere, konaklarda,yalılarda refah içerisinde mürebbiyelik/eğitmenlik yaptığını biliyordur. Dolayısıyla kendisi için en kârlı yolun mürebbiyelik olduğunun da farkındadır.

⁶ Türk edebiyatında Hüseyin Rahmi’nin *Mürebbiye* ‘sinin ana kahramanlarından Anjel ismi, daha sonra İrfan isimli bir yazar tarafından 1914 yılında kaleme alınan bir romanın da adı olur: İrfan, *Matmazel Anjel*, Cemiyet Kütüphanesi 1330/1914, 111 s. Bu romandaki Anjel’in geniş bir değerlendirmesi için bkz. Murat Tan, *Edebi Eserlerde İktidar Mücadelesi (1896-1923)*, MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü (Yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 2014, s. 65-71.

⁷ Hüseyin Rahmi’nin ilk romanı *Şık*’ta da buna benzer bir isim ironisi vardır. Romanda Anjel’in ilk örneklerinden sayılabilecek Potich, Fransızca Çin ve Japon vazosu manasına gelen bu kelime aynı zamanda onu taklit eden içi renkli eliş kâğıtlarıyla süslü adı, taklit cam vazo manasına da gelmektedir. Bkz. Mehmet Kaplan (1976), ‘Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın Romanlarında Asli Tipler’, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I*, İstanbul: Dergâh Yay. s. 465.

“İki yol çantası ile iki eli böğründe beş parasız sokak ortasında kalan” Anjel kerhanelerden birine sığınmak yerine, çirkin sanatını umûmilikten hususiliğe dökmek, fahişelik yorgunluğundan bir parça dinlenmek isteyerek, İstanbul’da yerleşmiş itibarlı bir Fransız ailesine başvurur. Bu aile tarafından ona önce ucuz bir oda kiralar sonra da mürebbiye olarak Dehri Efendi ailesine gönderilmesine aracı olunur. Fransa’da iken “fiy public” denilen düşük kadınlardan sayılır. Ancak burada mürebbiye sayılmasına şaşar. (Hüseyin Rahmi 1901: 10)

Anjel’in mürebbiye olarak girdiği konağın sahibi Dehri Efendi belli özellikleriyle dönemin Osmanlı Türk toplumuna göre “yarı aydın” sayılabilecek bir kişiliğe sahiptir. Hem Batılılaşmak isteyen hem de kendi geleneğinden kopmak istemeyen Dehri Efendi, altmış beş yaşlarında emekli birisidir. Babasından da önemli miras kalmıştır. İlme merakı ve sevgisi vardır. Fransızca’yı iyi bilir. Dehri Efendi’nin ilk karısından Melahat ve Şemi Bey doğar. Karısının ölümünden sonra tuttuğu odalıktan da Nezahat Hanımla Vâhip Bey olur. Melahat evli, on sekiz yaşından büyük oğlu yatılı okulda olduğu için evin küçükleri Nezahat ile Vâhip’e Anjel ders verir (Hüseyin Rahmi 1901: 44-46).

Avrupalı bir mürebbiye olarak Anjel’in odası da Dehri Efendi tarafından Avrupaî tarzda düzenlenir.

“... Yalnız karyolanın başucuna alafrangalık âdetince lâzımlı addolunan bazı çanak çömlek koymak için vaz’ edilen küçük dolap yerine koskoca bir dolabı boru vaz’ edilmiş olmasından başka odanın tefrişatça bir kusuru yoktu.” (Hüseyin Rahmi 1901: 83)

Ancak yazarın ifadesiyle “alışmış kudurmuştan beterdir.” sözü gereği Anjel’in mürebbiye olarak geldiği Dehri Efendi konağında Amca Bey, Dehri Bey’in büyük oğlu Şemi, damadı Melahat Hanımın kocası Sadri, Anjel’le beraber olma derindedir. Eşinden hiç ayrılmayan Sadri, eşi Melahat’ı İstanbul’da teyzesine gönderdiği bir akşam Anjel’in yanına girer (Hüseyin Rahmi 1901: 110).

Romanda konağın kâhyası Eda Hanım yerliyi temsil eder. O, evin çocukları Vâhip ile Nezahat’ın mürebbiye Anjel’den aldığı dersler ve terbiye ile sabah akşam Fransızca birkaç kelime söylemeleriyle nasıl terbiye olabileceğini sorgular. Aynı şekilde çocukların büyüklerinin karşısında laubali hareketleri, rahat tavırları farklı bir terbiye ile yetiştirildiklerini ortaya koyar (Hüseyin Rahmi, 1901: 127-128). Eğitim seviyesi düşük Eda Hanım’ın Batılı mürebbiyenin elinde yetişen çocuklardaki olumsuz değişimi, gelenekten kopuşu fark etmesi dikkat çekicidir.

Geleneksel ve muhafazakâr bir tip olarak çizilen Dehri Bey, Avrupalı mürebbiye karşısında romanın sonunda kendi değerlerinden vazgeçmiştir. Ancak bu aşamaya gelinceye kadar kendi içinde gelgitler yaşamaktan da geri kalmaz. Örneğin, Dehri Bey’in çocukları Vâhip ile Nezahat’ın yanında Anjel’i neden yatırmadığı Amca Bey’le yeğeni Şemi’nin konuşmalarında anlatılır.

“Çocukları mürebbiyeleriyle yatırmamasında mühim bir sebep var. Anjel o kadar mutaassıp bir kız değil amma neden bilmem? Karyolasının başı ucunda haçı falan var... Çocuklar beraber yatıp kalkarsa göre göre bazı ibadet-i Hristiyanıye öğrenirler...” (Hüseyin Rahmi 1901: 244).

Batı değerlerine ve inançlarına şekilce bağlı olan Anjel mürebbiye olarak girdiği evde bu evin çocukları Vâhip ve Nezahat’a Fransızca öğretirken evin büyük oğlu Şemi, enişte Sadri ve Amca Bey’in kıza âşık olmaları, onun da üçünü de odasına almasıyla devam eder. En sonunda Dehri Bey de bu kervana dahil olur (Toker 1990: 46-51).

Anjel’in konağa girerken tek bir hedefi vardır, para kazanmak. Bunun dışında ahlâkî bir ölçüsü yoktur. Evin tüm erkekleriyle ilişkiyi ilerletmesi de bu amacına ulaşmak içindir. Yazarın ironik bir şekilde dile getirdiği Türk erkekleri, ne olduğu belli olmayan mürebbiye ile beraber olmaya çalışırken bir düşünce doğrultusunda hareket etmezler. Erkeklerin tamamı Doğu

kültürüne has, duygusallık ve hayal içindedirler. Hâlbuki Avrupa kültürüne sahip Anjel, yaptığı şeylerde bilinçli ve planlıdır (Kerman 1998: 88-89).

Burada iki farklı dünyaya ait - bakış açısının da yazar tarafından verilmek istendiği görülür. Avrupa insanı koyduğu hedefe ulaşmak için planlar yapıp o doğrultuda hareket ederken, Doğu insanı günlük olaylara göre hareket eder. Dile getirilen bir başka yön de, Doğu-Batı medeniyeti arasında kalan Türk erkeğinin, Türk aile yapısının ufak bir dokunuşla nasıl sarsılmaya ve yıkılmaya doğru gittiğini göstermektir. Çünkü romanın ana karakteri, ailelerin çocuklarını teslim ettiği mürebbiye Anjel'in evlilik kurma, aile inşa etme gibi bir düşüncesi yoktur. Daha sonra Türk toplumunun en temel kurumlarından ailenin yabancı mürebbiyeler eliyle nasıl sarsıldığını görmek mümkündür. Çünkü bu mürebbiyelerin çoğu evlilik ve aile hakkında Anjel gibi düşünürler. "İçimizde en bahtsız olanlar, bir erkeğe sahiden gönül vermek felaketine uğrayanlardır. Bir erkeği sevmek, bizim gibi kadınların harap olmasının sebebidir..." (Hüseyin Rahmi, 1901: 34) Dolayısıyla bu romanda olumsuz bir örnek olarak çizilen Anjel tipi Batılı mürebbiyeler, yeterince araştırılmadan, ehil olup olmadıkları sorgulanmadan aileye dahil edildiği takdirde, nasıl bir felaketle de karşılaşacağını bir örneği sunulmuş olur (Tüzer 2011: 1282).

3. Meslek Olarak Mürebbiyelik Yapanlar

1899 yılında Mürebbiye romanıyla aynı yıl Servet-i Fünûn dergisinde tefrikaya başlayan ve 1901 yılında kitap haline getirilen Halid Ziya Uşaklıgil'in *Aşk-ı Memnu*⁸ romanında müspet bir karakter çizen Matmazel de Courton mürebbiye olarak olumlu bir tiptir. Varlıklı, kültürlü bir İstanbul Beyefendisi olan Adnan Bey, ilk eşinin rahatsızlığı dolayısıyla dört yaşındaki kızı Nihal'e mürebbiyeler tutmuştur. Adnan Bey'in yalısına gelen bu mürebbiyeler, "ilk kabul ettirilmek istenilen mahlûklardan, o henüz Fransa'dan geldiklerini iddia eden, ancak bir, nihayet iki yerden ziyade bulunmuş olduklarını itiraf etmeyen rahibelerin yetimhanelerinde yahut terzi çıraklığında nakış öğrenmiş, Fransızcalarını bir telaffuzun süslerine boğmaya çalışan kızlardan" epeyce gelip gidenler olmuştur. Hatta bugün Alman olduğunu iddia ederken ertesi gün Sofya Yahudilerinden olduğu anlaşılan, geldiğinde dul olduğunu söyleyip de hiç evlenmemiş olduğunu ağzından kaçırınlar da olmuştur (Halid Ziya 1925: 71-72). Adnan Bey, yalanlarla dolu mürebbiye tayfasından çok korkmuştur. Ne yapacağına karar veremez duruma gelmiştir. Burada yazarın romanında olumlu bir karakter olarak çizdiği Matmazel de Courton'un zıt örneklerini tasvir ederek olumlu bir örneğe zemin hazırladığını düşünmekle beraber, esas üzerinde durulması gereken noktalardan birisi, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında yabancı mürebbiye çılgınlığının ne seviyelere ulaştığını ortaya koymasındır.

Önceki mürebbiyelerden ağzı yanan Adnan Bey, evine alacağı mürebbiyede bu kez çok titiz davranır. Onun yalısına mürebbiye olarak alınan Matmazel de Courton'u yazar okuyucuya tanıtır. O, gençliğinde Fransa'da Piyer Loti'nin eserlerini okuyarak büyümüş, işini seven, asil, namuslu birisidir. Adnan Bey'in yalısına geldiğinde daha önce İstanbul'da mürebbiyelik tecrübesi de vardır.

"Matmazel de Courton'un Behlül'ün o kadar istihzalarına hedef olan serpuşları ne derece müzeyyen, mutantansa sergüzeşti bilakis o derece sade, muhtasardı. Servetinin son kırıntılarını Paris'te Longchamps koşullarında kaybettikten sonra ancak bir kuş kafesini doldurabilecek

⁸ *Aşk-ı Memnu*, Servet-i Fünûn dergisinde tefrika edildikten sonra (Servet-i Fünûn , Nr. 413-479, 28 Kânun-ı sani 1314 / 9 Şubat 1899 – 4 Mayıs 1316 / 17 Mayıs 1900) Alem Matbaası'nda kitap olarak basılmıştır. (Halid Ziya, *Aşk-ı Memnu*, İstanbul 1316 / [1901], 527 s.). Daha sonraki baskısı ise, *Aşk-ı Memnu*, Sabah Matbaası, İstanbul 1341 / 1925, 520 s.

kadar beynini kurşunla yakan bir babanın kızıydı. Evlenmek için zaten pek geç kalan Matmazel de Courton, ya ailesinin bütün tarih-i asaletini lekeleyecek bir hayatla Paris kaldırımlarına düşmek yahut ilelebet fakir fakat asalet zade bir kız sıfatıyla vilayetlerden birinde, akrabasının yanında mülteca bulmak çarelerinden birini ihtiyara mecbur idi. İkincisini tercih etti. Hatta burada tamamen sığınmış bir mahlûk menziletinde kalmamak, sofrada yediği ekmeği kazanmış olmak için evin çocuklarının talim ve terbiyesini üzerine almıştı” (Halid Ziya 1925: 70-74).

Bu arada varlıklı ve müreffeh bir hayat yaşayan kültürlü Adnan Bey’in çocuklarına yabancı mürebbiye aramaya yönelirken, onlara Türkçe hocası tutmayı düşünmez. Çocuklarının Türkçe dersleriyle kendisi ilgilenmeyi tercih eder, ancak bu dersler kısa zamanda sıkıntı veren, bir türlü gerçekleştirilemeyen şekle dönüşür (Kerman 2008: 103).

Halid Ziya, De Courton’un olumlu yanlarını çizerken onun sadece ahlâkını, faziletini anlatmaz, daha İstanbul’a gelmeden önce kitaplarda okuduğu asil bir Türk evini de yakından görmek istediğini ilave eder. Onun en büyük hayallerinden birisi “Bir Türk evine girmek. Türk memleketinde bir Türk hayatıyla yaşamak”tır (Halid Ziya 1925: 72). Hatta Batılı tarzda dayalı döşeli Adnan Bey’in yalısını görünce de bu hayalini gerçekleştiremeyeceği için sukut-ı hayale uğrar. Ancak kısa süre sonra öksüz kalan evin iki çocuğuna kendi öz anneleri gibi sahip çıkar, onlara Beyoğlu’ndan bir şeyler almak için mağazadan mağazaya dolaşır.

Ev halkıyla geldiği gün, yakın ilişki ve dostluk kuran De Courton, Adnan Bey’in yalısına mürebbiye olarak geldiği ilk gün Nihal’in hasta yatağındaki annesi tarafından, “Siz Nihal için bir muallimeden ziyade bir valide olacaksınız” (Halid Ziya, 1925: 76) vasiyetiyle karşılaşır. Bu işini zaten düzgün yapan Fransız mürebbiye De Courton’a ayrı bir sorumluluk yükler. O, mürebbiye olmanın ötesinde, öksüz kalan çocuklara annelik duygusunun eksikliğini hissettirmemeye çalışır. Çocukların müzik kültürünün gelişiminde, piyano çalmalarında De Courton’un büyük emeği olur. Hatta onun Doğu kültürünü, örfünü yansıtan şu tablo da ilginçtir. Adnan Bey’in evine, evin hanımı olarak gelen Bihter, on dört yaşlarındaki Nihal’e “Ben isterim ki sen küçük bir çocuk değil, genç bir kız olasın. Bu kısa etekler... Bunlar on ikisine kadar pekiyidir. Fakat on ikiden sonra...” şeklinde sözlerine De Courton, “-Lakin madam zannederim ki pek erken... Fransa’da bu kadar çocuklar bahçede çember çevirir. Nihal’in eteklerini uzatmak için hiç olmazsa iki sene daha beklemek lazım gelir.” (Halid Ziya 1925: 130) sözleriyle cevap verir. Avrupa’yı hiç görmemiş, ancak tam bir Batılı hayatı tercih eden Bihter’e ve onun çocukların giyimine karışmasına karşı, Paris’te doğup İstanbul’da mürebbiyelik yapan De Courton daha muhafazakâr ve esnek davranır.

Matmazel de Courton, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında İstanbul’da pedagojik yöntemlere uygun, planlı programlı bir eğitimci örneği sunar. “Çocukların eğitiminden sorumlu kişi olarak, Avrupa kültürünün üst sınıf Türklere taşınmasında önemli bir halkadır.” (Evin 2004:300). Çocuklara bir anne şefkatiyle yaklaşması, arada hep bir mesafe olmakla beraber sevgiyle bir disiplin oluşturması, günlük hayatı zaman çizelgesine göre tanzim etmesi dönemine göre oldukça yeni şeylerdir. Çocuklardan birinin dersiyile ilgilenirken, diğerini ilgili olduğu alana yönlendirir. Dilde ilerlemeleri için tercüme yapıtır. Onları düzenli şekilde kontrol eder, tashihler yapar. Örneğin De Courton, Bülent’e ders verirken, kardeşi Nihal piyanosu, dikişi, gergefi veya işlemeleriyle uğraşır. Bir yabancı mürebbiye olarak De Courton’un önemli özelliklerinden birisi de sır saklaması, bir Batılı gibi kendisini direk ilgilendirmeyen konulara karışmaması ve bilgi ve tecrübesiyle bazı öngörülerde bulunmasıdır. Nitekim yalıda Adnan Bey’in yeni ve genç eşi Bihter’le Behlül’ün yasak aşklarını fark ettiği halde kimseye bir şey söylemez (Kerman 2008:108-109).

SONUÇ

Osmanlı Türk modernleşmesinde eğitime verilen öneminin artması ve yaygınlaşması Tanzimat'tan sonradır. Özellikle kız çocuklarının eğitime kazandırılması ilk "İnas" kız okullarının 1870'li yıllarda açılmasıyla. Edebî bir tür olarak Türk romanının ilk örneklerinin ortaya çıkması da bu dönemdedir. Toplum hayatına ayna tutan romanlarda bu devirde yaygınlaşan mürebbiyelere/enstitütrisler yer verilmiştir. İlk başlarda Avrupa'dan özel olarak getirilen, daha sonra bir iş ve emek kazancına dönüşen mürebbiyelik mesleğiyle varlıklı Osmanlı Türk ailelerinin yalılarında, konaklarında, köşklerinde Avrupalı mürebbiyeler görülmeye başlanır. Bunların bir kısmı -çok az bir kısmı demek belki daha doğru olur- gerçekten eğitilmiş, terbiyeden, pedagojiden anlayan, işini düzgün yapan insanlar olsalar da, büyük bir kısmı dönemin modasının farkında olarak bu işi bir kazanç kapısı olarak görürler.

Ahmet Midhat Efendi'nin *Felâatun Bey'le Râkım Efendi* romanında olduğu gibi sahip olduğu Batılı değerleri yaşamaya çalışan ancak; Doğu değerlerine de saygı duyan Jozefino gibi örnekler vardır. Bunun yanında Hüseyin Rahmi'nin *Mürebbiye* romanında olduğu gibi "düşmüş bir kadın"ken Osmanlı konaklarında, köşklerinde, yalılarında para kazanmak için mürebbiye olarak iş bulan, el üstünde tutulan tipler de ortaya çıkmıştır. Ancak bunlar ahlakî yönden toplumun çöküntüye uğramasına, ailelerin yıkılmasına sebep olmuşlardır. Bu örneklerin dışında işini düzgün yapan, pedagojik metotlara uygun eğitim veren olumlu mürebbiyeler de olmuştur. Bunların en bilineni Halid Ziya'nın *Aşk-ı Memnu* romanındaki de Courton'dur. O bir mürebbiye olmanın ötesinde, öksüz kalan çocuklara annelik hissini de vermeye çalışmıştır.

Özetle, Tanzimattan sonra sosyal hayatta bir çalışma alanı olarak ortaya çıkan ve romanlara da yansıyan Batılı mürebbiyeler mesleesi Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar varlıklı ailelerin bir parçası konumda olmuşlardır. Batılı mürebbiyelerin ortaya çıkmasında Avrupa'ya duyulan hayranlık kadar Osmanlı'da kızların eğitime geç başlanmasının da rolünün olduğu söylenebilir. Avrupa'dan gelen mürebbiyelerin hepsinin belli bir eğitim seviyesine, mesleki yeterlilik ve ehliyete sahip olmadığını söylemek zordur. Ancak mürebbiyelerin yol açtığı olumsuz sonuçların ortaya çıkmasında, gelen mürebbiyelerin niteliği kadar, Batılılaşmayı yanlış anlayan, farklı olmayı çocuklarına yabancı mürebbiye tutmak olarak algılayan sonradan görme ailelerin de sorumluluğu vardır. Kendi değerlerine yabancı, ehil olmayan Batılı mürebbiyeler elinde yetişen varlıklı aile çocukları daha sonra topluma ve kendi değerlerine uzak kalmıştır. Nitekim bunların yansımaları bir nesil sonra, hem sosyal hayatta hem de romanlarda dile getirilmiştir.

KAYNAKÇA

- GÜRPINAR, Hüseyin Rahmi (1901), *Mürebbiye*, Dersaadet: İkdâm Matbaası, 2. Basım.
- UŞAKLIGİL, Halid Ziya (1925), *Aşk-ı Memnu*, İstanbul: Sabah Matbaası.
- “Alafranga Terbiye”, *Hanımlara Mahsus Malumat*, Nr. 13, 30 Rabiülevvel 1313 / 20 Eylül 1895, s.25-26.
- Ahmet Midhat Efendi, *Mesâil-i Muğlâka*, Dersaadet 1316 [1898], (Haz. Kazım Yetiş), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Midhat Efendi (2000), *Felâatun Bey ile Râkım Efendi, Kırk Ambar Matbaası*, İstanbul 1292 [1875], (Haz. Necât Birinci), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- AKYÜZ, Kenan (1983), *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*, Ankara: Mas Matbaası.
- AKYÜZ, Yahya (1982), *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1982'ye Kadar)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları.
- BAYKARA, Tuncer (2007), *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- CERAN, Dilek (2002), “Mürebbiyelik ve Türk Romanında Bazı Mürebbiye Tipleri”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 12, Konya 2002, s.218-221.
- ÇAĞMAN, Filiz (1993), “Sanatçı Kadımlar”, *Çağlar Boyu Anadolu'da Kadın: Anadolu Kadınının 9000 Yılı*, (Haz. Selmin Kangal, Nurhan Turan, Banu Mahir), Ankara: Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü.
- ÇİTÇİ, Selahattin (2011), *Türk Romanında Yabancı Okullar Ve Kültürel Değişimdeki Roller (1881-1950)*, İstanbul: Akademi Titiz Yayınları.
- Fahrünnisa, “Muharrir Beyefendi”, *Hanımlara Mahsus Malumat*, Nr. 10, 10 Rabiülevvel 1313/31 Ağustos 1895, s.12-13.
- AYTAŞ, Gıyasettin (2002), “Batılılaşma Maceramızda Türk Romanına Yansıyan Tipler”, *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 22, S.1, Ankara 2002, s.133-148.
- EVİN, Ahmet Ö. (2004), *Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi*, İstanbul: Agora Kitaplığı
- GÖÇGÜN, Önder (1993), *Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Romanları ve Romanlarında Şahıslar Kadrosu*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İŞİN, Ekrem (1988), “Tanzimat, Kadın ve Gündelik Hayat”, *Tarih ve Toplum*, C. IX, S. 51, Mart 1988, s. 22-27.
- İŞİN, Ekrem (1995), *İstanbul'da Gündelik Hayat*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- KAPLAN, Mehmet (1976), “Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Romanlarında Asli Tipler”, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I*, İstanbul: Dergâh Yayınları
- KARAKIŞLA, Yavuz Selim (2006), “Müslüman Osmanlı Evlerinde Avrupalı Mürebbiyeler (1901)”, *Toplumsal Tarih*, Nr. 126, Haziran 2004, s. 98-100.
- KARAKIŞLA, Yavuz Selim (2014), *Osmanlı Hanımları ve Hizmetçi Kadımlar (1869-1927)*, İstanbul: Akıl Fikir Yayınları.
- KAVCAR, Cahit (1985), *Batılılaşma Açısından Servet-i Fünûn Romanı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- KERMAN, Zeynep (1998), “Hüseyin Rahmi ve Halid Ziya'da Mürebbiye Meselesi”, *Yeni Türk Edebiyatı İncelemeleri*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KERMAN, Zeynep (2008), *Uşaklıgil'in Romanlarında Batılı Yaşayış*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- OKAY, Orhan (2008), *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- PERİN, Cevdet (1946), *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri*, İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- TAN, Murat (2014), *Edebi Eserlerde İktidar Mücadelesi (1896-1923)*, MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü (Yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi (2006), *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- TOKER, Şevket (1990), *Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Romanlarında Alafranga Tipler*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- TOSKA, Zehra (1994), “Tanzimat Kadını”, *Tarih ve Toplum*, S: 124, Nisan 1994, s. 5-12.
- TÜZER, İbrahim (2011), “Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın “Mürebbiye”sinin Hallerinden Anlatının Unsurlarına”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 6/3 Summer 2011, p. 1277-1285, www.turkishstudies.net, [DoiNumber http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.2639](http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.2639), ANKARA-TURKEY.
- UĞURCAN, Sema (1992), “Tanzimat Devrinde kadının Statüsü”, *150. Yılında Tanzimat*, (Haz. Hakkı

- Dursun Yıldız), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s.497-510
- ULU, Cafer (2014), "Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Mürebbiyelik Müessesesi" *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/1 Winter 2014, p. 595-610. ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, [DoiNumber:http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6068](http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6068), ANKARA-TURKEY.
- Yeni Harflerle Hanımlara Mahsus Gazete (1895-1908) Seçki*, (2009), (Haz. Mustafa Çiçekler-M. Fatih Andı), İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı Yayınları. (Fatma Aliye, Hanımlara Mahsus Gazete, Nr. 37, 25 Kânunuevvel 1311/6 Ocak 1896, s. 1-2)
- YILMAZ, Tuba (2012), *1923 – 1940 Arası Kadın Romanlarında Kadın ve Cumhuriyet*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul: FÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ABÂKÂ HAN'IN DİNİ ŞAHSİYETİ VE ANADOLU'DAKİ UYGULAMALARI

THE RULE OF ABAQA KHAN IN ANATOLIA AND HIS PERSONALITY

Mustafa AKKUŞ*

Öz

Moğollar Cengiz Han'ın liderliğinde toplanarak kısa sürede büyük bir imparatorluk kurmuş, Asya ve Avrupa'da hâkim güç haline gelmişlerdir. Mengü Han zamanına kadar birçok istila faaliyetinde bulunan Moğollar, onun büyük han olmasıyla da kurultayda büyük bir ordu teşekkül ederek İslam Dünyasına karşı nihai bir saldırı başlatmışlardır. Ordunun başında Türkistan ve İran topraklarını geçerek Bağdat önlerine gelen Hülâgû, Abbasi Halifeliğini yıkarak İran, Irak, Azerbaycan ve Suriye topraklarının bir kısmını da içine alan geniş coğrafyada kendi devletini kurmuştur. Büyük Moğol Hanlığına tabi olan İlhanlı Devleti, Mısır dışında kalan tüm İslam toprakları üzerinde hâkimiyetini sağlamıştır. Hülâgû Han'ın bölgede devletini tesis ettikten bir süre sonra ölmesiyle beraber yerine büyük oğlu Abâkâ geçmiştir.

Abâkâ Han babasının takip ettiği siyaseti aynen devam ettirmiş, bölgenin temel unsurunu oluşturan Müslüman halk üzerinde şiddetli baskı kuran sert bir politika gütmüştür. Bu çalışmamızda Abâkâ Han'ın İlhanlı topraklarında ve hâkimiyetlerini tanıyan milletler üzerinde uyguladığı siyaset ve bu politikaları şekillendiren dini yönü ele alınacaktır. Bu amaçla Abâkâ Han'ın dini şahsiyeti, dini eğitim ve kültürü, dinlere bakışı, din adamlarıyla ilişkileri ve bunun siyasetine yansımalarına değinilecektir. Özellikle dini anlayışının ve uygulamalarının Anadolu Selçuklu devleti ve Müslüman Anadolu halkı üzerindeki etkileri gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Moğollar, İlhanlılar, Abâkâ Han, Anadolu, dinî siyaset.

Abstract

The Mongols established a great empire under the leadership of Genghis Khan within a short period of time governed both Asia and Europe. The Mongols, who launched frequent raids until the reign of Mongke Khan, attacked the Muslim world after having established a great army through consensus. Hulagu Khan, who led the great army via Turkistan and Iran and reached Iran, destroyed the Abbasid Caliphate and founded an empire lying on the lands of Iran, Iraq, Azerbaijan and Syria. The Ilkhanids, a vassal of the Great Mongol Khanate, secured their hegemony all over the Muslim-inhabited lands, except Egypt. Following Hulagu Khan's death, his elder son, Abaqa, became the khan.

* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü, Konya/Türkiye, makkus@konya.edu.tr

Abaqa Khan followed the policies of his father and kept the oppressive policies against Muslims in the region. This study aims at investigating the religious motives of Abaqa Khan's political manoeuvres on the Ilkhanid lands and its vassal states. Abaqa Khan's religious personality, religious education and culture, his stance towards religion, his relations with the clergy, and its reflections on the policy are also concerned in this paper. Particularly, the effects of his religious thoughts and practices on the Sultanate of Rum and Anatolian Muslims will be discussed.

•

Keywords

Mongols, Ilkhanids, Abaqa Khan, Anatolia, religious policies



GİRİŞ

Dünya tarihine yön veren önemli olaylardan biri olan Moğol istilası, XIII. asrın din tarihi açısından da büyük bir etkiye sahiptir. Moğollar kendi din ve inançlarının yanında istila ettikleri bölgelerdeki dinlere ve din adamlarına genel manada büyük bir hoşgörü ile yaklaşmışlardır. Buna mukabil kendi yasalarıyla çelişen dini ritüellere karşı da gayet sert müdahaleden geri kalmamışlardır. Her ne kadar Moğollar, dinler arasında dengeli bir tutum sergilemeye çalışsalar da bu denge dönemin Büyük Han ve mahiyetinin inanç ve düşüncesi çerçevesinde şekillenmiştir. Moğollar kendi Şaman inançlarının yanında diğer dinlere karşı da meraklı olmuşlar, daha önce Moğol kabileleri arasında yayılan Nesturilik ile beraber Budizm ve Taoizm Moğol aristokrasisi içerisinde itibar görüp yayılırken, Türkistan topraklarının istilasıyla beraber İslamiyet ve Mani dini gibi diğer dinler de Moğollar arasında yayılma imkânı bulmuştur.

Moğol Hanları arasında Cengiz Han'dan itibaren üç nesil genellikle atalarının dini Şaman inancı üzerine kalmışlar ve Şamanist olarak ölüp bu dinî adetlerle gömülmüşlerdir. Hanedan ailesinin kadınları genellikle Nesturi Hristiyanlığına inansalar ve çocuklarına bu dini eğitimi vermiş olsalar da, Moğol aristokrasisi içerisinde ağırlıklı olarak Budist olan haneden üyelerinin eğitimcileri her daim bulunmuşlar ve Budist kültürüyle yetiştirilmişlerdir. Ancak başlangıçta Moğol hanları tüm dinlere hoşgörü ile yaklaşmışlar, dengeli bir siyaset gütmüşlerdir. Bu denge Cengiz ve oğullarından sonra bozulmaya başlamış, torunları ve onların çocuklarıyla beraber bürokrasideki kişilerin, buldukları çevrenin, tahakküm altına aldıkları halkların ve düşmanlarının inançlarına göre değişiklik göstererek, hanların kendi inançları ve devletin çıkarları doğrultusunda yeni din politikaları geliştirmişlerdir. Bu amaçla Hülâgû Han da dâhil İlhanlı Sultanları iktidarları döneminde kendi dini şahsiyetleri, dini eğitim ve terbiyeleri ile çıkarlarına uygun bir dini siyaset uygulamışlardır.

Abâkâ Han'ın Dinî Kişiliği

Abâkâ, Hülâgû Han'ın on dört oğlunun en büyük olanıdır¹ (Sümer 1988: 8). 631/1234 yılı Mart ayında Moğolistan'da dünyaya gelen Abâkâ'nın annesi, Yesuncin Hatun'dur (Jackson 1983: 61; Galstyan 2005: 51; Kiragos 1928: 379). Hülâgû Han oğlunun eğitimini Nesturi olan eşi Dokuz Hatuna vermiş, böylece Hristiyanlık ile ilgili temel eğitimi ve bu dini kültürü baş hatun olan üvey annesinden almıştır. Abâkâ'nın babası Hülâgû da aynı Hristiyanlık eğitimi ve terbiyesini almış, tutucu bir Nesturi olan annesi Sorgaktani Hatun, oğulları Mengü, Kubilay, Hülâgû ve Arık Boğa'nın eğitimleri döneminde onların da Hristiyanlık taassubu içerisinde yetiştirilmesine büyük özen göstermiştir².

¹ Grigor, Abaka'nın otuz kardeşi olduğunu belirtiyor ve onu kardeşleri içerisinde en sevimli ve en yakışıklı olanı diye zikreder (Grigor 2007: 67-68).

² Cengiz Han, Moğol devletinin kuruluşundan yaklaşık iki asır önce Hristiyanlığı kabul etmiş olan Kerayit, Nayman ve Öngüt gibi birçok Moğol kavimlerinin kızlarıyla çocuklarını evlendirmiştir. (Spuler 1987: 221) Nesturi Hristiyan'ı Kerayit kabilesinden olan Sorgaktani Hatun oğulları Mengü, Kubilay, Hülâgû ve Arık Boğa'yı bu dini terbiyeye üzerine yetiştirmiştir. Sorgaktani Hatun, devlet işlerine gösterdiği hassasiyeti aynı şekilde dini inançlarını yaşatma ve yaymada da göstermiştir. Bilindiği üzere Çingizli hâkimiyeti Asya'da gelişirken aynı coğrafyada Hristiyanlığın Nesturilik kolu da yayılmaya çalışmaktaydı. Asya'da bu mezhebin en önemli temsilcilerinin Kereyitler olduğu bilinmektedir. Sorgaktani Hatun da katı bir Hristiyan taassubu içinde yetişmiş olup bu manada oğullarını da tesiri altına almayı başarmıştır. XIII. yüzyılda Nesturilerin yüksek makamlara getirilmelerinde Sorgaktani Hatun'un rolü büyük olmuştur. Oğulları da Nesturiliğe özel bir önem vermiştir. Mesela Kubilay Han, 1291'de Pekin Astronomi Merkezi Müdürlüğü'ne Nesturi olan birisini müdür olarak tayin etmiş ve aynı zamanda bu kişiyi Hristiyanlığı araştırmakla da görevlendirmişti. Yine bu dönemde Nesturi Abraham adlı birisinin Yangcho'da bir kilise inşa edildiği bilinmektedir. Bkz., (Haussig 2001: 252; Bausani 1968: 541; Spuler 1987: 202, 222vd.; Roux 2002: 320). Çinli Nesturilerin "ünlü, mükemmel, görkemli, azize bir imparatoriçe" olarak kaydettiği bu Hatun kilise ile

Abâkâ 1256 yılında babasıyla birlikte İran'a gelmiştir (Ebu'l-Ferec 1999: II, 556). Babasının 8 Şubat 1265 tarihinde vefatıyla İlhanlı tahtına çıkıncaya kadar Horasan valiliği yapmıştır (Sümer 1988: 8). Abâkâ Han'ın babası gibi Budizm'e karşı aşırı bir meyli vardır. Budizm'e olan bu sempati ona atalarından tevarüs eder. Nitekim Babaannesi Sorgaktani Hatun, oğulları Mengü, Kubilay, Hûlâgû ve Arık Boğa'nın eğitimini Moğol devletinin resmi kültürünü oluşturan ve bunun taşıyıcı unsurları olarak öne çıkan Uygur Türklerinden Budist olan Sevinç Tuğrul, Bulad Kaya, Mungsuz ve Töre Kaya gibi Cengiz Han'a yakın olduğu bilinen adamlarına bırakmıştır (Yuvalı 1998: 473). Abâkâ Han'ın ve babası Hûlâgû'nun Budizm'e ilgisi de böyle başlamış, batı seferiyle beraber de yanlarında çok sayıda Budist din adamını İran ve Azerbaycan topraklarına getirmişlerdir.³ Bundan dolayı birçok kaynakta Budist olduğu kayıtlıdır (Pfeiffer 2006: 371; Grousset 2006: 406; Sümer 1988: 8).⁴ Abâkâ da selefi gibi Budizm'e hizmet etmiş, Budist mabetleri inşa ettirmiş, onlara karşı her türlü maddi desteği sağlamıştır (Spuler 1987: 201).

Abâkâ Han her ne kadar Budizm'e meylenmiş olsa da ölünceye kadar atalarının dini üzere kalmıştır. Şaman inancının bir gereği olarak Şamanların istikbali keşfi konusunda⁵ büyük yetenekleri olduğuna inanan Abâkâ, 1269/1270 yılında kâhinlere müracaat ederek gelecek hakkında kehanette bulunmalarını istemiştir (Spuler 1987: 191). Ayrıca Şaman inancında her türlü kötülüklerden arındırmak için iki ateş arasından geçirilirdi (Cüveynî 1998: 196; Carpini ty: 44, 111; Rubruk 2001: 123). Abâkâ da buna binaen 1271 yılında kendisine gönderilen Mısır elçilik heyetini bu şekilde tathir ettirerek Şaman inancının bu ritüelini yerine getirmiştir (Spuler 1987: 194). Nitekim o hayatının her anını şaman inancının adet ve geleneği üzerine yaşamış, bu dönemde Moğollar ve hanedan üyeleri arasında kabul gören tek inanç olan Şaman inancı üzere devam etmiştir.

Moğolların Büyük Han'ı Kubilay, Budizm inancını benimsemiş, kardeşi Hûlâgû'nun da bu dine karşı sempatiyle bakması sonucu Şaman İnancı resmi ehemmiyetini zamanla yitirse de XIV. yüzyıla kadar Moğollar yanında milli bir din ve kültür telakki edilmiştir. Moğollar arasında başka dinlere intisaplar yaşansa da bu durumun Moğol dini kültürüne yansımaları daha geniş bir zaman almıştır. Bu sebeple sonraki dönemlerde dahi İlhanlı topraklarında kâhin ve büyücüler hâlâ çok sayıda bulunuyor ve büyük saygı görüyorlardı. Abâkâ kendisini ziyaret eden Barak adlı büyücüye iltifat edip memnuniyetle ağırlamıştı (Reşîdu'd-dîn ty: I, 267). İlhanlı hâkimiyetindeki coğrafya da Şamanist figürlerin en çok darbe aldığı dönem yaklaşık olarak 1284-1291 yılları arasında, Budist inanç kaidelerinin geniş oranda ve bilinçli bir şekilde uygulandığı Argûn zamanında olmuştur (Bausani 2002: 225).

Abâkâ Han, babasının kurduğu İlhanlı Devletinin sınırlarını güçlkle koruyabildi. Halk üzerindeki ağır vergi yükünü hafifleterek içeride huzuru sağlamak istediye de, gayesiz ve kuru bir cihangirlik sevdası için pek çok İslam memleketlerini talan ve pek çok Müslüman'ı şehit etmiş, ilmin ve faziletin yayılmasını engellemiştir. Budizm'in yayılmasına çalışmış, birçok Budist tapınağı yaptırmıştır. Hristiyanlığa meyledip onları himaye etse de hiçbir zaman Hristiyan olmamış ömrünün sonuna kadar koyu bir Şamanist olarak kalmıştır (Kitapçı 2000: II,

papazların malvarlıklarını korumaları için de büyük destek vermiştir. Bu arada İslam dinine karşı da hoşgörülü davranmayı ihmal etmemiştir. Sorgaktani Beki hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Durak 2008: 257).

³ Hûlâgû Han İran'a gelirken yanında çok sayıda Budist rahip yanı sıra şaman ve münecim vardı (Reşîdu'd-dîn ty: II, 701; Spuler 1987: 201).

⁴ Spuler, Abaka'nın resmen Budist olup olmadığı noktasında kesin konuşmaz. O dönem hakkında Budist kaynakların olmayışı veya günümüze ulaşan bir eserin bilinmeyişi nedeniyle de Budist din adamlarının Abaka'yı Budist telakki edip etmedikleri noktasında da bir bilgi mevcut değildir. Belki de büyük hana saygılarından dolayı bu dine meylettikleri düşüncesindedir. (Spuler 1987: 201).

⁵ Şamanların gelecek hakkında kehanette bulunmaları ve bu kehanetlere bakarken kullanılan yöntemler hakkında daha geniş bilgi için bkz. (Roux 2002: 83-96). Bunun yanında Abaka, tahta çıkacağı zamanın uygunluğunu Şamanlara değil, bu işin ilmini bilen Müslüman astrolog Nasreddin Tusi'ye sormuş, uygun günün onun tarafından belirlenmesini istemiştir (Roux 2001: 374).

112).⁶ Abâkâ Sünni Müslüman karşıtı dini siyasetine rağmen diğer Moğol prensleri gibi din mensuplarına saygılı davranmış, yerli halka mümkün olduğu kadar adaletle muamele etmiş, onların haklarını gözetip vergi yükünü azaltmasından dolayı İbn Fûtî ve Aksarâyî gibi Müslüman tarihçiler tarafından övgüyle anılmıştır (İbn Futi 1963: 353, 417; Aksarâyî 2000: 58-59)⁷. İçkiye aşırı olarak düşkün olan Abâkâ, bu yüzden 1 Nisan 1282 (20 Zilhicce 680) tarihinde Hemedan'da öldü (Ebu'l-Ferec 1941:52; Aksarâyî 2000: 106). Bazı kaynaklar onun zehirlenerek öldürüldüğünü, bazıları ise tutulduğu bir hastalıktan kurtulamadığını kaydederler⁸.

Abâkâ Han'ın Dinlere Bakışı

Abâkâ Han selefi ve babası Hûlâgû Han ile aynı dini ve kültürel eğitimi aldığı, büyük oranda aynı şartlarda yetişip bizzat onun çizgisinden hareket ettiğinden takip ettiği politika ve uygulamalarda hemen hemen aynı olmuştur. Dinlere bakışı babasından çok farklı olmayan Abâkâ'nın uygulamalarında kısmen farklılıklar görülmektedir. Budist ve Hristiyanlara karşı uygulamalarında önemli farklılıklar görülmezken, Abâkâ Müslüman halka karşı daha sert bir tutum sergilemiştir. Şüphesiz bunda Budist ve Hristiyanların etkisi olsa da Memlûklere karşı mücadelelerindeki yenilgilerin tesiri büyüktür.

Abâkâ, İlhanlı Devletinin Hûlâgû Han zamanında Hristiyan dünyasına karşı yürütülen dini politikasında önemli bir değişikliğe gitmese de uygulamada ve özellikle ikili ilişkilerdeki üslubunda değişiklikler görülür. Babası daha hükmedici bir ifade kullanırken o daha hafif ve yapıcı ifadeler kullanır. Bizans'la yaşanan ilişkileri aynen devam ettirmiştir. Bizans İmparatoru Michael sadakatini göstermek için 1265 yılında Altınordu sebebiyle bozulan dostluğu yeniden tesis etmek ve Hûlâgû'yu kızı Maria Despina ile evlendirerek müttefikliği pekiştirmek amacıyla, Hûlâgû Han daha ölmeden Prinkips başkanlığında bir elçilik heyeti göndermişti.⁹ Ancak heyet daha Kayseri'deyken Hûlâgû Han'ın ölüm haberi geldiğinden Bizans Elçilik heyeti geri dönmeyerek yollarına devam etmiştir (Ebu'l Ferec 1999: II, 585). Prenses Maria'ya Antakya Patriği ve birçok piskopos da refakat ediyordu. Abâkâ vaftiz edildikten sonra¹⁰ İmparatorun gayri meşru kızı Maria Despina ile evlenmiştir (Ebu'l Ferec 1941: 47; Geanakoplos 1973: 220, 288-289, 389; Grousset 2006: 406). Hristiyanlar Dokuz Hatun'dan gördükleri destek ve himayeyi

⁶ Kitapçı, *a.g.e.*, II, s.112. Kaynaklar Budist olarak gösterse de o dönemde Şaman İnancı tam olarak bilinmediğinden ve bölge halkının zihnindeki din anlayışında bazı ritüelleri olmadığından Budizm'le bir görülmüştür. Nitekim şaman inancının kutsal kitabı olmamasından dolayı Cengiz Han'da bunun eksikliğini hissetmiş ve bir nevi ezikliğini yaşamıştır.

⁷ Aksarayî onun tahta geçişini zikrederken uzun uzun över ve hakkında birçok şiir aktarır. O Abâkâ'dan şöyle bahseder: *O adalet yayan öyle bir padişah ki (onun varlığıyla) düşman topluluğundan hiçbir yaratık kalmadı. 663 (1265) yılında ülke tahtı onun devletli ve adil varlığıyla süslendi. Dünya ülkelerindeki zamanın melikleri ona boyun eğme küpesini kulaklarına taktılar. Onun iyilik bağına bağlandılar. O, hükümdarlık dirayetiyle dünyadakilerin boynunu, itaat boyunduruğuna soktu. Adalet temellerini atmasıyla getirdiği emniyet sabahı ülke göğünde her gün daha çok görülür oldu. Onun koruyuculuk ve gözeticilik rüzgârından dünyanın dört bir yanında rahat ve huzur kokusu yayılmaya başladı. O devletinin günlerinde ülkenin her tarafı öyle bir durum almıştı ki serçe şahinin gözüne yuva yapıyor; güvercin, kartalın yuvasında bulunuyor, koyun kurt ile aynı yuvayı paylaşıyor, doğan, kırlangıcın yuvasını gözetiyor, şahin keklüğün konakladığı yeri koruyordu. Onun zamanında kader habercileri, olayların diline himaye mührünü vurdu, kazaya sebep olanlar, halkın yüzüne (kötü) olayların kapısını kapadı. Öyle ki padişahlık peşinde koşan hiç kimse, isyan ayağını düşmanlık mahallesine koymadı* (2000: 58-59). Niğdeli Kadı Ahmed onun hakkında *tedbiri güçlü, ra'iyete dost, akıllı melik* ifadelerini kullanır (s.510).

⁸ Ermeni kaynaklarından Sebastatsi de zehirlendiği (Galstyan 2005: 54); Ebu'l-Fidâ'da Abaka'nın Ağu(zehir) verilerek öldürülmüş olduğu söylenir. (1286: IV, 16.); Reşîdu'd-dîn ise, Abaka'nın ölümünü anlatırken onun Bağdad'tan Hemedan'a gittiğinde, Melik Fahrüddin Menüçehr'in sarayında kaldığını burada içki içip eğlendiğini, hayatın zevkini çıkardığını ve 1282'de orada öldüğünü yazmaktadır. (ty: I, 18-20); Cüveynî'ye atfedilen ve İran'da dolaşan bir rivayette de Abaka Hristiyanlara dost olmasından dolayı zehirlendiği söylenmektedir. (Spuler 1987: 88; Roux 2001: 398); Ebu'l-Ferec ise Sahib-i Divan Şemseddin Cüveynî'nin Abaka'ya ağrı vererek öldürtmüş olduğunu oğlu Argûn'un duyduğunu, O'nu amcası Ahmed Teküdar'dan istediğini, vermeyince amcasının da bu işte eli olduğunu zannettiğini zikretmektedir. Aynı müverrih Şemseddin Cüveynî'nin Argûn tarafından bu sebeple öldürüldüğünü anlatır. (1941:61; 1999: II, 616-617).

⁹ Ebu'l Ferec, İmparatorun kızını Hûlâgû'nun istediğini bunun içinde Hûlâgû'nun Antakya'daki Rumların patriği Eftimius'u elçi olarak imparatora gönderdiğini yazar. (1999: II, 585).

¹⁰ Vartan, Despina'nın evlenmeden önce Abaka'nın vaftiz edilmesini arzu ettiğini ve bu izdivacın prensin vaftiz edildikten sonra olduğunun rivayet edildiğini söyler (1936: 46).

ondan da beklemişler ancak Moğollar içerisinde Abâkâ'nın hanımı Maria hiçbir zaman Dokuz Hatunun sahip olduğu nüfuza ulaşamamıştır¹¹.

Abâkâ Han'ın ilk yılları Hristiyanlar açısından oldukça sakin geçmiş, İlhanlı sarayıyla olan münasebetler Hülâgû dönemindeki kadar yoğun olmamıştır. Hristiyan tebaa Abâkâ'nın çocukken vaftiz edilmesini de göz önüne alarak Hristiyanlar lehine ondan daha büyük beklenti içindelerdi. Bu sebeple Abâkâ, Hristiyan kaynaklarda babası Hülâgû Han kadar iltifat görmemiş, fakat Abâkâ Han saltanatının ilk yıllarından itibaren babasının din politikasını devam ettirerek Hristiyanların her zaman hamisi olmuştur (Ebu'l Ferec 1999: II, 592; Grousset 2006: 406). Bundan cesaret alan Hristiyan rahiplerin Müslüman halka karşı tazyikleri görülür. 1268 yılında Nesturilerin Katolikosu olan Mar Denha seneler önce Müslüman olan Tikrit halkından birini zorla Dicle'de vaftiz etmek istemiştir. (Ebu'l Ferec 1999: II, 588). Yine 1274 yılında Nesturi bir rahip Müslüman bir kadını sevmiş ve o yüzden dinini terk ederek Müslüman olmuştu. Buna razı olmayan Hristiyanlar durumu Moğol ordu komutanı Tarpaşi'ye bildirmişler, o da öldürmek istemişti. Ancak rahip, Müslümanların rahibi kurtarmak için çıkardığı kargaşa sebebiyle kurtulabilmiştir (Ebu'l Ferec 1999: II, 592).

Abâkâ döneminde Moğol sarayında Hristiyanlara her yönüyle destek olan onları koruyan diğer bir Hristiyan kadın da Kutay Hatun'dur. Abâkâ'nın diğer karısı olan Kutay Hatun Moğol neslinden olup Nesturi bir Hristiyan idi (Ebu'l Ferec 1999: II, 602; Spuler 1987: 202). Ebu'l Ferec, Kutay Hatun'un Müslümanlara yapılan savaşlar nedeniyle Hristiyanların son yıllarda nehir sularını takdis etmek için ayın yapamadıklarını ve kışın şiddetli geçmesi sebebiyle Maraga şehrine giderek orada ayın yapıp suları takdis ettirdiğini zikreder. Ona göre bu sayede soğuşun şiddeti azalmış, çayırlar bitmiş ve kış, otların bitmesine müsait bir mahiyet almıştır (1999: II, 602).

Kubilay Han'ın Markus adında bir Hristiyan papazını hac ibadeti için hocası Rabban Sauma refakatinde Kudüs'e göndermesiyle 1281 yılında Nesturi kilisesine, saraydaki nüfuzunu yeniden kuvvetlendirmek için bir fırsat hâsıl oldu. Bu hac siyasi nedenlerle gerçekleşme de her ikisi de Katolikos II. Denha'nın yanında kaldılar. Başlangıçta Katolikos henüz 34 yaşında olan Markus'u Kuzey Çin patrikliğine tayin etti. Bu atamadan kısa bir süre sonra Katolikos II. Denha'nın ölümü üzerine Temmuz 1281 yılında Markus'u III. Yaballaha (1281–1317) adıyla Nesturi kilisesine katolikos tayin ettiler (Spuler 1987: 237-238; Grousset 2006: 407).

Abâkâ döneminde Nesturi Hristiyanlığı İlhanlı siyasetinde önemli rol oynamıştır. Bağdat'ta toplanan Nesturi konsilinin kendi dini liderlerini seçmelerinde İlhanlı din politikasının etkisi şüphesiz büyük olmuştur. Süryaniler, Süryaniceyi iyi bilmemesine, kültür yönünden daha zayıf olmasına rağmen Moğol halkının dilini ve adetlerini çok iyi bilen Öngüt'lü Markus'u katolikos seçmeleri tamamen Abâkâ'ya hoş görünmek içindi. Nitekim Mar Yaballaha Abâkâ'dan patriklik müsaadesi istediğinde Moğol hükümdarı onu bir dost gibi karşılamış, kendi sırtındaki paltoyu onun sırtına koymuş ve kendi tahtına oturarak onure etmiştir. Ona bir şeref şemsiyesi ve kraliyet işaretini taşıyan altın bir payza ile patriklik esasını vermişti (Grousset 2006: 407). Ayrıca veda esnasında bizzat onun elini sıkarak değer ve kıymet verdiğini göstermiş, vazifesinde muvaffakiyetler dilemiştir (Spuler 1987: 238). Böylece Nesturiler onun uzun süren katolikosluğu sırasında İlhanlı sarayında diğer Hristiyanlara karşı daha büyük bir nüfuz elde etmişlerdir. Nesturilerin ve diğer Hristiyanların birçok sıkıntıları bu sayede hemen halledilmiştir. Hatta Abâkâ onun ilk ziyaretinde kilise için 30.000 dinar para vermeyi de vaat

¹¹ Abaka'nın ölümünün ardından karısı Maria Argûn ile evlendirilmek istenmiş, o da bir yolunu bulup İstanbul'a dönmüş, rahibe olarak 1285 yılı civarında bugünkü Fatih semtinde bulunan Kanlı Kilise'yi kurmuştur. Maria Abaka ile evlendikten sonra da Ortodoks olarak kalmış, Tebriz'de bir Rum kilisesi ihdas etmiş, İstanbul'dan getirttiği resamlara bu kiliseyi tezyin ettirmiştir. İstanbul'a döndükten sonra bu kiliseyi Süryaniler kullanmıştır (Spuler 1987: 202, 237). Bausani ise Maria Despina'nın diğer Moğol kadınları gibi Nesturi olduğunu söylemektedir (Bausani 2002: 226).

etmiştir (Spuler 1987: 238). Bu olay sonucunda Abâkâ'nın konumu Hristiyan halkın gözünde yükselmiştir.

Abâkâ Han saltanatının son zamanlarında Hristiyanlara büyük imtiyazlar tanımış, dini politikasını ilk dönemlerine kıyasla onların lehine olacak şekilde uygulamıştır. Abâkâ son zamanlarında Hristiyanların Paskalya bayramına katılmış, büyük paskalyada Hristiyanlarla birlikte kiliseye gitmiştir. (Ebu'l Ferec 1941: 52; 1999: II, 609). Hatta babası Hûlâgû'dan daha da ileri giderek üzerine "Baba, oğul ve Ruhü Kudüs namına" ibaresi yazılı ve aynı zamanda haç işareti taşıyan paralar bastırmıştır (Roux 2001: 380; Spuler 1987: 238). Devletin önemli makamlarına Hristiyan yöneticiler atamıştır. Abâkâ 1268 yılında Musul civarında Hristiyan büyük bir tacirin oğlu Mesud'u Musul valisi olarak atamış, daha evvel Uygur papazı olan Hristiyan Yaşmut'u da yardımcısı olarak görevlendirmiştir (Spuler 1987: 235).

Abâkâ Han içte Hristiyanlara karşı böyle bir politika izlerken dışta da düşmanları Memlûkler ve Altınordu'ya karşı Papalık ve Suriye'deki Haçlılarla ittifak kurma çabası içerisinde girmiştir. Bu maksatla 1267'de Papa IV. Clement'e Memlûklere karşı ittifak teklifinde bulunmuş ise de beklediği ilgiyi bulamamıştır. Fakat 1268 yılında Memlûklerin Antakya'yı Haçlılardan almaları üzerine telaşlanan Papa ve Aragon Kralı I. Jagues Memlûklara karşı ortak hareket edilmesi için Abâkâ Han'a bir plan göndermiştir. Ancak o sırada Altın Ordu ile mücadele halinde olduğu için Abâkâ cevabını geciktirmiştir (Yuvalı 1993: 14).

Abâkâ 1270 yılında Fransa kralı IX. Louis'e gönderdiği mektubunda Filistin'deki Hristiyanlara yardım talebinde bulunmaktadır. İlhan 1271 yılında İngiltere Kralı Henri'ye, 1273 yılında Papaya ve İngiltere Kralı I. Edward'a mektuplar göndermiştir (Spuler 1987: 251; Grousset 2006: 409; Aydın 1986: 33; Roux 2001: 372). Papa X. Gregor'un ani ölümü Abâkâ döneminde yapılması düşünülen haçlı seferini hayata geçirememiştir¹². Daha sonra da papanın haleflerinin çok kısa süreli bu makamda kalmaları Abâkâ'nın ittifak çabasından bir sonuç alamamasında etkili olmuştur¹³.

Abâkâ diğer dinlere karşı himayeci bir politika güderken en büyük düşmanları Memlûklerin de Sünni Müslüman olmalarından dolayı İslam'a karşı aşırı bir tavır almıştı. Abâkâ bu konuda babasından da ileri giderek özellikle de Sünni Müslüman halka karşı büyük bir kin beslemektedir. Abâkâ Müslümanlara olan öfkelerini açığa vurmaktan ve onlara tuzak kurmaktan geri durmamıştır. Moğollar özellikle Abâkâ ve amcası Kubilay, Müslümanlara göre putperest olan Buda inancına sahip olduklarından müşrik olarak görülüyorlardı. Bundan dolayı Moğolların Büyük Hanı Kubilay'a bir mektup gönderen Abâkâ, mektubunda Ona "Kuran'da bütün müşrikleri öldürün diye bir ayet bulunuyor." diyerek Müslümanları parçalayıp ve yok etmesi için kışkırtmıştır. Kubilay Müslüman âlimlerinden birisini çağırttı ve ona bu ayetin yerine getirilmesi için Müslümanların kâfirleri öldürmemesinin sebebini sordu. O da henüz vakti gelmedi ve buna gücümüz de yetmez deyince Kubilay öfkeleni ve onun öldürülmesini emretti. Aynı zamanda bütün vilayetlerin Müslüman kadılarını görevden almış; minbere çıkıp vaaz etmelerini engellemiş; müezzinlerin ezan okumalarını yasaklamış ve bu durum Müslümanların aleyhinde bir süre böylece devam etmiştir. Çünkü Müslümanların Budistlerden ve Hristiyanlardan olan düşmanları büyük hanın Müslümanlara karşı devam eden öfke ateşini

¹² Aynı elçiler 1276 Kasımında İtalya'da, sonra İngiltere'de I. Edward'ın yanında görülmüştür. Fakat Abaka ne papalık, ne İngiltere ne de Fransa'dan istediği desteği alamamış ve tek başına hareket etmeye karar vermiştir. Ancak Abaka 1271 yılından 1281 yılına kadar Suriye'ye yaptığı bütün seferleri kaybetmiştir. (Grousset 2006: 409.)

¹³ Abaka düşmanlarına karşı ittifak kurma gayretindeyken Papalık III. Nikolaus ile beraber Avrupalıların Moğol hanlarını Hristiyanlaştırma çabalarını devam ettirme işine önem vermiş, Papa bu misyonerlik işi için Fransiskan ve Dominiken tarikatı papazlarını görevlendirmiştir (Spuler 1987: 252). Abaka dönemi Katolik dünyası ile ilişkiler konusu hakkında daha geniş bilgi için bkz. (Akkuş 2011: 435-450).

körükliyorlardı (Sabri Selim 1996: 332). Ancak eski kadı Hamadüddin Semerkandî sonunda Kubilay'ı ikna etmeyi başarmış ve bu uygulamalarından vazgeçirmiştir¹⁴.

Abâkâ Han Müslümanlara karşı olan tutumunu ülkenin her tarafında gösterir. Recep 671/Ocak 1273 yılında İlhanlı ordusu Buhara şehrine girmiş, orada öldürme, yağma olayları gerçekleştirerek, o dönemde Sünnilerin en parlak, en büyük, mimari yönden de en güzel medreseleri olan Mesudiye medresesini ateşe verip, oradaki en güzide kitapları yaktılar. Bölgedeki bu katliam ve soyguna tam bir hafta acımadan ve şefkat göstermeden devam ettiler (Sabri Selim 1996: 332). Abâkâ'nın İslam'a olan kini o kadar büyüktü ki sırf Müslümanlara olan nefretinden vezir Cüveynî'yi domuz eti yemeye zorladığı görülür (Vassaf 1269: I, 194'ten aktaran Spuler 1987: 263). O, İlhanlı topraklarındaki bazı cami ve medreseleri kapattırıp; Müslüman vakıflarının gelirlerini Hristiyan ve Yahudi doktorların ücretlerinin ödenmesine sarf ettirir (Kitapçı 2000: II, 111; Spuler 1987: 263).

Diğer yandan da Abâkâ, Sünni Müslüman çoğunluğa bağlı olan İlhanlı topraklarının güney bölgelerinde elini kuvvetlendirmeye çalışmış, bu hedefini gerçekleştirmek için de evliliği bir vesile kılmıştır. Budist olmasına rağmen Kirman hâkimi Kudbeddin Muhammed'in kızı Türkan Hatun ile evlenmiştir (Reşîdu'd-dîn ty: II, 6; İkbâl 1996: 52). Aynı şekilde kardeşi Mengü Timur'u Hristiyan olmasına rağmen Fars Atabeyi olan Müslüman Abeş Hatun ile aynı maksat için evlendirmiştir (İkbâl 1996: 52; Spuler 1987: 162). Şüphesiz bu evlilikler zorla ve siyasi menfaat üzerine kurulmuştur. Bu evlilikten maksadı vasalı durumundaki bu toprakların yönetimini doğrudan kendisine bağlamaktır. Abâkâ bu amacına ulaşmış, Fars ve Kirman bölgesinin yönetiminde hak sahibi olan bu hatunların vefatından sonra bu toprakların yönetimi, Kirman Hâkimi ve Fars Atabeyinin çocuklarına geçmemiş, direk İlhanlı devletine bağlanmıştır¹⁵.

Abâkâ Han Müslümanlara yönelik dini siyasetinde Müslüman gruplar arasında var olan mezhep çatışmaları ve Şîî-Sünni gerginliğinden istifade etmekten geri kalmamıştır. Şîîler onun döneminde Sünnilere karşı daha ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuşlardır (Sabri Selim 1996: 337). Moğol bir hanımla evlenerek İlhanlı hanedanına yakınlık peyda etmiş, Abâkâ Han'ın baş danışmanı olmuş, müfrit bir Şîî olan Hâce Nasreddin Tusî, İlhanlı Devleti'nin Sünni Müslümanlara karşı yürüttüğü mücadelede önemli rol oynamıştır (Bayram 2005: 7). Şîîler bu dönemde her alanda temayüz etmiş, Abâkâ dönemini her yönüyle kendi mezhep çıkarları doğrultusunda iyi değerlendirmişlerdir. Bu süreçte İmamiye mezhebinin fakihleri, inanç esasları ve fikhî konularda Ahmed b. Tavus el-Husnî, Necmeddin Cafer el-Hillî ve Nasreddin et-Tusî gibi Şîî âlimler Abâkâ'nın himayesinde birçok eserler vermişlerdir (İbn Futi 1963: IX/I 569; Sabri Selim 1996: 337-338).

Abâkâ döneminde Sünni Müslümanlara karşı desteklenen Şîîlere yapılan ayrıcalıklardan biri de Ehli Beyt'den bazılarının mezarlarının yapılmasıdır. Halka bu mezarların toprağının bütün hastalıklara ve ağrılarına şifa verdiği, körlüğü giderdiği, sârâ'yı uzaklaştırdığı zannı verilerek bir nevi Şîîlik propagandası yapılmış, böylece Moğollar arasında da bu mezhebin yayılmasına fırsat verilmiş, bugünkü İran topraklarının Şiileşme sürecini başlatmıştır (Sabri Selim 1996: 338). Bu tür olaylar Musul'la sınırlı kalmamış, Bağdad gibi birçok İlhanlı şehirlerinde de görülmüştür¹⁶.

¹⁴ Kadı Semerkandî şöyle bir açıklama yaparak Kubilay'ı ikna etmeyi başarmıştır. *Sen müşrik değilsin. Çünkü sen fermanların başına yüce Allah'ın ismini yazıyorsun. Fakat müşrik o kimsedir ki Allah'ı tanımaz, ona ortak koşar. Allah'ü-Azîmüştüğü varlığını inkâr eder.* Kubilay bu cevabı çok beğenir ve Müslümanlara uyguladığı baskıyı kaldırır. Müslümanlar eski hallerine dönerler (es-Seyyâd 1987: 64-65).

¹⁵ Spuler ise Vassaf'a dayandırdığı rivayetinde Kirman hâkimi Kudbeddin Muhammed'in kızının isminin Safvedüddin Padişah Hatun olduğunu ve Abaka'nın onunla evli olduğunu söyler. Abaka'nın vefatından sonrada Keyhâtu ile evlenmiş, Keyhâtu döneminde İlhanlı siyasetinde kısmen etkili olmuştur (Spuler 1987: 173, 278).

¹⁶ İbn Şeddad'ın naklettiği Hicri 674 senesinin Ramazan ayında Musul şehrindeki bir olay bunun örneğidir. Muhammed bin el-Akfasî olduğu iddia edilen bir zat rüyasında Hz Ali'nin torunlarından biri olduğunu söyleyen biri tarafından kabir üstündeki

Abâkâ Han'ın Anadolu'daki Uygulamaları

Moğol istilası ve İlhanlı tahakkümü sürecinde geçen zaman içerisinde Anadolu halkı için en zor ve sıkıntılı dönem Abâkâ'nın son yılları olmuştur. Bu dönemde büyük acılar çeken Anadolu insanı travmalara neden olacak katliam ve sürgünler yaşamıştır. Anadolu ve çevresinin demografik yapısını etkileyen olaylara sahne olmuş, huzur ve sükûnetin yok olduğu o yıllardaki acılara neden olan olaylar uzak yakın birçok eserin satırlarına yansımıştır. Abâkâ'nın bu tutumunda Baybars ile olan düşmanlığın büyük tesiri olsa da bütün olayların temel sebepleri arasında ilk sırayı Han'ın dini kişiliği ve uygulamalarının etkisi yer alır.

Abâkâ Han, İlhanlıların Hristiyan yanlısı dini siyasetini halkının büyük çoğunluğu Müslüman olan Anadolu'da da aynen devam ettirmiştir. Kars, Ağrı, Artvin ve Erzincan bölgesini Hristiyan olan Kıpçaklı Sargis'e vermiş, 1266 yılında onu bölgenin İlbeyi yapmıştır (Kırzioğlu 1970: 87). Abâkâ 1277 yılında Anadolu'ya geldiği zaman Erzincan'a uğramış, Ter-Sarkis'in yaptırdığı kiliseyi ziyaret etmiş, onun ailesine birçok ihsanlar da bulunmuştur (Galstyan 2005: 52). Abâkâ'nın Hristiyanlara karşı gösterdiği tutum dolayısıyla Anadolu'daki Hristiyan halk, Müslümanlara karşı saldırgan bir tavır sergiliyorlardı. Moğollara olan güvenleri sayesinde iyice cesaretlenen Ermeniler, Müslüman hac kervanlarına saldırıyor, bazen de Türkmenlere saldırarak yağma ve kıtalde bulunuyorlardı (Tagrîberdî 1992: VII, 181-182; Özbek 1994: 304; Kanat 1998: 430). İlhanlıların dini siyasetleri sonucu Anadolu'daki Hristiyan halk daima Moğollara destek olmuş, onların adına savaşlara katılmış, onlara her türlü barınma ve beslenme konusunda yardımcı olmuşlardır. Hatta Memlûkler saldırdığında Anadolu'da Mısırlıların önünden kaçan Moğolların askerlerini gizlemişler ve beslemişlerdir (Ebu'l Ferec 1999: II, 600). Abâkâ Han 1277 yılında Anadolu'ya geldiği zaman bir ferman çıkarıp, yaşlı bir rahibenin emrine askerler vererek Anadolu'da bulunan bütün Hristiyan esirlerin kurtarılmasını emretmiştir (Ebu'l Ferec 1999: II, 600).

Abâkâ'nın son dönemlerinde İlhanlıların Anadolu politikası değişmiş, Anadolu'yu Moğol prensleri kanalı ile yönetmeye başlamıştı. Bu prensler kendilerini Sultan'dan ve vezir Süleyman Pervane'den çok üstün görüyor, Anadolu Selçuklu devletine keyfi müdahalelerde bulunuyorlardı. Abâkâ Han aslında Muineddin Süleyman Pervane'ye de güvenmediğinden Anadolu'daki İlhanlı ajanlarının sayısını çoğaltmıştı. Bu ajanlardan biri de Baba İshak'ın müritlerinden olduğu iddia edilen Aybek Baba idi. Bu Kalenderî derviş Pervane'nin Baybars ile yaptığı yazışmaları ele geçirerek bu mektupları Abâkâ'ya sunmuştur¹⁷.

Abâkâ'nın Moğol ordusunun Elbistan savaşındaki hezimetinden sonra Anadolu topraklarındaki Müslümanlara karşı beslediği düşmanlık daha da artmıştır. Sultan Zahir

fırın ve hamamdan rahatsız olduğu ve bu sebeple kabrinin kazılmasını istediğini söylemiş. Bu kişi rüyasına defalarca gelip bu talebini iletince Muhammed Akfasi kabri kazıp bulmuş. Bu sırada kör olan bir adam gelip kabrin toprağından gözlerine sürünce gözleri açılmış. İnsanlar bu mezara hücum etmiş ve bu sebeple Muhammed'in kıymeti artmış ve bu mezarlara hastalar ve ağrısı olanlar çokça gelmişler. Bu olayı Moğollardan saralı biri duymuş, gelmiş ve tedavi olmak istemiş, o yerdeki şahıs içkiyi terk etmesini domuz eti yememesini ve Müslümanları öldürmemesini şart koşmuş. O da bunu kabul etmiş ve mezar toprağı ile adam iyileşmiş. Sonra Tel Zemmar denilen bir Hristiyan manastırına uğramış ve onlar şifa hakkındaki inancını değiştirmişler. O Moğol'un sarası tekrarlamış ve o mezara geri dönmüş ona bu sefer artık o mezarın etkisi kaybolmuş, şimdi bu mezar ancak sana Müslüman olursan bu efendinin dedesinin Allah'ın Resülü olduğuna şahadet edersen fayda verir denilmiş. Adam bunu kabul etmemiş ve günlerce saralı şekilde kalmış İslama girinceye kadar sarası artmış ve mezara gelip Müslüman olmuş, topraktan bir parça almış ve kurtulmuş bir daha sarası tekrar etmemiş iyi bir Müslüman olmuş. İbni Şeddad bu hikâyeyi kendisine İbn Leyali diye bilinen Musullu Nasreddin Ebu Sena Mahmud İbn Aşir'in anlattığını zikreder. İlave olarak civar şehirlerden birçok Moğol ve Hristiyanlarında bu sebeple İslam Dinini seçtiklerini söyler (İbn Şeddad 2000: 67-68). Bu çeşit rivayetler Bağdad halkı arasında da çok görülmüştür. Bu konuda bkz (Azavî, 1935: 293-294).

¹⁷ Baba İlyas'ın yakın müritlerinden olduğu tahmin edilen Aybek Baba Amasya'daki meşhur Hanikah-ı Mes'udî'nin şeyhliğini yaptığı sırada Sünnî İslam'a aykırı faaliyetlere giriştiğinden yönetim tarafından bu görevinden uzaklaştırılmış, o da Mısıra kaçmıştır. Mısır'da hulûl fikri ve diğer bazı heretik inançlarının duyulması üzerine muhakeme edilmiş dayak cezasıyla Mısır'dan kovulmuştur. Bütün bunlardan dolayı Pervane'yi sorumlu tutan Şeyh, Pervane'nin Baybars'a gönderdiği mektupları Tebriz'e götürerek Abaka'ya verir ve Pervane'nin idam edilmesinde önemli rol oynar (Ocak 2000: 198). Aybek Baba'nın bir sufi şeyhi mi yoksa emir mi olduğu konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Bu tartışmalar ve ayrıntıları için bkz. (Uyar 2014: 880-888).

Baybars 15 Nisan 1277 tarihinde Moğollar ve taraflarına karşı kazandığı zaferin akabinde Kayseri'ye gitmiş, para bastırması ve kendi adına hutbe okutması Moğolların hazineye büyük gelir getiren zengin Anadolu'yu kaybetme endişesine yol açmış ve Abâkâ'nın hızla Anadolu'ya yönelmesine sebep olmuştur (Sefer 676/Ağustos 1277). Birbiri üstüne destelenmiş haldeki Moğol cesetlerini gözleriyle gören Abâkâ bu manzara karşısında kendini tutamamış ve ağlamıştır. Selçukluların savaşa isteksiz davranıp geri planda kalmalarından dolayı ölümler arasında cesetlerinin azlığı Abâkâ'yı öfkelenmiştir, ordularına Anadolu'da katliam ve yağma yapmaları emrini vermiştir (İbn-i Bibi 1996: II, 197-198; Ebu'l-Ferec 1941: 50-51). Bu katliamlar tamamen sivil halka yönelik olarak yürütülmüş, Sivas şehrinin yarısı yağmalanmıştır¹⁸. Sadece burada öldürülenlerin sayısının 200.000'e ulaştığı, Kayseri ve Erzurum şehri arasında 500.000 kişinin katledildiği rivayet edilmektedir (İbn Şeddad 2000: 92; İbn Kesir 1996: XIII, 272). Bu olayda Anadolu halkı içerisinde en çok Türkmenler zayıf vermiştir. Abâkâ zamanında bu Türkmenler üzerine çeşitli zamanlarda Moğol kuvvetleri gönderilmiştir. Özellikle Baybars'ın 1277'deki Anadolu seferi esnasında Moğollara yardımcı olmayıp onlara katılmadıklarından dolayı, Memlûklerin geri çekilmesinden sonra Anadolu'ya gelen Abâkâ tarafından bunların birçoğu öldürülmüş idi. İşte kendilerine karşı uygulanan bu şiddet siyasetinden çok mustarip olan Türkmenlerin bir kısmı Bizans uçlarına göç ederken, diğer önemli bir kısmı ise Memlûk Devleti'ne sığınmıştır (Kanat 1998: 432)¹⁹.

Abâkâ, son dönemlerinde Anadolu idaresini selefi gibi düşünmüş, ülkeyi II. Gıyaseddin Mesud ile III. Gıyaseddin Keyhüsrev arasında taksim etmiştir. Abâkâ'nın Gıyaseddin Mesud'u desteklemesinin en önemli nedeni hiç şüphesiz Türkmenlerin babası II. İzzeddin Keykavus'a olan saygılarından dolayı II Mes'ud döneminde sakin duracakları düşüncesidir.²⁰ Anadolu'ya gelir gelmez Yavlak Arslan gibi yerli ve Samagar Noyan gibi yabancı iki emirin tavassutuyla Abâkâ Han'ın huzuruna çıkmayı başaran II. Mes'ud'un, İlhanlı merkezinde iyi karşılanmasının ve kendisine Anadolu'nun doğu vilayetlerinin tahsis edilmesinin altında yatan sebep ve saikları daha net olarak anlamaktayız. Zira Memlûklerle yapılan mücadelelerde artık geleneksel hâle gelmiş mağlubiyetler, onlarla iş birliği içerisinde giren bazı Selçuklu devlet adamlarının ortadan kaldırılması neticesinde Selçuklu idarî mekanizmasında meydana gelen boşluklar ve Türkmenlerin Moğol tahakkümüne yönelik ardı arkası kesilmeyen muhalefetleri göz önüne getirildiğinde; Abâkâ'nın, Çobanoğulları gibi itaatkâr bir Türkmen beyliğine istinaden kendisine itaat arz eden tahtın yeni adayı II. Mes'ud'a niçin sıcak baktığı daha anlaşılır hâle gelmektedir.

Abâkâ döneminde Konya'da, Mevlânâ Celâleddin Rûmî ile Sadreddin Konevî vefat etmişlerdi. Aynı yıllarda Tâceddin Mutez ve Atabek Mecdeddin Muhammed de vefat ettiler. Ayrıca, Kadı Sırâceddin Urmevi, Kayseri Kadısı Celâleddin Habib, Fahreddin Güçbeği, Zahirreddin b. Nureddin Karaca ve Sivas kadısı İzzeddin Hasan b. Muhammed Urmevi gibi birçok din âlimi Abâkâ Han tarafından şehit edilmiştir. Abâkâ'nın zulmünden dolayı Kadıasker Hüsameddin gibi pek çok ilim adamı da Suriye ve Mısır'a gitmiştir. Abâkâ'nın Anadolu'daki dini politikası sonucunda siyasi ve içtimai nizamın bozulması Türkiye'de bu kayıpların daha acı bir hatıra olarak yaşamasına sebep olmuştur (İbn Bîbî, 1996: II, 196-201; Aksarayî 2000: 89-

¹⁸ Abaka Han Sivas'a geldiğinde onu Cüveynî karşılamış ve Sivas'ın yarısını Abaka'dan satın alarak tam bir katliam yapılmasını önlemiştir (İbn-i Bibi 1996: II, 197; Sümer 1970: 43). Buna rağmen Moğollar şehirde Sivas Kadısı İzzeddin Hasan Urmevi gibi bazı önemli şahsiyetleri şehit etmişlerdir (Kaymaz 1970: 177; Demir 2005: 53).

¹⁹ Abaka'nın Anadolu'daki bu siyaseti sonucu göç eden kırk bin evden fazla olan bu Türkmenlere Baybars hiç düşünmeden kucak açmış ve onları Gazze'den itibaren Antakya ve Sis hududuna kadar bütün sahil bölgesine yerleştirmiş, kendilerine çoğu Frenkler'den alınmış olan toprakları iktâ olarak vermişti. (İbn Şeddad 2000: 155). Türkmenler bu uygulama sonucunda kendileri için güvenli bir yurt bulmuşlar, Memlûk Devleti ise Baybars'ın bu akıllı siyaseti ile Suriye sınırlarında Türkmenlerden oluşan bir tampon bölge oluşturmuştur.

²⁰ Özellikle Karamanlı Türkmenler II. İzzetine saygılarından dolayı II. Mes'ud döneminde sakin durmuşlardır. (Aksarayî 2000: 115-116; Anonim Selçuknâme 1952: 44-47; Eflâkî 1986: II, 184-187; Turan 2002: 585-590; Sümer 1970: 63).

96; İbn Şeddad, 2000: 91-93; Anonim 1952: 38; Turan 2002: 549-557; Cahen 1984: 255-271). Nitekim Aksarâyî gibi Niğdeli Kadı Ahmed de "Bu din ve devlet muhafızları, bu mülk ve millet bekçilerinin gitmesi ile memleket harap olmaya başlamış ve kıyamete kadar inhitat içine düşmüştür" demek suretiyle Anadolu'nun perişan durumunu kısaca ifade etmişlerdir (Kadı Ahmed, 300).

Sonuç

Cengiz Han ve oğullarında var olan dini hoşgörü ve dinlere karşı ortak mesafe anlayışı torunları ve sonra gelen Moğol hanlarında gittikçe azalmıştır. Özellikle İlhanlı Devletinin kurulduğu coğrafyada din ve millet çeşitliliğinin de çokluğu, Hanların dini kişiliği ve yetiştirilme tarzlarının da tesiriyle hakimiyeti altındaki halklarla ilişkilerinde dini şahsiyetleri önemli rol oynamıştır. Abâkâ Han Şaman İncasına sahip bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelmiş, Nesturi Hristiyanı olan üvey bir anne tarafından yetiştirilmiş, Budist eğitimcilerin eğitiminden geçerek dini kişilik kazanmış bir Moğol hanıdır. Abâkâ Han iktidarı döneminde çocukluk ve gençlik yıllarında aldığı eğitimin etkisiyle Budizm ve Hristiyanlığa sempati ile bakmış ve siyasetini ona göre şekillendirmiştir.

Abâkâ'nın uyguladığı dinî politikalarda buldukları coğrafyanın, devletin çıkarlarının ve mücadele ettiği halkların inanç yönlerinin de büyük etkisi görülür. Özellikle Sünni İslam'ın bayraktarlığına soyunan Memluklerle mücadeleleri ve bu mücadelelerde ağır yenilgiler alması, İslam karşıtı bir politika izlemesinde etkili olmuştur. En büyük düşmanı olarak gördüğü Müslüman Memluklere karşı mücadelede haçlılarla ittifakı kendine yakın görüp, var olan Hristiyan sempatisine onlara yönelik bazı imtiyazlar tanıyarak devam etmiştir. Abâkâ'nın bu siyasetinde en çok zararı Müslüman olan Anadolu insanı çekmiştir. Abâkâ Budist ve Hristiyanları şımartırken, Müslümanlara karşı sert bir siyaset güderek Anadolu'da büyük acılara sebep olmuştur.

KAYNAKÇA

- AKKUŞ, Mustafa. (2011). İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyaseti. Yayınlanmamış Doktora Tezi Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKSARAYI, Kerimüddin Mahmut. (2000). Musameratü'l Ahbar. çev: Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Anonim Selçuknâme, (1952). Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi III. çev: Feridun Nafiz Uzlu. Ankara: Uzlu Yayınları.
- AZAVİ, Abbas. (1935). Tarihü'l-Irak Beyne'l-İhtilaleyn I (Hükümetü'l-Moğol). Bağdat: Bağdat Matbaası.
- BAUSANİ, Aleksandro. (2002). "İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İran'da Din". trc. Mustafa Uyar, Tarih Araştırmaları Dergisi. c. XX, s.223-231. Ankara: (Ayrıbasım).
- BAUSANİ, Aleksandro. (1968). "Religion under the Mongols". The Cambridge History of Iran (The Saljuq and Mongol Periods). ed. J. A. Boyle. Cambridge. V: 538-549.
- BAYRAM, Mikail. (2005). "Hâce Nasîrüddîn Muhammed Et-Tûsî'nin İntihalciliği", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. XX, Konya. s.7-18.
- CAHEN, Claud. (1984). Osmanlılardan Önce Anadolu' da Türkler. Trc: Yıldız Moran, İstanbul.
- CARPINI, Johann de Plano. (ty.) Moğol Tarihi ve Seyahatname 1245-1247. çev. E.Ayan. Trabzon: Derya Kitapevi.
- CÜVEYNÎ, Alâeddin Atâmelik. (1998). Tarih-i Cihanguşa. trc: Mürsel Öztürk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- DEMİR, Mustafa. (2005). Türkiye Selçukluları ve Beylikler Döneminde Sivas Şehri. Sakarya: Sakarya Kitabevi.
- DULAURIER, M. Ed. (1936). Ermeni Müverrihlerine Göre Moğollar" (Vartan'ın Umumi Tarihinden Mustahrec). Türkiyat Mecmuası. S. V, İstanbul. s.27-48.
- DURAK, Neslihan. (2008). " Çingizli Hatunları I: Sorgaktani Beki". Turkish Studies. vol:3/1. s.251-258.
- EBU'L FEREC, Gregory. (1941). Tarih-i Muhtasarüddüvel. çev: Ş.Yatkaya, İstanbul: Maarif Matbaası.
- EBU'L FEREC, Gregory. (1999). Abul Farac Tarihi. çev: Ö R. Doğrul, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- EFLÂKÎ, Ahmet. (1989) Menakibü'l-Arifin, I-II. çev: Tahsin Yazıcı, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- ES-SAYYAD, Fuad Abdulmu'ti. (1980). El-Moğol fit- Tarih. Beyrut: Daru'n-Nuhzatü'l-Arabiyye.
- ES-SAYYAD, Fuad Abdulmu'ti. (1987). Eş-Şark'ül-İslamî fi Ahd'il-İlhaniyyin (Üsrat-ü Hülâgü Han). Katar: Katar Üniversitesi Yayınları.
- HAUSSIG, H. Wilhelm. (2001). İpek Yolu ve Orta Asya Kültür Tarihi. (nşr. M. Kayayerli), İstanbul.
- GALSTYAN, A. G., (2005). Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar. çev. İlyas Kamalov, İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- GEANAKOPOLOS, D.J. (1973). Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258-1282. A Study in Byzantine-Latin Relations. Archon Books.
- GRİGOR, Aknerli. (2007). Okçu Milletlerin Tarihi. Çev: Hrand D.Andreasyon, İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- GROUSSET, Rene. (2006). Bozkır, İmparatorluğu. trç: M. Reşat Uzman. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- İBN BİBİ, (1996). El Evamirül Alaiye Fil Umuril-Alaiye (Selçukname I-II). çev. Mürsel Öztürk, Ankara: 1000 Temel Eser Kültür Bakanlığı.
- İBN FUTÎ, Kemalüddin Abdürrezzak. (1963). el-Havadisü'l-Camia ve't-tecaribü'n-nafi'a fi adabi's-sultaniyye ve'd-duveli'l-İslamiyye. Beyrut.
- İBN KESİR, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. (1996). el-Bidâye ve'n-Nihâye. tah. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî, IX, 1.b. Beyrut.
- İBN ŞEDDÂD, (2000). Baypars Tarihi. II, Çev. Şerefüddin Yaltkaya, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İBN TAGRİBERDÎ Cemaleddin Ebu'l-Mehasin Yusuf. (1992). en-Nücümüz-Zahire fi Mülük-i Mısır ve'l-Kahire, I-XVI. Beyrut: Darü'l- Kütübü'l-İlmiyye.
- İKBÂL, Abbas. (1985). Tarih-i Moğol. Tahran, 1364.
- JACKSON, Peter. (1983). "Abaqa" Encyclopedia Iranica. Vol. I, s.61-63.
- KADI AHMED, en-Nigidî. el-Veledü'ş-Şefik ve Hafidü'l-Hâlik. Süleymaniye Kütüphanesi. Nr. 4518.

- KADI AHMED, en-Nigidî. (2009) el-Veledü'ş-Şefik ve Hafidü'l-Hâlik. Haz. ve trc: Ali Ertuğrul. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KANAT, Cüneyt. (1998). "Memlüklerin Baybars Zamanındaki (1260–1277) Suriye Çukurova Siyaseti ve Bu Siyasetin Çukurova'nın Türkleşmesindeki Rolü". III. Uluslararası Çukurova Sempozyumu Bildirileri, Adana, s.423–434.
- KAYMAZ, Nejat. (1970) Pervane Muinüddin Süleyman. Ankara: AÜ DTCF Yayınları.
- KIRZIOĞLU, Fahreddin. (1970). "Ahıska Bölgesi ve Türklük", Türk Kültürü Dergisi. S.87, s.203–206.
- KİRAGOS, Genceli. (1928). "Ermeni Müverrihlerine Nazaran Moğollar". çev: M. Ed. Dulaurier. Türkiyat Mecmuası. S. 2 İstanbul. s.131-138.
- KİTAPÇI, Zekerriya. (2000). Türk Boyları Arasında İslam Hidayet Fırtınası II. (Moğollar Arasında İslamiyet). Konya: Dizgi Ofset.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2000). Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ÖZBEK, Süleyman. (1994). "El-Melikü'z- Zahir Rüknu'd-Din Baybars Zamanı Memlük Devletinin Dini Siyaseti", E.Ü.E.F., Tarih İncelemeleri Dergisi. c.IX, İzmir. s.289-307.
- PFEIFFER, Judith. (2006). "Reflections on a 'Double Rapprochement': Conversion to Islam among the Mongol Elite during the Early Ilkhanate". Beyond The Legacy Of Genghis Khan, Edited By Linda Komaroff, Boston. s.369–389.
- REŞİDÜDDİN, Fazlullah b. İmadüddeve et-Tabib el-Hemedani. (ty). Cami'u't-Tevarih, I-II. trc: Muhammed Sadık Neş'et, Fuad Abdülmu'ti es-Sayyad, Muhammed Musa Hindavi, Kahire.
- ROUX, Jean Paul. (2001). Moğol İmparatorluğu Tarihi. Çev:A. Kazancıgil-A. Bereket, İstanbul: Kabcı Yayınları.
- ROUX, Jean Paul. (2002). Türklerin ve Moğolların Eski Dini. çev: A. Kazancıgil. İstanbul: Kabcı Yayınları.
- RUBRUCK, Wilhelm Von. (2001). Moğolların Büyük Hanına Seyahat (1253–1255). çev: Ergin Ayan. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- SABRİ SELİM, Abdüllatif. (1996). Es-Sırâ' es-Siyasi ve'l-Mezhebi Beyn'eş-Şi'a ve's-Sünne fi Asr-i Saytarat-i İlhanat'il-Moğol fi İran. (Doktora Tezi) Kahire Üniversitesi Dar'ul-Ulûm Fakültesi İslam Tarihi ve Medeniyeti Bölümü, Kahire.
- SPULER, Bertold. (1987). İran Moğolları. çev: Cemal Köprülü. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- SÜMER, Faruk. (1970). "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi. c.I, Ankara: Türk Tarih Kurumu. s.1-147.
- SÜMER, Faruk. (1988). "Abâkâ" Diyanet İslam Ansiklopedisi. Cilt. 1, İstanbul. s.8.
- SÜMER, Faruk. (1989). "İlhanlı Hükümdarlarından, Abâkâ, Argûn Hanlar ve Ahmet-i Celayir", Belleten, LII/4, Ankara. s.175-197.
- TURAN, Osman. (1999). Selçuklular Zamanında Türkiye. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- UYAR, Mustafa. (2014). "Bir Ortaçağ Anadolu Sufisi Hakkında Yeni Bulgular: Aybek Baba Şeyh Mi Emir Mi?". Belleten. LXXVIII/283, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. s.879-888.
- VASSAF, Abdullah b. Fazlallah. (1269). Tecribeti'l Emsar ve Tecziyeti'l-Âsar. Bombay.
- YUVALI, Abdülkadir. (1993). "Kuruluş Devrinde İlhanlı-Papalık Münasebetleri", Fırat Üniversitesi I. Tarih Sempozyumu. 12 Temmuz 1993, Elazığ cilt.3, s.12-16.
- YUVALI, Abdülkadir. (1998). "Hülâgu", Diyanet İslam Ansiklopedisi. C.XVIII İstanbul. s.473–475.

1683-1699 SAVAŞLARINDA NEFİR-İ ÂMM HALKI*

GENERAL LEVY PEOPLE DURING 1683 – 1699 WARS

Murat TUĞLUCA**

Öz

Bu çalışmanın iki amacı bulunmaktadır. Birincisi 17. yüzyılın sonunda Osmanlı Devleti tarafından ilan edilen nefir-i âmm uygulaması çerçevesinde hangi toplumsal katmanların sefere sürüldüğünü tespit etmek, ikincisi ise bu sürülenlerin sefere katılım konusunda nasıl bir tavır sergilediklerini ortaya koymaktır. Nefir-i âmm, Müslüman bir beldeye yönelik istila tehdidi söz konusu olduğunda savaşa gücü yeten herkesin sefere çağırılması olarak tanımlanabilir. Bu teorik çerçeve, toplumun tüm katmanlarını kapsamı itibariyle istihisalle uğraşan reaya ile bilgi üreten ehl-i kalemi de içermektedir. Hâlbuki Osmanlı devlet-toplum anlayışının temelini teşkil eden erkân-ı erba'a teorisine göre toplumsal katmanlar sadece kendi işleriyle ilgilenmelidir. İncelenen savaşta açıkça görülmüştür ki nefir-i âmm ilanı ile asker, reaya, kadı, müftü, bezirgân, seyyid gibi toplumun tüm katmanları sefere sürülmüştür. Dolayısıyla nefir-i âmm, Osmanlı Devleti'nde olağan savaş koşullarından çok daha fazla askere ihtiyaç duyulduğunda, kişilerin toplumsal statülerine bakılmaksızın uygulanmıştır. Çalışmada uygulamaya yönelik bazı direnç hadiseleri tespit edilmekle birlikte dini ve kanuni zorlamanın da tesiriyle bunların çok ciddi boyutlara erişmediği ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Seferberlik, asker, reaya, ilmiye sınıfı, il erleri.

Abstract

This study has two aims. The first one is to reveal the social layers that were sent on military expedition within the framework of General Levy practice, which was declared by Ottoman Empire at the end of 17th century. The second aim is to determine the attitude adopted by these people who were sent to expedition against the participation. General Levy may be defined as calling everyone with sufficient power for a war to expedition if there is an invasion threat against a Muslim town. Rayah dealing with production and people of the pen who produce information are included as this theory involves all layers of the society. However, according to erkân-ı erbaa theory, which is the basis of Ottoman state – people understanding, social layers should deal with their jobs only. It is clearly seen on the examined war that with the declaration of General Levy, all layers of the society like soliders,

* Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından desteklenen SOBAG 114K903 numaralı ve "Devlet-Toplum İlişkileri Bağlamında Osmanlı'da Nefir-i Âmm Uygulaması (17. Yüzyıl Sonu ile 19. Yüzyılın İlk Yarısı)" başlıklı projenin bir çıktısı olarak hazırlanmıştır. Yazar maddi katkılarından dolayı TÜBİTAK'a teşekkürlerini beyan eder.

** Yrd. Doç. Dr., Ahi Evran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünde Öğretim Üyesi. mtugluca@ahievran.edu.tr

rayah, Muslim judge, mufti, merchant, sayyid were sent on an expedition. Thus, General Levy was applied at Ottoman Empire regardless of the social status of people when there is a need more than ordinary war conditions. Moreover, it is determined that there were no considerable resistance against this practice due to religious and legal pressures.

•

Keywords

Mobilization, soldiers, people, the ulema class, militia.



GİRİŞ

1683 Viyana kuşatmasındaki Osmanlı başarısızlığı büyük bozgunla sınırlı kalmadı. 1684'te Avrupa'da oluşan "Kutsal İttifak" orduları, Mora ve Macaristan topraklarında Osmanlı'ya art arda yenilgiler ve toprak kayıpları yaşattı. Bu yenilgilerin büyük moral bozukluğuyla devam ettiği bir aşamada, 1686'da Osmanlı Devleti, İslam savaş hukukunun bir uygulaması olarak nefir-i âmm ilan etti. Nefir-i âmm sözlüklerde; olağan dışı savaş koşullarında tüm ahaliden teşkil olunan asker, aceleyle ahaliden toplanan gayr-i muntazam asker, başıbozuk, genel savunma için savaşabilecek herkesin askere alınması, savaş bölgesindeki halkın savaşa sürülmesi ve halktan toplanan milis birlikler anlamlarında ifade edilmiştir (Baykal 1974: 142; Şemsettin Sami 1989: 924, 925, 1467; Pakalın 1993: 672; Redhouse 2001: 2095; Ağoston 2009: 199). Terimin bu tanımlamalara uygun anlamlarda kullanıldığını birçok kronikte görmek mümkündür (Cüveynî 1983: 73, 76; İnalçık-Oğuz 1989: 30, 40, 50; Solakzade 1989: 236; Neşri 2008: 299).

Nefir-i âmmın İslam fıkıh literatüründe kullanımına dair ilk örnek 12. yüzyıla rastlar. El-Fergani'nin (ö. 1196) "el-Fetavâ'l-Haniyye" adlı eserinde İslam toplumu savunma pozisyonundayken yani cihat farz-ı ayn hale geldiğinde ahalinin sefere sürülmesi nefir-i âmm olarak adlandırılmıştır (Heinzalman 2009: 28, 289). Fıkıh ve fetva kitaplarında bu terim genelde cihadın hükmü çerçevesinde ele alınır. İslam hukukunda cihadın hükmü farzdır. Farz, fıkhıta insanların üzerindeki yaptırım gücü itibariyle iki dereceye ayrılır. Birincisi *farz-ı kifâye* denilen ve bir kısım Müslüman tarafından yerine getirildiğinde diğer Müslümanlar üzerinden sorumluluğun kalktığı türden bir farziyettir. Cihat söz konusu olduğunda verilen hüküm, farz-ı kifayedir. Yani bazı Müslümanların cihat etmeleri, diğerleri üzerindeki sorumluluğun düşmesi için yeterli olmaktadır. Ancak tüm Müslümanlar cihadı bırakırsa herkes günahkâr durumuna düşer. İkinci tür farz ise *farz-ı ayn*dir. Farz-ı ayn toplum içerisindeki tüm bireylerin kişisel olarak yapmak zorunda oldukları türden bir farzdır. Yani birilerinin gerçekleştirilmesi diğerleri üzerindeki sorumluluğu sona erdirmez. Bu durum namaz, oruç, hac, zekât türü ibadetlerde olduğu gibi tüm Müslüman bireylerin yapmalarının zorunlu olduğu türden farzlar için geçerlidir. Konumuz itibariyle cihadın farz-ı ayn hale geldiği durumlar da söz konusudur. Böylesi bir durumda toplumdaki tüm bireyler cihadı gerçekleştirmekle mükellef hale gelirler (Mevkûfâtî [yz.] y.y.: 424a, 424b). Fetva kitaplarında bunun gerekçesi şu şekilde izah edilir: nefir, bir beldede bulunan Müslüman halkın canına, malına, çoluk ve çocuğuna düşmanın saldırmak üzere gelmekte olduğunun bildirilmesidir. Böyle bir haber ulaşıncı bölgede bulunan ve cihada gücü yeten herkese cihat farz olur (Fetâvâ-yı Hindiyeye t.y.: 138). Cihadın farziyet derecesi, cihat üzerine yazılmış risalelerde nefir-i âmm uygulaması ile irtibatlandırılarak izah edilir. Bu risalelerden 18. yüzyıl Osmanlısında Mirzazade Salim (öl. 1743) tarafından kaleme alınan (İmamoğlu 2014: 160) "*Neylû'r-Reşad fi-Emri'l-Cihad*" adlı eserde nefir-i âmm uygulamasının teorik çerçevesi çizilmiştir. Buna göre; cihat farz-ı ayn olduğunda tüm Müslümanlara nefir-i âmm uygulanır. Nefir-i âmma ihtiyaç bulunmadığı durumlarda ise cihat farz-ı kifâyedir. Geride ekip-biçmeye bir âdem kalsın diye bakılmadığı vakitte cihat cümleye farz-ı ayn olur. Bu durumda cihat yükümlülüğünü yerine getirip düşmanı tamamen def edene kadar "eve bekçi lazım ve şehri gözetmeğe biraz âdem gerek nice olur karyemiz boş kaldı dimeyüb cümle Müslümanlar gönül birliği" etmelidir. Bu bela def edildikten sonradır ki ancak normal koşullarda güvenlik tedbirleri alınır (Mirzazade Salim [yz.] y.y.: 13a, 13b). Teorik çerçevenin tüm Müslüman bireyleri cihatla mükellef tuttuğu açıktır. Ancak uygulamada bunun

gerçekleşmesi pek mümkün gözükmemektedir. Aşağıda görüleceği üzere Osmanlılar nefir-i âmm uygulamasında tüm ahaliyi sefere sürmek yerine savaşa gücü-kudreti yetenleri ihtiyaç doğrultusunda sürmüştür.

Bu uygulamanın Osmanlı Devleti'nde mutata işleyişi; savaşın *farz-ı ayn* hale geldiğine dair bir fetva alınması ve bu fetva doğrultusunda nefir-i âmm ilan edilmesi şeklinde gerçekleşmekteydi. Erken dönemde fetva olmasa da ulemeden görüş alınarak nefir-i âmm ilanına gidildiği bilinmektedir (İnalçık ve Oğuz 1989: 50, 51). Ancak uzun Osmanlı tarihi sürecinde bazı nefir-i âmm ilanları için fetva yahut ulema görüşü talebinde bulunulmadığı anlaşılmaktadır (Topçular Kâtibi 2003: 200, 519; Türkal 2012: 652). İncelenen savaşta ise fetva süreci yaşanmıştır. Yukarıda değinildiği üzere Müslüman bir ülkenin istila tehdidi koşulları oluştuğunda İslam hukuku, cihadı tüm Müslümanlar üzerine *farz-ı ayn* hale getiriyordu. 1686 yılına gelindiğinde Osmanlı ülkesi için bu şartların oluştuğuna inanan devlet yönetimi, bu durumu tescillemek adına bir fetva almıştır. Alınan fetvaya müstenit bir şekilde nefir-i âmm ilan edilmiş ve böylelikle nefir-i âmm çerçevesinde icra edilecek uygulamalar için toplumsal meşruiyet sağlanmıştır. Taşraya gönderilen sefer emirlerinde fetva ve fetvayı doğrular/destekler nitelikli ayetler ile hadislere sıklıkla yer verilmiştir. Bu dayanakları kullanmanın altında ahalinin nezdinde meşruiyet sağlama kaygısı yattığı açıktır. Ancak bu, savaşın meşruiyetinden ziyade ahalinin elindeki savaş kaynaklarına her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulduğuna dair ahaliyi ikna ve kaynakları temin için hissedilen meşruiyet kaygısıydı. Bu yolla sağlanan meşruiyet, seferberlik hususunda talep edilecek askeri ve mali tüm taleplerde ahalinin olası direncini kırmak için kullanılacaktı (Tuğluca 2016a: 309).

İslam hukuku, devlet yönetimine seferberlik için nefir-i âmm uygulamasını etkin bir araç olarak sunmuş, Osmanlı Devleti de bu aracı, padişah fermanı, fetva, ayet ve hadisler eşliğinde sıklıkla kullanmıştır. Savaşı yönetenler, taşraya gönderdikleri hükümlerde devletle toplumu, düşman istilasına karşı mücadele konusunda ortak bir zeminde buluşturmayı hedefleyen bütün bu dayanaklara sıklıkla yer vermiştir. Fetva ve diğer dayanakların gücü, kuşkusuz dini ve dünyevi yaptırımlar barındırmasından ileri gelmekteydi. Fetva toplumu sadece sefere çağırıyor, çağrıya karşı gelenleri de tehditle sefere zorluyordu. Çağrıyı inkâr edenlerin kâfir olacağı, kâfir olması münasebetiyle nikâhlarının düşeceği, mallarının müsadere edilebileceği, ayrıca katılmama konusunda ısrar edenlerin de katledilmelerinin şer'an vacip olduğu, katılım konusunda gevşeklik gösterenlerin ise dünyada ve ahirette cezalandırılacağı fetvanın yaptırıma yönelik en etkin söylemleriydi (BOA, AŞD 10: 110/1; BOA, A.DVN. 193-87; BOA, MD 98: 62/188; İSAM, TŞS 191. 8551: 45b). Bütün bu hükümler devletin eline savaşa katılmayanlar hususunda güçlü bir yaptırım yetkisi vermiştir (Tuğluca 2016a: 309-312). Devlet bu *ilahi* dayanakla toplumun tüm katmanlarını seferber edebileceği gibi, meslekten asker olanlarda görülebilecek isteksizliklerin de önüne geçebilecekti.

Olağanüstü savaş koşulları münasebetiyle ilan edilen nefir-i âmm uygulaması, devlete toplumun tüm katmanlarını sefere sürme imkânı sunmuştur. Ancak Osmanlı devlet-toplum anlayışının normal şartlarda meslekten asker olmayanların sefere sürülmesini uygun bulmadığı bilinmektedir. Osmanlılar, toplumsal tabakalaşma modelini klasik İslam düşüncesinin bir ürünü olan *erkân-ı erbaa* denilen bir formülle izah etmişlerdir. Formül, toplumun (1)asker, (2)ulema, (3)esnaf/zanaatkâr/tüccar ve (4)reayadan oluşan dört unsurdan meydana geldiği ve bu unsurların birbirlerinin işlerini yapmaması gerektiği esasına dayanır. Yani tabakalar arası geçişe sıcak bakılmaz. Savaş, askerin işidir ve reaya, esnaf/zanaatkâr, ilmiye sınıfı bu işten uzak durmalıdır. Teoriye göre tabakalar arası geçiş sayesinde askerlerin sayısı diğerlerinin aleyhine oranca artarsa, toplumsal yaşamın sürekliliğini sağlayan (yiyecek, giyecek vb. ürünler ile bilgi üretimi gibi) toplumsal ödevler yerine getirilemez. Dolayısıyla bu durum toplumsal yaşam için

önemli tehdit haline gelebilir (Kâtip Çelebi [yz.] t.y.: 3b-6b; İbrahim Müteferrika [yz.] t.y.: 26a, 26b, 27a; İpşirli 1997: 27; Unan 2004: 75). Osmanlı kanunlarında da bu anlayışa dair doğrudan emir ve uygulamalar söz konusu olmuştur.¹ Bütün unsurların kendi işlerini yerine getirdikleri sürece toplumsal yaşamın sürekliliğine katkı sağladığını savunan Osmanlı düşünürleri, 16. yüzyılın sonundan itibaren, reayanın istihsalı bırakıp askerî sınıfa dâhil olmasından dem vurmaktadır (Ünver 1969: 24, 25; İpşirli, 1982: 251 vd.; Koçi Bey 1939: 38-40). Osmanlı düşünürlerinin sürekli bu teoriyi hatırlatmasına rağmen toplumsal, ekonomik ve askeri şartlar, 17. yüzyıl boyunca Osmanlı yöneticilerinin bu prensibi kulak ardı etmelerine sebep olmuştur. Askerî ile reaya arasındaki keskin ayrılık kavramına olan ideolojik bağlılığa rağmen geleneksel çekirdek askeri güçlerin yararsız hale gelişi ile Osmanlı ordusu, bu dönemde giderek reaya kökenli askerlere dayanmakta olan bir süreç içerisinde bulunuyordu (Lacussen-Zürcher 2003: 5).²

Bu durum, Osmanlı Devleti'nde klasik dönemde uygulanan asker alma işlemlerinden önemli bir sapmadır. Bu sapmanın yaşanması, esasında Osmanlı Devleti'nin çağın şartlarına uyumuyla ilgilidir. Erken modern ve modern dönemlerde merkezi hükümetler savaş hazırlıkları için çeşitli şekillerde asker alma yöntemleri uygulamışlardır. Bunun belirlenmesinde silah çeşitliliği, silahların tahribat gücü, savaş taktiklerindeki değişim gibi çağın teknolojik gerekleri belirleyici olduğu gibi çeşitli toplumsal ve mali etmenler de kendi belirleyiciliklerini ortaya koymuştur. Osmanlılar, bu sayılan değişkenlere bağlı bir şekilde kuruluşundan yıkılışına kadarki tarihi süreç içerisinde gönüllü gaziler, dirlik dağıtımı, pençik uygulaması, devşirme sistemi, tâbi devletlerden asker tedariki, levent/sekban ve sarucuların paralı asker olarak istihdam edilmesi, *mükemmel* paşa kapılarındaki askerlerin seferlerde kullanılması, ayan ordularının sefere sürülmesi, kura usulü, zorunlu yükümlülük gibi usullerle asker alma yöntemleri uygulamıştır (İnalçık 1980: 292 vd; Aksan 2003: 26, 31, 32; Lacussen-Zürcher 2003: 4-11; Murphey 2007: 59-72; Uyar-Erickson 2014: 19, 26, 66, 96, 166-168, 193, 194, 273). Bu uzun süreçte gerçekleştirilen asker alma yöntemlerinin büyük çoğunda karşılıklı bir etkileşimin sonucu olarak Avrupa'daki gelişmelerle bir paralellik sezilebilir. Osmanlı tarihinin en önemli kırılma noktalarından birisini teşkil eden 17. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Klasik Osmanlı ordusundan önemli farklılaşmalar görülmektedir. Mesela tımarlı sipahiler varlıklarını korumakla birlikte eski önemlerini kaybetmekteydiler (Aksan 2010: 60-62). Kuruluş döneminde devşirme sistemi ile askere alınanlardan oluşan yeniçeri ordusu da bu dönemde esnaftan oluşan bir milis gücü haline gelerek klasik özelliğini tamamen yitirmişti (Aksan 2003: 27, 33; Lacussen Zürcher 2003: 11, 12). Kuloğulları başta olmak üzere şehirli işsiz gençler, esnaf loncalarının kapasite fazlası mensupları ve köyden kente göç edenler ocağın insan kaynakları haline gelmişti (Uyar-Erickson 2014: 166). Osmanlı ordusunda paralı asker olarak sefere katılan leventler 16. yüzyıldan itibaren önem kazanmaktaydı. Kanun kaçakları ve topraksız köylülerden müteşekkil leventler seferberlik emirlerinde Osmanlı ordusunda ciddi bir insan kaynağı olarak görülmekteydi (Aksan 2003: 35; Lacussen-Zürcher 2003: 5). Bu iki gurubun asker alımlarına bakıldığında kapıkulu askerleriyle paralı askerler arasında etnik ve sosyo-ekonomik köken açısından bir fark kalmadığı gözlemlenebilir (Uyar-Erickson 2014: 171). Asker alımlarındaki unsurların toplumsal kökenlerine bakılarak Osmanlı ordusunda sivilleşmeye doğru bir evrilmeden bahsetmek mümkündür. Ancak Murphey, bu dönem için Avrupa

¹ "Rai'yyet oğlu ra'iyettir" şeklinde formüle edilen ifade ile reayanın askerî statüye geçişi engellenmek istenmiştir. Bu kaideyi formüle eden ibare Osmanlı kanunnamelerinde sıklıkla yer bulur. Örnek için Erzurum, Pasinler ve Çemişgezek Kanunnamelerine bakılabilir. (Akgündüz 1992: 530, 537).

² Murphey, (2007: 216) de reaya kökenlilerin orduya katılmalarını disipline olan olumsuz tesiri münasebetiyle askeri açıdan pek kabul görmese de mali zorunluluğun bu durumu kaçınılmaz kıldığına dikkat çeker.

devletleriyle sivil nüfustan askere alınma oranı karşılaştırıldığında, Osmanlı Devleti'nin asgari bir seviyede olduğunu ifade etmiştir (Murphey 2007: 217).

Osmanlı askeri tarihçiliğinde yeniçeriler, tımarlı sipahiler, leventler gibi temel askeri gruplara ilişkin zengin bir literatür oluşmuştur. Literatürde bu askerlerin alımları, yetiştirilmeleri, ordu içerisindeki görevleri, işlevleri, toplumsal konumları ile toplumla ve devletle olan münasebetleri birçok çalışmanın konusu olmuştur.³ Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nde normal asker alma yöntemlerinin yetersiz kaldığı olağanüstü şartlarda ilan edilen nefir-i âmm çerçevesinde sefere sürülen toplumsal katmanlar üzerinde yeterince durulmamıştır. Bu çalışmada nefir-i âmm ile sefere sürülenlerin kimlerden oluştuğu vuzuha kavuşturulmaya çalışılacaktır. Erken dönemlerden yıkılışa kadarki süreçte çeşitli gerekçelerle ilan edilen nefir-i âmm askerlerinin kimliğinde dönemsel şartlar gereği değişiklikler yaşanmıştır. 15. yüzyılın ortasında Haçlı istilası tehdidine karşı ilan edilen nefir-i âmm uygulamasında sefere sürülenler sıradan köylüler değildi. Bunlar, devrin ağır zırhlı askerlerine karşı etkin derecede silah kullanabilen savaşçılardı. Erken dönemde yukarıda izah edilen teorik çerçeveye uygun bir şekilde nefir-i âmm koşulları oluşmuş ve tüm Müslümanların üzerine cihat farz-ı ayn hale gelmiştir. Konuyla ilgili tamamlanmış bir çalışmada bu durumun savaşa katılım konusunda yeterince etkisinin olmadığı, üstelik maddi kaygıların daha önemli derecede itici bir etkiye sahip olduğu saptanmıştır. Bu yüzden padişah nefir-i âmm çağrısı ile ahaliyi sefere çağırırken katılımcılara yeniçerilik, sipahilik gibi vaatlerle toplumsal statüde askerî olma yolunu açmak zorunda kalmıştır.⁴ 16. ve 17. yüzyıllarda da nefir-i âmm uygulamaları görülmekte, ancak bu ilanların temel gerekçesi, diğerlerinden farklı bir şekilde eşkıya def'i ile devlete isyan olmuştur (Türkal 2012: 157, 159, 167, 175). Bu çalışmanın ilgilendiği 1686 nefir-i âmm ilanına ise düşman istilası sebep olmuştur. Erken dönemler olan ilan gerekçesi benzerliğine rağmen 17. yüzyılın sonunda ilan edilen nefir-i âmm uygulamasında; savaşçıların kimliğinde ve savaşa katılım konusundaki motivasyon ile tavırda erken dönemden bir takım farklar söz konusu olmuştur. Bu dönemde toplumun tüm katmanlarından insanlar sefere sürülmüş ve sürülenler savaşa katılım konusunda ciddi bir muhalefet sergilememişlerdir. Bu farkların elbette dönemsel değişime bağlı olarak toplumsal, ekonomik, teknolojik ve askeri sebepleri bulunmaktadır. Bu çalışmada 17. yüzyılın sonunda nefir-i âmm ilanı çerçevesinde sefere sürülenlerin hangi toplumsal statüye mensup oldukları üzerinde durulacaktır. Genelde bunlar temel vazifesi askerlik olmayan ve gayr-i nizamı bir şekilde toplanan toplumun farklı kesimlerinden oluşan birliklerdir. Belgeler, "nefir-i âmm tarîki üzere toplandı"kları vurgulanan bu birlikleri, diğer askerî gruplardan ayrı tutmak için genellikle "nefir-i âmm halkı/askeri" olarak adlandırmıştır (BOA, AŞD 10: 228/4; BOA, AŞD 10: 230/2; BOA, MD 99: 14/57; BOA, BŞS 2101: 50a; BOA, RŞS: 7325: 44b, 45a; Demir 2010: 546, 559, 563, 569; Şakar 2007: 25, 175). Aşağıda *nefir-i âmm halkının* toplumun hangi kesimlerinden geldiği üzerinde durulacaktır. Böylelikle merkezi yönetimin diğer savaşlardan farklı gördüğü ve hissettiği bu savaşta toplumsal katmanların tamamının seferber edilmesine dikkat çekilecektir. Sonrasında bu askerlerin savaşa katılım hususundaki tavırları belgelerin bize söylediği kadarıyla ele alınacaktır.

³ Bazısı şu şekilde sıralanabilir: İsmail H. Uzunçarşılı, (1988), *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları*, C. I/II, Ankara: TTK; Mustafa Cezar, (2013), *Osmanlı Tarihinde Levendler*, Ankara: TTK; Emine Erdoğan Özünlü, (2012), *Aynıtab Sipahiler Bir Osmanlı Sancağında Tımarlı Sipahi Olmak (1530-1647)*, Ankara: Berikan Yayınevi.

⁴ Tarafımızdan tamamlanan erken dönemle ilgili çalışma, "Osmanlı'da Nefir-i Âmm Uygulamasının Erken Dönem Örnekleri ve Toplumsal Dinamizme Yansıması" başlığıyla Belleten dergisinde yayınlanacaktır.

1. NEFİR-İ ÂMM ÇAĞRISININ MUHATAPLARI

Taşraya gönderilen hükümlerde Kutsal İttifak'a karşı yürütülmekte olan savaşın önceki savaşlarla kıyaslanamayacak derecede önemli olduğu sıklıkla vurgulanmıştır. Osmanlı Devleti hiç böylesi bir manzarayla karşı karşıya kalmamıştı. Daha önce de Avrupalı devletler bir ittifak halinde Osmanlı Devleti'ne saldırmışlar, ancak müttefikler ilk defa bu derece başarı elde etmekteydiler. Hükümlerde savaşların Osmanlı topraklarını genişletme maksadıyla yapılmadığı, aksine (Müslüman ülke ve ahalisini) savunma gayesiyle gerçekleştirildiği bildiriliyordu (İSAM, TŞS 191. 8551: 45b). Bu yüzden savaşı yürütebilmek için önceki savaşlardan farklı olarak nefir-i âmm yoluyla seferberlik ilan edilmiştir. Bu usulle Osmanlı yönetimi, daha geniş planda askeri kaynakları seferber etme imkânı elde etmiştir. Kuşkusuz bu koşullarda en önemli savaş kaynağı askerdir. Osmanlı Devleti daha önce yürüttüğü uzun süreli savaşlarda, toplumun çeşitli katmanlarını cepheye sürmüştür. Ancak 17. yüzyılın sonunda ilan edilen nefir-i âmm çağrısında neredeyse tüm toplumsal katmanlar çok daha geniş planda ve uzun soluklu bir şekilde seferberliğe tabi tutulmuştur. Bu çalışmanın hedeflediği en önemli mesele, toplumun hangi kesimlerinin nefir-i âmm çerçevesinde sefere sürüldüğünün tespitidir. Esasında konu fıkhen açıktır: Cihat, farz-ı ayn haline geldiğinde köleler, kadınlar, borçlular, âlimler ve hatta savaşa kâdir çocuklar dâhil tüm Müslümanlar cihat ile mükelleftir. Bunların efendileri, kocaları, alacaklıları, ana ve babaları rıza göstermese dahi durum böyledir.⁵ Çünkü cihada katılım farz-ı ayn mahiyetini almıştır. Düşman saldırısını el birliği ile durdurma ve gücü yeten tüm Müslümanlara sefere çıkma zorunluğu vardır. Bu durumda sefere asker olarak çağrılmanın temel koşulu, kişinin "cenk ve harbe kâdir" olmasıdır.⁶ Diğer bir deyişle savaşmaya gücü yeten herkesin nefir-i âmm askeri olarak sefere sürülmesi teorik olarak mümkündür.⁷ Nitekim bu durum fetvada da açıkça ifade edilmektedir. Burada fıkhi çerçevenin Osmanlı uygulamasına nasıl yansıdığı üzerinde durmak gerekmektedir. Hükümlerde cihat farz-ı ayn hale gelmiş olmasına rağmen herkesi sefere sürmede zorluk yaşanacağı vurgulanmıştır.⁸ Kaldı ki Kur'an da bir savaşta tüm Müslümanların sefere çıkmasını istemiyordu (Noth 1999: 41; Hadduri 1999: 70).⁹ Bu suretle Osmanlı Devleti, sefere katılacaklarda elbette ki seferde ortaya çıkan ihtiyaç doğrultusunda "savaşmaya kudreti olmak" gibi temel bir kaide koymuştur.

Osmanlı tarihinin çeşitli dönemlerinde farklı toplumsal ve askerî gruplar nefir-i âmm askeri olarak görevlendirilmiştir. İlk olarak yaya ve müsellemlerden bahsedilebilir. Osmanlı Devleti'nin ilk düzenli askeri birlikleri olan yaya ve müsellemler, ocak sistemi üzerine teşkilatlanarak askerî hizmetlerinin karşılığı olarak verilen toprakları işletiyorlardı (Doğru 1990:

⁵ Bunun gerekçesini Bedayî'den aktaran Bilmen (1985: 360) şu şekilde ifade etmiştir: "Umumi haklara riayet vazifesi, hususi haklara riayet vazifesine tekaddüm eder, zarar-ı âmmı def için zararı hâs ihtiyar olunur."

⁶ Belgelerde bu durum çeşitli şekillerde tarif edilir: "sâdır olan fermân-ı âlişânda tasrîh buyurulan inüb binmeğe kâdir olmayan etfâl ve sibâyandan mâ'adâsı umûmen nefir-i âmm üzere sefere me'mûr olmuşlardır" (BOA, A.DVN. 191/38); "pîr ve ihtiyâr ve sibâyân ve amel-i mânde olanlardan mâ'adâ kâzâ-yı mezbûrun mâlen ve bedenen cihâda kâdir olan il erleri nefir-i âmm tarîkiyle Üngürüs seferine sürmeğe" (BOA, MD 98: 212/745); "ata ve dona kâdir olan nefir-i âmm askeri" (BOA, MD 98: 220/780); "etfâl-i müslimîn ve mâlen ve bedenen bir vechile cihâda kâdir olmayan marîz ve ihtiyârdan mâ'adâ cihâda kâdir olub ehl-i İslâm'dan olanlar nefir-i âmm tarîkiyle sefer-i hümâyûnuma me'mûr olmağın" (BOA, MD 98: 145/472). Başka örnekler için bkz; BOA, MD 98: 30/80; BOA, MD 98: 77/237; BOA, MD 98: 77/236; BOA, MD 98: 79/241; BOA, MD 98: 81/248.

⁷ "memâlik-i mahrûsemde ehl-i İslâm'dan olub cihâda kudreti olan ehl-i İslâm'ın cümlesi iskât-ı farîza-i gazâ için virilen fetvâ-yı şerîfe mücebince nefir-i âmm tarîkiyle sefer-i hümâyûnuma me'mûr" (BOA, MD 98: 89/278).

⁸ "ehl-i İslamdan her ferde bu vakitte gazâ ve cihâd farz-ı ayn olduğu zâhir ve mütebeyyin olup lâkin bilâd-ı İslamiyede sâkin cümle ehl-i İslâmın umûmen gelmelerinde su'ûbet olub" (Demir 2010: 374).

⁹ Konuyla ilgili ayet şu şekildedir: (Ne var ki) Mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değildir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar (Tevbe 122).

6). Yaya ve müsellemler önemlerini yitirerek 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren nefir-i âmm durumunda askere çağrılan birlikler haline gelmiştir. Teşkilat, 1582 yılında dağıtılana kadar Osmanlı ordusunun geri hizmetlerinde görevlendirilmiştir (Mergen 2001: 64, 78). Bunun gibi geri hizmette bulunan kimi uzak eyaletlerdeki bazı kabileler de nefir-i âmm suretiyle askerî hizmette kullanılmışlardır. Bunlara Kuzey Afrika'dan Kuloğlu adıyla anılan Şâtî Arapları örnek verilebilir. Bu kabileler, Fizan'ın Osmanlı idaresine girişiyle Kuloğlu adı altında ve nefir-i âmm suretiyle hizmeti kabul etmişler ve sahra milisi gibi görev yapmışlardır (Kavas 2001: 37).

İhtiyat birlikleri olarak görev yapanların dışında, doğrudan bir savaş sebebiyle cepheye sürülen nefir-i âmm askerlerinin hangi toplumsal zümreden geldiği, bu çalışmanın esas meselesidir. Erken dönemde Osmanlılar, haçlılara karşı yürüttükleri savaşlarda ilan ettikleri nefir-i âmm için Rumeli Bahadırlarını çağırılmışlardır (İdris-i Bitlisî 2008: 79) Bunlar askerî statüde olmayan, ancak askerlik sanatından anlayan konar-göçer taifesinden kimselerdi. Sıradan köylü değillerdi. Zira bunlar, uzun talimler sonucu öğrenilebilecek kılıç, kalkan, mızrak gibi erken dönem savaş teknolojisini kullanma becerisine iyi derecede sahip kişilerdi. Rumeli'nin olağanüstü dönemlerinde sefere sürülen bu askerleri, 17. yüzyılda *yörükân* adıyla yine nefir-i âmm askeri olarak görüyoruz.¹⁰ Ancak bu kez sefere sürülen bazı yörükler, ücretleri karşılığında ahali tarafından kiralanan nefir-i âmm askerleri olarak karşımıza çıkıyor (BOA, AŞD 12: 13/58; BOA, AŞD 12: 17/85).

Kanuni zamanında reaya sefere sürülmüş, ancak bu, cihat ve nefir-i âmm ilanıyla gerçekleşmemiştir (Barkey 2011: 156). Avusturya'ya karşı yürütülen Uzun Savaş (1593-1606) içerisinde 1597 yılında Budin'deki "cenk ve harbe kâdir raiyyet tâ'ifesi" sefere davet edilmiştir. Finkel (1998: 37), bunu nefir-i âmm olarak ifade etmiştir. Yazar çalışmasında nefir-i âmm terkiğini "genel bir seferberlik" (a general mobilisation) anlamında kullanmıştır. Bunların dışında Kutsal İttifak Savaşları öncesinde, herhangi bir düşman istilası tehdidi olmaksızın başka gerekçelerle nefir-i âmm ilan edildiğine dair örnekler bulmak mümkündür. Mesela eşkiya define ve isyanlarda nefir-i âmm ilanı gerçekleşmiştir (İsazade 1996: 49; Gökbnar 1996: 85). 16. yüzyılın sonunda Celali isyanları sürecinde ve kısmen 17. yüzyıldaki isyanlarda padişahlar, hem eşkiyaya karşı hem de ahaliye zulmeden devlet kuvvetlerine karşı ezilmekte olan reayaya, nefir-i âmm suretiyle örgütlenme konusunda emirler vermiştir. Milis örgütlenmesi şeklindeki reaya, bu süreçte kendini korumaya çalışmıştır (İnalçık 1980: 305). Kutsal İttifak Savaşlarına (1683-1699) kadar Osmanlıların cepheye sürdüğü nefir-i âmm askerleri hakkında elimizde yeterince veri bulunmamaktadır. Ancak aşağıda görüleceği üzere bu savaşta kullanılan nefir-i âmm askerinin kimliğiyle ilgili çok daha doyurucu veriye sahibiz.

1.1. Askerler

Kronikler, arzuhaller, şikâyet ve mühimme defterleri bize 17. yüzyılın sonunda kimlerin nefir-i âmm askeri olarak sefere sürüldüğü hakkında doyurucu bilgi vermektedir. Bu belgelerden anlaşıldığına göre askerler nefir-i âmm kapsamında çağrıya muhatap olmuşlardır. Nefir-i âmm ilanının esas hedef kitlesi asker dışı unsurlar olsa da bu ilanın asker üzerinde etkin bir şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Taşrada bulunan altı bölük halkı, dergâh-ı mualla yeniçerileri, cebeciler, topçular, top arabacıları, acemi oğlanı, züemâ ve erbâb-ı tumar gibi muvazzaf askerler zaten sefer yükümlülüğüne sahiplerdi. Ancak zikredilen bu muvazzaf askerler, "kutsal çağrı"ya atıfta bulunularak nefir-i âmm suretiyle sefere sürülmüştür. Muvazzaf askerler, nefir-i âmm ilan edildiği için fetvanın zorlayıcı hükmüne muhatap oluyor

¹⁰ 1685 baharında Venediklilerin Mora'ya saldırması üzerine Selanik'ten Yörükler nefir-i âmm usulüyle gönderilmiştir (İsazade 1996: 192). 1689'da da Rumeli'den 5-6 bin nefer piyade tüvane Yörük dilaverlerinin nefir-i âmm tarikiyle ihrâc edilmesi için ferman sadır olmuştur (Abdulah b. İbrahim el-Üsküdarî [yz.] t.y.: 203b).

ve nefir-i âmm seferberliğinde adları sıklıkla zikrediliyordu.¹¹ Peki, bunların zaten sefer emrinde askerler olarak nefir-i âmm çağrısına muhatap olmalarının anlamı ne idi? Muvazzaf askerler her halükârda sefere gideceklerdi. Hangi sebeple nefir-i âmm çağrılarında adları zikrediliyordu? Bunun cevabı savaş kaçaklarını en aza indirmek olmalıdır. Sefere gidişlerde muvazzaf askerler içerisinde yaşanabilecek gönülsüzlük, kaytarma ve firar hadiselerinde fetva ve nefir-i âmm uygulamasının dini bağlayıcılığı olan hükümlerin bu tür geri duruşlar için devletin elinde önemli bir koz olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Gerçekten de birçok belgede bu askerlerin sürülmesi için nefir-i âmm ilanı bir dayanak olarak kullanılmıştır.¹² Özellikle sefere katılmayanlara yönelik uygulanacak yaptırıma vurgu önemli görülebilir. Bir dirlik sahibinden örnek verilecek olursa; normal şartlarda sefere katılmayan bir dirlik sahibine ceza olarak dirliğinin elinden alınması yaptırımı uygulanabilirdi (Cin 1985: 66). Oysa işler artık değişmiştir. Sefere sürme hususunda merkezi hükümetin eli çok daha kuvvetli hale gelmiştir. Devletin elinde cihadın farz-ı ayn olduğuna ve buna istinaden nefir-i âmm ilan edildiğine dair bir fetva bulunmaktadır. Fetvaya göre cihada katılım farz-ı ayn olduğu gibi fetvayı inkâr edenler kâfirdir ve *avretleri* boş olacaktır (İSAM, TŞS 191. 42. 08551: 45b). Üstelik bu fikirlerinden vazgeçmezlerse katledilmeleri de şer'an vacip hale gelecektir (BOA, MD 98: 175/588; BOA, MD 98: 194/667). Bağlayıcılığı hem dinen hem kanunen yüksek olan bu dayanak, sefere katılım hususunda gönülsüzlük sergileme ihtimali olan zâimler, tımarlı sipahiler ve taşradaki diğer askerîler için çok kuvvetli bir yaptırım sebebi olacaktır. Söz konusu dirlik sahibi bir sefere katılmadığı zaman ceza olarak sadece elinden tımarının alınmasıyla değil, nefir-i âmm çerçevesinde canının da alınmasıyla karşı karşıya kalma tehdidi altında kalacaktır.¹³ 16. yüzyılda da olağanüstü şartlarda azledilme veya tazminat ödeme gibi cezaların yanında hakaretlere maruz kalma ve asılma gibi örfi cezalar verildiği vakidir (Özünü 2012: 76).

Nefir-i âmm askeri olarak sefere çağrılanların bir kısmı ise muvazzaf olmayan, ancak askerlik hizmetiyle doğrudan ilintili diğer kişilerdi. Sefere memur olmayan askerler, tekaütler ve kuloğulları nefir-i âmm yoluyla cepheye çağrılmışlardır. Sefer emri çıktığı zaman, sefere iştirake zorunlu tutulmayan taşrada bulunan mütekaît olmuş, ancak "harb ü darbe" kâdir

¹¹ "taht-ı kazânuzda sâkin olan altı bölük halkı ve dergâh-ı mu'allâm yeniçerileri ve cebecileri ve topçuları ve top arabacıları ve acemi oğlanı ve zü'emâ ve erbâb-ı tımâr ve mütekâ'idîn ve birden bine ve binden yüz bine varınca dirlik tasarruf idenler vesâyir ehl-i İslâm'dan olub mâlen ve bedenen cihâda kâdir olan âmme-i mü'minin ve kâffe-i muvahhidîn gayret-i dîn-i mübin için kâdir oldukları mertebe zâd ü zevâdı ve silah ve pusatlarıyla nefir-i âmm tarikiyle sefer-i hümâyûnuma me'mûr olub" (BOA, MD 98: 194/667); "virilen fetvâ-yı şerife mücibince âmme-i Müslimin üzerine cihâd farz-ı ayn olmağla nefir-i âmm tarikiyle cümlesi sefer-i hümâyûnuma me'mûr olub sen dahi tekmil ve tertib kapun ve yarar ve güzîde ve müstevfi ve müsella adamların ve eyâlet-i merkûmenin züemâ ve erbâb-ı tımârı ve alaybeyleri ve tımâr defterdârı ve defter kethüdâsı ve tezkirecisi ve ağaları ve zâbitleriyle beş yüz nefer cenk ve harbe kâdir müsella Şam kulu ile sefer-i hümâyûnuma me'mûr olub" (BOA, MD 98: 123/405); "virilen fetvâ-yı şerife mücibince âmme-i Müslimin ve kâffe-i muvahhidîn nefir-i âmm tarikiyle cihâda me'mûr ve taht-ı kazânuzda vâki' kasabât ve kurâda sâkin mukim ve müsâfir ve sahîhü'l-esâmi yeniçeri ve esâmesi çalık ve mukaddemâ yeniçeri olub dirliklerin inkâr idenler ve kul oğulları ve topçu ve cebeci ve bi'l-cümle askerî ta'ifesi ale'l-umûm evlerinden ve yerlerinden ihrâc ve bayrakların açib önlerine düşüb" (BOA, MD 98: 127/420); "cihâda kâdir ve ata dona ve piyâde ve süvârî ve kapulu ve kapusuz levendât vesâyir her kim olur ise olsun hâsılı ehl-i İslâm'dan olanlar kâdir oldukları mertebe zâd ü zevâde ve silah ve pusatlarıyla nefir-i âmm tarikiyle işbu gazâ-yı ekbere me'mûr" (BOA, MD 98: 47/137); Oldur ki işbu bin yüz senesinde vukû'u muhakkak olan sefer-i hümâyûn nusret-makrûn Anadolu'da vâki' kazâlarda sâkin tavâyif-i askerî umûm üzre ve ümmet-i Muhammed'den mâlen ve bedenen cihâda kâdir olanlar nefir-i âmm tariki üzere me'mûr olmağın... tenbih ve irsâl olunan sipâh ve silâhdâr ve zü'emâ ve erbâb-ı tımâr ve yeniçeri ve cebeci ve topçu olub tavâyif-i mezkûrdan olmak iddi'asında olanlar" (İSAM, BŞS 79. 838. 2102: 29b). Başka örnekler için bkz. BOA, MD 98: 89/278; BOA, MD 98: 112/66; BOA, MD 98: 79/241; BOA, MD 98: 123/405; BOA, MD 98: 184/624; BOA, A.DVN. 193-87; İSAM, TŞS 191. 42. 08551: 45b; İSAM, TŞS 191. 42. 8551: 72b; İSAM, BŞS 79. 838. 2102: 32a; İSAM, AŞS, 44. 519. 222: 115, h. 269.

¹² Bkz. önceki dipnot.

¹³ "Bundan sonra itâ't-ı emri âli eylemeyüb evlerinde ve yerlerinde bulunanların dirlikde ve ocakda alakaları olmayub bilâ âmân katl olunub emvâl ve erzakları taraf-ı miriye girift olunub" (BOA, RŞS 7324: 123b, 124a).

piyade ve süvariler ile kuloğulları sefere katılmak zorunda kalmışlardır.¹⁴ Kale muhafazasıyla görevli bulunan topçu, mustahfız ve beşlüyânlar da nefir-i âmm davetiyle karşı karşıya kalan birliklerdendi (BOA, A.DVN. 192/29). Ayrıca kendilerinin yeniçeri ocağından yahut askerî taifesinden olduğunu iddia eden kişiler de nefir-i âmm suretiyle sefere çağrılmışlardır (İSAM, BŞS 79. 838. 2102: 29b). Bu sıralananlar devlete askerlik anlamında doğrudan bağı bulunan kesimlerdi. Bunların yanında devletin 16. yüzyılın sonundan itibaren savaşlarda sık sık başvurduğu leventlerin de nefir-âmm suretiyle cepheye sürüldüğü görülmektedir.¹⁵

1.2 İl Erleri

İncelenen belgelerde nefir-i âmm halkı olarak sürülenlerin başında taşranın ileri gelenlerinden teşkil edilmiş olan “il erleri” gelmektedir.¹⁶ Defterlerden anlaşıldığı kadarıyla bunlar, nefir-i âmm için en sık başvurulan kesim olmuştur.¹⁷ Kökenleri 14. yüzyıl Anadolu’suna kadar giden il erleri teşkilatı, II. Selim devrinde Celâlîlerle taşrada mücadele yöntemleri çerçevesinde milis kuvvetleri olarak yeniden örgütlenmiştir (İlgürel 2000: 59, 60). Köylerin Celaliler karşısında hedef haline gelmeleri, bu teşkilatı resmi bir hüviyete büründürmüştür. Hükümet, köylüler arasından seçilen bir yiğitbaşı ile onun idaresinde köy delikanlılarından oluşan otuz kırk kişilik mahalli koruma birliklerini kurmayı teşvik etti. Böylelikle, köy halkı bir yiğitbaşı ve onun emrinde il erleri seçerek Celâlîlerin saldırılarından korunmaya çalıştılar (Akdağ 1999: 89). Bu teşkilatlanma sadece köylere mahsus kalmamıştır. Bir nevi halk koruma teşkilatı olan il erleri kazalarda da tesis edilmiştir. Ümeraya ait kapı halkının kanunsuz hareketlerini kendi bölgelerinden uzak tutmaya çalışmak, tecavüzleri önlemek ve asayiş temin için görev almışlardır (Cezar 2013: 226, 227). Bu bağlamda il erlerinin güvenlik ve asayiş temelinde vazifelerinin olduğu bellidir.¹⁸ Bu görevlerden birisinin de savaşlara katılmak olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bunun örneklerini Kutsal İttifak savaşlarında görmek mümkündür. İl erlerinin ilk kuruluş amacı kendi köy ve kazalarının muhafazası iken 17. yüzyılının sonuna gelindiğinde, savaşlarda etkin bir şekilde kullanıldığına şahit oluyoruz. İl erleri nefir-i âmm suretiyle yahut normal bir şekilde hem kendi kazalarını korumuşlar hem de sık sık başka bölgelerde etkin bir şekilde savaşta görev almışlardır.

Sefere çağrılan il erlerinin özellikleri tanımlanırken “at ve dona ve darb ü harbe kâdir” olmaları gerektiği bildiriliyordu (Demir 2010: 547; Kılıç 1996: 81). Bu özelliğe sahip il erleri, kazalara gönderilen bir çavuş tarafından yerlerinden *ihrâc* edilerek görevlendirildikleri yerlere

¹⁴ “taht-ı kazânızda vâki’ ceng ü harbe kâdir sefere me’ûr olmayan askerî ve tekâ’üd ve kuloğulları ve sâ’ir il erleri nefir-i âmm tarîki üzere me’ûr ve ta’yîn olmuşlardır (BOA, AŞD 10: 45/1).

¹⁵ “Pojeğa sancağında vâki’ kazâ ve kurâ ve kasabada ne mikdâr darb ü harbe kâdir levend ve güzide âdem var ise mahallerinden ber-vech-i ta’accül nefir-i âmm tarîkiyle ihrâc ve yanına cem’ idüb” (BOA, AŞD 10: 241/3). Ayrıca bkz. İSAM, TŞS 191. 42. 08551: 45b; İSAM, AŞS 44. 519. 222: 115, h. 269.

¹⁶ “Ve yigirmi dördüncü Salı gün askerî tâ’ifesinden mâ’adâ cümle Anadolu eyâletlerinin her sancak ve her kazâsının haddine göre âdem intihâb, dîn uğruna sefere gelmek üzere nefir-i âmm emirleri tahrîr ve bâlâ-yı menşûrda fetvâ-yı şerîf üzere dahi hatt-ı hümâyûn yazılıp, “Ümmet-i Muhammed’den ata dona ve harb u darbe kâdir il erleri câhidü fî-sebilillâhi bi-emvâliküm ve enfusiküm emriyle âmil olup, bütün Rûmili’ne düşmen-i dîn müstevlî olmağın, cümle ümmet-i Muhammed’e bu sefer-i hümâyûnda hâzır bulunmak üzerlerine farz-ı ayn olup” (Türkal 2012: 1174, 1175). Ayrıca bkz. Tarih-i Râşid 2013: 629; Topal 2001: 340.

¹⁷ “mâlen ve beden cihâda kudretleri olanlar gerek askerî ve gerek sâ’ir il erleridir evlerinden ve yerlerinden ihrâc” (BOA, MD 98: 175/588); “Hâlâ Segedin kal’âsı üzerine düşman-ı dînin istilâsı haberi şuyû’ bulmağla imdi taht-ı kazânızda vâki’ darb ü harbe kâdir süvârî ve piyâde askerî ve il erleri varsa cümlesi nefir-i âmm tarîkiyle” (BOA, AŞD 10: 75/5); “Bosna Sarayından ihrâc olunan bin nefer sekban tâ’ifesinden mâ’adâ darb ü harbe kâdir il erleri dahi nefir-i âmm tarîki ile rûz-ı kasıma değın yanında mevcûd ve hidmet-i muhâfazada istihdâm olunmak üzere” (BOA, AŞD 10: 35/3). Diğer örnekler için bkz; BOA, AŞD 10: 45/1; BOA, AŞD 10: 47/1; BOA, AŞD 10: 129/2; BOA, AŞD 10: 210/2; BOA, AŞD 10: 225/3; Demirsoy 2001: 64; Demir, 2010: 245, 476.

¹⁸ İl erlerinin görevleri için bkz. Mücteba İlgürel, (1998), “İl Erleri Hakkında”, *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, S. 12/1: 128-137.

sürülüyorlardı (Demir 2010: 549). Yukarıda belirtildiği üzere bu birliklerin görev tanımları ve kuruluş gerekçeleri, kendi memleketlerini, köylerini, kaza ve kasabalarını dışarıdan gelecek tehditlere karşı korumaktı. Savaş esnasında, özellikle Balkanlarda bunların temel vazifesi yine memleket muhafazası olarak gözükmektedir (Demir 2010: 213). Ancak ihtiyaç hâsıl olduğu zaman ya nefir-i âmm suretiyle yahut da normal bir şekilde sık sık sefere sürülmüşlerdir (BOA, AŞD, 10: 45, h. 1; BOA, AŞD 10: 43/4; BOA, AŞD 10: 45/3; BOA, AŞD 10: 47/1; Demir 2010: 218, 219). İşte bu durumlarda bazı il erleri, bu davetle gelen *asker sürücülerine* memleket muhafazasıyla görevli oldukları gerekçesiyle muhalefet etmişlerdir. Merkezî hükümet bu tür talepleri ihtiyaçlar doğrultusunda haklı bulmuştur (Demir, 2010: 213, 214). Zira asker sürücülerinin bir kısmı ellerindeki hükümlere dayanarak işgüzarlık yapmaktalar ve haksız yere memleket muhafazasıyla görevli olan il erlerini yahut başka görevlileri veya ahaliyi zorla nefir-i âmm bahanesiyle sürmeye çalışmaktaydılar. Bu durumla karşı karşıya kalan kişiler, şikâyet mekanizmasını kullanarak haksızlıkları önlemesini biliyorlardı. Ancak kimi durumlarda merkezî hükümet, zaruriyetin boyutuna göre il erlerinin memleket muhafazasıyla görevli olmalarına bakılmaksızın, ellerinde bu görevi ifa etmelerini bildiren emirler olsa dahi, kazalarından sefer mahallerine sürülmelerini emretmek durumunda kalmıştır. 1687 yılında müttelik donanmasının Nova kalesini istila edebileceği haberi üzerine il erlerinin buraya görevlendirilmeleri, böyle bir duruma örnek teşkil etmektedir. Bu tehdit çok ciddiye alınmıştır. Öyle ki “def’-i mazarrat-ı â’dâyı li’am ehem-i mühimmât-ı dîn ü devlet ve elzem- i levâzımât-ı mülk-i saltanat” olması sebebiyle Bosna’daki tüm kazalara emir gitmiştir. Emre göre Bosna Beylerbeyi Hüseyin Paşa cümleye *baş ve buğ* tayin edilmiştir. Bosna kazalarında bulunan “ceng ü harbe kâdir bi'l-cümle nefir-i âmm halkı” da bu seferde görevli kılınmıştır. İl erlerinin derhal sürülmesi, hatta ellerinde bu kişilerin kendi kazaları veya başka mahallerin muhafazasıyla ilgili emirleri varsa dahi bu bölgeye sürülmeleri istenmiştir. Böyle bir muhalefet/karşı çıkış/mazeret başka birçok hükümde kabul görmüşken, bu örnekte hiçbir surette kabul edilmeyeceği ısrarla belirtilmiştir.¹⁹ Burada önemli olan husus, askere nerede daha çok ihtiyaç olduğu meselesidir. Netice itibarıyla uygulama; il erlerinin eğer kendi kazalarında kalmaları önemli ise orada kalmaları, muhafaza edecekleri yahut da kurtaracakları yer daha acil bir önceliğe sahipse oraya gitmeleri şeklinde gerçekleşiyordu (Demir 2010: 451).

1.3. Ehl-i Kalem/İlim

Nefir-i âmm emri ve fetvası münasebetiyle toplumsal katmanların her kesiminin sefere dâhil edildiği daha önce ifade edilmişti. Bunlar içerisinde ilim ehli de bulunmaktadır. Bunlar ilim/kalem ehli olarak askerî/yönetici sınıfa dâhil olan, ancak savaş yükümlülüğü bulunmayan kesimdi. Böyle olmakla birlikte mevcut savaş koşulları, toplumsal statüde erkân-ı erbaa formülüne göre ehl-i kalem içerisinde yer alan kesimlerin de nefir-i âmm çağrısı ile karşı karşıya kalmasını zorunlu kılmıştır. Cihadın farz-ı ayn hale gelişi, toplumun bütün katmanlarını nefir-i âmm ilanında doğrudan doğruya muhatap haline getirdiği ifade edilmişti. Dolayısıyla ilmiye sınıfı bu çağrıdan muaf tutulmamıştır. Hükümlerde; kuzât, sâdât, müftüler, dergâh-ı muallâ müteferrikaları ve kâtibleri, eimme, hutebâ, mürtezika ve sâyir cenk ve harbe kâdir olan “amme-i müslimîn”in verilen *fetvâ-yı şerîfe* mucibince nefir-i âmm tarikiyle sefere memur edildikleri bildiriliyor, evlerinden ve yerlerinden ihraç edilmeleri isteniyordu.²⁰

¹⁹ “elimizde ve kendü kazâmuz ve âhar mahallin muhâfazasına emrimiz vardır diyü ta’allül ve muhâlefet ettirmeyüp cümlesin paşa-yı mûmâ ileyhın yanına irsâl...oluna diyü mü’ekked yazılmışdır” (BOA, AŞD 10: 240/3).

²⁰ “gerek kuzât ve sâdât-ı kirâm ve ...ve eimme ve hutebâ ve mürtezika vesâyir piyâde ve süvâri vesâyir her kim olur ise olsun hâsılı ehl-i İslâm’dan olanları nefir-i âmm tarikiyle umûmen evlerinden ve yerlerinden ihrâc” (BOA, MD 98, s. 112, h. 366). Başka örnek için bkz. BOA, MD 98: 89/278; BOA, MD 98: 99/307; BOA, MD 98: 112/366; BOA, MD 98: 74/231; İSAM, TŞS 191. 42. 8551: 45b.

Karşılaşılan bazı hükümlerde taşrada nefir-i âmm yükümlüleri sıralanırken sadece ehl-i ilme vurgu yapılmıştır. Mesela Biga sancağına gönderilen bir hükümde “kadılar, sâdât, eimme ve huteba”nın nefir-i âmm olarak sefere memur edildikleri ifade edilmektedir (BOA, MD 98: 126/417). Bu noktada ehl-i ilmin sefere muharip kuvvet olarak mı yoksa çeşitli idari işleri yürütmek üzere mi iştirak ettikleri sorusu akla gelmektedir. Nitekim nefir-i âmm çağrısına muhatap olan kadıların asker sürme vazifesi çerçevesinde kazalarından sefere sürülecek nefir-i âmm askerini katılım merkezlerine götürmek, orada yetkililere teslim etmek ve geri dönmekle mükellef oldukları tespit edilmiştir (BOA, MD 98: 125/411; BOA, MD 98: 112/366; İSAM, AŞS 44. 519. 222: 253/675). Ancak incelenen bazı belgelerde kadıların harbe iktidarlarının olup olmadığıyla ilgili olarak seferle bağlantılarından bahsedilmektedir. Mesela Trabzon Kadısı es-Seyyid Mustafa “pîr ve ihtiyâr ve alîl ve marîz ve bir vech ile harekete iktidârî” olmadığı gerekçesiyle nefir-i âmm yükümlülüğünden muafiyet talep etmiştir (BOA, AŞD 13: 21/100). Bu tabakayla ilgili sefer emirlerinin geçtiği (kadıların da adının zikredildiği) hükümlerde ehl-i ilimden olanların *harb ü darbe kâdir* özelliğe sahip kişiler olarak nitelendirilmeleri ve sefere silahlarıyla gitmeleri gerektiğinin bildirilmesi, bunların muharip kuvvet olarak sefere katıldıklarını düşündürmektedir.²¹ Ayrıca taşrada ehl-i ilimden olanların sefere katılmamak üzere başvurdukları izin dilekçeleri de bu konuya ışık tutmaktadır. Mesela cami imamı ve sıbyan okulu öğretmenleri, ilan edilen nefir-i âmm çerçevesinde seferden muafiyet istemektedirler. Gerekçeleri ehl-i ilimden olmaları değil; hasta, yaşlı ve fakir olmalarıdır. Talepleri, kazalarının kadısı, mütesellimi ve asker sürücülerinden kendilerini koruyacak bir hüküm elde etmektir. Divan bu kişilerin dilekçelerinde belirtilen mazeretleri doğrultusunda kendilerine izin vermektedir (BOA, A.DVN. 191/78). Trablusşam’dan bir müftünün sefere muharip kuvvet olarak katıldığını çağrıştıran izin dilekçesindeki ifadeleri bu konuya örnek olarak verilebilir. Müftü, dört adamıyla vilayetinden nefir-i âmm askeri olarak kalkıp Sofya’da ana orduya katılmıştır. Dilekçesinde gece gündüz, düşe kalka mevzubahis menzile geldiklerini, bu süreçte beden kuvvetini kaybettiğini ve sefere devam için iktidarının kalmadığını ifade etmiştir. Buna ek olarak fetva verme işinin vilayetlerinde atıl kaldığı gerekçesini de ifade ederek, kendisine merhamet edilerek esas vazifesinin başına dönmeyi talep etmiştir (BOA, A. DVN. 193-60).²² Her halükârda ehl-i ilim üyelerinin savaşmak üzere sefere katıldıkları anlaşılmaktadır. II. Süleyman’ın 1689 Macar seferine katılan bir şeyh bu konuda çarpıcı bir örnektir. İstanbul’da Şehzade Sultan Mehmed Han Camii vaizi olan Şeyh Karabaş Erzingânî

²¹ “memâlik-i mahrûsemde ehl-i İslâm’dan olub cihâda kudreti olan ehl-i İslâm’ın cümlesi iskât-ı farîza-i gazâ için virilen fetvâ-yı şerîfe mûcibince nefir-i âmm tarîkiyle sefer-i hümâyûnuma me’mûr ve ... kazâlarda sâkin gerek kuzât ve sâdât-ı kirâm ve dergâh-ı mu’allâm müteferrikaları ve kâtibleri ve ...eimme ve hutebâ ve mürtezika vesayir cenk ü harbe kâdir olan amme-i Müslimîn ve tâ’ife-i muvahhidîn gayret-i dîn-i mübîn için kâdir oldukları kadar zâd ü zevâdı ve silah ve pusatıyla virilen fetvâ-yı şerîfe ve fermân ...mûcebince evlerinden ve yerlerinden ihrâc ve ... Edirne sahrâsında livâ-i Rasulüllah’ın tahtında mevcûd itdirmek bâbında emr-i şerîfim gönderilüb tenbîh-i hümâyûnum olmuşdur” (BOA, MD 98:89/278); “kuzât ve sâdât-ı kirâm ... ve eimme ve hutebâ ve mürtezika ve sâyir piyâde ve süvârî ve sâyirleri her kim olur ise olsun hâsılı ehl-i İslâm’dan olanların kâdir oldukları zâd ü zevâdı silah ve pusatlarıyla gayret-i dîn-i mübîn için nefir-i âmm tarîkiyle evlerinden ve yerlerinden ihrâc” (BOA, MD 98: 111/366); “Edirne sahrâsında sancağ-ı Rasulüllah tahtında bulunmak üzere umûmen Rumeli ve Anadolu’da sâkin ve ümmet-i Muhammed’den olub cenk ve harbe kâdir olan gerek kuzât ve gerek sâdat-ı kirâm ve ...eimme ve hutebâ ve mürtezika vesâyir tavâ’if-i Muhammed’e ve umûm üzere cihâda kâdir ...vesâyir her kim olur ise olsun hâsılı ehl-i İslâm’dan olanlar kâdir oldukları mertebe zâd ü zevâde ve silah ve pusatlarıyla nefir-i âmm tarîkiyle işbu gazâ-yı ekbere me’mûrsunuz” (BOA, MD 98: 47/137). Başka örnek için bkz. İSAM, TŞS 191. 42. 8551: 45b.

²² Başka bir dilekçe örneğinde Manisa’da fetva verme işiyle meşgul bulunan el-Hac Mahmud Efendi, nefir-i âmm seferine yola çıktığını, ancak arkasında bıraktığı evlâd ü iyâli ile ahalinin muhafazası ve fetva verme işinin yerine getirilmesi için izin istemektedir (BOA, A. DVN. 191-90). Sefere gelene kadar savaşa gücü kudreti yetip de seferin belli bir bölümünde savaşa gücü ve kudreti kalmayanların durumu için Divan’ın genel tutumu, kendilerine sefer teklifi konusunda ısrar edilmemesi ve serbest bırakılmalarıdır (BOA, AŞD 13: 165/807).

Efendi, müridleri ve müridlerinin müridleri ile beraber yüzden fazla nefir-i âmm askeriyle yeşil bayraklar açıp Sofya sahrasında Padişahın ordusuna katılmıştır. (Abdulah b. İbrahim el-Üsküdarî [yz.] t.y.: 48b).

Taşrada nefir-i âmm çağrısı için muafiyet talebinde bulunan kesimlerden bir diğeri seyyidlerdi. Hasta ve yaşlı olmaları münasebetiyle sefere katılmamak için verdikleri birçok başvuruyu arşivde görmek mümkündür.²³ Dolayısıyla seyyidler de nefir-i âmm askeri olarak sefere sürülmüştür. 1689 seferinde birçok seyyidin orduya katıldığı anlaşılmaktadır. Mesela Tire sakinlerinden 100 kadar seyyid ile suhte orduya geçitle katılmışlar ve 100 kuruş ihsan almışlardır. Bu sefer esnasında Serdar Recep Paşa bazı mücadele ve kayıplardan sonra ordusunu Niş'te konaklatmıştır. Ardından rikab-ı hümayuna gönderdiği telhiste "imdâd-ı asker" talebinde bulunmuştur. Paşa'ya 3400 kişi gönderilmiştir. Bunların 2000'i yeniçeri, 400'ü Konya nefir-i âmm askeridir. 1000'i ise nefir-i âmm ile seferde bulunan seyyidlerdir. Nefir-i âmm askeri olarak Halep'ten gelen bu seyyidler sancaklarının altında *feth-i şerîf* okuyarak orduya dâhil olmuşlar ve Recep Paşa'nın yanına gönderilmişlerdir. Ordudaki seyyidlerin bunlarla sınırlı olmadığı, bu katılımdan daha sonra Silahdar Tarihi'ndeki "her ne denli nefir-i âmma gelmiş seyyid var ise, paşa-yı mûmâ-ileyh ile ma'an konup göçmek üzre emr olundu" ifadesinden anlaşılmaktadır (Türkal 2012: 1222, 1224, 1227). Bazı durumlarda seyyidlerin sefere sürülmesi esnasında başlarına yine bir seyyid tayin edildiği anlaşılmaktadır. Bu genel bir uygulama mı bilinmez ama kendisi de seyyid olan Kastamonu mutasarrıfının seyyidlerden oluşmuş nefir-i âmm askerinin üzerine "baş ve buğ" tayin edilmesi bu duruma bir örnektir. Gerçi bu mutasarrıf, emrindeki birliğini sefere sürerken açgözlülükle bazı askerlerden para alarak bu askerlerin geri dönmelerine izin vermiştir. Elbette bu haberler merkeze ulaştığında katledilmekten kurtulamamıştır (Defterdar 1995: 324; Târîh-i Râşid, 2013: 363; İSAM, AŞS 44. 519. 222: 115, h. 269).

1.4. Reaya

Osmanlı İmparatorluğu'nda istihalden sorumlu olan reaya da nefir-i âmm yoluyla sefere sürülmüştür.²⁴ Erkân-ı erbaa formülü çerçevesinde Osmanlı devlet-toplum anlayışında reayanın istihalden feragat ettirilip asker olarak sefere sürülmesine sıcak bakılmadığı yukarıda belirtildi. Peki, cephedeki durum, nefir-i âmm ilan etmeyi gerektirecek kadar önemli bir seviyeye geldiğinde bu ilkeye ne kadar riayet edilmiştir? Dinî/fikhî çerçevede nefir-i âmm ilan edildiğinde, ihtiyaçlar doğrultusunda kişinin reaya yahut askeri olup olmadığına bakılmaksızın sefere sürüldüğü açıktır. Osmanlı uygulamasında da buna göre hareket edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim 17. yüzyılın sonunda yaşanmakta olan acı yenilgiler ve toprak kayıpları, toplumun tüm katmanlarını sefere sürmeyi zorunlu hale getirmiş ve kimsenin aklına erkân-ı erbaa formülündeki kısıtlamalara riayet etmek gelmemiştir. İncelenen belgelerde reayanın nefir-i âmm askeri olarak sefere sürüldüğüne dair yeterince veriye ulaşılmıştır (BOA, MD 98: 81/248; BOA, MD 98: 194/666; BOA, MD 99:16/66; BOA, KŞS 5640: 66-90). Hükümlerde; herhangi bir kazada ikamet edenlerin askeri olup olmadığına bakılmaksızın nefir-i âmm olarak

²³ Adları sıralanmış 85 seyyidin pir, ihtiyar ve fakir olduklarını bildirdikleri dilekçeleri Divan-ı Hümayun'a ulaşmıştır. Divanda bulunan defterler incelenmiş, bu isimlerin defterlerde kayıtlı olduğu tespit edilmiş ve pîr, ihtiyar, fakir ve alîl oldukları gerekçesiyle izin verilmiştir (BOA, A. DVN. 193/6). A'zaz kazasında yaşayan 17 nefer seyyid, yaşlı ve fakir oldukları gerekçesiyle sefere sürülmek konusunda muafiyet talebinde bulunmuşlardır. Veziriazam buyruldu ile izin verilmiştir (BOA, A.DVN. 192/80). Başka örnekler için bkz. BOA, A. DVN. 230/3; BOA, AŞD 13: 251/1179; BOA, AŞD 13: 283/1348.

²⁴ Kırım halkı da nefir-i âmm ile sefere çağrılmıştır: "umûmen vilâyet-i Kırım kavmine nefir-i âmm ile bi'l-cümle ulemâ ve meşâyih ve sulehâ ve ehl-i sük ve tâ'ife-i tüccâr, şehîrli ve ehl-i kurâya dellâlar nidâ olunup, ricâlden her ne kim varısa hân hazretlerinin yanına müctemi' oldular" (Demir 2006: 83).

sefere sürüldüğünü görmek mümkündür.²⁵ Mesela Ekim 1686'da Ösek üzerine bir düşman saldırısının olacağı haberi üzerine, buranın savunmasının aciliyeti münasebetiyle, Sirem ve Pojega sancaklarındaki tüm kazalara gönderilen bir hükümde; kasaba ve köylerde askerî yahut gayr-i askerîdir her kim olursa olsun toplanarak nefir-i âmm suretiyle sefere sürülmesi emredilmiştir.²⁶ Osmanlı merkez hükümeti, normal şartlarda bir kazadaki tüm ahalinin sefere sürülmesi taraftarı değildi. Elbette fetva ve İslam hukuku, devlete malıyla ve bedeniyle savaşmaya gücü yeten herkesi sefere sürme imkânı sunmaktaydı. Merkezî hükümet bu yetkiyi ihtiyaçlar doğrultusunda kullanıyordu. Devlet, sefere sürmek için taşrada savaşmaya gücü yeten ve tüfek kullanabilen kişilerin seçilmesini istemekte,²⁷ kudret sahibi olmayanların zorla sefere sürülmesine karşı çıkmaktaydı.²⁸ Peki, savaşmaya gücü yetmeyenler evlerinde, yurtlarında normal hayatlarını rahat bir şekilde mi sürdürecektirdi? Bunlara herhangi bir görev düşmeyecek miydi? Konuyla ilgili birçok hüküm bu sorulara açıklık getirmektedir. Kazalardan veya köylerden sefere eşer askerîler, leventler, saruca, sekbanlar yahut nefir-i âmm suretiyle götürülenlerden geriye kalanlar; yani hasta, yaşlı kısacası savaşmaya kudreti olmayanlar evlerinde kalmışlardır. Bunlar içerisinde özellikle kıyı şeridinde bulunanlar, civarlarında bulunan kalelerin ve yalıların korunmasından sorumlu tutuluyorlardı. Bu kalelere karşı herhangi bir saldırı söz konusu olduğunda kalelerin imdadına yetişip saldırıları bertaraf etmeleri konusunda geride kalanlara şiddetle tembihlerde bulunuluyordu (BOA, MD 98: 175/588; BOA, MD 98: 177/599). Bazı hükümlerde tehdit altındaki kazalarda kimlerin nefir-i âmm askeri olarak sefere sürüleceğinin, kimlerin sürülmeyeceğinin belirlenmesi için şu şekilde bir uygulama ön görülmüştür:

"her kazâ ahâlisinin evlâd ü iyâl ve evlerin muhâfazası için mâlen ve beden bir vechile gazâyâ kâdir olmayan marîz ve ihtiyâr ve etfâl ve cümle ittifâkıyla beynlerinde ma'kûl ve münâsib gördükleri üzere mesâğ-ı şer'î olub alıkonulması iktizâ idenler alıkonulub mâ'adâsı gayret-i dîn-i mübîn için nefir-i âmm tarîkiyle evlerinden ve yerlerinden ihrâc"(BOA, MD 98: 125/411)

Her halükârda 17. yüzyılın sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nda reayadan nefir-i âmm askeri olarak yararlanıldığı açıktır. Burada kısaca reayanın askerlik açısından niteliği üzerinde de durmakta fayda bulunmaktadır. 15. yüzyılda yapılan bir nefir-i âmm ilanı, savaş sanatından iyi derecede anlayan kişileri kapsamıştır. Bunlar, devrin ağır silahlarını kullanabilen, zırhlı birliklerle mücadele edebilen, sınıfsal olmasa da aileden asker denebilecek Rumeli bahadırlarıydı. 17. yüzyılın sonunda ise açıkça görüldüğü üzere nefir-i âmm çağrısına muhatap olmak için kişilerin "harb ü darbe kâdir" olması yeterliydi. Bu tanıma her sağlıklı yetişkin erkek girebilirdi. Oysa bu türdeki bir tanımlamayla 15. yüzyılda seferber edilecek savaş sanatından anlamayan köylü yahut şehirli ahalinin savaşta kullanımı pek uygun olmazdı. 17. yüzyılın sonuna gelindiğinde ise ateşli silahların yaygın bir şekilde kullanımı, orduların asker kökenli olmayan ahalden (köylü/şehirli) daha fazla kimselerin savaşlarda yer almasına olanak

²⁵ "Kazâ-i mezbûrda na'ibü's-şer' olan Mehmed Şeyhî mektûb gönderüb kazâ-i mezbûr ahâlisi meclis-i şer'e varub bundan akdem kazâ-i mezbûrda sâkin cümle ehl-i İslam'dan olanlar ve cümle bezirgân tâ'ifesi nefir-i âmm tarîkiyle Üsküb tarafına gitmek üzere Ya'kup çavuş ve Ali nâm kimesne yedleriyle evâmîr-i şerîfeler vârid olub" (BOA, MD 99:16/66).

²⁶ "her biriniz taht-ı kazâ ve hükümetlerde vâki' kasabât ve kurâda olan askerî ve gayr-i askerîdir her kim olursa olsun cem'iyet idüb nefir-i âmm tarîki üzere cümle hazîr ve amâde" (BOA, AŞD 10: 83/1).

²⁷ "fetvâ-yı şerîfe mücibince zikr olunan kazâlarda vâki' sefer-i hümâyûnuma me'mûr olan tavâyif-i askerden mâ'adâ bi'l-cümle darb ü harbe ve silâh istimâlîne kâdir güzîde ve tûvânâ ve müsellaht tûfeng-endâz yiğitler ihrâc" (Demir 2010: 446).

²⁸ "Mektûb gönderüb kazâ-i mezbûrun at ve dona ve darb ü harbe kâdir olanlar ve zî-kudret olanları evlerinden ihrâc ve ...mevcûd bulunmaların mukaddemâ vârid olan emr-i şerîfime mugâyir zî-kudret olmayub re'âyâdan olanlardan talep ve rencide oldukların bildirüb fakîrül-hâl olmalarıyla hüküm-i hümâyûnum virilmek recâsına arz eyledüğün ecilden ancak re'âyâdan olanlar rencide olunmayub sâyir zî-kudret olanlar mukaddemâ fermânım olduğı üzere hareket eylesin diyü yazılmışdır" (BOA, AŞD 10: 249/4).

sağlamıştır. Bu sayede hem Avrupa'da hem de Osmanlı'da seferber edilen askerin sayısı artmıştır. Artışın ateşli silahları kullanmayı öğrenmenin kolaylığıyla ilgisi bulunmaktadır. Kısacası ateşli silahlar, sağlıklı her yetişkin erkek bireyin asker olmasına olanak sağlamış (Chase 2008: 93, 94, 99), dolayısıyla nefir-i âmm çerçevesinde bu yüzyılda devletin toplumsal tabakaları çok daha geniş planda sefere sürmesine imkân tanımıştır.

Bu çalışmada nefir-i âmm çerçevesinde toplumun tüm katmanlarının sefere sürüldüğü iddia edilmektedir. Ancak bunun bir istisnasından bahsetmek gerekir. İstisna, zimmi reaya tafesidir. Zimmi reayanın nefir-i âmm suretiyle sefere sürülmesi merkezi hükümetçe uygun bulunmamaktadır. Oysa şikâyet defterlerindeki bazı hükümler, zimmi ahalinin nefir-i âmm ile irtibatlandırılmasıyla ilgilidir. Yukarıda müteaddit defalar tekrarlandığı üzere nefir-i âmm çağırmanın hukuki gerekçesi "cihadın Müslüman ahali üzerine farz olması"dır.²⁹ Ancak şikâyet hükümlerinden anlaşıldığı kadarıyla bazı zimmî ahali de nefir-i âmm askeri olarak sefere sürülme talebiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu tür çağrılar çok sık değildi ve Rumeli'de karşılaşılıyordu. Esasında merkezi hükümetin gerektiğince zimmi ahaliyi sefere sürdüğü vakidir ve bu durum bazı belgelerde açıkça ifade edilir.³⁰ Kazalardan asker toplanırken zimmi reaya seferberlik anlamında bazı mükellefiyetler verildiği açıktır. Ancak merkezi hükümet, zimmi reayanın sefere nefir-i âmm suretiyle sürülmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü nefir-i âmm suretiyle sefere çıkmanın farziyeti Müslüman olmakla ilgili bir durumdu. Zimmi reayadan nefir-i âmm kapsamında sefere çağrıldıklarıyla ilgili merkeze bir şikâyet geldiğinde, taşraya gönderilen hükümlerde nefir-i âmm ilanının Müslümanları kapsadığı hatırlatılmıştır. Hükümlerde zimmilerin nefir-i âmm çerçevesinde sefere sürülmesinin, taşradaki bazı asker sürücüleri ve sınır komutanlarının işgüzarlıklarından kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Merkezi hükümet, zimmilerin nefir-i âmm kapsamında sefere sürülmesini açgözlülük olarak nitelendirmiş ve mani olmak için taşraya uyarıcı hükümler göndermiştir.³¹

2. NEFİR-İ ÂMM HALKININ TAVRI

Böyle bir incelemede ahalinin sefere katılım sürecinde olumlu ya da olumsuz nasıl bir tavır sergilediğini bilme isteği, araştırmacının karşı konulmaz bir arzusu olarak ortaya çıkmaktadır. İncelenen döneme ilişkin asker kökenli olmayanların kasabalarından ve köylerinden seferlere katılımlarında varsa coşkulu gösterilere, dini ritüellere, anaların ve yavukluların hüznüne, babaların gururuna yahut itirazlara veya direnç gösterilerine dair herhalde doyurucu bir veriye ulaşılamayacaktır. Bu çalışma çerçevesinde nefir-i âmm askeri olarak sefere sürülmekle ilgili, ahalinin hislerini tam olarak ortaya koymak mümkün değilse de incelenen belgelere yansıdığı kadarıyla yüzeysel de olsa bir fikir edinebilmek mümkün gözükmektedir. Bu bağlamda direnç olarak nitelendirilebilecek bazı hareketler belgelere yansımıştır.

Seferberliğe karşı ortaya çıkan direnç gösterilerini, niteliklerine göre üç kategoriye ayırmak mümkündür: Birincisi bireysel direnç; kişisel çabayla sefere sürülmeye itiraz etme, uymama, karşı durma, ağırdan alma, meşru yolları kullanarak karşı çıkma veya firar. İkincisi bölgesel

²⁹ "efrâd-ı Müslimîn üzerine gazâ farz-ı ayn...olub ehl-i İslam'dan olanlar nefir-i âmm tarikiyle sefer-i hümayûnuma me'mûr olmalarıyla ...ümme't-i Muhammed dâhi fetvâ-yı şerife mücebince me'mûr olmuşlar" (BOA, MD 98: 24/71).

³⁰ "Demirkapu hidmetinde olub Üngürüs seferiçün fermân olan otuz neferin ihrâcına iktidârları yoğiken altmış nefer talebiyle rencide olunmağla kazâ-i mezbûrdan ancak on nefer Müslüman ve on nefer zimmi ihrâc itdirilüb ziyâde talebiyle rencide olunmaya diyü yazılmışdır" (BOA, AŞD 10: 204/1). Bir başka örnek için bkz. BOA, AŞD 10: 184/2.

³¹ "Banaluka Kazâsı Vordinye Nâhiyesinde sâkin zimmî ma'denciyan re'ayâsı arz-ı hâl idüb cizye ve emr-i şerifimle vâki' tekâlîflerin edâ idüb kusûrları olmayup nefir-i âmm teklîfi ile rencide olunmak icâb itmez iken Bosna Beylerbeyleri tarafından nefir-i âmm teklîfi ile rencide olundukların bildürüp hükm-i hümayûnum recâ eyledikleri ecilden nefir-i âmm ehl-i İslam'a fermânım olup zimmî re'ayâ tâ'ifesine nefir-i âmm teklîf olunmak tama'-ı hâm sebebi ile ahz u celb iktizâ ider min-ba'd zimmî tâ'ifesine nefir-i âmm tarikiyle te'addî ve tecâvüz olunmaya diyü yazılmışdır" (Demir 2010: 417).

direnç; bu tür direnç gösterilerini birkaç kaza veya köyün topluca gerçekleştirilmesi. Üçüncüsü kitlesel direnç; ilk iki kategoriyle beraber ve onu da aşacak şekilde ülke sathında toplumun tüm kesimlerinden büyük oranda katılmama yönünde gayret gösterilmesi. Burada elimizdeki veriler ışığında; 17. yüzyılın sonunda ilan edilen nefir-i âmm çağrısına, ahalinin hangi çerçevede direnç gösterisinde bulunduğu göz atılacaktır. Tespit edildiği kadarıyla itiraz etme, ağırdan alma, meşru yollarla karşı çıkma, firar ve isyan gibi direnç gösterilerinin bazıları, seferberliğin üç ana aşamasında görülmüştür: birincisi taşrada asker tespiti ve toplanması sırasında; ikincisi sürülme esnasında yol boyunca; üçüncüsü ise cephede.

Seferberliğin ilk aşamasında (asker tespiti ve toplanması) direnç gösterilerinin birinci kategorisine giren münferit örnekleri görmek mümkündür. Bu direnç gösterisi esasında devletin çağrısına doğrudan bir karşı duruş olarak tanımlanamaz. Zaten bu şekilde gerçekleşmesi de oldukça zor gözükmemektedir. Çünkü bu çağrıya karşı duruş, dinden çıkma, eşinden boşanma, mallarının müsadere edilmesi ve hatta *ahirette şiddetli bir azapla cezalandırılma* ile neticelenecektir. Bu durumda doğrudan çağrıya karşı bir direnç akıl kârı gözükmemektedir. Bu itibarla pasif bir direnç olarak nitelendirilebilecek şekilde meşru yolla seferden muafiyet elde edilmeye çalışılıyordu. Sefere katılmak istemeyenler, yaşlı, hasta, âmâ veya herhangi bir şekilde sefere gücün yetmemesi gibi çeşitli mazeretler öne sürerek, muafiyet taleplerinde bulunmuşlardır. Bu mazeretler gerçeği yansıtabileceği gibi seferberlikten kaçmak için de öne sürülmüş olabilir. Bu yüzden Divan-ı Hümayun, kendisine gelen izin başvurularının incelenmesini istiyor ve doğruyu yansıtıyor ise izin veriyordu. İzin başvurularının taşrada asker toplamakla görevli kadı, iş erleri ve asker sürücülerine yapıldığı da anlaşılmaktadır. Bu başvurulara verilecek cevaplarda inisiyatif taşradaki yetkililerde bulunmaktadır. Divan-ı Hümayun'un yetkililerden isteği, mazeretlerin gerçeği yansıtmasıydı. Başvuru sahipleri gerçekten "zî-kudret" değiller ise esasında bu durum tam olarak sefere direnme şeklinde nitelendirilemez. Ancak bu başvuruların bir kısmının gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden merkezi yönetim, "kudreti var iken bir türlü illet ve bahâne ile hıdmet-i muhâfazadan imtinâ' edenleri" n hapsedilerek isimlerinin Ordu-yı Hümayun'a bildirilmesini istiyordu (BOA, AŞD 10: 249/5; BOA, MD 98: 185/627). Taşrada inisiyatif sahibi asker sürmekle görevli yetkililer, savaşa gücü-kudreti yetenleri, bazen rüşvetle hasta veya yaşlı kabul ederek, sefere gitmekten kurtarabiliyordu (Demir 2010: 446, 447).³²

Bazı izin taleplerinin nefir-i âmm çağrısına karşı pasif bir direniş olduğu kabul edilebilir. Seferberliğin bu ilk aşamasında geniş çapta ve ikinci kategoriye girecek şekilde bir kaza veya köyün tamamı yahut büyük bir kesimi tarafından gerçekleştirilen ve pasif olmayan direnç hadiseleri de yaşanmıştır. Bunların bir kısmı meşru yolla olurken, bir kısım katılımcı gayr-i meşru yollara tevessül etmiştir. Meşru yolu tercih edenlerin taleplerinin haklılığıyla bu yolu seçtikleri anlaşılmaktadır. Ahali, normal şartlarda, vergisini ödeyerek, savaşın finansmanına; zirai üretimle iâşenin sağlanmasına katkı sağlarken, böylesi yoğun tedbirlerin yaşandığı bir ortamda asker olarak bizzat hizmet vermek suretiyle imkânlarının sınırlarını zorlamaktaydı. Savaşların yükü zaten her daim ahalinin üzerine binerken, nefir-i âmm ilanını gerektirecek derecede şartların varlığı, ahalinin imkânlarını normal savaş koşullarından daha fazla zorlamasını gerektirmiştir. Bu durum elbette ki savaşın yaşandığı Balkan coğrafyası ahali üzerinde çok daha fazla hissedilmiştir. Anadolu'dan özellikle kıyı şeridindeki birçok kaza ahali de nefir-i âmm ilanından yoğun bir şekilde etkilenmiştir.³³ Ancak her hâl ü kârda savaş

³² Sefere katılan bazı nefir-i âmm askeri, kazalarında veya kasabalarında savaşmaya gücü-kudreti yettiği halde sefere çıkmayanları Divan-ı Hümayun'a şikâyet etmişlerdir (BOA, MD 98: 185/627).

³³ "Sinob kal'ası müstahfızân ve beşlüyân ve topçuyân neferât kullarının 'arz ve i'lâmları oldur ki işbu sene-i mübâreke kazâ-yı mezbûr ahâlileri nefir-i âmm tariki ile İsakçı menziline ordû-yı hümayûna dâhil olunmak fermân buyurulmağın cümle ahâli-i vilâyet fermân-ı âli mücibince İsakçı menziline ordû-yı hümayûna revâne

güzergâhında olmaları sebebiyle Balkanlara Anadolu'dan daha fazla yüklenildiği anlaşılmaktadır. Mesela 1689'da Venedik, Macar, Avusturya ve Hırvatların Bosna'ya büyük bir saldırı hazırlığı içerisinde olduklarına dair Bosna beylerbeyinin mektubu üzerine; eyaletteki şehir, kasaba ve köy sakinlerinden yedi yaşından yukarısı nefir-i âmm suretiyle seferber edilmiştir (Türkal 2012: 1220). Bunun gibi birçok vakada Balkan ahalisinin kimisi Boğazhisar'a, kimisi Mora tarafına ve kimisi de Üngürüs seferine nefir-i âmm suretiyle seferber edilmiştir (Demir 2010: 392). Seferberlik hususunda genellikle Balkanlar'dan şikâyetlere rastlamak mümkündür. Saraybosna ahalisinin Kasım 1686 tarihli şikâyeti yükün ağırlığını hissettirir niteliktedir. Ahaliye göre kazalarından kâh nefir-i âmm kâh sekban talep edilmiş ve bunları karşılamaya güçleri kalmamıştır. *Rûz-ı hıızırdan rûz-ı Kasıma değın* ancak 150 civarında sekban verebileceklerini, bu yüzden daha fazla nefir-i âmm ve sekban istenmemesini talep etmişlerdir (BOA, AŞD 10: 104/3). Ahalinin diğer itiraz sebebi ise uygulamalardaki haksızlıklardı. Mesela savaşa kudreti olmayan çocuklarla hastaların haksız yere zorla seferber edildiğine dair şikâyetler görmek mümkündür. Bu tür uygulamaların önüne geçmek için taşradan nefir-i âmm askeri belirlenirken, görevlilerden ahalinin ve ileri gelenlerin "ittifak ve ittihadı"na önem verilmesi istenmiştir (BOA, AŞD 13: 147/723). Fazla asker talebi ile haksız uygulamalar için devlet, bölgeye mübaşir gönderip tahkikat yaptırıyordu (BOA, AŞD 10: 168/4). Saraybosna örneğinde olduğu gibi incelenen birçok belgede ahalinin itirazı, sefere sürülmeleri değil, kazalarının kapasitesinden daha fazla asker temin etmekle yükümlü tutulmaları olmuştur. Yani ahali, nefir-i âmm askeri olarak asker vermeye ve onların masraflarını karşılamaya hazırdır, karşı çıktıkları ise fazla miktarda nefir-i âmm askeri yahut levent talep edilmesidir. Netice olarak örneğe konu olan ahali nefir-i âmm çağrısına doğrudan bir karşı duruş sergilememiştir. Çünkü yukarıda değinildiği üzere savaşa katılmak artık Müslüman olmanın gereği haline gelmiştir. Bu sebeple aksi yönde bir harekete doğrudan girmek mümkün değildir.

Bu genel eğilime rağmen ağırdan alma yahut sefere gitmeme şeklinde hareketlerle seferberliğe karşı doğrudan direnenlerin olduğuna dair örnekler bulmak da mümkündür. İncelenen belgelerin bazılarında ahalinin nefir-i âmm çağrısına meşru olmayan bir şekilde direnç gösterdiği belirlenmiştir. Taşrada asker seçme ve toplama işini yürüten kimi resmi görevliler tarafından Divan-ı Hümayun'a yapılan başvurularda; Balkanlardaki bazı köylerden ve kasabalardan nefir-i âmm için yapılan çağrılara katılım hususunda, ahalinin isteksizliğini görmek mümkündür.³⁴ 3 Temmuz 1689 tarihli bir *buyurulduya* konu olan arzda; Tuzla kazasına ve köylerine savaşa gücü yetenlerin toplanmasına yönelik fermanın geldiği ifade edilmiştir. Köylerin ahalisinden istenen, savaşa gücü yetenlerin deftere kaydedilip, Pazar günü mahkemede bayraklar altında toplanmalarıdır. Ancak Pazar günü gelmiştir ve hiç kimse toplanmamıştır. Tuzla kadısı Ahmed'in söylediğine göre bu durumun sebebi, Behram köyünde bulunan ve "yaramaz" bir adam olarak nitelendirilen Hacı Derviş adlı kişidir. Bu şahıs önderliğinde köylü, savaşa kâdir kişilerin kaydedilmesi için gönderilen fermana itaat etmemiştir. Mevzu bahis köy büyük bir köy iken sadece altı-yedi nefer adam *tahrîr* ettirilmiştir. Bir başka köy olan Bademli'nin ahalisi ise İbrahim adlı bir kişiye 100 kuruş harçlık vermiş ve bu kişiden köylerinin nefir-i âmm emrini *ref* ettirmesini istemişlerdir. Bundan dolayı kendilerine gelen nefir-i âmm emrine rağmen beş altı gün boyunca yerlerinden hareket etmemişlerdir. Bu tür direnç gösterileri, bölgenin diğer köyleri tarafından da duyulmuş ve durum oralara da sirayet etmiştir. Bu köylerin ahalisi de Behram ve Bademli köylüleri gibi Tuzla mahkemesi

olub" (BOA, A.DVN. 192/29). Başka örnekler için bkz. BOA, A.DVN. 191/62; BOA, A.DVN. 191/82; BOA, MD 98: 99/306; BOA, MD 98: 147/480; BOA, MD 98: 152/495; BOA, MD 98: 177/599; BOA, MD 98: 188/642.

³⁴ Ahalinin isteksizliğiyle ilgili örnekler başka yerlerde de gözlenmektedir. Mesela kaimmakam Ömer Paşa'ya gönderilen bir hükümde İstanbul ve tevabiinde bu çağrıya pek kulak asılmadığından yakınılmaktadır (BOA, MD 98: 24/71).

önünde toplanma emrini yerine getirmemişlerdir. Kadının Divan-ı Hümayun'dan bu sorunun çözümü için talebi; Divan'dan gönderilecek çavuşlar marifetiyle Hacı Derviş'in *ihzâr* edilmesi ve "asla baş ve göz açdırmayub" Bozcaada'ya zorla sürülmesidir. Eğer bu gerçekleşirse kadının işleri kolaylaşacak ve sefere sürme işlerini yürütme imkânına sahip olacaktır. Aksi durumda, yani Hacı Derviş Tuzla'da kalırsa "mel' anetini terk eylemez." Kadının bu talebi Divan'da kabul görmüş ve veziriazamdan bir buyuruldu elde etmiştir (BOA, A. DVN. 193-49).

Taşradan merkeze gelen bazı bilgiler, nefir-i âmm çağrısına açıkça ve gerekçesiz bir şekilde uymaktan kaçınanların olduğu yönündeydi. Belgelerde; gönülsüzlük, gevşeklik ve işi ağırdan almadan, firara gidecek kadar nefir-i âmm çağrısına karşı dirençler görülmüştür.³⁵ Peki, ahali nefir-i âmm çağrısına muhalefet etme cesaretini nereden buluyordu? Dayanakları ne olabilirdi? Buna dair ipucunu başka bir belgede görebiliyoruz. Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere Tuzla kadısı asker toplama hususunda işini ciddiyetle yapmaya çalışmaktadır. Kendisine engel olan yerel unsurlardan kurtulmak için Divan'dan yardım talep etmiştir. Ancak bütün kadıların (veya diğer yetkililerin) Tuzla kadısı Ahmed kadar bu işe ciddiyetle eğilmediğini, Divan-ı Hümayun'a bu konuda gelen istihbârî bilgilerden anlıyoruz. İstarova, Kesriye, Naslıç, Bihleşte, Sarıgöl, Serfiçe, Görice, Florina, Eğri Bucak, Manastır, Horpişte gibi kazaların kadılarına, ayan ve iş erlerine gönderilen bir hükümden; bölgede sefere memur olanlar içerisinde bazı savaşa gücü-kudreti yetenlerin kendilerini defterlere kaydettirmedikleri anlaşılmaktadır. Yetkililerin aç gözlülüğüyle, rüşvet sayesinde bu şahıslar güç ve kudretleri yerinde olmalarına rağmen sefere gitmekten kurtulabiliyorlardı. Sefere memur nefir-i âmm adaylarının yetkililer tarafından sefere gitmelerine ruhsat verilmediği, çeşitli hastalık ve bahanelerle geciktirildiği, erteletildiği ve bu sebeplerle toplanma yerlerine zamanında gid(e)medikleri anlaşılmaktadır. Kadı, iş erleri ve ayan gibi asker sürmeye memur yetkililer, şahsî çıkarları için bu tür durumlara göz yumuyorlardı. Divan-ı Hümayun bu durumların merkez tarafından tespit edildiğinde cezasız bırakılmayacağı ihtarında bulunmuştur.³⁶

Seferberlik çağrısına katılmak istemeyen, ama bir şekilde kazasından veya köyünden sürülmüş nefir-i âmm askerinin direnç göstereceği diğer seçenekler ise güzergâh boyunca işi ağırdan alması, yavaşlatması, geciktirmesi ve rüşvetle geri dönüştür. Seferberliğin ikinci aşamasında, yani yollarda işi ağırdan alarak toplanma merkezlerine veya doğrudan savaş mahalline gecikmek suretiyle savaştan kurtulmaya çalışanlar olduğuna dair duyumlar İstanbul'un kulağına geliyordu. Duyumlarda sefere çıkmış nefir-i âmm askerlerinden bazılarının çeşitli bahanelerle geri döndükleri, bazılarının da yollarda oyalanarak gün geçirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.³⁷ Sürücü zabıtlere verilen rüşvet, geri dönüşler için

³⁵ "Debre kazasında sâkin zî-kudret kimesneler nefir-i âmm tarifî üzere mukaddemâ Mora Seferi'ne me'mûr olmuşlar iken Hocâzâde Mehmed Kethudâ ve sâbikan Gönüllü Ağası Hüseyin ve Uzun Dervîş Hasan ve Ramazân Kethudâ ve Mehmed Kethudâ zî-kudret iken itâ'at-ı fermân-ı hümayûn eylemedikleri i'lâm olunmağla mezbûrları ve bunlardan mâ'adâ zî-kudret olan kimesneleri mukaddemâ sâdır olan emr-i şerîfim mücebince me'mûr oldukları mahalle irsâl ta'allül idenleri ahz ve mâl ve erzâkları mîrî için kabz ve kendülerin ihzâr eylesin diyü yazılmışdır" (BOA, AŞD 10: 183/2).

³⁶ "emr-i şerîfimle varan mübâşire akçe verilmekle sefere kudret ve liyâkatı olanlar sefer ve muhâfazada alikonulmağla az kimesne irsâl olunup killet-i askere bâ'is olduğu mesmû'-ı hümayûnum olur ise siz ki kâdîlarsız adem-i tekayyüd ve tama'-ı hâminıza haml olunup bir vechile 'özü ü cevâbınız makbûl-ı hümayûnum olmayup mansibiniz âhara verilmekle kanâ'at olunmayup ahz ve ihzâr olunup hakkınızdan gelmek mukarrerdür. Bu zamân sâ'ire kıyâs olunmaz. Bundan sonra ol tarafa hafiyen müstakil âdem gönderülüp tecessüs olundukda o makûle sefer ve muhâfazaya kudreti olanlardan birer bahâne ile gitmeyüp evlerinde bulunanların verilen fetvâ-yı şerîfe mücebince tertîb-i cezâ olunup emvâl ve erzâkları mîrî için kabz olunur" (Demir 2010: 446, 447). Başka bir örnek için bkz. Demir 2010: 452, 453.

³⁷ "ordû-yı hümayûnumda mevcûd bulunmak ehemmi mühimâtıdan iken hâlâ ekserisi esnâ-yı tarifde ayak sürüyüp ve ata dona kâdir olan nefir-i âmm askerinden ba'zıları dahi birer tarikle kimi gerü dönüb ve kimi yollarda meks ü ârâm idüb me'mûr oldukları üzere gelüb hîdemât-ı aliyemde bulunmakdan tekâsül" (BOA, MD 98: 220/780).

kullanılan yöntemlerden birisiydi (Abdullah b. İbrahim el-Üsküdarî [yz.] t.y.: 41a, 41b, 44b). Divan-ı Hümayun bu tür durumlara karşı güzergâh üzerindeki tüm yetkilileri, gönderdiği hükümlerle uyarmaktaydı (BOA, MD 98: 171/572; BOA, MD 98: 186/631). Karşılaşılan bazı hükümler bu tür davranışların bir bölgenin güvenliğini tehdit edecek derecelere getirebildiğini göstermektedir. Mesela Sin kalesini kurtarmakla görevlendirilen Bosna Beylerbeyi Mehmed'in yanına Banaluka, Kamengrad, Kostaniçe, Yayçe, Derbend, Teşne, Travnik, Kladna, Birçe, Çelebipazarı, Vişgrad, Kreşevo ve Visoka'dan "bi'l-cümle at ve dona ve darb ü harbe kâdir il erleri nefir-i âmm tarîki üzre" görevlendirilmiştir. Ancak bu il erlerinin bazıları görev yerine gitmişken bazıları eksik gitmiş, bazıları da hiç gitmemiştir (Demir 2010: 476). Bir başka hükümdede İhlevne'de bulunan ulemâ ve sulehâ ve e'imme ve fukaranın gönderdiği mahzardan anlaşıldığına göre; Bosna'dan toplanıp İhlevne'nin muhafazasına gitmeleri emredilen il erlerinin bazıları, görev yerlerine varmışken firar etmişlerdir. Seferin son aşamasına kadar gelen nefir-i âmm askerinin burada firar etmesi ile düşman İhlevne'ye zarar vermiştir (Demir 2010: 245).

Bu olay çağrıya direnmenin etkili bir diğer yöntemi olan firara örnek teşkil etmektedir. Yavaşlatma ve geciktirmeden bir sonuç alamayan *gönülsüz* askerin son çaresi firar etmektir. Toplanan nefir-i âmm askerinin yolda veya savaş mahallinde firar etmesinin daha feci sonuçlara yol açacağı tahmin edilebilir. Bu konuyla ilgili bir vakada; nefir-i âmm askerinin firarı kartopu etkisi yapmış ve başka firarları tetikleyerek düşman askerinin kısa sürede birçok kaleyi ele geçirmesine sebep olmuştur. 1688'de bir müttefik generalinin yanına aldığı 4000 kişilik "haydûd eşkiyâ vü mel'ûnlarından" topladığı birlikle Sava yakınındaki Derbend kasabasına saldırısı, bu şekilde sonuçlanmıştır. Saldırıları esnasında Bosna'daki kasabalardan ve köylerden nefir-i âmm askeri toplanmıştır. Düşman askerinin Derbend'e geldiği haberini alan nefir-i âmm askerinin "cümlesi perâkende vü perişân ve savb-ı selâmete gürîzân" olmuştur. Dahası Gradiška kalesi içerisinde elli-altmış adet top ile yeterince mühimmat varken, yani uzun süre muhasaraya karşı direnebilecek durumda iken, kaledeki muhafazacılar kaleyi yakıp-yıkıp firar etmişlerdir. Bu işi yapmalarındaki sebep ise nefir-i âmm askerinin firarını duymuş olmalarıdır. Kale boşaltmaları bunlarla sınırlı kalmamıştır. Bölgedeki diğer kale ve palanka neferâtı da, Gradiška gibi güçlü bir kalenin muhasara tehdidi dolayısıyla yakılıp-yıkılıp terk edilmesini duydukları anda, düşmandan korkarak ya düşman gelmezden evvel ya da düşman gelir gelmez *vire yoluyla* kaleleri teslim etmişlerdir. Çözülme çorap söküşü gibi devam etmiş ve Kırka sancağında 17 kale ve palanka ile Lika sahrasında 9 palanka ve kalenin mustahfızları kalelerini terk etmişlerdir. Öyle ki kalelerin defterlerde kayıtlı mustahfız sayıları firarlarla yarı yarıya, üçte bire ve hatta dörtte bire kadar düşmüş ve düşman birlikleri kısa bir sürede birçok kale ve palankayı ele geçirmiştir (Defterdar 1995: 284, 285).

Nefir-i âmm askerinin isyanlarda yer aldığını görmek de mümkündür. 1689'da Serasker Recep Paşa'nın Batuçına adlı menzilde tedbirsizlikten kaynaklı yenilgisi ve Niş'e ricatı, asker içerisindeki bazı eşkiya ruhluları isyana itmiştir. İsyân büyümüş, ordu yağmalanmış, "bizim vezir-i azam ile da'vamız vardır" diyerek ve zabitlerini dinlemeyerek asiler, itaatten iyice çıkmışlardır. Ardından nefir-i âmm askerlerini de kendilerine uydurarak, Sofya'ya doğru yola düşmüşlerdir. Haberler işitilince üzerlerine gönderilen askerler tarafından Dragoman Boğazı'nda isyan bastırılmıştır (Defterdar 1995: 331, 332; Târîh-i Râşid 2013: 367).

İncelendiği kadarıyla burada örnekleri verilen direnç çabaları dışında çağrıya muhatap tüm toplumsal katmanları kapsar, geniş tabanlı kitlesel direnç hadiselerine dair bir gözlem

yapılmamıştır.³⁸ Yukarıda ele alınan ayak sürüme, savsaklama, karşı çıkma, firar ve isyan eylemlerini, tüm nefir-i âmm uygulamalarına teşmil etmek mümkün değildir. Ayrıca buradaki birkaç çarpıcı örnek ve bu örneklerin olumsuz neticeleri, 16 yıllık savaş sürecinin tamamıyla da ilişkilendirilemez. Nitekim bu dönem öncesinde ve sonrasında yaşanan savaş süreçlerinde (celplerde, seferde, cephe, başarısızlıkta) tımar ve zeamet sahipleri, yeniçeri ve levent gibi askeri gruplar içerisinde gönülsüzlük, isyan, firar gibi hadiseler, Osmanlı savaş yöneticilerinin sıklıkla karşılaştığı ve alışageldiği türden hadiselerdi. Üstelik 1683-1699 savaşlarında firar eylemlerini, ciddi boyutlarda gerçekleştirenlerin nefir-i âmm halkı dışındaki normal askerler olduğu bilinmektedir. Bu itibarla birkaç münferit hadiseden nefir-i âmm uygulamasına yönelik genel bir itiraz ve karşı duruş sergilendiği anlamını çıkartmamak gerekir. Zira incelenen belgeler çerçevesinde ne ahaliden ne de il erlerinden seferlerin genel seyrini etkileyecek düzeyde geniş tabanlı bir şekilde sefere kayıtsız kalma ve firar hadisesine rastlanmamıştır. Yukarıda örnekleri verilen türde hadiselerle karşılaşıldığında Divan, derhal müdahale ederek, bireysel yükümlülükleri ve nefir-i âmm askerini görev yerlerine eksiksiz götürmekle ilgili sorumlulukları sert bir dille hatırlattığı³⁹ gibi ciddi önlemler almayı da ihmal etmemiştir.⁴⁰ Hükümlerde bu kişilerin “ism ü resmleri”nin derhal merkeze bildirilmesi ve cezalarının verilmesi emrediliyordu (Şakar 2007: 25, 102; İSAM, AŞS 44. 519. 222: 253/675). Giriş kısmında bahsedilen dinî ve kanunî yaptırımlar, nefir-i âmm çağrısına karşı geleceklerin direnç göstermeyi planladıklarında, konuyu bir kez daha düşünmelerine yetecek kadar etkili gözükmemektedir. Nefir-i âmm çağrılarında, büyük boyutlarda ciddi bir karşı duruşun sergilenmemesi, daha ziyade İslam hukukunun konuyla ilgili yaptırım gücünden kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır (Tuğluca 2016a: 314).

SONUÇ

Bu çalışmada 17. yüzyılın sonunda Osmanlı Devleti’nde savaş için insan ve maddi kaynakları her zamankinden daha fazla seferber etmek amacıyla nefir-i âmm ilan edildiği ve bu ilanla toplumun her katmanından insanların sefere sürüldüğü ortaya konulmuştur. Osmanlı savaş yöneticileri, seferberlik için toplum nezdinde etkin bir meşruiyet sağlayan nefir-i âmm ilanı yanında fetva, ayet ve hadisleri içeren hükümleri sıklıkla taşraya göndermiştir. Böylelikle toplumun savaşa her zamankinden çok daha fazla katkı sağlamasının zeminini hazırlamışlardır. Bu zemin sayesinde toplumun tüm katmanlarının savaşa hem ekonomik hem de insan kaynağı olarak dâhil edilmeleri için devlet güçlü bir dayanak elde etmiştir. Savaşı yönetenler, bu dayanağı kullanarak muvazzaf askerler ile muvazzaf olmayan askerlerin sefere iştiraklerini daha etkin bir şekilde sağlamanın yanında normal savaş koşullarında sefere sürülmesi düşünülemeyecek olan ilmiye sınıfı ile reaya gibi gayr-i muharip unsurların da savaş içerisinde doğrudan muharip kuvvetler olarak yer almalarını sağlamıştır. İstihsali sağlayan reaya ile bilgi üreten ve bürokrasi hizmeti veren ilmiyenin nefir-i âmm çerçevesinde sefere sürülmesi bu savaşın normal savaşlardan en önemli farkına işaret etmektedir. Normal şartlarda herhangi bir savaşın finansman kaynağını teşkil eden ahali ile bürokratik işlerini yürüten

³⁸ Bir ordu için böyle bir gözlem örneğini 19. yüzyılın başında Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın Mısır’da fellahlardan kurduğu düzenli orduda görebiliyoruz. Khaled Fahmy’nin (2010: 252) tespitine göre ordudan 60.000, donanmadan 20.000 firar yaşanmıştır ki bu her iki kişiden birisinin firari olduğu anlamına gelmektedir.

³⁹ “tavâ’if-i mezbûrdan kal’a-i mezbûra imdâdına gitmekden bir ferdin imtinâ’ eyledüğü istimâ’ olunur ise o makûle gerek askeri ve gerek gayr-ı askeridir. Asla bir ferdine himâye olunmayup, eşedd-i ukûbetle muhkem haklarından gelinmesin mukarrer bilüp, hıdemât-ı dîn ü mubinde bezl-i maktûr eylesin deyü mü’ekked yazılmışdır” (Demir, 2010: 284).

⁴⁰ Kaçışları engellemek için geçitlerde görevli memurlara kaçak askerlerin geçirilmesine müsaade edilmemesine, edilirler ise kendilerinin hakkından gelineceğine dair hükümler gönderiliyordu (Tuğluca 2016b: 128).

ilmiye, Kutsal İttifak'a karşı savaşın sürdürülebilmesi için çok daha fazla fedakârlık yapmışlar ve sadece bu hizmetleriyle değil, bizzat savaşa muharip kuvvet ve insan gücü olarak da katkı sağlamışlardır.

Nefir-i âmm çağrısına gönüllü yahut zorunlu olarak katılanların bu çağrıya ciddi bir muhalefet sergilemedikleri anlaşılmaktadır. Gönülsüzlük, kaytarma ve firar gibi hususlar elbette her savaşta karşılaşılabilecek hadiselerdir. Ve incelenen belgelerde bunların izine rastlamak mümkündür. Ancak belgelerin bize aktardığına göre bu durumlar çoğunlukla münferit ve mahallî hadiseler olarak kalmış ve bu çağrıya karşı kitlesel bir direnç söz konusu olmamıştır. Ayrıca nefir-i âmm ile ilgili direnç gösterilerinin bir kısmı doğrudan sisteme karşı yapılan itirazlar değildi ve bunlar sadece sistem içerisinde yaşanan olumsuzluklara/haksızlıklara karşı gerçekleştirilen meşru itirazlar veya izin talepleriydi. Devletin askeri kaynakları her zamankinden daha fazla seferber etme çabasına karşı ciddi bir toplumsal tepkinin olmayışında, savaşın din içerisindeki pozisyonunun etkisi gözlenmektedir. Konuyla ilgili muhalefete karşı dinî ve kanunî yaptırımlar yüksek düzeydeydi. Nitekim bu şekildeki bir karşı çıkış, gevşeklik veya ağırdan alma, hem dünyada hem de "ahirette" çok ciddi şekilde cezalandırılmayı öngörüyordu.

KAYNAKLAR**A. Arşiv Kaynakları****Atik Şikâyet Defterleri**

BOA, AŞD 10, 12, 13

Beylikçi Kalemî Belgeleri

BOA, A.DVN. 191, 192, 193, 230

Mühimme Defterleri

BOA, MD 98, 99

Şer'îye Sicilleri

Afyon Şer'îye Sicili: İSAM, AŞS 44. 519. 222

Bolu Şer'îye Sicili: BOA, BŞS MŞH. ŞSC. d. 2101; İSAM, BŞS 79. 838. 2102

Kastamonu Şer'îye Sicili: BOA, KŞS MŞH. ŞSC. d. 5640.

Rodocuk Şer'îye Sicili: BOA, RŞS MŞH. ŞSC. d. 7324; BOA, RŞS MŞH. ŞSC. d. 7325.

Trabzon Şer'îye Sicili: İSAM, TŞS 191. 42. 08551

B. Kaynak Eser, Çeviri ve TranskripsiyonlarAbdullah b. İbrahim el-Üsküdarî, (t.y.), *Vâkı'ât-ı Ruzmerre*, C. 1, TSMK, Revan 1223.Ata Melik Alaüddin-i Cüveynî, (1983), *Tarih-i Cühanküşa Tercümesi*, C. I, (çev. T. Okbatan), Ankara: TTK.Defterdar Sarı Mehmed Paşa, (1995), *Zübde-i Vekayiât Tahlil ve Metin (1066-1116/1656-1704)*, (haz. A. Özcan), Ankara: Türk Tarih Kurumu.DEMİR, Mesut (2010), *1686-1687 (h. 1097-1098) Tarihli Atik Şikâyet Defteri'nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi).DEMİR, Uğur (2006), *Târîh-i Mehmed Giray (Değerlendirme-Çeviri Metin)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi).DEMİRSOY, Muhammet H. (2001), *109 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi).*Fetâvâ-yı Hindîyye (Fetâvâ-yı Alemgiriyye)*, (çev. Mustafa Efe), Akçağ Yayınları.GÖKBUNAR, Bekir (1996), *105 Numaralı Mühimme Defteri (Özet-Transkripsiyon)*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi).İbrahim Müteferrika (t.y.), *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmü'l-Ümem*, Süleymaniye Yazma Bağışlar Nüshası Demirbaş No: 6931.İdris-i Bitlisî, (2008), *Heşt Bihîşt*, C. II, (haz. Mehmet Karataş vd.), Ankara: BETAV.İNALCIK, H. - OĞUZ, M. (haz.), (1989), *Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehmed Hân İzladı ve Varna Savaşları (1443-1444) Üzerinde Anonim Gazavatnâme*, Ankara: TTK.İPŞİRLİ, Mehmet (1982), "Hasan Kâfi el-Akhisârî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlü'l- hikem fî Nizâmü'l-âlem", *TED*, C. X-XI: 239-278.İPŞİRLİ, Mehmet (1997), "Nahîfî'nin Nasihatü'l-Vüzerası", *TED*, C. XV: 15-27.İsazade, (1996), *İsâ-zâde Târîhi (Metin ve Tahlil)*, (haz. Z. Yılmaz), İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.Kâtip Çelebi (t.y.), *Düstûru'l-amel lî-islâhi'l-halel*, Selîmiye Nüshası 22 Sel 2168/1.KILIÇ Mustafa (1996), *107 Numaralı Mühimme Defteri Transkripsiyon, Tahlil ve Değerlendirme*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi).Koçi Bey (1939), *Koçi Bey Risalesi*, (haz. A. Kemali Aksüt), İstanbul: Vakıf.Mehmed b. Mehmed Mevkûfâtî, (t.y.), *Şerh-i Mültekâl-Ebhur* Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 5217/1.Mevlânâ Mehmed Neşri, (2008), *Cihânnümâ [Osmanlı Tarihi (1288-1485)]*, (haz. Necdet Öztürk), İstanbul: Çamlıca Yayınları.Mirzazade Salim Muhammed Emin b. Mirza Mustafa el-Kadi (t.y.), *Neylü'r-Reşad fî Emri'l-Cihad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa 555.ÖZCAN, Abdülkadir (haz.), (2003), *Anonim Osmanlı Tarihi (1099-1116/1688-1704)*, Ankara: Türk Tarih

- Kurumu.
- Râşid Mehmed Efendi Çelebizâde İsmail Âsım Efendi, (2013), *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, C. I, (haz. A. Özcan vd.), İstanbul: Klasik.
- Solakzade Mehmed Hemdemî Çelebi, (1989), *Solakzade Tarihi*, C. V, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ŞAKAR, Muzaffer Fehmi. (2007), *1101\1102 (1690\1691) Tarihli 100 Numaralı Mühimme Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi [S. 1-145]*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi).
- TOPAL, Mehmet (2001), *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Nusretnâme Tahlil ve Metin (1106-1133/1695-1721)*, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış doktora tezi).
- Topçular Kâtibi, (2003), *Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi Tarihi*, C. I, (haz. Z. Yılmaz), Ankara: TTK.
- TÜRKAL, Nazire Karaçay (2012), *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke (1065-22 Ca.1106 / 1654-7 Şubat 1695)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, (Yayınlanmamış doktora tezi).
- ÜNVER, Süheyl (1969), "XVII. Yüzyıl Sonunda Padişaha Bir Layiha", *Belleten*, C. XXXIII (129): 21-34.
- C. Araştırma ve İncelemeler**
- ÂGOSTON, Gabor (2009), "Savaş (Osmanlı Dönemi)", *DİA*, C. XXXVI, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- AKDAĞ, Mustafa (1999), *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası Celali İsyancıları*, Ankara: Barış.
- AKGÜNDÜZ, Ahmed (1992), *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri 5. Kitap Kanunî Devri Kanunnameleri II. Kısım Eyalet Kanunnameleri (I)*, İstanbul: Fey Vakfı Yayınları.
- AKSAN, Virginia (2003), "18. Yüzyıl Sonlarında Osmanlı'da Zorunlu Askerlik Stratejileri", *Devletin Silahlanması Ortadoğu'da ve Orta Asya'da Zorunlu Askerlik (1775-1925)*, (der. E. J. Zürcher), (çev. M. T. Akad), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- AKSAN, Virginia (2010), *Kuşatılmış Bir İmparatorluk Osmanlı Harpleri 1700-1870*, (çev. G. Ç. Güven), İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- BARKEY, Karen (2011) *Eşkıyalar ve Devlet Osmanlı Tarzı Devlet Merkezleşmesi*, (çev. Z. Altok), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- BAYKAL, Bekir Sıtkı (1974), *Tarih Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDK.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi (1985), *Hukuk-ı İslamiye ve İstilah-ı Fıkhiye Kamusu*, C. III, İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- CEZAR, Mustafa (2013), *Osmanlı Tarihinde Levendler*, Ankara: TTK.
- CHASE, Kenneth (2008), *Ateşli Silahlar Tarihi*, (çev. F. Tayanç ve T. Tayanç), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- CİN, Halil (1985), *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- DOĞRU, Halime (1990), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaya-Müsellemler-Taycı Teşkilatı (XV. ve XVI. Yüzyılda Sultanönü Sancağı)*, İstanbul: Eren Yayıncılık.
- FAHMY, Khaled (2010), *Paşanın Adamları Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Ordu ve Modern Mısır*, (çev. D. Zarakolu), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- FINKEL, Caroline (1988), *The Administration of Warfare: The Ottoman Military Campaigns in Hungary 1593-1606*, Wien: Verlag Und Kleinoffsetdruck (Yayınlanmamış doktora tezi).
- HADDURİ, Macid (1999), *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, (çev. F. Gedikli), İstanbul: Yöneliş.
- HEINZALMANN, Tobias (2009), *Cihaddan Vatan Savunmasına Osmanlı İmparatorluğu'nda Genel Askerlik Yükümlülüğü 1826-1856*, (çev. T. Noyan), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- İLGÜREL, Mücteba (1998), "İl Erleri Hakkında", *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, S. 12/1: 125-140.
- İLGÜREL, Mücteba (2000), "İl Erleri", *DİA*, C. XXII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İMAMOĞLU, Abdullah Taha (2014), "I. Dünya Savaşına Bibliyografik Bir Katkı: Osmanlı'da Cihad Risaleleri", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Savaş Tarihi Araştırmaları Uluslararası Kongresi*, 100. Yılında I. Dünya Savaşı ve Mirası Sempozyumu, Çanakkale, Türkiye, 6-8 Kasım 2014: 151-179.
- İNALCIK, Halil (1980), "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700", *Archivum Ottomanicum*, Tomus IV, Anno, Leuven Peeters.
- KAVAS, Ahmet (2001), "Kuzey Afrika'da Bir Osmanlı Nesli: Kuloğulları", *Osmanlı Araştırmaları*, C. XXI: 31-68.

- LACUSSEN J. - ZÜRCHER E. J. (2003), "Zorunlu Askerlik ve Direniş: Tarihî Çerçeve", *Devletin Silahlanması Ortadoğu'da ve Orta Asya'da Zorunlu Askerlik (1775-1925)*, (der. E. J. Zürcher), (çev. M. T. Akad), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- MERGEN, Nazlı Esim (2001), *The Yaya and Müsellem Corps in the Ottoman Empire (Early Centuries)*, Ankara: Bilkent Üniversitesi (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi).
- MURPHEY, Rhoads (2007), *Osmanlı'da Ordu ve Savaş*, (çev. M. T. Akad), İstanbul: Homer Kitabevi.
- NOTH, Albrecht (1999), *Müslümanlıkta ve Hristiyanlıkta Kutsal Savaş ve Kutsal Mücadele*, (çev. İ. Catay), İstanbul: Özne Yayınları.
- ÖZÜNLÜ, Emine Erdoğan (2012), *Ayntab Sipahiler Bir Osmanlı Sancağında Tımarlı Sipahi Olmak (1530-1647)*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- PAKALIN, Mehmet Zeki (1993), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. II, Ankara: MEB.
- REDHOUSE, James W. (2001), *Turkish and English Lexicon*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Şemsettin Sami, (1989), *Kâmus-ı Türkî*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- TUĞLUCA, Murat (2016a), "Kutsal İttifak"a Karşı "Kutsal Çağrı": Osmanlı'da Cihad ve Nefir Âmm İlamı (1686)", *HÜSBED*, C. IX (1): 299-317.
- TUĞLUCA, Murat (2016b), *Osmanlı Devlet-Toplum İlişkisinde Şikâyet Mekanizması ve İşleyiş Biçimi*, Ankara: TTK.
- UNAN, Fahri (2004), *İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar*, Ankara: Lotus Yayınevi.
- UYAR, M. - ERICKSON E. J. (2014), *Osmanlı Askeri Tarihi*, (çev. M. Uyar), İstanbul. Türkiye İş Bankası.
- UZUNÇARŞILI, İsmail H. (1988), *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları*, C. I/II, Ankara: TTK.

OSMANLI İSLAMCILARI VE İSLAMİ YENİLİKÇİLER: YAKINSAMA VE AYRIŞMA

OTTOMAN ISLAMISTS AND ISLAMIC RENOVATORS: CONVERGENCE AND SEGREGATION

Müşerref YARDIM*

Öz

Bu makale ikinci Meşrutiyet İslamcılığının dönemin şartlarına uygun özelliklerini belirledikten sonra Osmanlı İslamcılarının hangi noktada İslami Yenilikçilerle benzer düşünceler geliştirdiklerini, hangi noktada ise ayrıştıklarını örneklerle ortaya koymaya çalışacak. Aslında, Osmanlı İslamcıları, İslami yenilikçilik ve modern temsilcilerinin, Ahmed Sirhindi, Cemaleddin Afzani ve Mısırlı Muhammed Abduh ile Hindistanlı Seyyid Ahmet Han çizgisinde oldukları söylenebilir. Bu çalışma, Osmanlı İslamcıları ve İslami yenilikçiler arasında nasıl bir bağ bulunduğunu belirlemeye çalışacak.

Anahtar Kelimeler

İslamcılar, İkinci Meşrutiyet, Yenilikçiler, siyaset, modernite.

Abstract

At first this article determines the appropriate properties of İslamism of the Second Constitutional period. Secondly this research establish through examples at which point the Ottoman Islamists have developed similar ideas with İslamic Renovators and at which point they are different. In fact, the Ottoman Islamists are in line with İslamic Renovators and its modern representatives, like Ahmad Sirhindi, Jamal ad-Din al-Afghani and Muhammad Abduh Indian and Egyptian Sayyid Ahmed Khan. This study will try to determine what kind of specific link exist between Ottoman Islamists and İslamic Renovators.

Keywords

Islamists, Second Constitutional Monarchy, innovative , politics , modernity.

* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümü, myardim@konya.edu.tr



GİRİŞ

İslam'ı tamamıyla, yani inanış, bağlılık, ahlak, felsefe, siyaset, eğitim ve hukuk açısından insan hayatına hâkim kılmaya çalışan bir akım olarak İslamcılık aynı zamanda, bir yandan Müslümanları Batı'nın baskıcı ve despot hükümdarların ve taklitçiliğin sömürsünden kurtarmak amacıyla rasyonel yöntemler etrafında çözümler üreten, bir yandan da birlik ve kalkınmayı savunan aktivist, modern ve eklektik bir akımdır (Kara 1997: 16).

İslam Ansiklopedisi İslamcılık akımını 19. yüzyılın ikinci yarısında şekil alan ve düşünce sistemlerinde İslam'la sıkı bir ilişki kuran Genç Osmanlılar tarafından yaratılan siyasi-dinî bir ideoloji olarak tanımlamaktadır. Osmanlı hükûmetine karşı yeni bir muhalif politika başlatan ve Batı Avrupa'ya kaçan Osmanlı aydınları "geleneksel İslam"dan İslamcılığa geçişte önemli bir rol üstlenmişlerdir. İslam'ı Durkheim tarzı bir şekilde vazgeçilmez bir toplumsal çimento olarak kullanıp yeni bir meşruiyet kaynağı inşa ettiler. Öte yandan Batılı düşünce yapısının unsurları ilk defa Genç Osmanlılar'ın kalemi altında İslami düşünce yapısının unsurlarıyla yan yana gelmişlerdir (Türköne DİA, 60-61). İslamcı söylemi ilk benimseyen kişiler arasında Namık Kemal, Ali Suavi ve Ziya Paşa'nın bulunduğu ifade edilmektedir (Türköne 1991: 100).

İslamcılık çağa ve yazarlara göre farklı şekillerde anlamlandırılmıştır. İ.Kara "İslamcılık" teriminin ilk kez Ziya Gökalp tarafından kullanıldığına inanmaktadır. Diğerleriyle birlikte "İslamlaşmak" ve "İslamlık" terimlerini de kullanmaktadır (Kara 1991: XXXIV-XXXVII). Tunaya'ya göre, Genç Osmanlılar'ın İstanbul'da dağılmasından sonra gelişen ve yöneticileri arasında devlet adamı ve tarihçi Cevdet Paşa ile Şirvanizade Rüştü Paşa'nın (1828-1874) bulunduğu düşünce akımına «İslamcılık» denmesi gerekmektedir. Bununla birlikte Tunaya bu akımın teorisyenlerinin olduğunu ileri sürmenin zor olduğuna da inanmaktadır (Mardin 1962 : 92).

Tunaya'nın bildirdiğine göre İslamcılık İkinci Meşrutiyet Dönemi (1908-1922) siyasi ve ideolojik akımları arasında en etkili ve en dinamik akım olarak öne çıkmaktadır: "ideolojik" çünkü akım bir düşünce ve inanç sistemi olduğunu ileri sürmektedir ; "siyasi" çünkü akımın amacı İmparatorluğun dağılmasını önlemektir (Tunaya 1962: 1). Y. Akçura, bir yeniden diriliş ve kurtuluş ideolojisi olan İslamcılığın, bir şekilde Osmanlıcılığın devamı ve Türkçülüğün ön aşaması olduğunu düşünmektedir (Akçura 1991: 21).

Bu makalede ele alacağımız İkinci Meşrutiyet Osmanlı İslamcılarını genelde Sırât-ı Müstakîm dergisi etrafında toplanan aydınlar olacaktır: Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, Said Halim Paşa, Mehmed Âkif, Mustafa Sabri, Ferit Kam, Mehmet Ali Ayni, İsmail Fenni, Said Nursi, Mûsâ Kâzım.

İkinci Meşrutiyet İslamcı düşüncenin oluşumunun göstergesi olan unsurları aşağıda belirtilen noktaların etrafında özetleyebiliriz:

1. Bir yandan Müslüman dünyasının geride kalmasına son vermek amacıyla Batı'nın bilim ve teknolojisini benimseme ihtiyacından bir yandan da Batı kültürü karşısında kendine has değer ve inanışları muhafaza etme ve sağlama arzusunun sonucu olan kültürel uyanış ve hareket İslamcılığın entelektüel temelini oluşturmaktadır (Türköne DİA: 60). Said Nursî de aynı şekilde Batı'nın gözü kapalı bir şekilde her şeyiyle taklit edilmesine karşı çıkılması gerektiği fikrini paylaşmaktadır: Yalnızca bilim ve teknolojisi benimsenmelidir. (Nursi RNK: 646).

2. Tanzimat ve Islahat Dönemi'nde getirilen ve Müslümanlarla gayrimüslimler arasında eşitliği öngören reformlardan beri Müslümanlar arasında millet-i hâkime statülerinin

kaybolacağından endişe duyanlar vardı. Şeriatın uzaklaşma olarak nitelendirilen bu reformlar karşısında, dine sıkı sıkıya sarılma zorunluluğu ifade ediliyordu (Türköne DİA: 60). Nursî de aynı şekilde Şeriata bağlı hareket edilmesi gerektiğini ifade etmekle birlikte İslamcılığın tersine Müslümanlar ve gayrimüslimlerin eşit olması gerektiğini düşünüyordu: Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler kanun karşısında eşitlerdi (Nursi RNK: 1943-1944). Bu eşitlik sorununa ek olarak, halk arasında dinî hassasiyetlerin oluşmasının ve İslamcılığın eleştirilerinin nedeni, hukuk alanında meydana gelen değişiklikler ve batılı kanunların getirilmesidir.

3. Müslüman dünyasının birliğini sağlamaya yönelik çabaların olduğu bir dönemde İslamcılık siyasi bir tez olarak ortaya çıkmıştır. İmparatorluk sınırlarının dışında yaşayan Müslümanların Osmanlı halifesinin yardımını istemeleri, aynı zamanda Osmanlı sınırları dışında kalan bölgelerde yaşayan Müslümanların da sorunlarına eğilen Osmanlı aydınlarının dikkatini çekmiştir. Her ne kadar İslamcılık akımı doktrinal bir birlik dile getirmese de, İslam'ı dinî, entelektüel, etik, siyasi, idari ve hukuki alanda hâkim kılmayı ve Müslümanlar arasında birliği güçlendirerek Müslüman dünyasındaki geri kalmışlığa çare bulmayı amaçlamaktadır (Türköne DİA: 60). Müslüman dünyasında birliği öne çıkarmaya çaba gösteren Nursî de Osmanlı İmparatorluğu sınırları dışında yaşayan Müslüman toplumların sorunlarına ilgi göstermektedir. Bu konudaki kaygısı Emevi Camisi'ndeki Şam hutbesinde açıkça dile getirilmiştir (Nursi RNK: 1961-1982).

Ulemeden Farklı Osmanlı İslamcılığı

"Yeni" okullarda modern bir eğitim alan yeni nesil, ulemeden farklı bir vizyona sahip yeni bir aydın türünü oluşturmaktadır (Laroui 1978: 144-149). Modern İslami düşünce yapısının artık klasik İslam'daki gibi ulema tarafından değil de aydınlar tarafından nakledildiğini ve savunulduğunu görmekteyiz (Türköne 1993: 91).

Osmanlı İslamcılığının profili tarihî ulema kimliğinden farklıdır. Ulemanın devletle olan ilişkileri nedeniyle resmî bir kimlikleri ve "resmî İslam'a" sahip çıkması gereğiyle toplumsal bir kimlikleri bulunmaktadır. Her ne kadar içtihat için gerekli eğitime sahip olmasalar da İslamcılar tefsir, kelam, hukuk ve tasavvuf gibi din bilimlerinde yeterli birikime sahiptirler. Kendileri kolayca Kuran'a ve Sünnete gönderme yapabilmekte ve hatta kendi düşüncelerini savunmak ve mezhepler arasında içtihat seçeneğine başvurmak için bazı hadisleri bile eleştirebilmektedirler. Bazıları tefsir yazma kapasitesine sahiptirler. Hatta bazıları kelam alanına yenilikler getirmişlerdir. Onlar için entelektüel bir profilin ortaya çıkması söz konusudur (Bulaç 2004: 51-56).

İçtihat konusunda olduğu gibi bazı bakış açısı farklarının haricinde hiçbir İslamcı Batı'yı göz ardı etmemektedir, ne İslam'ın çağdaş anlamıyla ilerlemeye toptan karşı olduğunu ne de Batı medeniyetiyle Müslüman medeniyetinin bir sentezinin imkânsız olduğunu söylemektedirler. Hiçbiri aynı zamanda Batı'nın teknik üstünlüğünü de inkâr etmemekle birlikte hepsi Batı'daki ahlaki çöküşe karşı uyarıda bulunmaktadırlar.

Nursî'nin profilinin İstanbul alimlerinininkinden biraz farklı olduğunu söylemek mümkün. İmparatorluğun Şark bölgesinden geliyor olması, ona, kendisi tarafından da ifade edildiği üzere, Sultan'ın önünde dahi bir "ifade özgürlüğü" sağlamaktadır. II. Abdülhamid'e Şark bölgesinde bir üniversite projesi için ısrarını ve istibdat döneminde Sultan'ı eleştirmesini hatırlayalım. Elmalılı Mehmet Hamdi Yazır, İzmirli İsmail Hakkı ve Mehmed Akif Ersoy gibi diğer İslamcılığın yanında Dârü'l Hikmet'teki görevi haricinde Nursî'nin başka görevlerde bulunmadığını görüyoruz.

Karpat'a göre, Nursî, farkını göstermek amacıyla, doğduğu bölgede yaşayan insanlar gibi

giyinmekteydi. Sarık ve beyaz cübbesiyle, taşıdığı bir silah ve bir bıçakla, seçkin bir şehir aliminden ziyade bir göçebeye benziyordu (Karpat E.P² : 145). Nursî'ye göre "farklı ve tuhaf" gelen kıyafetler giymesi, her şeyden önce dikkatleri çekmek ve dünyevi hayata hiç önem vermediğini göstermek ve ayrıca hâl ve tavırlarıyla diğer insanlardan farklı olduğuna işaret etmek içindi. Giyinme tarzının aynı zamanda ilişkilerindeki doğal karakteri ve vatanına olan sevgisini yansıttığını ifade ediyordu. Nursî hayatı boyunca giyinme tarzını hiçbir zaman değiştirmemiştir. Düşünce şekli « modernleşmiş » olarak düşünülebilir, fakat hayat tarzında, kıyafetlerinde hiçbir değişiklik olmadığını ifade etmek mümkündür.

"Geleneksel İslam" ve "İdeolojik İslam"

İslam'ın belirli bir siyasi ve ideolojik bir boyut kazanması 19. yüzyıla dayanmaktadır. Önceleri sadece iktidar ve sosyal düzenin meşruiyetinin ifadesi olan dine özellikle de II. Abdülhamid'in resmî İslam birliği politikası ile yeni misyon ve yeni manalar yüklendiğini söylemek mümkündür.

İslamcılık "İslam Birliği" adı altında, 1870'ten itibaren Osmanlı İmparatorluğu'na hâkim olan siyasi unsur hâline gelirken yaklaşık kırk sene sonra bir düşünce akımı olarak ortaya çıkmıştır (Kara 1997: XV). İslam'ın dinî inanç olmasının ötesinde, farklı gayrimüslim azınlıkların bağımsızlıkçı ve etnik milliyetçi hevesleri karşısında Osmanlı aydınları, İslam'ı barındırdığı İslami motifler sayesinde İmparatorluk'taki Müslümanları millî birlik altında toplayacak bir ideoloji olarak görmüşlerdir (Türküne DİA: 61).

İslamcılık özellikle modern dünyada dinin rehberliği temeline dayanmaktadır ve İslamcıların da İslam'ı hayata hâkim kılma yönünde bir arzuları bulunduğunu özetle ifade edebiliriz. Böylelikle yeni bir bakış açısına göre sunulan İslami ilkelere bir üstünlük atfedilmektedir.

Bu bağlamda, "geleneksel İslam" ve İslamcılık üzerine bir parantez açmak anlamlı olacaktır:

1. İslamcılık modern bir çerçevede, inananların akıllarına hitap eden tezlerden yola çıkarak "dünyevi" gereksinimlerle İslam arasındaki uyumu desteklemektedir (Türküne 1991: 26). Nursî de mucizeleri ve olağanüstü olayları akıl çerçevesinde izah etmeye çalışmıştır (Nursi RNK:1269).

2. Ahiret inancı ideolojik İslam'da önemini kaybetmektedir.

3. Peygamber ve dört halife dönemindeki kaynaklara dönüş, bir "Altın Çağ" yaratmanın haricinde, daha "esnek" hükümler için ortam hazırlamanın bir yolunu ifade etmektedir (Türküne 1991: 26-27). Nursî de aynı şekilde İslam'ın ilk zamanlarına dönüş tezini desteklemektedir. Nursî'ye göre "gerçek halifeler" ve "gerçek yöneticiler" olan dört halifenin özgürlük ve adalete uygun geçirilen dönemi yüce bir dönemdir (Nursi RNK: 1030). Peygamber hadisine göndermede bulunarak dört halife devrinin sonunun yozlaşma ve zulüm döneminin başlangıcı olduğunu ifade etmektedir (Nursi RNK: 1059).

4. Geleneksel İslam'ın tersine, İslamcılık ne diğer dinlerle meşgul olur, ne de onlarla rekabet içindedir; fakat pozitivizm gibi 19. yüzyıl felsefe akımlarına yönelmektedir. Bu akımlara muhalif olmanın yanı sıra, sistemine uyum sağlayan akımları içselleştirmekte de tereddüt etmez. Bu şekilde batılı ideolojilerle diyalog içerisine girmiştir. Dolayısıyla İslamcılığın yeni sorunsalları geleneksel İslam'da yer bulmaz (Türküne 1991: 28). Nursî'nin de aynı şekilde pozitivist felsefeye karşı mücadelede etkili olduğunu düşündüğü Risâle-i Nûr'da da pozitivist felsefenin bazı unsurlarından yararlandığını söylemek mümkündür (Nursi RNK: 115-117, 139-140).

5. Klasik İslam, tüm gerçekleri anlama ve kavrama yetisine sahip elit bir sınıfla gerçekleri anlama becerisi olmayan kitle arasında ayırım yapmıştır. Alimler, gerçeklerin bu kitle için

yarardan çok zarar getireceğine kani olduklarından yalnızca bir kısmını aydınlatmayı tercih etmişlerdir (Keddie, 1963 : 27). Havâs (elit) ve avam (halk) arasındaki bu ayrım, mevzu bahis ikiliği ortadan kaldırmayı arzu eden İslamcılık düşüncesi tarafından eleştirilmiştir. Kitleleşen basın yayın organlarının ve eğitimin yaygınlaşmasının etkisiyle, dinî bilgiler medreseler ve ulema'nın tekelinden çıkmıştır. İşte bu şekilde kitleler kaynaklara yönelebilmiş ve ikilik otomatik bir şekilde ortadan kalkmıştır (Türköne 1991: 29). H. Yavuz tarafından da ifade edildiği üzere Nursî'nin kendi kişiliğine değil de yazılarına verdiği öneme bakarak yazılı geleneğe verilen değere göndermede bulunduğunu belirtebiliriz. Her insanın medreselerden ya da tekkelerden, ulema, hoca ya da şeyhlerden geçme zorunluluğu olmadan doğrudan dini anlamaya erişimi vardır (Yavuz 2003: 164-165).

6. Müslüman toplumlarda batılı ideolojilerin etkisi altında bir meşrulaştırma sorunu ortaya çıkmaktadır. Siyasi iktidarın meşruiyet sorunsalı da bu şekilde başlamaktadır. Bu durum anarşi korkusu sebebiyle klasik İslam'da kabul edilebilir bir durum değildir. Bu durumda, İslam'ın evrenselliğini ortaya koyabilmek amacıyla, demokratik ilkelerin ve "evrensel" olduğu söylenen değerlerin İslam'da da yerinin olduğunu ifade etme çabası ortaya çıkmaktadır (Türköne 1991: 31). Çalışmamızın en son kısmında Nursî'nin İslam'ın köklerine atıfta bulunarak özgürlük, adalet, eşitlik, cumhuriyet, anayasal sistem, demokrasi, halk egemenliği gibi ilkeleri nasıl savunduğunu göreceğiz.

İslamcılığın kültürel boyutu siyasi boyutuyla her zaman el ele gitmiştir. Siyasi kurum ve yapılar üzerindeki yansıması yalnızca düşünce şeklini belli etmekle kalmaz aynı zamanda kültürel faaliyetleri de işaret eder (Kara 262-265). Dolayısıyla İslam bir dindir ama aynı zamanda bir kültür, bir medeniyet, bir toplum düzeni ve bir yaşam şeklidir. Bu nedenle İslamcılarının siyasi varoluşlarını devam ettirebilmek amacıyla ideolojilerini ortak değerlere dayandırmak zorunda oldukları ifade edilmiştir (Karpat 1998: 225). Altı çizilen bu unsurlara göre, geleneksel İslam'a kıyasla İslamcılarının İslam anlayışının hem "modern" hem de "seküler" olduğunu söylemek mümkündür (Kara 2008 : 380).

İslamcılık düşüncesinin kitleler üzerindeki nüfuz derecesi Osmanlı toplumunun basınla; yani olmazsa olmaz hâline gelen gazetelerle temas hâline geçmesiyle artış göstermiştir. Müslüman toplumlarda ve Osmanlı toplumunda ve bu toplumların düşünce sistemlerindeki değişim batılı toplumlara kıyasla gazeteler yoluyla son derece radikal bir şekilde gerçekleşmiştir. İslamcılıkla birlikte bir yandan kitleleri sürükleyebilen bir düşünce hareketi olan bir yandan da İslamlık Fikri Teşkili ya da İslam Meslek-i Mahsusu ifadeleriyle geleneksel din kavramının ötesine geçen modern bir düşünce şekliyle karşı karşıya kalınmıştır. Dolayısıyla din de modern bir ideoloji olarak kavranmıştır (Türköne 1991: 44).

Modernleşme Yolunda Japonya Örneği

Özellikle Tanzimat Dönemi'nde gerçekleştirilen ve ülkenin sekülerleşmesinin sorumlusu olarak görülen batılılaşma denemeleri ve reformlardan sonra batılı unsurların Osmanlı İmparatorluğu'na entegre edilme şekli hususunda sonu gelmeyen tartışmalar başlamıştır: Kimileri modernleşmenin ancak Batı'nın teknolojisinin yanı sıra kültürünün de alınması şartıyla gerçekleşebileceğini iddia etmekteydiler. Kimilerine göre ise Müslüman dünyasının ilerlemesi ve ayağa kalkmasını sağlayacak olan teknolojik ilkeleri, «batı kültürü» olarak değerlendirdikleri kültürle ilişkiye girmeden benimsemek gerekiyordu.

İslamcılara göre Batı'dan yalnızca bilim ve teknolojisini alarak "Japon" örneğine uymak gerekiyordu (Zarcone 2004 : 99). İslamcı Musa Kâzım da aynı zamanda Batı'nın bilimine ve teknolojisine bağlı kalınması gerektiğini savunmaktaydı. Batı'nın bilim ve teknolojisini,

değerleri ve ahlakına dokunmadan uygulamış görülen Japonları örnek vermektedir. Musa Kâzım Japonların geleneksel giyinme tarzlarını bile muhafaza ettiklerini hatırlatmaktadır (Musa Kazım 1920: 272).

Tanzimat Dönemi reformlarına yol açan değişikliklere tanık olan Nursî de bu tartışmalara taraf olmuş ve Avrupa'yı tamamıyla dışlamayan bir tavır sergileme taraftarı olmuştur. Kendi manevi değerlerine sadık kalmak şartıyla dönemin bilimsel gelişmelerine kayıtsız kalmamak gerektiği düşüncesiyle, Nursî bu tartışmada İslamcılarının yanında yer almaktadır, İslamcılar yeni olanın yozlaşmış olduğu eskinin de olduğu gibi uygulanamayacağı tezini savunmaktadırlar. Özetle Nursî Batı'nın bazı noktalardaki üstünlüğünü kabul etmekte ve Müslümanların aynı zamanda "olumsuz yönleri" de olan bu medeniyetin "güzelliklerini" almak mecburiyetinde olduklarını ifade etmektedir (Molla Said-i Kürdi 1909: 44).

Nursî de aynı şekilde Japonları örnek göstermektedir « Kesb-i medeniyette Japonlara iktida bize lâzımdır ki, onlar Avrupa'dan mehasin-i medeniyeti almakla beraber, her kavmin mâye-i bekası olan âdât-ı milliyelerini muhafaza ettiler » diye ifade etmektedir. Nursî'ye göre, Müslümanlar işte bu nedenle « iyi olanı almak kötü olanı bırakmak » ilkesini benimseyerek kendi İslami değerlerine tutunmalıdırlar (Nursi RNK: 1933). Bu ilke İslamcı düşüncenin düsturu hâline gelmiştir. İslamcılık düşüncesine göre Batı'yı taklit eden İmparatorluk "yabancı yamalardan ibaret bir bohçaya" benzemektedir (Said Halim Paşa 1991:12).

İslamcılarının "yabancı yamalardan ibaret bir bohça" benzetmesini yapmalarının nedeni özellikle de Tanzimat Dönemi reformlarından itibaren pek çok alanda kendini gösteren ikiliklere dikkat çekmek istemeleriyle açıklanabilir. Örneğin batıcılık akımının savunucuları batılı değerlerin "kopyasına" varan bir taklidin gerekliliğini ifade etmektedirler. İslamcılar Batı'yı reddetmemekle birlikte taklit etme konusuna gelindiğinde seçici olmak gerektiğini savunmaktadırlar. Yeni bir şey üretmek amacıyla, iki unsur arasında, -burada İslam ve Batı- bir sentez yapma arzusunu taşımaktadırlar. Klasik ve modern eğitim sistemleri; yani medrese-mektep arasındaki ikilik de İslamcılara göre ortadan kaldırılması gereken bir durumdur. Nursî de aynı şekilde medrese, mektep ve de tekke sistemleri arasındaki uçurumu kapatacak tek tip bir sistem oluşturmak amacıyla bu üç sistemin bir sentezinin yapılması gerektiği düşüncesine kani olmuştur.

Avrupa / Batı (Garp) ve Hristiyan terimleri Nursî'nin anlayışına göre eş anlamlı sözcükler değildirler. Her şeyden önce, kendisi iki Avrupa arasında ayırım yapmaktadır: ilki « yararlı » (müsbet) olan ve temellerini bilimsel verilere dayandıran Avrupa; ikincisi ise « yıkıcı » (menfi) olan ve temelini materyalizmden alan Avrupa: « Avrupa ikidir: Birisi, İsevîlik din-i hakikîsinden aldığı feyizle hayat-ı içtimâiye-i beşeriyeye nâfi san'atları ve adalet ve hakkaniyete hizmet eden fûnunları takip eden bu birinci Avrupa'ya hitap etmiyorum. Belki, felsefe-i tabiiyenin zulmetiyle, medeniyetin seyyiâtını mehâsin zannederek beşeri sefâhete ve dalâlete sevk eden bozulmuş ikinci Avrupa'ya hitap ediyorum » (Nursi RNK:643).

Nursî'ye göre, Müslümanlar batı dünyasıyla ekonomik, siyasi, askerî, teknik ve endüstriyel alanlarda işbirliği yapmalıdır. Bununla birlikte, Nursî yalnızca ateizm ve komünizme karşı ciddi bir mücadele yürüten «Hristiyan» Avrupa ile işbirliği yapılmasını kabul etmektedir. Müslüman ve Hristiyanların bu bağlamda birlikte hareket etmeleri gerektiğini savunmaktadır (Nursi RNK: 1766). Yoksa, « menfi » olarak tanımladığı Avrupa'yı eserlerinde şiddetli bir şekilde suçlamaktadır(Nursi RNK: 643). Nursî'ye göre, bu ikinci Avrupa'nın Müslüman dünyasına karşı beslediği yıkıcı niyetleri mevcuttur (Nursi RNK: 844). İki Avrupa arasında yaptığı bu ayırmadan yola çıkarak, Nursî'nin ilahi vahiy ve insan eseri olan felsefeyi karşılaştırdığını ifade edebiliriz. Bu ilke aslında onun düşüncesinin temel taşlarından birini oluşturmaktadır.

Batı'nın Gözüyle İslam

Müslüman dünyasında "modernite" sorununa ilişkin ilk tartışma Fransa'da İslam'ın özünde felsefik ve bilimsel anlayışla ters düştüğünü düşünen Ernest Renan tarafından öne çıkarılan tartışma sayılabilir : « İslam Avrupa'nın olumsuzlamasıdır: din ve devleti birbirinden ayırmaz, bilime itibar etmez, medeni özgürlükleri ortadan kaldırır, duyarlılığı köreltir, hümanizmi yasaklar [...] İslam'ı özgür ve bireysel din statüsüne indirgeyin, yok olacaktır» (Renan 1948 : 553). Oryantalizmin Auguste Comte'u, "kıyaslamalı filolojisiyle", Sami dünyayı ve daha da genelinde Doğu'yu Batı dünyasına kıyasla sahip oldukları ve olmadıklarıyla tanımlamaktadır. Max Weber de aynı şekilde hiçbir katkı yapmadan bu oryantalist geleneği benimsemektedir. Doğu ve özellikle İslam, ne bilime, ne demokrasiye, ne fikir özgürlüğüne, ne özel mülkiyete, ne de endüstriyel ilerlemeye sahiptir (Dumont 1986: 140). Mimariden hukuka kadar her şeyin bir araya geldiği ve tek bir yapıyı yansıttığı "sonsuz" medeniyet, aniden dış kaynaklı bir modernite sorunuyla karşı karşıya kalmıştır: "İslam kültürü" siyasi modernitenin önündeki esas engel olarak algılanmaktadır (Roy 1992: 20).

İslamcıların bu konudaki tezlerini inceleyelim:

1. İslam insani ihtiyaçlara cevap verebilen ve "yeni gelişmeler" karşısında insanın tavrını belirlemesini sağlayan evrensel bir sosyopolitik içeriğe sahiptir. Bu sistem insana iyiyi ve kötüyü öğretir, ona yol gösterir, toplum kurallarını benimsetir ve yönetilenlerle yönetenlerin haklarını belirler. İslam'ın evrenselliği köklerini kutsallık ve akıldan almaktadır (Türköne DİA : 61-62). İşte bu nedenle ilerleme için "İslamlaşmak" gereklidir. (Tunaya 1962:13)

2. İslam tüm "modern" gelişmelere açık bir dindir ve çağın yeniliklerini reddetmez. Gelişmenin önünde bir engel teşkil etmediği gibi, bilgi ve ilerlemenin peşinde olmayı emreder. Nursî'ye göre, ilerlemenin ilkeleri Kuran tarafından Peygamber mucizeleriyle belirtilmiştir . İlerlemeye engel gibi görünen unsurlar İslam'ın asıl ilkeleri arasında bulunamaz, İslamcılara göre bunlar daha sonradan eklenmiştir. Bu nedenle tüm bu geleneksel ilkelerden arınmak ve kökenlere dönmek gerekmektedir (Türköne DİA: 62).

İslamcılar Batı'dan çok sayıda kavram ithal etmişlerdir. İslamcıların onaylarını alan terakki (ilerleme) kavramı, gerçekten de bunun en iyi örneğini teşkil etmektedir (Kara SBA:262). Bu kavram kaynağını Auguste Comte'un pozitivizminden alır, buna göre metafizik ve teoloji çağı tarihte kalmış ve aklın hâkim olduğu pozitivist düşünceyle artık yeni bir çağ başlamıştır. Bu fikrin çok çabuk bir şekilde Osmanlı aydınları tarafından benimsendiği görülmektedir (Kodaman DGBİT: 52). Pozitivist fikirlere gönderme yapan bir başka İslamcı örneği de çalışmamızın ilk kısmında belirttiğimiz Said Nursî'dir. Nursî eskatolojik söylevlerinde pozitivistimin "tren" ve "tünel"(Nursi RNK: 139-140) metaforlarını kullanmaktadır.

Ernest Renan'ın söyleminin karşıtları arasında yalnızca Afgani ve Bayezidof değil, aynı zamanda bu amaca yönelik olarak yazılmış eseriyle (Kemal, 1908) Namık Kemal gibi Genç Osmanlılar da bulunmaktadır. Nursî ise Lord Gladstone'un (1809-1898) İngiliz Parlamentosu'nda yaptığı konuşmalara tepki göstermektedir. Nursî'ye göre Lord Gladstone « Bu Kur'an İslamların elinde bulundukça, biz onlara hakim olamayız. Ne yapıp yapmalıyız, bu Kur'an'ı onların elinden kaldırmalıyız; yahut Müslümanları Kur'an'dan soğutmalıyız" » ifadesinde bulunmuştur demiştir (Nursi RNK: 2131). Nursî bu konuşmanın düşünce sistemindeki bir devrin başlangıç noktası olduğunu da ifade etmektedir (Nursi RNK: 840). Daha sonrasında benimsediği tavır, açıklamalarında kendini belli etmektedir: «Ben de Kur'an'ın sönmez ve söndürülmez manevî bir güneş hükmünde olduğunu, tüm dünyaya gösterip ispat edeceğim! » demiştir (Nursi RNK: 2131). Kendisinin benimsediği bu tavır akıl ve kalbi uzlaştıran « Kuran yöntemi » adını verdiği yöntemin önemini açıklamaktadır.

Tarihî İslam Eleştirisi

İlahi emir doğrultusunda inançsızlara karşı zaferle çıkması gereken Müslümanlara neler olmuştu da bu durumlara düşmüşlerdi? İslam, iddia edildiği gibi kendine has bir sosyopolitik ve üstün bir organizasyona dayanıyorsa, Müslüman halkların bu geri kalmışlığı nasıl açıklanmalıydı? Namık Kemal ya da Mehmet Akif, Said Nursî gibi İslamcılar, ve Afgani, Abduh gibi isimler, kendilerince Müslüman dünyasındaki çöküşün nedenleri üzerinde durmuşlardır. Yenilgilerin sebepleri nelerdir? O dönemde yöneltilen sorular bu şekildeydi. Diğer bir ifadeyle, Müslüman dünyasında yalnızca reform, terakki gibi konular konuşuluyordu. « İslam mani-i terakki değildir. », « Kabahat İslam'da değil Müslümanlarda. », « İslam medeniyetin hamisidir. », « Hikmet müminin yitik malıdır, nerede bulursa onu alır. » gibi sloganlar İslamcı söylemde oldukça erkenden yer edinmişlerdir (Kara 1997: XXVI).

Bu duruma paralel olarak, modernleşme süreci sırasında İslam tarihinin gözden geçirilmesi ihtiyacı doğmuştur. Müslüman aydınlar Müslümanların İslam'ı yaşama tarzını yeniden değerlendirmişlerdir: « Her ne kadar isimde birlik söz konusu olsa da mükemmeliyete doğru giden eski dönem Müslümanlarının diniyle çöküşten yok olmaya doğru ilerleyen çağdaş Müslümanların dini arasında büyük farklar mevcuttur » (Günaltay 1332 : 4). Tarih de bu şekilde Peygamber ve dört halife devri olan « beyaz » bir dönem ve gerisini kapsayan « siyah » bir dönem olmak üzere kategorize edilmektedir (Davudoğlu 2001: 387). İslamcılar bu şekilde « gerçek » bir İslam ve « tarihî » bir İslam arasında bir ayrım varmışlardır. Bu nedenle kabahat İslam'da değil, Müslümanlardadır. Müslümanlar, İslamcılara göre, dini yanlış anlamışlar ve de dolayısıyla yanlış uygulamışlardır (Kara 2004: 36).

İslam'ın Kaynaklarına Dönüş

Dahası, İslamcılar, Batı'nın taklit edilmesi nedeniyle dinin yanlış yorumlanması ve yanlış uygulanmasının Müslümanları cahilliğin ve tembelliğin esiri yaptığı ve en önemlisi kimliklerinden uzaklaştırdığı gerekçesiyle bir « İslami yenilenmenin » savunucusu olduklarını görmekteyiz. Onlar gelişmek için maddi ilerlemeyi teşvik eden İslam'ın değer ve kavramlarını öne çıkarmak suretiyle geçmişe bir dönüş yapmak gerektiği düşüncesindedirler. İslamcılar İslam'da prensipte ilerlemeye engel teşkil edecek hiçbir şeyin olmadığına ancak Müslümanların İslam'a yönelik bazı anlayışlarının bunun zıttının anlaşılmasına yol açtığına inanmaktaydılar. İslamcılara göre, kendi usullerince yapmak istedikleri yenilenme prensip olarak Osmanlı İmparatorluğu'nu zayıflıktan kurtarmalı ve devamlılığını sağlamalıdır. İslamcılara göre Müslüman dünyasının geri kalması dinî gerçekliklerden uzaklaşmasının sonucundan başka bir şey olmadığından, bir yandan kaynaklara dönüş, bir yandan da bir modernite projesidir.

İslamcı Said Halim Paşa'ya göre, Müslüman dünyasının İslam'dan uzaklaşması nedeniyle yaşadığı geri kalmışlık karşısında yapılacak tek şey « İslamlaşmaktır » (Said Halim Paşa 1337 : 4) bu da şu anlama geliyordu: « İslami ahlak, politika, inanış ve yaşam tarzını oluşturan ilkeleri mükemmel bir şekilde uygulamak. Kendisini Müslüman olarak tanımlayan kişinin İslami ilkelere göre düşünmesi ve ona göre davranması gerekir. Tek başına bunu ifade etmenin bir değeri yoktur. İslam'ın kendine has inançları, etik kuralları ve bunlara dayalı bir yaşam tarzı vardır. Bunların yanı sıra, kendine has siyasi esasları bulunmaktadır. İşte bu şekilde İslam aynı zamanda bütünüyle insanlığın en mükemmel dinini oluşturmaktadır» (Said Halim Paşa 1991: 183-185). Said Halim Paşa ayrıca şunları da ifade etmektedir: « Yabancı bir zihniyetle Müslümanmış gibi davranmak uygunsuz bir davranıştır. Bu nedenle İmparatorluğun devamını sağlamanın imkânsız olduğu gibi, Le Play ve Durkheim'ın sosyolojisine bağlı kalarak İslamlaşmak da mümkün değildir» (Tunaya 1962 :12).

Müslüman dünyasının geri kalmışlığının çözümü İslamcılarının düşünce sisteminde Kuran'a ve Sünnet'e dayalı selefiyye inancında yer aldığı görülmektedir. Aslında, çağın gereklerine göre değiştirdikleri doğaya, siyasete ve dine yönelik vizyonlarını Kuran'a ve Sünnet'e dayandırmaya çalışmışlardır (Özcan DİA: 64). Yenilikçi Selefiyye akımıyla tasarlanan reform hareketi modernitenin benimsenmesiyle değil, bu modernitenin düşünülmesine olanak tanıyan Peygamber Sünnetine dönmekle ilgiliydi aslında (Roy 1992: :49). Kısacası İslamcılar, Müslümanların dine ve Şeriat'a yönelik ilgisizliklerinin Müslüman dünyasının durumunu açıklamakta olduğu fikrini savunmuşlardır.

Nursî'ye göre, Batı'dan alınan her şey Şeriat çerçevesinde olmalıdır. Kendisi Müslüman dünyasının kötü gidişatının Şeriatın bilinmemesinden kaynaklandığına inanmaktadır; bu durum da önceki yüzyıllarda Şeriatın dinamizmini kaybetmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Nursî'ye göre, insanlar Şeriatın bu dinamizmini yitirmesinin en büyük sorumlusudur. Ona göre « Şeriat-ı garrâ Kelâm-ı ezeliden geldiğinden, ebede gideceğinden » yapılması gereken şey Şeriatın dinamizmini yeniden bulmasını sağlamaktır: Müslüman medeniyetinin canlılığını yeniden kazanması için Müslümanlar Şeriat hükümlerine sarılmak zorundadırlar (Nursi RNK: 1930, 1934).

Sonuç olarak, İslamcılara göre başarının sırrı geri kalmışlığın nedenlerinin doğru tespit edilmesinde, kaynaklara geri dönüşte, uygun bir eğitim programının geliştirilmesinde ve tefekkürle içtihadın bütünleştirilmesinde saklıdır. İslamcılara göre, yeniden hayat bulan bu medeniyet, toplumun Allah'ın varlığının kanıtları olarak insanı ve evreni «yeniden keşfetmesine», yaradılış amaçlarını gerçekleştirmeye yarayacak yolları bulmasına ve evrende hüküm süren ilahi kurallara ışık tutmasına olanak tanımaktadır. Dolayısıyla bilim ve teknolojinin bir zorunluluk hâline gelecek şekilde teşvik edildiğini görmekteyiz (Karaman 2003: 980).

Osmanlı İslamcılığı ve İslami Yenilikçilik

İslamcılık, Arap dünyasında tecdid, ıslâh, ihyâ ve ittihâd-ı İslâm kavramlarına karşılık gelirken, Avrupa'da panislamizm olarak adlandırılmıştır. Bunun yanı sıra modern çalışmalarda ise "modern İslam" ve "reformizm" gibi farklı tanımlarla ifade edildiğini görmekteyiz (Kara 1997 :XV). İslam tarihi boyunca tarihî değişikliklerin sonucu olarak ortaya çıkan koşullar karşısında dinamik tepkiler ortaya konmuştur. Her zaman İslam'ın kaynaklarına geri dönmeyi gerektiren bu adaptasyon, örneğin tecdid gibi kavramlar etrafında yenilikçilik geleneği kapsamında yer almaktadır (Voll 1991: 24).

"Tecdid" geniş anlamıyla Peygamber sonrası dönemde Peygamber modelinin "yeniden çağın gereklerine uygulanması" olarak tanımlanabilir. 19-20. yüzyıllarda önemli bir yer tutan "yenilikçilik" Selefiye perspektifinde, tarihî Peygamber modelinde tecessüm eden Sünnete dönüş olarak algılanmaktadır. Bu durum toplumun gücünü ve ahengini yeniden bulmasını sağlamak amacıyla tarihin rasyonalizm perspektifinden incelenmesidir.

Diğer yandan, sufiler ve post-klasik dönem alimleri Peygamber'in model olarak alınmasının yalnızca belirli bir tarihî anın ideal olarak kristalleştirilmesi değil aynı zamanda mevcut tüm dinî bilgilerin nihai kaynağını ve meşruiyetini oluşturan tarih-üstü kaynak olduğu gerçeği konusunda aynı fikri paylaşılmaktadırlar. Ahmed Sirhindî Peygamber'in model olarak alınmasının merkezi bir rol oynadığı kutsal tarihin dinamik bir vizyonunu ortaya koymaktadır (Pagani 2007: 291-292).

19-20. yy yenilikçi hareketi İslam'ın yenilikçi ruhuyla devamlılık arz etmektedir. İslam yenilikçilerinin varlığı İslam tarihi boyunca örneklerle ortaya koyulmuştur. Ayrıca Ebu Davud

tarafından aktarılan bir hadise dayanmaktadır. Hadise göre, Allah her yüzyılın başında Peygamber soyundan gelen bir kişiyi ümmetin imanını yenilemek için gönderir (Arnaldez 2002: 22). Hatta bazı alimler Şeriatın Müslüman dünyasının müceddidler olmadan varlığını sürdürmesine izin vermediğini ifade etmeye kadar gitmişlerdir (Edib 1959: 26). Her ne kadar yüzyılın müceddidinin kim olduğuna dair herkes tarafından kabul edilen bir görüş olmasa da, tarih boyunca böyle bir kişinin varlığı hiç yadsınmamıştır (Voll 1991: 24).

Hukuki konularda içtihad ve akla başvurmayı öngören bir ekol olan müceddidilik, Hicret'in ilk yüzyılında ortaya çıkmıştır. Bazı kişiler ilk müceddidler arasında Ebû Hanîfe'nin yer aldığını kabul etmektedirler. Müceddidliğin karakteristik özelliği olan içtihat bir yandan Kuran bir yandan da Peygamber'den kaynağını almaktadır (Mücahid 1995 : 223-224). Bunun yanı sıra İslami yenilikçilerde, Müslüman maneviyatının ve geleneğinin devamlı yeniden canlandırılmasını sağlayan Gazali ya da İbn Teymiye gibi klasik düşünce ve doktrin en önde gelen temsilcilerine başvurma arzusu da vardır (Waardenburg 1978: 316). 14. yy'dan itibaren, müceddid görevinin açıkça sufiler tarafından üstlenildiği görülmektedir (Geoffroy 1995: 491). Bu nedenle Gazâli, Süyûtî, Ahmed Sirhindî ya da Şah Veliyyullah (1703-1792) gibi pek çok İslami yenilikçinin tasavvufa yöneldiğini hatırlatmak gerekir (Geoffroy 2009: 116).

Tecdid geleneği 20. yüzyılda pek çok yenilikçinin entellektüel yapılanmasında önemli ve belirleyici bir kavram hâline gelmiştir (Voll 1991:24). İslami yenilikçi Abduh, teolojiye olduğu kadar hukuk ya da eğitim konularına da değinen yazılarıyla, İslam'a getirdiği yenilikçi bakışla, acil reform ihtiyacına duyduğu derin inanişle kalıcı bir entellektüel devamlılığa sahiptir (Mailaj 1997: 852). Kendilerinden önce gelen Genç Osmanlılar'ı okuyup, yorumlayıp ve hatta eleştirmenin yanı sıra İslamcıların, özellikle Abduh başta olmak üzere İslami yenilikçileri giderek daha da büyük bir özenle okur hâle geldikleri ifade edilmektedir (Zarcone 2004: 99).

Dolayısıyla, İslami yenilikçiliğin bir yandan siyasi bir yandan da kültürel boyutunun temsilcisi olan Afgani ve Abduh, farkındalık uyandırmak amacıyla Sebülürreşad dergisinde Muhammed Abduh ve Muhammed Ferid Vecdi'nin (1875-1954) çevirilerini yapan İslamcılar üzerinde çok etkili olmuşlardır (Ülken 1966 :444). Yeri gelmişken bu dergide yazarlar arasında İsmail Hakkı, Babanzâde Ahmed Naim, Halim Sabit (1883-1946) ve Mehmed Akif Ersoy gibi isimler olduğunu da belirtelim.

Mehmed Akif ve Nursî'nin, Muhammed Abduh'dan Afgânî'den olduğundan daha fazla etkilendiklerini ifade edebiliriz. Akif Safahat adlı eserinde Abduh'dan bahsederken: « Abduh tarzında bir devrim arzu ediyorum. » diye yazmıştır (Mehmed Akif 1989 : 405). Ancak Akif bu açıklamasıyla yetinmez. Abduh'a olan hayranlığı onu yalnızca Abduh'un eserlerinin değil aynı zamanda onun etkisinde kalan Mısırlı bilginlerin de eserlerinin çevirilerini yapmaya kadar götürür. Aynı şekilde, Abduh'un eğitime, eğitim alanında görevini kolaylaştırmak amacıyla yetkililerle iyi geçinmeye (Şimşek 2004: 701), hukuk ve eğitim alanında yenilikçiliğe verdiği önem, taklitçiliğe karşı çıkması, İslam'ın "akla uygun" niteliğini ifade etmesi (Mailaj 1997: 83) Nursî'de de görülen özelliklerdir: Abduh ve Nursî, Müslümanları, kendilerini taklitten ve eskilerden kalma sabit fikirlerden kurtarmaya ve yüzlerini Kuran eğitimine çevirmeye davet etmişlerdir; çünkü Kuran onlar için geçerliliğini her zaman ve her yerde korumaktadır. İslam ve modern bilimler arasında hiçbir çelişki olmadığını bilakis ikisi arasında bir işbirliği olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Bu iki unsuru aynı gerçekliğin iki ögesi olarak düşünmektedirler. Bilgi arayışını, dinî bir yükümlülük olarak sunmuşlardır (Yardim 2006: 91-92).

İslami yenilikçiler, İslam'ın modern bilimlerle uyduğu tezini savunmaktadırlar. Tüm reform ve yenilenme hareketlerinde olduğu gibi İslamcılık akımının temsilcileri teolojinin akla uygun bir rasyonalizasyonunu; hukuk alanında içtihadın öne çıkarılmasını; "bidat ve efsanelerin" reddedilmesini; medreselerde ve eğitim metotlarında reform yapılmasını; yeni bir

felsefi zihniyetin ve yeni bir terminolojinin gelişmesini ve mistisizmde reformu savunmaktadırlar. Ancak İslamcılığın farkı, İslamcılığın bağımsız bir Müslüman ülkede yaşamasından dolayı, siyasi egemenlik ve iktidar mücadelelerine öncelik vermelerinden kaynaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla onlar saltanat, halifelik ve meşrutiyet sorunlarıyla doğrudan ilgilenmişlerdir.

Osmanlı İslamcılığı ve Siyasi Aktivizmleri

Her ne kadar din İslamcılık akımının özünü oluştursa da, K. Karpat'ın da vurguladığı gibi bu ideolojinin amacının siyasi olduğunu söyleyebiliriz (Karpat 1998: 225). İslamcılığın ideoloji olarak ortaya çıkmasıyla birlikte, İslam'da devlet, siyaset felsefesi ve siyasi kurumlar tartışma konusu olmuştur (Kara SBA: 263). Bununla birlikte, siyasi modernite "gelenekselin" korunmasıyla birlikte "yeniye" başvurmayı, diğer bir deyişle gelenekselin izin verdiği sınırlar içinde yeninin entegre edilmesi ya da yeninin geleneksel bir form altında sunulmasını ifade etmektedir (Arabacı 2004 : 45).

İslamcılık bir bütün ve evrensel bir sistem olarak kabul edilen "klasik" bir İslam vizyonuna dayanmaktadır. Bu vizyona göre, bu sistemin modern hâle gelmesine ya da kendini adapte etmesine gerek yoktur. Fakat, modern ifadelerle tanımlanan bir topluma uygulanmaktadır (Roy 1992 : 55). İslamcılığın arzusu İslami ilkelere bağlı kalarak çağa uygun modern bir şekilde yaşamaktır. Bu nedenle asıl mesele İslamcılığın modernite içinde siyasi hayat hakkında ne düşündükleridir.

İslamcılık düşüncesinde Kur'an hâkim bir yer tutmaktadır. Mehmed Akif Ersoy'un birkaç dizesi Kuran'ın merkezi rolünü göstermeye yeter : « İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin./ Ne mezarlıkta okunmak, ne fal bakmak için » (Mehmed Akif 1989 : 146) Kur'an'ı merkeze oturtmak Mehmed Akif Ersoy'un gönderme yaptığı geleneksel iradeye muhalefet gibi görünmektedir. Bu çabanın, Kuran'ın sosyal ve siyasi prensiplerini modern bir çerçevede sunmak olduğunu ifade etmek mümkündür (Şimşek 2004: 698).

İslamcılar İslam'ı modern siyasi bir sistem ve teori hâline getirerek unutulmuş İslami ilkeleri yeniden gündeme getirmişlerdir (Türköne, 1991: 277). İ. Kara'ya göre, İslamcılık akımı her şeyden önce siyasi bir eylemdir : Bu akımın ortaya çıkmasında itici güç görevi yapan unsur siyasidir (Kara 1998: 230). 20. yy başındaki İslamcılık üç noktaya yoğunlaşmaktadır :

1. İslam'ın siyasi ilkeleri nelerdir ve ne çeşit bir yönetim şekli gerektirmektedir ?
2. Bu ilkelere göre Osmanlı meşrutiyeti nasıl yorumlanmalıdır ?
3. Bu ilkelere bağlı olarak Osmanlı meşrutiyeti eksikliklerini nasıl kapatmalıdır ? (Tunaya 1962 : 21)

Dinin yalnızca devlet felsefesini değil aynı zamanda hukukunu, siyasi meşrutiyet formülünü ve uygulanan ahlak yapısını oluşturduğu geleneksel Osmanlı formülünün yumuşamasının sakıncası, Genç Osmanlılar gibi Osmanlı düşünürleri tarafından daha çok önceleri ortaya konulmuştu. Genç Osmanlılar bunu kültürel temellerden yoksun ve « yüzeysel modernleşme » şeklinde nitelemişler ve bu tehlikeyi polemik konusu yapmışlardır (Mardin 1996 : 91).

Genç Osmanlılar, temelini dinî ilkelere alan bir siyasi söylemin geliştirilmesinin ihtiyaç olduğuna inanmaktadırlar. Hedeflerinde demokrasi, yani usûl-ü meşveret ; meşrutiyet ve şûra vardır. Bundan böyle Genç Osmanlılar için siyasi ya da sosyal alanın merkezinde bulunan modern Batı kavram ve kurumlarının reddi ya da kabulü, ya da kendine has kavram ve kurumlarıyla bir uzlaşma söz konusuydu (Türköne DİA : 60-61). Genç Osmanlıların bu tarz bir

« saf İslam'a » yani İslami kaynaklara dönüş tavrı 19. yy'daki İslami yenilikçi hareketlerinin ortak noktasıyla karşılaştırılabilir (Mardin 1962 : 81-82).

İslamcılar aynı zamanda batılı kavramların İslami ilkelerle uzlaştırılması yönünde de bir tavır benimsemişlerdir. O dönemde tartışma konusu olan « meşveret », « şûra » ve « kardeşlik » gibi kavramların İslami naslar yoluyla da savunulduğu görülmektedir (Tansuğ 1998 : 126). Müslüman geleneğinin baypas edilmesiyle mümkün olan Kuran'ın sosyal ve siyasi açıdan yeniden değerlendirilmesi söz konusu olmuştur (Roy 1992 :59). Nursî'ye göre, meşrutiyet on üç yüzyıl önce Şeriat tarafından kurulan adalet, meşveret ve yasada birlikten başka bir şey değilken Avrupa'dan yasalarını ve kurumlarını dilenmek İslam'a karşı işlenen bir suçtur. Yazara göre bu tavır « şimale müteveccihen namaz kılmak » (Nursi RNK : 1930) gibidir.

SONUÇ

İslamcı ideoloji, Peygamber ve dört halife zamanındaki İslamiyet'e dönerek « modern » Müslümanların İslami prensiplere tutunma yolunu açmaya çalışmıştır. İslamiyet'in Altın Çağ'ından beri Müslümanların İslamiyet'i yorumlama şekli, İslamcılar tarafından eleştirilmiştir ve İslamcıların o yorumla kendileri arasına bir mesafe koydukları görülmektedir. Müslüman toplumlarının kötü gidişatından İslamiyet'i sorumlu tutan oryantalist eleştiriler karşısında, İslamcılara göre İslamiyet'in «evrensel» yönünü ortaya koyan «gerçek» İslamiyet'le, bu yönünü göz ardı eden « tarihî » veya «geleneksel» İslamiyetin ayırımını yapmak gerekir. İslamcıların öngördüğü modernliğin « gerçek » İslam'a dönüşle gerçekleşebileceğini görmekteyiz.

İslamcılık akımını « geleneksel » İslam'a göre daha modern ve seküler yapan şey İslam düşüncesiyle Batı düşüncesinin sentezini öngörmeleridir, denebilir. Said Nursî gibi İslamcılar, « geleneksel » İslamiyet'in aksine, İslamiyet'le başka dinleri karşılaştırmıyor. Onların odaklandıkları konu, özellikle pozitivism gibi felsefi akımlarla mücadele etmektir. Fakat bu tutumlarının yine de pozitivism felsefesini reddettiği anlamına geldiğini söylemek mümkün değildir. Pozitivism felsefesinden etkilendikleri de görülmektedir. Aynı çabayı Nursî'nin Pozitivism felsefesinin metaforlarını Risâle-i Nûr yapıtına dahil etmesinde görüyoruz. İslamcıların bir yandan pozitivism felsefesini reddedip diğer bir yandan pozitivism prensiplerini söylemlerine ve yazılı eserlerine dahil ederek çelişkilerden beslendiklerini söyleyebiliriz.

İslamcıların dinin açıklanması ve anlaşılmasında her şeyden çok mantığın ön plana çıkarılmasına önem verdiklerini söyleyebiliriz. Örneğin Nursî'ye göre « tahkiki iman » diye nitelendirdiği « araştırmaya dayalı inanç », «taklide dayanan inanç» göre çok daha değerlidir. Bu bağlamda doğüstü olaylar ve mucizeler de akıl süzgecinden geçirilmiştir. İslamcılar modern çağda dinî bilgilerin, herhangi bir « aracıya » ihtiyaç duyulmadan herkes tarafından ulaşılabilir olması gerektiğine inanıyorlardı. Said Nursî bu konuda iyi bir örnek teşkil eder. Öğrencilerine kendi kişiliğinden ziyade sadece yazdıklarına bağlı kalmalarını söyler. Burada aynı zamanda dinî bilgilerin anlaşılmasında bir «bireyselleştirmeye» doğru kayıldığını görmekteyiz. Nursî'nin dinî mesajları sıradan insanların bile anlaması yolundaki isteği, « dünyevi » terminolojiyi kullandığı alegorik karşılaştırmalarına da yansımıştır: Tasavvufî içeriğin eksik olmadığı yazılarının aynı zamanda dünyevi içeriği de kapsadığını söyleyebiliriz. Kısacası bağdaşması imkânsız gibi görülen bu iki unsur Said Nursî uyumlu hâle getirdiği tespitinde bulunmak mümkündür.

İslamcılık diğer İslam coğrafyasındaki yenilik hareketleriyle benzerlikler göstermektedir. İslamcılar da, bu yenilikçi hareketlerin savunduğu « tecdid » prensibinin temel taşı olan kaynaklara, yani Kuran'a ve Sünnete dönüşü esas almaktadırlar. İslamcıların açıkladığımız

özelliklerinden çoğu diğer İslami yenilikçi hareketlerde de görülür. Nursî gibi İslamcılar dinî düşüncelerini analiz ettiğimizde yenilik arzusu, içtihat, kelam gibi din bilimlerini, eklektik felsefi bir dil kullanımını ve dünyevi gelişmelerden uzak durduğu gerekçesiyle tasavvuf ve tarikatlar alanlarını da kapsadığı görülmektedir. Bu çerçevede Nursî'nin bazı yenilikçi özelliklerini İslami yenilik hareketi savunucularından olan Muhammad Abduh'a benzetebiliriz. Ama Nursî'nin tarikat ve tasavvuf ile ilgili tutumunu özellikle Ahmad Sirhindî ile benzeştirmek gerekir.

İslami yenilikçi hareketlerle olan bu benzerliğin yanı sıra, İslamcılarının siyasi bir boyutu da var. İslamcılar Osmanlı İmparatorluğunun gerilemesini engellemenin bir yolunu arar. XVIII. yüzyıldan beri tartışılan bu sorunun çözümü için yetkililer tarafından çeşitli önlemler alınmasına rağmen Osmanlı İmparatorluğunun inhitatının önüne geçmekte başarısız kaldığı görülmektedir. Osmanlı entelektüelleri aynı zamanda imparatorluğun siyasi kurumları üzerinde odaklanan problemlere de çözüm aramıştır. Bu kapsamda özellikle de halifelik, padişahlık ve anayasal rejim konularının üstünde durulmuştur. İslamcılar ve Batıcılar gibi farklı ideolojik akımlara mensup olan kişilerin aynı değerler için bir araya gelebildiklerini görmek ilginçtir. İkinci meşrutiyet dönemindeki İslamcılar kendilerine göre « evrensel » olan, İslamiyet'in siyasi prensiplerine dayalı « siyasi modernlik » hedeflemiştir. İslamiyet'in ilk zamanlarına dönülmesi prensibine bağlılıkları görülen İslamcılar, Batının siyasi kurumlarıyla İslamiyet siyasi prensipleri arasında bir uyum sağlamaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

- AKÇURA, Yusuf. (1991). *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- ARABACI, Fazlı. (2004). *Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri*, Ankara : Platin.
- ARNALDEZ, Roger. (2002). *Fakhr al-Dîn al-Râzî : commentateur du Coran et philosophe*, France : Vrin.
- DAVUDOĞLU, Ahmet. (2001). "Modernleşme Sürecinde Entellektüel Dönüşüm ve Zihniyet Parametreleri", *Modernleşme İslam Dünyası ve Türkiye: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 17-19 Kasım 2000, İstanbul : Ensar Neşriyat.
- BULAÇ, Ali. (2004). "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İstanbul : İletişim.
- DUMONT, Louis. (1983). *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris : Seuil.
- EDİB, Eşref. (1959). "Dinde Reformcular ", *Dinde Reformcular*, éd par E.Edib, A.F Başgil et al., İstanbul, Sebilürreşad, s.3-32.
- ERSOY, M.Akif. (1989). *Safâhat*, Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- KARA, İsmail. "İslamcılık", in *SBA*, c.II: 261-267.
- _____ (1997). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, c.I, İstanbul: Kitabevi.
- _____ (1998). *Şeyhendifinin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul : Kitabevi.
- _____ (2008). *Cumhuriyet Türkiye'sinde bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- _____ (2004). "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce : İslamcılık*, İstanbul: İletişim, s.34-47.
- KARAMAN, Hayrettin. (2003). *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- KARPAT, Kemal. "Nursî", *E.İ²*, t VIII, s.145-146.
- _____ (1998). "Cumhuriyet Rejiminin Tarihî Kökenleri Üzerine", *YTD*, 23-24: 220-228.
- KEDDİE, Nikki. (1963). "Symbol and Sincerity in Islam", *Studia Islamica*, XIX : 27-63.
- KEMAL, Namık. (1908). *Renan Müdafaaamesi*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.
- KODAMAN, Bayram. "1876-1920 Arası Osmanlı Siyasi Tarihi", *DGBIT*, c.XII : 19-200.
- LAROUİ, Abdallah. (1978). *La Crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historicisme*, Paris : François Maspero.
- MAİLA, Joseph. (1997). "L'islam moderne : entre le réformisme et l'islam politique", *Encyclopédie des religions*, Fayard, s.847-860.
- MARDİN, Şerif. (1996). "İslam d'hier et d'aujourd'hui", *İslam et laïcité, approches globales et régionales*, Paris : L'Harmattan, s.87-94.
- _____ (1962). *The Genesis of Young Ottoman*, New Jersey: Princeton University Press.
- MOLLA SAİD-İ KÜRDİ. (1909). "Nutm-u Sâbıkın Neticesi", *Kürt Teâvün ve Terakki Gazetesi*, 6:44.
- MUSA KAZIM. (1920). *Külliyat*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası.
- MÜCAHİD, Hüriye. (1995). *Farabî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- NURSİ, Said. (2001). *Kaynaklı İndeksli Risâle-i Nûr Külliyyatı*, RNK, İstanbul: Nesil Yayınları.
- ÖZCAN, Azmi. "İslamcılık", *DIA*, XXIII:62-65.
- PAGANİ, Samuela. (2007). "Renewal Before Reformism. Abd al-Ghanî al-Nâbulisî's Reading of Ahmad Sirhindî's Ideas on Tajdîd", *Journal of the History of Sufism*, V:291-317.
- RENAN, Ernest. (1948). *Œuvres complètes d'Ernest Renan*, Paris : Calmann-Lévy.
- ROY, Olivier. (1992). *L'Échec de l'islam politique*, Paris : Seuil.
- SAİD HALİM PAŞA. (1991). *Buhranlarımız*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- _____ (1337). *İslamlaşmak*, İstanbul.
- ŞİMŞEK, Said. (2004) "İslamcılık ve Kur'an", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İstanbul: İletişim, s.698-714.
- TANSUĞ, Feryal. (1998). "II. Meşrutiyet Döneminde İslamcılık ve Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi", *Doğu Batı*, III:119-132.
- TUNAY, Tarık. (1962). *İslamcılık Cerayarı*, İstanbul: Baha Matbaası.
- TÜRKÖNE, Mümtazer. (2001). *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- _____ (1993). "Modern İslam Düşüncesinin Başlangıcı Meselesi ve Cemalettin Efgani Efsanesi", *BHD*, II: 91-96.
- _____ "İslamcılık", *DIA*, XXIII: 60-62.
- ÜLKEN, Hilmi. (1996). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya: Selçuklu Yayınları.

- VOLL, John. (1991). "The Revivalist Heritage", *The Contemporary Islamic Revival*, London: Greenwood Press.
- WAARDENBURG, Jacques. (1978). "Official and Popular Religion in Islam", *SC*, 3-4: 23-36.
- YARDIM, Müşerref. (2006). *La Purification de l'âme, Tazkiyat al-Nafs, chez Said Nursî, mémoire de master II à la Section des Sciences Religieuses sous la direction de P.Lory à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris.*
- _____ (2008). "La Purification de l'âme, Tazkiyat al-Nafs, chez Said Nursî", *Phoenix*, I : 297-321.
- YAVUZ, Hakan. (2003). *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford: Oxford University Press.
- ZARCONI, Thierry. (2004). *La Turquie moderne et l'islam*, Paris : Flammarion.

**XIX. YY. KAZAK TÜRKLERİNİN AYDINI ÇOKAN VELİHANOV
HAYATI VE ESERLERİ**
**THE LIFE AND WORK OF THE KAZAKH TURK INTELLECTUAL OF
THE 19TH CENTURY CHOKAN VELIKHANOV**

Leyla DERVİŞ*
Khalida DEVRİSHEVA**

Öz

Kazak Türklerinin ilk bilim adamlarından biri olan Çokan Velihanov (1835-1865), Kazak Türk halkının tarihinde mümtaz bir yere sahiptir. Çokan Velihanov, XIX. yüzyılın en seçkin aydını, araştırmacısı, bilim adamı, tarihçi ve Türk düşünürüdür. Çağdaş Kazak tarihçiliğinin babası sayılmaktadır. Ömrü kısa süren Velihanov, hayatını son nefesine kadar Kazak tarihini, edebiyatını, etnografyasını, coğrafyasını ve ülkesinin manevi zenginliklerini incelemeye adanmıştı. Bütün gücünü bilim adına sarf eden Velihanov, bu alanda büyük başarılar sağlamıştı. Türk dünyasında Velihanov'un ismi duyulsa da, yaşadığı hayat, yaptığı hizmet ve çalışmaları maalesef henüz tam olarak değerlendirilememiştir. Çalışmamızda Kazak Türk halkının yetiştirdiği büyük bilim adamı, ressam, yazar ve mütercim Çokan Velihanov'un hayatı ve kaleme aldığı eserleri hakkında bilgi verilecek ve Türk Dünyasındaki yeri aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Çokan Velihanov, Orta Asya, Kazak, Rus Çarlığı .

Abstract

One of the first Kazakh Turks scientists Chokhan Velikhanov (1835-1865) has a distinguished place in the history of Turkish people. Chokhan Velikhanov is the most distinguished Turkish intellectual, researcher, scientist, historian and thinker of the 19th century and is considered the father of modern Kazakh historiography. Chokhan Velikhanov devoted his short life, until the last breath, to the study of Kazakh history, literature, ethnography, geography and the spiritual values of the country. The famous sage, who dedicated himself to science, had great success in this field. Although the name of Velikhanov is, to a certain degree, familiar to the Turkish scientific world, his life, his works and his studies, unfortunately, have not been fully evaluated yet. This article provides information on the life and work of the great Kazakh scholar, artist, writer and interpreter, nurtured by the Kazakh Turks, and attempts to elucidate the place of Chokhan Velikhanov in the Turkish world.

Keywords

Chokhan Velikhanov, Central Asia, Kazakh, Russian Empire.

* Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Antalya, devriseva@hotmail.com

** Dr., halidadevrih@yandex.ru



GİRİŞ

Velihanov'un hayatı boyunca en başta gelen amacı, Kazak halkını Rus medeniyetine yakınlaştırmaya çalışmak olmuştur. Velihanov, bozkırda halkının yaşadığı toprakları istila eden Ruslarla eşit haklara sahip olmasının ve kurtuluşunun ancak iyi bir eğitimle sağlanabileceğine inanıyordu (Ayan 2008: 125). O, daima Kazak halkının Avrupa kültürünü yakalaması için çaba yoğun göstermiş ve bu gayesi uğrunda büyük hizmetler etmiştir (Koç 2010: 372). Böyle yüce milli bir amacı gerçekleştirmek için birçok bilimsel çalışma yapan Velihanov, Kazak, Rus ve dünya tarihinde onurlu bir yere sahip olmuştur.

Onu müstesna bir kişilik olarak kabul eden Rus ve Avrupa şarkiyatçıları, Velihanov'dan Türk halklarının kaderini değiştirecek önemli keşifler beklemişlerdir (Veselovskiy 1904: 1). Rus Şarkiyatçısı V. Veselovskiy, çok üzülen onun hakkında: "*Kırgız Hanlarının torunu Çokan Çingisoviç Velihanov, şarkiyatçılığın üzerinden parlak bir meteor gibi uçtu geçti*" diye övgü dolu sözler söylemiştir (Şalğınbay 2009: 137). Rus coğrafyacısı P. Semenov Tiyen-Şanlı ise: "*Çokan, doğu tarihini daha da derinlere götürmüştür*" diyerek yaptığı bilimsel çalışmaların önemine değinmiştir (Akayev 2003: 145).

Velihanov'un kısa ancak o kadarda anlamlı hayatı boyunca yaptığı araştırma ve çalışmalar günümüze kadar önemini yitirmemiştir. Bundan dolayı, Kazak bozkırının evladı Çokan Velihanov'un bıraktığı bilimsel ve kültürel mirası daha çok incelememiz ve yeniden Türk ve tüm bilim dünyasına tanıtmamız gerekmektedir.

Velihanov'un Çocukluk ve Okul Yılları

Çokan Velihanov, aristokrat bir aileye mensuptur. Kazak Türklerinin ünlü hanlarından Abılay'ın üçüncü kuşaktan torunudur. Abılay Han vefat ettikten sonra oğlu Veli, Orta Cüz Kazaklarının son hanı olmuştur. Veli Han, eğitim ve kültür sahibiydi. Genç yıllarında Omsk şehrinde Sibiry Kossak Askeri okulunu bitirip, Orta Orda Kazaklarının yönetim idaresinde farklı önemli görevlerde bulunmuştur. Rus Çarlığı ordusunda albay rütbesine kadar yükselip, yaptığı hizmetlerinden dolayı soyluluk derecesini almayı hak etmiştir. 1835 yılının Kasım ayında, Veli Hanın, dünyaya gelen ilk erkek çocuğuna Çokan adı verilmiştir (Majitov 2009: 12).

Gerçek adı Muhammet Hanafiya olan Çokan (bu takma adı ona annesi vermiştir), Amankaray kasabasında dünyaya gelmiştir. Çocukluk yıllarında onun üzerinde etkili olan büyükannesini Ayğanım, Rus yöneticiler, tüccarlar ve şarkiyatçılarla güçlü ilişkiler kurup bu ilişkiler sayesinde yerel idareye yaşadığı bölgede Avrupai tarzda binalar inşa ettirtmiştir. Yenilikçi düşüncelere açık olan Ayğanım, Velihanov'un fikir dünyasının gelişmesinde etkili olan ilk kişidir (Velihanov 1984-1985: 17-19).

Velihanov'un çocukluğu Kuşmurun bölgesinde geçmiştir. İlk eğitimini bu bölgede almıştır. Babasının açtığı ve yönettiği köy okulunda Arapça okuma-yazmayı, doğu dillerini, matematik, coğrafya, tarih ve karakalem ile resim yapmayı öğrenmiştir. Çok küçük yaştan itibaren onu başka çocuklardan ayıran en büyük özellik, iç dünyasının zengin olması ve bilime olan sonsuz ilgisiydi. Bunun dışında doğa ile iç içe büyüyen çocuk, sözlü halk edebiyatına büyük ilgi ve hayranlık duymuştu. Bozkırda gelip geçen bütün iyi bestecileri dinler kâğıda geçirirdi ve sonradan ailesine okurdu. Ayrıca, çocukluğunun unutulmayan hatıraları, babasının köyüne devamlı gelen misafirlere aittir. Onların arasında, bilim adamları, jeolog, coğrafyacı, mühendis, ressam, topograf, şarkiyatçı ve ileri görüşlü kişiler yer almıştır. Çoğu zaman Rusya'dan gelen

bu aydınların konuştukları ve öğrettikleri şeylerin, küçük Velihanov'un üzerinde yarattıkları etki sonsuzdu. Onların tesirinde kalan Velihanov, zamanla bilime olan merakını ve sevgisini daha da arttırmıştır (Besembiyev 1965: 220-221).

1847 yılında, on iki yaşını dolduran Velihanov, Omsk şehrinde açılan askeri akademide eğitimine devam etmiştir. Bu askeri okul iki gruba ayrılıyordu. Bunların birincisi, "birlik" olarak adlandırılmaktaydı. Okulun bu grubunu, yalnızca durumu iyi olan ailelerin çocukları teşkil etmekteydi. "Bölük" denilen diğer grupta, sıradan Rus ve Kazak çocukları yer almaktaydı. Birlik öğrencilerinin seviyesi çok iyiydi (Strelkova 1983: 34).

Bu sınıflardaki derslere K. Gutkovskiy, N. Kostiletskiy ve P. Gonsevskiy gibi çok vasıflı ve bilgili hocalar girmektedir. Ayrıca bu grubun öğrencileri çok iyi imkânlar ile donatılmıştı. Ancak genç Velihanov soylu han ailesinden gelmesine rağmen, ikinci "bölük" denilen sınıfa sevk edilmiştir (Velihanov 1984-1985: 25). Bu durum Rus Çarlığı'nın, Kazak halkını ve onun başında duran soylu beylerini önemsemediklerini göstermektedir.

Okula gelen genç Velihanov, iki senede buranın en sevilen öğrencisi konumuna yükselmiştir. Bilimde büyük adımlar atarak, buranın seçkin öğrencilerinin arasında kendi yerini almıştır. Sibiry'a'nın en iyi eğitim kurumlarından biri olarak kabul edilen bu okuldan meşhur seyyah G. Potanin, Rus cemiyetinin bilinen isimlerden N. Yadrinsev ve Rus bilim adamı A. Annenskiy mezun olmuştur. Velihanov, okul yılları sırasında G. Potanin ile dost olarak, ömrünün sonuna kadar onunla olan ilişkisini devam ettirmiştir (Özdemir 2007: 20).

G. Potanin, Velihanov'un hayatında ayrı bir yere sahip olduğunu hep dile getirmiştir. Onun keskin zekâsı, arkadaşlarının ve öğretmenlerinin özel ilgisini çekmiş ve bazı ayrıcalıklar kazanmıştır. Bundan dolayı akademideki okul kütüphanesinden istediği vakit kitap kullanmasına izin verilmiştir. Okulda ilgisini çeken derslerin arasında tarih, coğrafya ve doğu filolojisinde büyük başarılar gösterip, hocaların sonsuz saygı ve sevgisini kazanmıştır (Strelkova 1983: 34-37). Ancak bununla yetinmeyen Çokan, çok iyi dil eğitimi de almıştır. Çocukluğunda Arapça ve Çağatay Türkçesi, okul sırasında ise Türkistan'da konuşulan tüm Türk lehçelerine hâkim hale gelmiştir. Dile çok kabiliyetli ve meraklı olması sebebiyle Fransızca ve Almanca'yı da öğrenmişti. Hocalarından Gonsevski'nin özel ilgisine mazhar olmuş, onun zengin şahsi kütüphanesinden faydalanmıştır. Bu sayede Batı Klasiklerini okumak fırsatını da yakalamıştır (Şimşir 2008: 149). Sergilediği yüksek kabiliyeti, öğretmenlerinin ona geleceğin parlak bilim adamı gözüyle bakmalarına neden olmuştur (Aldajumanov 2010: 528).

Velihanov'un üzerinde, K. Gutkovskiy ve N. Çernişevskiy adlı öğretmenlerinin büyük emek ve etkisinin olduğunu söyleyebiliriz (Majitov 2009: 13). Bunun dışında Rus demokrasi aydınları, şarkiyatçı N. Kostiletskiy, sürgünde bulunan bilim adamı P. Gonsevskiy ve edebiyatçı V. Lobodovskiy'nin, Velihanov'un Rus Çarlığı hakkındaki yeni düşünce ve fikirlerinin gelişmesinde büyük tesirleri olmuştu (Velihanov 1984-1985: 28). Rus şarkiyatçı Semenov Tyyan-Şanskiy, Velihanov'un hayatı ve çalışmalarında üzerinde yaptığı etkibakımından ayrı bir yere ve öneme sahip olmuştur. 1853 yılında askeri akademiye başarılı bir şekilde bitirip, Sibiry'a Rus-Kazak Süvari Alay'ında borazanbaşı olmuş ve ilk görevini karargâhta yapmıştır (Margulan 1998: 29).

Velihanov'un Faaliyetleri ve Eserleri

Velihanov, Ruslar içinde kendi başına yetişen başarılı bir Türk olarak okulu bitirdikten sonra, Türkçe, Rusça, Farsça, Almanca ve Fransızcasını geliştirmiş ve müsteşriklerin Şarka ait neşriyatına ilgini yoğunlaştırmıştır (Togan 1981: 544). Genç Velihanov, asıl toplumsal, tarihi ve edebi eserler üzerine çalışmalarına okulunu bitirmesi ile başlamıştır. Çokan Velihanov, resmi olarak Sibiry'a Kazak ordusunun 6. Süvari Albayı'na subay olarak tayin edilmişti. Öncelikle

Sibirya Genel Valisinin, bir yıl sonra ise general G. Gasfort'un emir subayı olmuştur. Yargıçlık işleriyle birlikte Batı Sibirya tarihçiliği görevini de yapmaya başlamıştı. Bu sayede Omsk şehri arşivinde Asya'daki Rus sömürgecilik siyasetini anlatan belgelere de ulaşma imkânı bulmuştur. 1855 yılında genel vali Gasfort'la birlikte Kazakistan'ın güneybatı bölgesine, Jetisu'ya gitmiştir. Bu seyahatte o Kazak Ağız edebiyatı örneklerini, Kazak tarihi ve etnografyasıyla ilgili materyalleri toplayarak geri dönmüştür (Shaldabekova 2014: 3).

1856 yılında ise Issık-Köl seyahatine katılmış (Margulan 1998: 33) ve ilk seyahatlerinin bilimsel neticeleri Velihanov'un "Issık-Köl Seyahati Günlüğü", "Kırgızlar Hakkında Yazmalar" adlı çalışmalarında verilmiştir. Bu seyahatlerinde Velihanov, Kırgız tarihinin meseleleri, özellikle de, Kırgızların Yenisey vadisini, Pamir ve Altay dağlarını bir dönemde nasıl mekân tuttıkları konusunda çalışmalar yapmıştır (Shaldabekova 2014: 9).

Türk destanları, Velihanov için büyük ilham kaynakları olmuştur. Kırgız halkının meşhur "Manas" destanının bir kısmını kaydetmiş bir kısmını da Rus diline çevirmişti (Besembiyev 1965: 4). "Manas Destanı" ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmeler, Avrupalıların ve Rusların dikkatini bu destanın üzerine çekmesine zemin hazırlamıştır (Akayev 2003: 179). Velihanov, Kırgızların mitleri, masalları ve efsanelerinin Manas destanında bir araya gelerek özetlendiğinin altını çizmiştir. Bununla birlikte Manas destanını, Kırgızların hayat tarzı, millî kişilikleri, otacılık özellikleri, uluslararası ilişkiler hakkındaki bilgilerin bir araya getirildiği, toplandığı bir ansiklopedi olarak da değerlendirmiştir. O, "Manas bozkır insanının İlyada'sıdır" der (Koç 2010: 372). Buna benzer Kazak halkının kahramanlık destanlarını da derinden araştırıp, sıkça dile getirmiştir. Edige, Er Kökşe, Orak, Mamay, Şora gibi Noğay Ordası dönemlerindeki şahıslar hakkındaki cırların değerli yönlerini ortaya çıkarmıştır. Bu eserler, Velihanov'un folklor araştırmaları üzerine yazılan eserleri arasında en önemli olanlarıdır (Veselovskiy 1904: 265-273).

1856-1857 yıllarında bugünkü Kırgızistan ve Batı Çin topraklarına bir seyahat gerçekleştirmiştir. Onun "Issık-Köl Seyahati Günlüğü", "Çin İmparatorluğu'nun Batı İli ile Gulca Şehri", "Kırgızlar Hakkında Yazmalar", adlı çalışmaları bu seyahatin neticesinde yazılmıştır. Bu tür coğrafi, tarihi, etnografik incelemeleri sonucunda o Rusya bilim adamları arasında tanınmıştır. 1857 yılında yirmi yaşını henüz geçmediği bir dönemde Rus Coğrafya Derneğinin tam üyeliğine seçilmiştir (Majitov 2009: 14).

1858-1859 yılları arasında, daha çok genç yaşında iken kendi arzusu ile Rus Çarlığı tarafından Doğu Türkistan'a gönderilmiştir. Bildiğimiz gibi Marko Polo ve Goes'un seyahatlarından sonra Doğu Türkistan'a giden ilk yabancı bilim adamı Velihanov olmuştur. Bölgeye giden Velihanov, günlüğünde çok ayrıntılı bir şekilde Tanrı Dağlarının coğrafi yapısını, Issık-Köl, Narın, Arpi, At Başı bölgelerinin tasvirini vermektedir (Aldajumanov 2010: 530).

Velihanov'un, yaptığı Kaşgar seyahati büyük zorluk ve tehlike içinde geçmesine rağmen başarı ile sonuçlanmıştır (Besembiyev 1965: 225-227). Toplayabildiği bilgileri, döndükten sonra, "Cungarya Tasvirleri", "Tan-lu, Altışehir Ülkesinin Vaziyeti" başlığı ile 1861 de Rus Coğrafya Cemiyeti "Zapiski"lerinde yayınlamıştır. Eseri, o zamanki ilim âlemi için bir keşif mahiyetinde idi (Togan 1981: 544). Dört şehir diye Aksu, Uçturfan, Jarkent, Hotan şehirleri kastedilmektedir. Henüz tanınmayan bu şehirlerin ekonomik ve siyasi yapısı, halkların tarihi ve etnografisi, coğrafyası hakkında esaslı bilgiler yer almaktadır. Velihanov, bu geziden Kaşgar'ı ilk defa araştıran, büyük ve yeni gözlemler yapan bir bilim adamı sıfatıyla döner. Bu, Türkistan tarihiyle ilgili yazılan ilk eserdir. Eser Rusya ve diğer ülkelerde kısa sürede ün yapmıştır. 1965 yılında Londra'da "Ruslar Orta Asya'da" adıyla İngilizce olarak yayımlanmıştır. Orta Asya ve Doğu Türkistan'ı araştıran birçok araştırmacı bu eserden yararlanmıştır. Velihanov'un bazı eserleri daha sonra Fransızca ve Almancaya da çevrilmiştir (Koç 2010: 368).

Bundan sonra "Russkaya Entsiklopediya"ya büyük babası Abılay Han hakkında makale yazmıştır. "Kazaklarda Şamanizm", "Kazakların Silahları", "Kazak Mahkeme (yargu)lerin Islahı", "Başkurt Kahramanı Şunabatır", "Kırgızların Manas Destanı"nın tercümelere ve metni (Köke-Tayın Yuğ Merasimi), "Edüğe Destanı"nın Tercümelere ve Metni (Togan 1981: 544), "Tenri", "Kazak Şaman İlahları", "Uluyüz Kazaklarının Efsane ve Rivayetleri", "Kazak Şeceresi", "Kazak Yaylaları" ve "Kaşgar Seyahatinin Marşutu" başlıklı seyahat raporları neşredilmiştir (Majitov 2009: 477-499).

Velihanov'un Kazak halkının etnografyası ile ilgili çalışmalarına gelince: "Kırgızlarda Şamanizm Kalıntıları", "Bozkırdaki Müslümanlık Hakkında", "Tarım Hakkında", "Keçe Çadır", "Kırgız-Kaysak Türbeleri ve Genel Heykeller Hakkında", "Kırgızların Eski Dönemlerdeki Silahı ve Askeri Teçhizatları", "Kırgızların Göçleri Hakkında" makaleler yazmıştır (Velihanov 1984-1985: 104-19). Velihanov, Kazak halkının manevi ve maddi kültürüne, dini görüşlerinin şekillenmesine, Kazak bozkırında İslam dininin yayılmasına çok ilgi duymuştur. Bilim adamı olarak, insanların dini inançlarının, tabiatın gücünün insan üzerindeki hâkimiyetinin etkisiyle, insanın güçsüzlüğünden ortaya çıktığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Ayrıca yukarıda sıraladığımız çalışmalarında Velihanov, XIX. yüzyıldaki Kazak konargöçerliğinin özelliklerine özel olarak değinmiştir (Shaldabekova 2014: 6).

Velihanov, edebiyat teorileri uzmanlığı ile de tanınmıştır. Onun, "Kazak Halk Nazmı Türleri Hakkında" isimli araştırmasında, nazım türlerinin tasnifini yapmıştır. Bunun yanı sıra, bu eserinde circılık geleneği ile ilgili bilgi de vermiştir. Bu eserde yaratıcılık sanatı ile ilgili birçok fikir ileri sürmüştür. Velihanov'un, şair Orınbay' a yönelttiği eleştirilerinden, onun bir edebiyat eleştirmeni olduğu da fark edilmektedir (Koç 2010: 372).

Tehlikeli seyahat esnasında karşılaştığı zor hava şartları, üzerinde taşıdığı sorumluluğun doğurduğu stres ve geçirdiği zorluklar, Velihanov'un sağlığını ciddi bir şekilde etkilemiştir. Buna rağmen, 1860 yılında Rus Askeri Bakanlığının aniden çağırısı üzerine, genç araştırmacı St. Petersburg'a gitmiştir. Bir seneye yakın zamanı St. Petersburg'ta geçiren Velihanov, sırayla birkaç makamda görevlerde bulunmuştur. Askeri Personel genel müdürlüğü askeri ve bilimsel komitesinde, Asya departmanında Rus coğrafya derneğinde çalışarak, Petersburg Üniversitesi'nde ders görmüştür (Aldajumanov 2010: 530-531).

Ancak uzun ve çetin seyahatler Velihanov'un sağlığını olumsuz etkilemişti. St. Petersburg'dan ülkeye dönen Velihanov, kendi halkının ezildiğini ve çile çektiklerini görüp, 1862 yılındaki seçime katılıp Atbasar ilçesinin kıdemli sultanı olmaya niyetlenmişti. O bu konuda dostu Dostoyevski'ye "Vatandaşlarıma faydam dokunsun diye kıdemli sultan olmak istedim. Onları bürokratlardan, Kazak zenginlerinden korumak istedim. Bundaki öncelikli beklentim benim aracılığım ile hemşerilerime okumuş ağa sultanın faydalı olduğunu göstermekti" şeklinde yazar. Ancak o bu amacına ulaşamaz ve ağa sultanlığa vasıl olamaz (Shaldabekova 2014: 4).

Velihanov, 1864 yılında General Çernyayev'in daveti üzerine Evliya-Ata'ya gelip, onun yanında bir süre askeri hizmet etmiştir. Fakat Rus Çarlığın generalinin yerli halka yaptığı haksızlık ve eziyetleri görüp, onun yanından ayrılmıştır. Ardından Verny şehrine gelip, sonrasında Tezek Töre'nin köyüne gitmiştir (Besembiyev 1965: 233-234). Burada bir uzak akrabası ile evlenip yerleşmiştir. Hayatına burada devam ederken önceki akciğer hastalığı tekrar baş gösteren Velihanov, 1865 yılının Nisan ayında vefat etmiştir. Büyük Türk âlimi Velihanov'un naaşı Altınemel Dağı'nın eteklerindeki Köşen Toğan denilen yerde defnedilmiştir (Velihanov 1984-1985: 89).

SONUÇ

Genç yaşta hayata veda eden Velihanov'un, kısa süren ömründe yalnızca Kazak halkına değil, tüm Türk dünyasına yaptığı hizmetleri paha biçilemez değerdedir. Her anını bilim adına adayan Velihanov'un hayatı, Kazakların üzerinde gerçekleşen zor Rus sömürgecilik sürecinde geçmiştir. Dönemin zorluklarına rağmen, Kazak ve Ruslar arasındaki köprülerin dostça kurulması için içten çaba harcamıştır. Rus eğitimi görmesine ve Rusça yazmasına rağmen, milli duyguları çok güçlü olan Velihanov kendi halkı için daima endişe ve sevgi beslemiştir. Çocukluğundan beri yaşadığı bozkırlara hayran olan Velihanov, ileride Orta Asya ve civar bölgelerinde yaşayan halklarının etnografik, coğrafi ve folklorik zenginlikleri konusunda çok önemli bilgiler neşretmiştir. Ayrıca yaptığı bilimsel araştırma ve çalışmalarında Kazak ve Türk halklarının manevi, maddi, sosyal ve kültürel değerlerini en ince ayrıntılarıyla incelemiştir. Onların değeri günümüzde de önemini kat kat artmaktadır. Velihanov'un yaptığı kapsamlı çalışmalar, Türk dünyası ile ilgilenen tüm bilim adamlarının ilgisini daima çekmektedir. Kazakların ulu oğlu Velihanov'un çalışma ve eserleri tüm derinlik ve yönleriyle Türk dünyasına tanıtılmalıdır. Onun çalışmaları Türk tarihi ve kültürü açısından oldukça önemli bir hazinedir ve gelecek nesillere ulaştırılması bizim en büyük vazifelerimizdendir.

KAYNAKÇA

- AKAYEV, A., (2002). Kırgızskaya Gosudarstvennost i Narodny Epos "Manas", Bişkek: Uçkun.
- AKAYEV, A., (2003). *Kırgız Devlet Geleneği ve Manas*, İstanbul: Da Yay.
- ALDAJUMANOV, K., (2010). *İstoriya Kazahstana (S Drevneyşih Vremen do Naşih Dney)*, C. III, Almatı: Atamura,.
- AYAN, E., (2008). "İbray Altınşarin ve Nikolay İvanoviç İlminsi'nin Kazak Eğitim Sistemine Etkileri", *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 3/7, s. 125-135.
- BESEMBİYEV, K., (1965). *Velikiye Uçennıye Sredney Azii i Kazahstana (XVIII-XIX v.v)*, Almatı: Kazahstan.
- KOÇ, K., (2010). "İlk Kazak Bilim Adamı Velihanov (1835-1865)", *Kültür Evreni*, Sayı: 5, ss. 365-374.
- KÖMEKOV, B., (1985). *Ualihanov Şokan*, Almatı: Jazuşı.
- MAJİTOV, S., (2009). *Çokan Valihanov. İzbrannıye Proizvedeniya*, Almatı: Arıs.
- MARGULAN, A., (1998). *Çokan Valihanov, İzbrannıye Proizvedeniya*, Alma-Ata: Kazahskoyr Gosudarstvennoye İzdatelstvo.
- ÖZDEMİR, E., (2007). *20. Yüzyılın Başlarında Kazakistan'da Fikir Hareketleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.
- SHALDABEKOVA, A., (2014). *Çokan (Muhamed Hanafiya) Valihanov-19. Asrın Türk Bilgesi*, Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür başkenti Ajansı (TDKB) Eskişehir, ss. 313-324, (<http://bilgelerzirvesi.org>).
- STRELKOVA, İ., (1983). *Jizn Zameçatelnih Lüdey*, Moskva: Molodaya Gvardiya.
- ŞALĞINBAY, J., (2009). *Kazahstan v Zarubejnih İstoçnikah*, Almatı: Kiyev.
- ŞİMŞİR, N., (2008). *Kazak Tarihi ve Kültürü Araştırmaları*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- VELİHANOV, Ç., (1984-1985). *Sobraniye Soçineniy*, C. I-V, Almatı, Kazak Sovet Ensiklopediyasının Bas Redaksiyası.
- VESELOVSKİY, N., (1904). *Soçineniya Çokana Çingisoviça Valihanova*, Zapiski İmperatorskago Russkago Obşestva po Otdeleniyu Etnografii, C. XXIX, St. Petersburg.
- ZEKİ VELİDİ TOGAN, A., (1981). *Bugünkü Türk İli ve Yakın Tarihi*, C. I, 2. Baskı, İstanbul: Enderun Yayınları.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN 17. YÜZYILDAKİ
"ALACAKARANLIĞINDAN" BİR KESİT: TRABZON
SUBAŞILARININ YERELLEŞMESİ
A CROSS SECTION OF TWILIGHT OF OTTOMAN EMPIRE IN THE
17th CENTURY: DECENTRALIZATION OF "THE SUBAŞIS" OF
TRABZON

Turan AÇIK*

Öz

"Klasik" dönemde merkezden atanan subaşuların yerini 17. yüzyılda sancakbeyiler ve beylerbeyiler tarafından atanan subaşular almıştı. Bu durum subaşılık bağlamında nisbî bir yerelleşmeyi beraberinde getirmişti. Subaşı olarak atandıkları şehirler ile sosyo-ekonomik bağları olan bu yeni vazifeliler, söz konusu yerellikten kaynaklanan iktisadî muhtevaları ile geleneksel Osmanlı siyaset pratiğinden farklı bir görünüme işaret ediyorlardı. İltizâm üzere verilen ve gittikçe daha çok malî bir görev haline gelen subaşılığın bu yeni muhtevası, şehirle olan münasebetinde "salgunlar" şeklinde tezahür ediyordu. İşte 17. yüzyılın ilk yarısında Trabzon'daki subaşuların konu edinildiği bu yazıda, bilhassa şer'îyye sicilleri üzerinden bu yeni subaşuların çalışma biçimleri örneklendirilmek istenmiştir. Bu şekilde 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun içerisinde geçtiği "alacakaranlığın" aydınlatılmasında küçük bir katkı yapmak hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı İmparatorluğu, Trabzon, subaşı, beylerbeyi, iltizâm.

Abstract

In the 17th century, the "subaşı", who were appointed from the center in the "classic" period were replaced by the "subaşı"s appointed by "sancakbeyi" and the "beylerbeyi". This situation ended up in a relative decentralization in the context of the subaşı. These new officers had socio-economic ties with the cities they were appointed as subaşı, which was substantially aberrant from the traditional Ottoman political practice. The position of subaşı became more and more financial, which was manifested in the form of "salgun" (a special tax collected in extraordinary times of deficit spending) in their relationship with the city. In this paper, which describes the subaşı in the 17th century in Trabzon, the work pattern of this new kind of subaşı was tried to be exemplified, depending on the knowledge obtained from the Sharia court records. By this way, we intended to make a small contribution to the enlightenment to the "twilight" period of the Ottoman Empire in the 17th century.

Keywords

Ottoman Empire, Trabzon, subaşı, beylerbeyi, tax farming.

* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü; turanacik@gmail.com



GİRİŞ

14. yüzyılın başlarında oldukça hareketli Bitinya ucunda nispeten basit bir siyasal mekanizmaya sahip, küçük bir beylik olarak ortaya çıkan Osmanlılar, uc kültürünün dinamik karakterinden neşet eden hızlı bir büyüme döngüsüne girmişlerdi (Kafadar 1995). 14 ve 15. yüzyıllarda Anadolu ve Balkanlar'da gerçekleştirilen fetihler ile birlikte süregiden kurumsallaşma, Fatih Sultan Mehmed döneminde büyük bir imparatorluk şeklinde tezahür etmişti. İstanbul'un fethiyle birlikte, kısmî İslâmî unsurlarla iç içe geçmiş Orta Asya'dan getirilen geleneklere, bu sefer de Bizans'ın İmparatorluk geleneği dâhil olmuştu. Selçuklular ve İlhanlılar üzerinden gelen İran imparatorluk geleneği ile Bizans imparatorluk geleneğinin yanında, bilhassa Yavuz Sultan Selim döneminden sonra, Ortadoğu İslam devletlerinin yine İran ve Bizans gelenekleri ile de bağlantılı mirası, Osmanlı İmparatorluğu'nun eski dünyanın hemen tamamının geleneksel kodlarını tevarüs etmesi ile sonuçlandı. Fatih, Bayezid, Yavuz ve Kanunî'nin hazırlattığı kanûnnâmeler, bu geleneklerin tedvin edilerek tabir yerinde ise bir "anayasa"ya dönüşümünü sağladı. İşte 15 ve 16. yüzyıllarda oluşan bu cihanşümül gelenek ve bunun pratiğe yansımaları, İmparatorluğun İbn-i Haldun'cu (2009) anlamda mütekâmil dönemine eriştiği algısını doğurdu. Modern tarihçiliğimiz için de bu dönem, söz konusu gelenekler üzerine inşa edilen kurumlarla müşahhas "Klasik Dönem"e işaret ediyordu (İnalçık 2004). Eski dünyanın hemen tamamı üzerine oturan Osmanlı İmparatorluğu, başarılı fetih ekonomisinin yanında, doğu ile batı arasındaki transit ticareti kontrol etmesi açısından da dolu bir hazine (İnalçık 2000b: 42) ve bunun muhafazası yönündeki "fiskalist" politikalarla bu "klasik" yapının devamını temin ediyordu (Genç 2002: 50).

Tarih boyunca en büyük siyasal mekanizmalar, kronolojik bir sıra ile polis, kozmopolis (nizâm-ı âlem) idealiyle müşahhas imparatorluklar ve modern devletler olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İşte Osmanlı İmparatorluğu bağlamında, 15 ve 16. yüzyıllarda vücuda gelen "Klasik Dönem"i, aslında kozmopolis idealli imparatorluk geleneği olarak okumak mümkündür. İmparatorluğun hemen bütün kurumları, bu ideal çerçevesinde şekillenmişlerdi ve geleneği temsil ediyorlardı. Bu geleneğin en mühim tarafı ise şahsî bir devlet (padişah) algısının hâkim olduğu bir teşkilatlanma biçimi idi (Neumann 1999). Bu merkezîyetçi patrimonyal kurumsallaşmanın temelinde timâr ve devşirme-kul sistemleri bulunuyordu (Özel 2006: 277) Dolayısıyla geleneksel bir düzlemde aynî ekonominin hâkim olduğu mirî toprak "rejim"i ve sosyo-ekonomik bağlarından tecrit edilmiş kul "bürokrasi"si, sistemin hem göstergeleri hem de taşıyıcıları olarak "klasik" hallerini muhafaza ettikleri sürece, gelenek sürekli yeniden üretiliyor ve devamlılığını temin etmiş oluyordu. Nitekim Kanunî dönemi ile birlikte bu gelenek, Ebussuud, Kınalızâde Ali Çelebi ve Dede Cöngî gibi meşhur âlimler tarafından en meşru biçimine kavuşturulmuştu. Fakat 16. yüzyılın ikinci yarısında ve 17. yüzyılda İmparatorluğu etkileyen ve genelde, tabii sınırlara ulaşılması, transit ticaret imkânlarının kaybedilişi, Amerikan gümüşü ve enflasyon, ateşli silahların üstünlük kazanması, nüfus artışı ve işsizlik gibi nedenlerden ötürü İmparatorluk bir "buhran/kriz" dönemine girmişti (Öz 2005: 38-54). Bu istikamette imparatorluğun bilhassa kurumsal yapısında bir takım değişiklikler meydana gelmeye başlamıştı. Dönemin ıslahatnâme yazarları açısından "kanûn-ı kadîm" in terkedilmesi anlamına gelen bu değişimlerin engellenmesi için bazı reçeteler ileri sürülmüştü. İşbu reçetelerin bilhassa referans verdikleri nokta ise Kanunî dönemi ile müşahhas kılınmış olan "Klasik Dönem" idi. Dolayısıyla, İmparatorluk 17. yüzyıla gelindiğinde yaşadığı sarsıntıyı anlamlandırmak için kendisine bir "altın çağ" belirleyerek toparlanmaya gayret

ediyordu. Fakat, 17. yüzyılda artık şartlar Kanunî dönemi ile aynı değildi ve doğrudan geriye dönüşün mümkün olmadığı bir süreci idrak ediyorlardı. Bu nedenle tarihsel şartların getirdiği değişimler, geleneği temsil etme çabasındaki ıslahatnâme yazarlarının hilafına hızla meydana geliyordu. O dönem Osmanlılar için problem teşkil eden bu durum, Osmanlı tarihini anlamlandırma gayretinde olan modern tarihçiliğimiz için de bir sorun olarak ortaya çıkmış; söz konusu değişimlerin ve yüzyılın nasıl bir kavramsallaştırma ile anlaşılacağı tartışılmıştır. Fakat bu tartışmada mezkûr değişimleri anlamlandırmak için "gerileme" (Lewis 1958), "kriz ve değişim" (Faroqhi, 2004),¹ ve "İkinci İmparatorluk" (Tezcan 2010) gibi kavramsallaştırmalardan hangisinin daha işlevsel olduğuna dair henüz kati bir karar verilememiştir.

Biz bu çalışma kapsamında, bir giriş mahiyetinde olmak üzere, 17. yüzyılda bir eyalet merkezi olması hasebiyle oldukça dinamik bir sosyo-politik hayatı olan Trabzon'u kendimize "mekân" olarak belirleyerek Subaşılık kurumunun geçirdiği değişimleri bu mekân üzerinde ve "alacakaranlık" kavramı ekseninde izah etmeye çalışacağız. Osmanlı İmparatorluğu bağlamında henüz yeterince işleyemediğimiz "alacakaranlık" kavramını Pierre Bourdieu'dan ödünç alıyoruz. Bourdieu, bu kavramı, Avrupa'da modern dönemin başlangıç safhasına işaret etmek için kullanmaktadır. Bununla bilhassa "devlet açısından, ilerlemeleri ve gerilemeleri barındıran aynı türden bir durumla; iki biçimde, müphem *gestalts*, yani bir yandan feodalitenin kalıntıları, bir yandan da modern biçimlerin ilk nüveleri olarak okunabilecek olan müphem siyasi yapıları" kastetmektedir (Bourdieu 2015: 365). İşte bu kavram ekseninde biz de bir giriş olarak ve ilerde daha çok işlenebileceği umuduyla, 17. yüzyılda yaşanan "kriz" döneminde, geleneksel hususiyetleri devam ederken bir taraftan da iltizâm "sektörü" üzerinden bazı yeni görünümeler edindiğini düşündüğümüz subaşılığın, bu müphem durumunu kısmen aydınlığa kavuşturmaya çalışacağız. Bu şekilde, aynı zamanda 17. yüzyıl Osmanlı tarihindeki "alacakaranlığın" aydınlanması için de küçük bir ışık yakmayı deneyeceğiz.

Merkeziyetçi Patrimonyal Devlet ve Subaşılarının Vazifeleri

Aşıkpaşazâde, Osmanlı ailesinin tarihini yazdığı eserinde, Karacahisar'ın fethedilmesi akabinde bir Osmanlı şehri hüviyeti kazanmasını, "Kadı konuldu. *Ve sü başı konuldu*. Ve bazar dürdü. Ve hutbe okundu. Ve kanun ister oldılar" şeklinde ifade etmektedir (Aşıkpaşazâde 1949: 104). Dolayısıyla bir yerin Osmanlı ailesinin hâkimiyet alanı içerisine girmesi, oraya padişah tarafından tayin edilen bir kadı, *subaşı*, sük-ı Sultânî şeklinde padişaha izafetle anılan bir çarşı/pazar, hutbede hükümdarın isminin okunduğu bir Cuma camii ve daha sonra Fatih döneminde "Kanunnâme-i Âl-i Osmân" şeklinde tedvin edilecek ve hükümdar tarafından vaz edilen kanunlar gerekmektedir. Böylece bir yer fetholunduğunda tayin edilen ve Osmanlı kanunlarının şehirde cari olmasını temin eden subaşı, oranın Osmanlı şehri hüviyeti kazandığının "tescili" oluyordu. Hatta ilk dönem Osmanlı kaynakları bunu "tamam memleket fetholundu" şeklinde ifade etmekteydiler (İlgürel 2009: 447).

Osmanlıların kuruluş yıllarından itibaren subaşılık vazifesinin varlığı bilinmektedir. Karacahisar'ın fethiyle birlikte Osman Gazi'nin kardeşi Gündüz Bey subaşı tayin edilmişti. Osman Gazi ile Gündüz Alp arasında fetih siyaseti noktasında bir tartışma da yaşanmıştı. Gündüz Bey akın ve yağma taraftarıydı (İnalçık 2015: 64). Dolayısıyla Gündüz Bey'in şahsında subaşılık oldukça mühim bir vazife idi. Fatih de İstanbul'un fethiyle Süleyman Bey'i subaşı tayin etmiş ve şehrin imarı ile vazifelendirmişti (Ergin 1995: 860-861; Pakalın 1983: 259). Fetih "ideolojisi" ile müşahhas geleneksel bir imparatorluğun en iyi göstergelerinden biri olan

¹ 31 Mayıs-2 Haziran 2012 tarihinde düzenlenen "17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu: Kriz ve Dönüşüm" konulu çalışmaya dair bir değerlendirme yazısı için bkz. (Şakul 2012).

subaşılık, böylece şehirlerde hükümdarın iktidarının görünür yüzünü teşkil etmekteydi. Ayrıca savaş döneminde kaza, nahiye ve köylerdeki tımarlı sipahilere de komutanlık yapmaktaydılar (Aköz-Solak 2003: 42).

“Memâlik-i mahrûse-i şahâne”nin her bir şehrinin “mahrûse”² olabilmesi için şehrin asayişinden sorumlu olan subaşılar aslî vazifelilerdi. Ehl-i örf içerisinde yer alan subaşılardan vazifelerini iki kısımda toplamak mümkündür.³ “Birincisi bâd-ı havâ adı altında toplanan cürm ü cinayet, niyâbet, resm-i arûsâne vergilerinin toplanması gibi mâlî bir görev; ikincisi de bu işe dayalı olarak kolluk görevidir.” (Ergenç 2012: 85).

17. yüzyılda da subaşılardan şehirde, “emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker” düsturunca asayiş muhtesible birlikte temin etmekle vazifeli oldukları görülmekteydi. Bu istikametteki görevleri Ergenç’in maddelediği biçimiyle şu şekilde idi:

- a) Merkezin emirlerinin ve kadı hükümlerinin uygulanmasını sağlamak,
- b) Suç işlenmesini önlemek,
- c) Suç işlendiğinde, suçlunun cezalandırılması için yakalanmasını sağlamak ve kadı hükmünü yerine getirmek.” (Ergenç 2012: 86).

Topladıkları vergi gelirleriyle bağlantılı olan bu vazifelerine dair şer’iye sicillerinde birçok örnek bulmak mümkündür. 1-10 Eylül 1619 tarihinde Trabzon’da şehir subaşısı Mustafa, pazarda para çalan birini yakalamış ve mahkemeye getirmişti (T.Ş.S., 1820-6, 21/1). 30 Ekim-8 Kasım 1619 tarihinde zâim-i şehir Karabaş Ağa, meclis-i şer’e gelerek gece Meydan-ı Şarkî Mahallesi’nde iki Ermeni’nin yaralandığını belirtmiş, mahkeme tarafından bu vakaya dair keşif yapılmasını istemişti (T.Ş.S., 1821, 30/6). Söz konusu keşiflerde subaşılardan bizzat hazır bulunmaktaydılar (T.Ş.S., 1825, 20/6, 30/7, 31/1, 33/8). Zâim-i şehir Karabaş Ağa, Meryem bint-i Abdullah adlı kadını meclis-i şer’e getirerek; Meryem’in hamile olduğunu, durumun soruşturulmasını talep etmişti (T.Ş.S., 1821, 54/6. 30 Ekim-8 Kasım 1619). Zâim-i şehir Karabaş Mehmed Ağa mübaşeretle Bogur adlı Ermeni, Yoseb adlı Ermeni’yi mahkemeye getirerek kendisine küfrettiği için davacı olmuştu (T.Ş.S., 1821-4, 15/9. 25 Şubat-5 Mart 1620). Zâim-i şehir olan “fahri’l-a’yân” Derviş Çelebi mübaşeretle Yori adlı zimmî, iki kişiye “fi’l-i şeni”⁴ kastında bulunduğu gerekçesiyle mahkemeye getirilmişti (T.Ş.S., 1824, 14/8. 29 Haziran-8 Temmuz 1632). Örnekleri çoğaltmak mümkündür; fakat genel itibarıyla söylenecek olursa, subaşılardan, hallerini şüpheli gördükleri kimselerin soruşturulması; yaralama, öldürme, hırsızlık, zina, sarkıntılık, sarhoşluk, oruç tutmama vb. suçları işleyenlerin yakalanması, mahkemeye getirilmesi ve kadının verdiği hükmün icrası gibi vazifeleri bulunmaktaydı (Ergenç 2012: 87). Dolayısıyla 17. yüzyıla gelindiğinde “alacakaranlık” kavramının muhtesasına uygun bir şekilde, subaşılardan geleneksel vazifelerini devam ettiriyorlardı ve hâlâ geleneksel bir hüviyeti haiz idiler; fakat bunun yanında yeni bir takım görünümde daha edinmeye başlamışlardı.

Merkeziyetçi Patrimonyal Devletten İlk Kopuşlar: Beylerbeyi/ Sancakbeyi Subaşılardan ve İltizâm “Sektörü”

Subaşılardan yukarıda zikredilen vazifelerinin ve bunlarla bağlantılı olarak topladıkları vergilerin yanında, 17. yüzyılda, kişisel bazı ilişkileri vasıtasıyla başka vazifeler, mesela haraç tahriri vazifesi, elde ettikleri de görülmekteydi. 23 Şubat-4 Mart 1622 tarihinde Trabzon muhafazasında olan yeniçeri çavuşuna gönderilen mektupta, bundan önce nefsi Trabzon’un haraç tahririnin ebnâ-i sipâhiyândan Mehmed Bey’e verildiği, Mehmed Bey’in de bunu kendi tarafından hemşirezâdesi İbrahim subaşıya sipariş ettiği, onun da varıp tahrir ettiği, lâkin bu

² Bilindiği üzere Osmanlılar şehirlerine “mahrûse”, “mahmiyye” ve “medine” demekteydiler.

³ Belgelerde ehl-i örf zikredilirken subaşılardan her zaman bu grup içerisinde anılmışlardır. Örnek olması açısından bkz. (Trabzon Şer’iye Sicilleri (T.Ş.S.), No: 1828, 150/9. 18 Mart 1635).

zamana kadar akçe göndermediği bildirilmişti (T.Ş.S., 1822, 68/1). Acaba subaşılar, iltizâm sektörünün sağladığı fırsatlarla daha çok malî yönü ağır basan bir görevli hâline gelmeye mi başlamışlardı? Makalenin bundan sonraki sayfalarında deskriptif bir metod dâhilinde daha çok bu soruya cevap verilmeye çalışılacaktır.

Subaşılara, söz konusu vergi toplama görevleri münasebetiyle aynı zamanda "zâim" denilmekteydi (T.Ş.S., 1821, 30/6. 20-29 Ekim 1619). Mustafa Akdağ bu hususu, "iltizâm veya emanet" şeklinde olmak üzere "bâd-ı havâ" vergilerini toplayarak "bir tahsil memuru" hüviyeti taşıyan subaşılara, "zâim" veya daha az olmakla birlikte "emîn" denildiğini söyleyerek izah etmektedir (Akdağ 1999: 62). Fatih Kanûnnâmesi'nde de "Evvelâ cerîme kanda gerek mîrî subaşılarna ve gerek ehl-i timâr subaşılarna üç bin akçe ola..." (Özcan 2003: 19) şeklinde geçen maddede, subaşılarnın bu vergi toplama vazifelerine işaret edilmekteydi. Ayrıca bu maddeden subaşılarnın ikiye ayrıldığı da anlaşılmaqta idi. Buna göre, birincisi merkez/padişah tarafından atanan ve kadının emrinde çalışıp kazanın merkezi olan şehir ile o şehrin nahiyesini teşkil eden birkaç köyün asayişinden sorumlu olan şehir subaşılarnı; ikincisi ise serbest olmayan köylerin (bunlar genel olarak cebeli timâr toprakları idi) asayişinin temini için sancakbeyleri tarafından atanan sancak subaşısı ve bunun emrindeki toprak ve köy subaşılarnı idi. Serbest timarların asayişinden sorumlu olanlar ise oranın dirlik sahipleri idi (Akdağ 1999: 64).⁴

Şehir subaşılarnı daha önce merkez tarafından atanırken 16. yüzyılın ikinci yarısından sonra ise sancakbeylerinin itibarını arttırmak ve bilhassa da 17. yüzyılda beylerbeyilerin artan iktidarına (Kunt 1978: 116-117) koştut bir şekilde, sancakbeyi ve beylerbeyine bağlanmışlar ve onlar tarafından atanmaya başlamışlardı (Ergenç 2012: 84).⁵ Yaşar Yücel, subaşılarnın

⁴ Bununla birlikte 17. yüzyıla gelindiğinde timâr erbabı daha çok bir takım bürokratik görevleri olan ve bu görevler mukabili dirlik edinen bir zümre haline gelmişti. Trabzon'da müteferrika, çavuş, Divân-ı hümâyûn ve defter-i hakanî kâtiplerinin oldukça önemli miktarda timârları vardı ve bu gelirleri büyük ihtimalle bir subaşı vasıtasıyla idare etmekteydiler. (Örnek olması açısından bkz. T.Ş.S., 1821, 19/2; T.Ş.S., 1821-4, 57/8; T.Ş.S., 1824, 36/2, 76/3). Nitekim ayândan olan züemanın timarlarını subaşı eliyle idare ettikleri vaki idi. Ayândan İbrahim oğlu Ali Bey'in zeameti köyleri subaşısı olan Veli Ağa, Karaağaç köyünden Hasan b. Resul'ü mahkemeye getirmiş ve davacı olmuştu. "Hasan mumaleiyh Ali Bey'in raiyyeti olub aşar-ı şer'iyyesin, rûsûm-ı raiyyetin taleb iylediğimde edasından taallül ider" diyerek davasını beyan etmişti (T.Ş.S., 1824, 48/4. 1-10 Şubat 1633). Bir başka kayıтта yine züemadan "fahri'l-a'yân" Ali Bey b. İbrahim Efendi'nin kendi ifadesiyle "zeâmetim karyelerinden Tonya nâm karyenin tarafından Subaşısı olan Veli b. (boşluk) nâm kimesnenin" muhasebesi görülmüş ve Ali Bey'in zeameti mahsulünden 300 kuruş hakkının onda olduğu anlaşılmişti; fakat Subaşı Veli mahkemeye gelmemişti (T.Ş.S., 1828, 147/10. 8-17 Şubat 1636). Timar erbâbının subaşılarnın yanında İmaret-i Hatuniyye vakfı ve mahallesi subaşılığı da bulunmakta ve iltizâm üzere verilmekteydi. İmaret-i Hatuniyye evkâfından imaret subaşılığı senede 1.000 akçe ile Üveys Beşe'nin iltizâmında iken ebna-i sipahiyandan İbrahim Bey 500 akçe ziyade ile 1.500 akçeye iltizâmı kabul eylemiş; fakat Üveys Beşe "zi'l-yed" olduğu için 1.500 akçeyi kabul etmekle eskiden olageldiği üzere subaşılığı tasarruf etmeye devam etmiştir (T.Ş.S., 1821, 18/6). Daha sonra "Ebnâ-i sipahiyandan" İbrahim Bey b. Solak Davud, 2.000 akçeye subaşılığı iltizâm etmiştir (T.Ş.S., 1821, 53/1. 22-31 Ağustos 1619). Bir müddet sonra ise İmaret-i Hatuniyye Evkâfı'ndan İmâret subaşılığı bâd-ı hevâ, resm-i arusâne, yave ve sâir vergiler dâhil olmak üzere bu sefer de Üveys Beşe ve İbrahim Bey tarafından ortak olarak iltizâm edilmiştir (T.Ş.S., 1821, 53/6. 31 Ağustos 1619). 15-24 Kasım 1622 tarihinde "Dersaadet yeniçerilerinden" Üveys Çelebi b. el-hacc Ramazan İmaret-i Hatuniyye subaşısıdır ve beytül-mâl kabzına memurdur (T.Ş.S., 1822, 57/8). 15 Nisan 1629 tarihinde muhtemelen aynı Üveys Çelebi, sahibi olmadan bulunan bir köleyi meclis-i şer'e getirmiş ve sahibi gelene kadar kendisine kibel-i şer'den nafaka tayin olunmasını istemiştir. Bunun üzerine 10 akçe nafaka takdir olunmuştur (T.Ş.S., 1826, 67/4).

⁵ Nahiyelere de beylerbeyiler subaşı tayin etmekteydiler. Dergâh-ı âli sipâhilerinden Bali Bey, 16 Aralık 1621 tarihinden itibaren 3 ay süreyle Akçaabad Nahiyesi'ne subaşı olarak tayin edilmişti ve beylerbeyine ait olan bâd-ı hevâ, resm-i arusâne, yave, kaçgun ve sâir vergileri toplamakla vazifelendirilmişti (T.Ş.S., 1822, 76/4). 1 Mart 1634 tarihinden itibaren üç ay süreyle Akçaabad Nahiyesi Subaşılığı'na beylerbeyi ağalarından bir kişi atanmıştı (T.Ş.S., 1828, 98/2). 15 Ağustos 1635'ten itibaren Akçaabad Subaşılığı'na beylerbeyi tarafından Şaban Ağa tayin olunmuştu (T.Ş.S., 1828, 155/5). Yine aynı tarihten itibaren Yomra Subaşılığı'na İskender Ağa tayin edilmişti (T.Ş.S., 1828, 151/8). Amasya'da Geldiklan Nahiyesi subaşılığına 28 Nisan 1636'da sancakbeyinin ağalarından Hasan Ağa tayin edilmiştir (A.Ş.S., No: 1, 137/3). Gürcü Ali Beyzâde Mustafa Bey de mirliva tarafından Ezine Nahiyesi subaşısıdır (A.Ş.S., 2, 8/3. 20-29 Mayıs 1633). Amasya'da sancakbeyi tarafından tayin edilen subaşılarnın şu şekilde sıralanıyordu: Nefs-i şehir subaşısı, Ezine Nahiyesi subaşısı, Geldiklan Nahiyesi subaşısı, Hakala Nahiyesi subaşısı ve Hâslar

sancakbeyiler ve beylerbeyiler tarafından atanmasını “desantralizasyona uygun bir yol” olarak nitelendirmektedir (Yücel 1974: 667). Nitekim 17. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı sosyo-politik zemininde önemli bir değişim yaşanmış ve sancakbeyi ile bilhassa da beylerbeyi kapıları, Osmanlı bürokratik evreninin aslı unsuru olmaya başlamışlardı. Beylerbeyi atamalarında sıkça vurgulanan ve “bir politik iktidar odağı”⁶ haline gelen “mükemmel kapıları” ile beylerbeyiler, devletin ülkedeki karışıklıkları bastırmak ve tekrar oluşmalarını önlemek için güvenmeye başladığı mekanizma haline gelmişti (Kunt 1978: 117). Böylece beylerbeyiler ne kadar çok kapı halkı “beslerler”/istihdam ederler ise hem beylerbeyi atamalarında, hem de buldukları eyaletlerdeki iktidarlarını kuvvetlendirmede önemli bir güç elde etmiş olurlardı. Hatta 17. yüzyılın ikinci yarısında merkezî hükümette artan sayılarda, kendileri ve kapıları bakımından görev alabilmelerinde bu kapıların büyüklüğü önemli bir yol olmuştu.⁷ Bu nedenle beylerbeyiler buldukları eyaletin yerli halkından da kapılarına insan “devşirmektedirler” (Cezar 2013: 180).

Bu durum subaşı atamalarına da yansımış ve beylerbeyiler kendi kapıhalklarından subaşı tayin etmeye başlamışlardı. 7 Ocak 1620’den itibaren Trabzon beylerbeyinin “ihtiyar ve emekdâr ağaları”ndan Mehmed Ağa (T.Ş.S., 1821-4, 131/3), 14 Ocak 1622 tarihinde ise beylerbeyi “ağalarından” İbrahim Bey şehir subaşısı atanmıştı (T.Ş.S., 1822, 73/5). 10 Temmuz 1622’de beylerbeyi “ademlerinden” Mustafa Bey tayin edilmişti (T.Ş.S., 1822, 65/2). 30 Temmuz 1650 tarihinde ise beylerbeyinin “kapu kethüdası” olan Musli Ağa subaşı olmuştu (T.Ş.S., 1831, 87/6). Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Böylece daha önceden merkezden atanan ve bilhassa da padişahın kapıkullarına mensup ve payitahtta oturan altı bölük halkından olan şehir subaşılarının (Akdağ 1999: 65) yerini, şimdi beylerbeyilerin kapıhalkından olan subaşılar almıştı.⁸ Hatta bu dönemde bazı kapıkulu sipahileri de beylerbeyilere kapılanmışlar ve subaşılığa bu muhteva ile sahip olmuşlardı.⁹ Böylece subaşılardan şehrin asayişini muhafaza etmek ve vergi toplamak gibi geleneksel vazifeleri devam etmekle birlikte artık beylerbeyiler ya da sancakbeyiler tarafından atanan ve genelde onların kapıhalkından olan bir yeni subaşı profili ortaya çıkmıştı. Bu ise merkezî patrimonyal devlet ile subaşılardan başka iktidar odaklarının girmesi anlamına geliyordu. Bu iktidar odaklarının somut düzlemdeki görünümü yerleşme şeklinde tezahür ediyordu.

Subaşılardan Yerleşmesi ve Mali Hususiyetlerinin Ön Plana Çıkması

17. yüzyılda genelde beylerbeyi kapıhalkından olan subaşılardan bir kısmı ise şehrin yerlilerinden atanmaya başlamıştı. Örneğin Beylerbeyi Mehmed Paşa tarafından 16 Nisan 1619’dan 13 Temmuz 1619’a değin “nefs-i şehir subaşılığına” atanan Abdülbaki Çelebi, bu yerli subaşılardan biri idi (T.Ş.S., 1821, 2/3). Nitekim 16-25 Nisan 1619 tarihinde “a’yân-ı şehir” mahkemeye gelmiş ve “zâim-i şehir” olan Abdülbaki Çelebi’den davacı olmuşlardı: “*Bundan önce yerlü kimesne subaşı olmamak bâbında emr-i şerîf vârid olmuşdur ve yerlüler zahirecilere zulm ve te’addi iderler kaht u galâya bâ’is olur ba’d’e’l-yeom yerlü subaşı olmamasın taleb ideriz*” demişlerdi.

subaşısı (A.Ş.S, 2, 97/4. 18-26 Haziran 1634). Bolu sancakbeyinin kendi ağalarından atadığı subaşı için bkz. (Sahillioğlu 1966: 19).

⁶ Kapıların birer “politik iktidar odağı” olarak Venedik ve Floransa’daki ekâbir kapıları için geliştirilmiş paradigmalardan değerlendirilebileceğine dair bkz. (Brummet 2012: 105-124).

⁷ 17. yüzyılın ikinci yarısı için Rifaat Abou-al-Haj’ın merkezdeki ve taşradaki idarî görevleri ellerinde tutanlara dair çıkardığı istatistikî tablo, vezir ve paşa kapılarının bu dönemde merkezî hükümette ve eyâletlerde, saraydan yetişenlere nazaran artan bir sayıda görev aldıklarını ortaya koymaktadır (Abou-El-Haj 1974: 442-443).

⁸ 18. yüzyıla gelindiğinde de “ilgili olmayan kişiler” kadı arzı ile subaşı olagelmışlerdi. Bu durum Edirne Subaşısı Mustafa Çavuş tarafından merkeze bildirilmişti. Bunun üzerine 1720’de durumun düzeltilmesi için hüküm gönderilmiş ve İstanbul, Edirne ve ordu subaşılıkları, çavuşlar ocağına ayrılmıştı (Özkaya 1985: 203).

⁹ Taşralı kapıkulu sipahileri hakkında bkz. (Açık 2015).

Bunun üzerine Abdülbaki Çelebi subaşılıktan çekilmiş, bundan sonra da "yerli" subaşı olmaması üzerine karar alınmıştı (T.Ş.S., 1821, 23/2).

Osmanlılar gibi geleneksel bir imparatorlukta, adaletin dağıtımında rol oynayan öznel ilişkisizleştirilerek/nötralize edilerek mümkün olan "en iyi düzen" tesis edilmeye çalışılıyordu. Yine adalet dağıtımında politik ve "kamusal" olanlar örtüştürülmeye ve ekonomi, "kamusal" olanın dışına yani "özel alana" ayrılmıştı (Öğün 2006: 34). Hane içi ekonominin cari olduğu bu sistem, adaletin ajanı bürokrasinin "devşirme" kökenli olarak en azından teoride sosyolojik bağlarından tecrit edilmesi ile birlikte (Gencer 2015: 20), ekonomik faaliyetlerden de uzak tutulması şeklinde tezahür ederek "klasik" Osmanlı devlet düzenine işaret etmekteydi. Hâlbuki 17. yüzyıla gelindiğinde hem vezir ve beylerbeyiler, hem de onların kapıhalkları, ticarî faaliyetlere başlamışlar (Kunt 1977: 47-64) ve şehirlerle sosyo-ekonomik ilişkiler tesis ederek nispeten yerleşmişlerdi ya da yerli yani şehrin sosyo-ekonomik evrenine dâhil kişiler bürokratlaşmışlardı. Çelebi unvanının çağrıştırdığı "sivil" karakteriyle¹⁰ -aynı Abdülbaki Çelebi olup olmadığı kesin olmamakla birlikte- Abdülbaki Çelebi'nin Sûk-ı Sûltânî'de Haffaflar Çarşısı'nda mutasarrıf olduğu üç adet dükkânı bulunmaktaydı (T.Ş.S., 1821-4, 42/5. 12-21 Temmuz 1620). Bir diğer çelebi unvanlı subaşı da 30 Ağustos 1620 tarihinde şehir subaşılığına tayin edilen Veli Çelebi idi (T.Ş.S., 1821-4, 27/7, 51/7, 51/8). 1 Aralık 1625 tarihinde ise Hasan Paşa beylerbeyi idi ve onun tarafından Derviş Çelebi şehir subaşısı tayin edilmişti (T.Ş.S., 1820-6, 39/6). 22 Haziran 1629'da 2 aylığına şehir subaşılığına Baki Çelebi ve Derviş Çelebi birlikte atanmışlardı (T.Ş.S., 1826, 58/3). 1633 Ağustosunun 7. gününden 3 ay tamamına değin subaşılık Derviş Çelebi'ye verilmişti (T.Ş.S., 1828, 9/2). 19 Mayıs 1644 tarihinde de 3 aylığına Abdülbaki Çelebi tayin edilmişti (T.Ş.S., 1830, 85/5). Ayrıca 29 Haziran-8 Temmuz 1632 tarihinde zâim-i şehir olan Derviş Çelebi, aynı zamanda şehrin "a'yân"ından olarak nitelenmekteydi (T.Ş.S., 1824, 14/8). Dolayısıyla hem çelebi unvanı hem de şehrin ayânından olması Derviş Çelebi'yi yerli bir zemine oturtmaktaydı. Ayândan olan başka subaşılar da vardı.¹¹ Bu münasebetle, her ne kadar gerek merkezden emir gelmesi gerekse kadı mahkemesinde yerli subaşı atanmamasına dair karar alınmasına rağmen, hâlâ yerli subaşılardan var oldukları görülmekteydi. Lakaplarındaki zâde unvanından mülhem yerli oldukları düşünülebilecek Topçuzâde Ahmed Bey ile Berberzâde Derviş Beşe de, gurre-i Zilhicce 1040 (1 Temmuz 1631) tarihinden sene sonuna kadar "şehir subaşılığı"nı, her ayı 10.000 akçe olmak üzere "ber-vech-i iştirâk" iltizâm eylemişlerdi (T.Ş.S., 1827, 95/5). Dolayısıyla şehrin ileri gelenlerinin yerli subaşılardan kasıtları büyük ihtimalle şehirde bir takım iktisadî faaliyetleri olan kişilerdi. Nitekim artık subaşılık iltizâm üzere verilen bir vazife olmuş ve yukarıda Berberzâde Derviş ve Topçuzâde Ahmed örneğinde görüldüğü üzere her ay 10.000 akçeyi verebilecek iktisadî kudreti olan kişilerden atanmaya başlanmıştı. Ayrıca kadıya yazılan mektupta, beylerbeyiler tarafından subaşılardan vazifesi kendilerine ait olan vergileri toplamak olarak belirtilmekteydi, yani şehrin asayişine dair herhangi bir vurgu söz konusu değildi.

Mustafa Akdağ'ın da dikkat çektiği üzere subaşılık makamı muharip bir karakterden gün geçtikçe uzaklaşmaya ve aslî vazifesi beylerbeyilere ait olan vergileri toplamak olan, dolayısıyla mali yönü ağır basan bir görevli haline gelmeye başlamıştı.¹² Bu gelirleri ise subaşılardan peşin bir

¹⁰ Çelebi unvanını genelde ilmiye mensupları, büyük tüccar ve bunların sosyal statülerini ve kültürel değerlerini sürdüren oğulları kullanmaktaydı (Ergenç 2013: 390-391).

¹¹ Örnek olması açısından bkz. (T.Ş.S., 1821-4, 17/7, 70/6, 100/1; T.Ş.S., 1824, 14/8; T.Ş.S., 1828, 87/14).

¹² Komutan manasındaki subaşı kavramının aslı "sübaşı" idi. Asker anlamına gelen "sü" kelimesi Orhun kitabelerinde de geçmekte ve uzun zaman Türk devletlerinde bu kelime ile birlikte "sü başlamak, sü begi, sübaşlar er, sübaşlar kişi, sübaşçısı" gibi kavramlar kullanılmıyordu. Osmanlılar da uzun zaman, komutan manasında kelimeyi "sübaşı" şeklinde kullanmışlar; fakat 16. yüzyılın başlarında imlâ "subaşı" şeklinde değişmişti (İlgürel 2009: 447). Kavramın bu şekilde değişmesi ile subaşılığın muhtevasının değişmesi ve mali yönünün artıp muharip

miktar karşılığı beylerbeylere ödemekte ve incelediğimiz 17. yüzyıl itibariyle de genelde üç ay olmak üzere söz konusu vergileri kendi hanelerine gelir kalemi olarak hesap etmekteydiler. Bu malî hususiyetleri münasebetiyle kendilerine aynı zamanda “zâim-i şehir” denilen subaşılar, 17. yüzyıla gelindiğinde bir taraftan da “voyvoda” denildiği görülmekteydi. Bu ise subaşılık vazifesinin iyice şehrin mali bürokrasisinin başındaki adama, yani ileride “muhassıl-ı emvâl” olarak anılacak olan görevliye doğru bütünüyle olmasa da bir geçişi yaşamış olabileceğine işaret etmekteydi. Nitekim 31 Ağustos 1628 tarihinden itibaren beylerbeyi tarafından 3 aylığına subaşılığa tayin edilen yine onun “adem”lerinden Mustafa’nın vazifesi, beylerbeyine ait olan cürm ü cinayet, bâd-ı havâ, resm-i arûsâne, yave, kaçgun, abd-i âbık, 10.000 akçeden aşağı beytü’l-mâl ve mâl-ı gâib ile “bi’l-cümle hukuk-ı şer’iyye ve rûsum-ı örfiyyeyi” zabtetmek idi (T.Ş.S., 1825, 73/2). 30 Eylül-9 Ekim 1628 tarihli ve Mustafa’nın aslında yeniçeri olduğu anlaşılan bir kayıta ise Beylerbeyi Mehmed Paşa’nın kethüdası Ali Ağa, Mustafa Beşe’den davacı olmuştu: Bundan önce “şehir voyvodalarının” aylığı 8.500 akçeden olmak üzere 3 aylığını 25.500 akçeye Mustafa iltizâma almıştı ve bir aylığını da tamamen zabtelemiş ve taksitinin bir miktarını vermişti. Geriye 40 kuruş kalmıştı ve bunu havale yolu ile ödeyeceğini taahhüt etmişti. Bundan sonra zararı olduğu gerekçesiyle “voyvodalığı kabul işlemem ahere vir” demişti. Bunun üzerine voyvodalık Derviş Çelebi’ye verilmişti (T.Ş.S., 1825, 51/4). Nitekim 1038 senesi Safer’inin sonuna kadar (28 Ekim 1628) şehir subaşılığının Derviş Çelebi’ye verildiğine dair kadiya mektup yazılmıştı (T.Ş.S., 1825, 68/7).

Yukarıda izah edilen hususla bağlantılı olarak ayrıca şehirde ehl-i örfün yaptığı zulümlerin önlenmesi hususunda merkezden gönderilen hükümlerde sürekli beylerbeyi voyvodaları ve sancakbeyi subaşıları beraber zikredilmekte idi.¹³ Trabzon’da zimmî reâyâ İstanbul’a adam gönderip arz-ı hâl etmişler ve üzerlerine ödemeleri lâzım gelen vergileri ödedikleri halde, “beylerbeyi voyvodaları” ve “mîrlivâ subaşıları” ve sair ehl-i örf taifesinin evlerine girip, “yem ve yemek, arpa ve saman ve bal ve yağ ve koyun ve kuzu ve odun ve otluk ve kaftan bahâ ve nal bahâ ve konak ve yaylak ve hizmetkâr ve yazıcı ve selâmiyye ve kefilnâme ve çayır akçesi” adıyla paralarını aldıklarını söylemişlerdi (T.Ş.S., 1831, 79/1. 21-30 Ağustos 1648). Benzer bir şekilde beylerbeyi hasları reâyâsından olup Kasaba-i Trabzon’da sâkin zimmî reâyâ, merkeze arz-ı hâl etmişler ve üzerlerine ödemeleri lâzım gelen ispençelerini verdikleri halde, “beylerbeyi voyvodalarının” kendilerinden fazladan vergi talebinde bulunduğunu söylemişlerdi (T.Ş.S., 1831, 80/9. 31 Ağustos-9 Eylül 1648). Beylerbeyilerin voyvoda nâmında subaşından ayrı bir vazifeli atadığına dair hiçbir emare olmadığına göre, buradan voyvodanın subaşının eş anlamlısı olarak kullanıldığı anlaşılabilir. Nitekim henüz modern bürokrasinin kavramsal standardizasyonunun olmadığı bir politik evrenin bu kavramları birbirleri yerine kullanması oldukça normaldir. Böylece Akdağ’ın, “bâd-ı havâ” vergilerini toplayarak “bir tahsil memuru” hüviyeti taşıyan subaşılar, “zâim” veya daha az olmakla birlikte “emîn” denildiği tespitine subaşılığın gittikçe malî bir bürokratik vazife haline dönüşmesiyle “voyvoda” denildiğini de eklemek mümkündür. Zira “mali bir terim olarak, vergi gelirine sahip kimselerden aldığı yetkiyle kendi namıyla ya da bir başkası adına vekâleten vergi tahsil eden görevlileri” (Özvar 2013: 129) nitelemek için kullanılan voyvoda kavramı ile subaşılık arasında, niyâbet ve bâd-ı hevâ vergilerini toplamak vazifesi itibariyle bir ortaklık da söz konusu idi.

Aslında bu durum İmparatorluğun genel ekonomi-politiğine de uygundu. 1578-1590 İran harpleri, 1593-1606 Avusturya savaşları gibi uzun soluklu cephe savaşlarının nakit ekonomisine

karakterinin azalması arasında bir ilişki olup olmadığını bilmiyoruz; fakat her iki değişimin nispeten aynı döneme denk gelmesi arada bir ilişki olduğunu düşündürmektedir.

¹³ Hükümlerde ifade kimi zaman “beylerbeyi voyvodaları ve sancakbeyi subaşıları” şeklinde geçerken kimi zaman da “beylerbeyi ve sancakbeyi voyvodaları ve subaşıları” şeklinde geçmekte idi. Örnek olması açısından bkz. (T.Ş.S., 1828, 156/3. 21 Haziran 1635).

olan ihtiyacı arttırdığı bu dönemde, iltizâm "sektörü" timârları dahi içine alacak şekilde yaygın bir hâl almıştı (Genç 2000: 155-156). Bu istikamette para ekonomisinin yaygınlaşması ile birlikte, 16. yüzyılın sonlarından itibaren defterdarlık statüsünün önemi artmıştı. 16. yüzyılın başlarında görülmeyen bir şekilde vezir rütbeli paşa unvanlı defterdarların sayısı artmaktaydı. Ayrıca 17. yüzyıla gelindiğinde Salih Paşa (ö. 1647), Hezarpare Ahmed Paşa (ö. 1648) ve Sofu Mehmed Paşa (ö. 1649) gibi defterdar kökenli sadrazamların ortaya çıkması, politik hususlarda paranın öneminin çoğalmasına işaret etmekteydi (Tezcan 2010: 15-16). Böylece seferlerin hazine üzerindeki baskısı arttıkça ve seferler eskisi kadar "kârlı" olmaktan çıkınca, İmparatorluk elden geldiğince merkezileşmeye ve bürokratikleşmeye çalışıyordu (Kolçak 2012: 104). Bu bürokratikleşmenin en önemli ayağını ise iktisadiyetin öneminin geçmiş yüzyıllara nazaran artması ile birlikte mali bürokrasi teşkil ediyordu. Yani imparatorluk 17. yüzyıldaki "alacakaranlık" içerisinde ayakta kalabilmek için bir fetih imparatorluğu olmanın yanında malî hususiyetleri ile müşahhaslaşmaya başlayan bürokratik bir mekanizma hâline gelmeye başlamış ve belki de fetihlerin azalmasıyla birlikte vurgu daha çok malî kanada kaymıştı.

Subaşılık da bu eğilime uygun bir şekilde gittikçe iltizâm üzere verilen bir vazife olmuştu ve asayişten ziyade malî hususiyetleri daha ön planda olan bir müesseseye dönüşmeye başlamıştı. Nitekim bizim incelediğimiz dönemde subaşılığın genelde 3 ay müddet üzere iltizâma verildiği görülüyordu. Osmanlı ordu terkinde beylerbeyi kapılarının öneminin artmasıyla birlikte, muhtemelen beylerbeyiler de nakit ekonomisine angaje olmuşlar ve iltizâm üzerinden eyaletin gelirlerini toplatarak nakit ihtiyaçlarını karşılamaya, bu nakit ile de "mükemmel kapu"lar beslemeye gayret etmişlerdi. Hatta Metin Kunt'a göre, "merkezî devlet" tarafından da beylerbeyi iktidarının artması istikametinde bu salgunlara göz yumulmaktaydı (Kunt 1978: 106).¹⁴ Zaten 17. yüzyıla gelindiğinde, subaşılar ile belgelerde karşılaşma sıklığı bakımından birinci sırayı bu salgunlar ve daha önce ödenen vergilerin yeniden talep edilmesi ya da mevcut vergilerin meblağının fazla istenmesi teşkil ediyordu. Hem beylerbeyilerin hem de subaşılarının malî yönünün gittikçe ağır basması nedeniyle de ortaya çıktığını düşündüğümüz bu salgunlara ve subaşılarının geriye kalan haksız vergi taleplerine örnekler üzerinden bakmak, subaşılarının 17. yüzyıldaki çalışma biçimlerini açığa çıkartmak bakımından faydalı olur kanaatindeyiz.

Şehrin Malî Bürokrasinin Başı Olarak Subaşılar ve Salgunları

17. yüzyılda reâyânın üzerine büyük bir yük bindiren salgunlar geniş bir yelpazede şu şekilde sıralanıyordu: *Subaşı akçesi, selâmiyye, yem ve yemek, arpa ve saman, bal ve yağ, koyun ve kuzu, odun ve otluk, kaftan bahâ ve nal bahâ, konak ve köçek (?), yaylak, hidmetkâr, resîd, yazıcı ve selâmiyye ve kefilnâme ve çayır akçesi, çıra akçesi, kışlak akçesi, ağırlık*.¹⁵ Akla gelebilecek hemen her

¹⁴ Metin Kunt, reâyâyâ yapılan zulmün, devletin merkezileşmesi bağlamına yerleştirildiğinde IV. Murad'ın gözünde nasıl kabullenilebilir bir şey olduğunu Naima'ya dayanarak şöyle anlatmaktadır: "1630'larda İlyas Paşa adlı biri halka baskı yapmakla suçlanıp asi ilân edilmişti. Küçük Ahmed Paşa komutasında bir devlet birliği İlyas Paşa'yı yakalayıp sultan Murad VI'ün huzuruna getirdi. Sultan asi paşayı hemen idam ettirdi, sonra Küçük Ahmed Paşa'ya dönerek, 'Senin hakkında da şikâyetler var' dedi, 'sen de göreve giderken halktan zorla para toplamışsın.' Küçük Ahmed Paşa kellesinin gideceğinden emin, kendini savunmaya girişti. Topladığı paralarla asker tutup İlyas Paşa'yı yakalamaya gittiğini, bunu Sultan'a hizmet için yaptığını söyledi. Sultan Murad önce âdil davranma ve halkı hoş tutmanın önemi üzerinde uzun uzun konuştuğundan sonra Küçük Ahmed Paşa'ya hil'at giydirip önemli bir eyalete atadı." (Kunt 1977: 63).

¹⁵ T.Ş.S., 1821, 2/1; T.Ş.S., 1822, 72/2, 73/1; T.Ş.S., 1828, 151/3; T.Ş.S., 1831, 79/1, 80/1; BOA, MD, no: 80, kayıt no: 1221. Salgunlara dair ayrıca bkz. (İnalçık 2000a: 99-101). Bir köyde bir katl vakası olduğunda ve mahkemece gerekli yargılama yapıldıktan sonra dahi subaşılar "mukaddema bu karyede kan olmuştur" diyerek reâyâyâ tekrar getirip "divan ağırlığı" adı altında birçok paralarını almaktaydılar (İlgürel 1981: 1279). Trabzon'da reâyânın maruz kaldığı salgunlar hakkında ayrıca bkz. (İnan 2004: 45-51).

şeyin vergiye tahvil edildiği bu “salgun düzeni” o kadar yaygınlaşmış ki sadece beylerbeyi subaşuları değil, mütevelliler ve yeniçeri zabıtları da benzer isimler altında haksız vergi toplamaya başlamışlardı. Örneğin İmaret-i Hatuniyye Vakfı köylerine senede birkaç defa müteveli gelmekte ve her gelen müteveli de köy başına “kaftan akçesi” adıyla 20’şer-30’ar kuruş almaktaydı (T.Ş.S., 1825, 118/6. 20-29 Eylül 1628). Arpa akçesi nâmıyla da İskefiye Köyü’nden 14 akçe talep edilmişti (T.Ş.S., 1831, 68/7. 17-25 Ekim 1650).

Bu salgunlarla birlikte ele alınabilecek başka vergiler de bulunmaktaydı. Bilhassa zimmî reâyâyı hedef alan bu vergiler içerisinde “kanûn-ı zimmî” olarak isimlendirileni, kanunun Osmanlı hanedanı ile olan semantik bağını (“Kânûnnâme-i Âl-i Osmân”) zaafa uğratması açısından manidardı. Trabzon şehir merkezinde yaşayan zimmî reâyâ, ordu-yı hümayûna adam ve arz-ı hâl gönderip ödemeleri gereken vergilerini “kanûn ve emir ve defter mucebince” toplamaya memur olanlara ödediklerini, fakat beylerbeyilerin *kendi işleri için* bir yere adam göndermek icap ettiğinde “kanûn-ı zimmî diyü” kendilerini taciz ettiğini belirtmişlerdi. Ayrıca “kayık harcı” adıyla her sene üç defa altışar kuruşları, “devr” adıyla yemekleri, koyun ve kuzuları, arpa ve samanları ve “kaftan bahâ ve nal bahâ” ile “devr-i selâmiye” namıyla birçok paraları alınmaktaydı. Bunların yanında ağaçtan düşüp, ateşte yanıp, suda boğulup ve üzerine duvar yıkılıp “helâk” olanlardan “dem-i diyet” almak caiz değilken, bu gibi vakalardan “dem-i diyet” talep edildiğini de eklemişlerdi (T.Ş.S., 1828, 156/1. 7-16 Temmuz 1635).

Bu salgunların gösterdiği üzere bu dönemde subaşuların elden geldiğince yetkilerinin üzerinde hareket etmeye çalıştıkları görülmüyordu. Örneğin serbest timârlara müdahale etmek sıradan bir vaka haline gelmişti. Divân-ı Hümâyûn kâtiplerinden Mehmed’in timârı köylerinden Hoc Komera Köyü “nefs-i Trabzon’a” yakın olduğu için beylerbeyi subaşuları ve adamları, köye varıp reâyâdan subaşı akçesi ve selâmiyye alıp zulmetmişlerdi. Ayrıca yeniçeri zabıtları da her ay köye bir adam gönderip “yasakçı akçesi” ve “tütün hakkı” adlarıyla paralarını almışlardı (T.Ş.S., 1822, 73/1. 17-26 Eylül 1621).¹⁶ Elbette vakıf köylerine de sıklıkla vergi talebi ile müdahale ediliyordu. Hatuniyye vakfı köyleri serbest olup rüsûm-ı serbestiyesine dışarıdan kimsenin müdahale etmemesi gerekirken subaşular, köylerin reâyâsının rüsûm ve bad-ı havâlarına “filan kimesne ağaçdan düşüb ve köprüden uçub” gibi bahanelerle müdahale edip kan öşrû almaktaydılar (T.Ş.S., 1821, 4/5. 18-27 Haziran 1615). Avârız-ı divâniye ve tekâlîf-i örfiyeden muaf olan derbendci ve köprücülere de sıklıkla subaşular ve diğer ehl-i örf taifesi müdahale etmekteydiler. Hatuniyye Vakfı köylerinden Akçaabad’a bağlı Akçakale yakınlarındaki bazı köylerin fetihten beri derbendci ve köprücü olan ahalisi bu durumdan muzdaripti (T.Ş.S., 1821, 3/2. 1 Haziran 1615). Ocaklık tayin edilen yerler de subaşı müdahalesinden nasiplerini alıyorlardı. 8 Eylül 1628 tarihli bir hükümden anlaşıldığına göre, Hemşin reâyâsının cizye, ispençe ve “sâir mahsûl”leri daha önce beylerbeyilerin hassı idi; fakat 30 seneyi aşkın süredir matbah-ı amireye senede 3.000 vukiyye (yaklaşık 3.846 kg.) bal mumu vermek üzere ocaklık olarak tayin edilmişti. Yine de beylerbeyi ve sancakbeyleri tarafından sıklıkla müdahaleye maruz kalmakta idiler (T.Ş.S., 1825, 102/2; T.Ş.S., 1826, 62/2. 13 Mart 1629) ve hatta her sene 3.000 vukiyye gönderilen balmumu, 1044 (1634-1635) senesinde subaşuların müdahalesi neticesinde eksik gönderilmişti (T.Ş.S., 1828, 150/9. 18 Mart 1635). Maçka Kazası’nda bulunan çakırcı ve şahinci taifesi de avârız-ı divâniye ve tekâlîf-i örfiyeden muaf oldukları halde subaşuların kendilerinden salgun talep ettiklerini belirtmişlerdi (T.Ş.S., 1828, 156/3. 21 Haziran 1635).¹⁷

¹⁶ Serbest timârlara subaşuların yaptığı müdahalelere dair başka örnekler için bkz. (T.Ş.S., 1828, 90/2, 160/2; T.Ş.S., 1831, 84/4, 85/5).

¹⁷ Maçka Kazası’na bağlı Benafte ve Vezavri adlı köylerin Canca madeninde “hüddâm” ve örfi vergilerden muaf ahalisi de aynı istikamette subaşılardan şikâyetçi idiler (T.Ş.S., 1831, 80/4. 21-30 Ağustos 1648).

Subaşılarının haksız vergi gelirlerinden bir diğer kalemi ise kanun üzere alacağı vergilerin meblağını yükseltmeleri teşkil ediyordu. 23 Aralık 1643-1 Ocak 1644 tarihinde Beylerbeyi Mehmed Paşa'nın huzurunda toplanan mahkemede şehrin ayânı ve tüccar taifesi, Trabzon şehrinin merkezinde bulunan subaşı, muhtesib, iskele emini ve bunların yasakçılarının şehre gelen tüccardan ve kayıkçılardan kanunun hilafına "ziyâde akçe" aldıklarını söylemişlerdi. Bunun üzerine yapılan araştırmada şehir subaşısının gelen bazergânın her bir yükünden beşer rub' aldığı anlaşılmıştı; bundan sonra ise yetmişer akçe almaları kararlaştırılmıştı. Yine "buğday gemilerinden" subaşı ve muhtesib olanlar "yemeklük diyü" birer ve yarımşar kile buğday ve arpa almakta idiler; bunun da kaldırılmasına karar verilmişti.¹⁸ Bu bağlamda ispençe miktarlarına subaşılarının riayet etmediği ve daha fazlasını talep ettikleri görülüyordu. Trabzon Beylerbeyi hasları reâyâsından olup Trabzon Kasabası'nda sâkin zimmî reâyâ, üzerlerine ödemeleri lâzım gelen ispençelerini verdikleri halde, beylerbeyi voyvodaları buna "kanaat" etmeyip kendilerinden fazla vergi talebinde bulunmuşlardı (T.Ş.S., 1831, 80/9. 31 Ağustos-9 Eylül 1648). Kürtün Kazası'na bağlı Direbolu köyü zimmîlerinin ödemeleri gereken ispençe miktarı 25 akçeydi ve bunu da edâ etmişlerdi; fakat subaşılardan "kanaat" etmeyip daha çok vergi talep etmişti (T.Ş.S., 1822, 69/1. 4-13 Nisan 1620). Direbolu köyü aslında serbest timâr olup beylerbeyi subaşılarının müdahale etmesi yasak iken, kendi subaşılarının vergi miktarını arttırmasının yanında bir de beylerbeyi subaşılardan köye musallat olmaktadır (T.Ş.S., 1822, 72/2. 30 Temmuz-8 Ağustos 1621).

Subaşılar, şehirde bir takım iktisadî faaliyetler içerisinde bulunan yeniçerileri dahi vergi hususunda tazyik etmekte çekinmiyorlardı. Değirmen Deresi'nde değirmene mutasarrıf olan Hacı Mustafa, Hacı Mehmed Ali ve diğer Hacı Mustafa, Osman ve Ali adlı yeniçeriler ile birlikte birkaç kişinin tasarruf ettikleri değirmenler, Sultan Mehmed Han, Hacı Kasım ve Mahmud Ağa vakıfları toprağındaydı ve "resm-i asiyâb"larını vakıfların zâbitlerine vermişlerdi; fakat beylerbeyi adamları tekrar değirmen başına "resm-i asiyâb" talep etmişlerdi (T.Ş.S., 1831, 81/2. 13-21 Temmuz 1648). Yine Mehmed adlı yeniçeri, birkaç Ermeni tüccarını navlun ile gemisine almış ve sonra tüccar ile arasındaki anlaşma bittiği halde beylerbeyi subaşısı Sinan, Mehmed adlı yeniçeride söz konusu tüccarın esbâb ve akçeleri kalmıştır diye iftira atmıştı (BOA., İE. ADL., Dosya No: 1, Gömlek No: 13. 19-28 Mayıs 1635).

Subaşılar ayrıca abd-i âbık olmayan köleleri de bu kategori içerisine sokarak el koymaktaydılar. Bayburt sâkinlerinden Ferhad Beşe b. Abdülmennan'ın Rus asıllı kölesi Kenan'a, zâim-i şehir olan Topçuzâde Ahmed Bey, "abd-i âbıkdur diyü" el koymuştu (T.Ş.S., 1827, 21/1. 18-27 Ekim 1630). Beytü'l-mâl hususunda da haksız tasarruflar içerisine girebilen subaşılardan 4-13 Aralık 1632 tarihinde şehir subaşısı olan Hasan Ağa, Kürkçübaşı Ferhad'ın muhalefatının beytü'l-mâla ait olduğunu, fakat iki karısının Ferhad'ın evini beytü'l-mâla vermemek için niza çıkardıklarını ifade etmişti. Neticede Ferhad'ın hayatta iken evi karılarına sattığı anlaşılmış ve subaşı "mu'ârazadan men" edilmişti (T.Ş.S., 1824, 88/11). Dersaadet yeniçerilerinden Hasan Beşe, zâim-i şehir Hacı Bey'den davacı olmuştu. Hasan Beşe'nin Ayu Kukuri (?) Mahallesi'nde bir mülk evi bulunmaktaydı ve bu evi bir zimmîyeye kiraya vermişti. Kadının ölmesi ve geride varis bırakmaması nedeniyle Hacı Bey mirasa "vâz-ı yed" etmiş ve bu arada "hilâf-ı şer'-i şerîf" Hasan Beşe'nin evine de el koymuştu. Sorgulanan subaşı bu durumu inkâr etmiş, bunun üzerine Hasan Beşe'den delil talep edilmiş ve o da şahitlerle durumu ispatlayınca Hacı Bey'in adı geçen evi teslim etmesine hükmedilmişti (T.Ş.S., 1822, 49/3. 19-28 Ağustos 1622).

Subaşılarının bu haksız vergi talepleri ve zulümleri reâyâ üzerinde oldukça büyük bir tazyike sebep olmakta ve bilhassa kırsalda köylülerin yerlerini terk etmelerinde önemli bir amil teşkil

¹⁸ İskele emini ve yasakçılarının aldıkları haksız vergiler için de bkz. (T.Ş.S., 1830, 96/6).

etmekteydi. İmâret-i Hatuniyye Evkâfı'ndan Yoros Nahiyesi'ne bağlı Yoros adlı köy sakinlerinden bir grup mahkemeye gelerek vakfın mütevellisi İbrahim Ağa'yı dava etmişlerdi. Zira İbrahim Ağa onlardan, köylerinin senede 18.000 akçe maktu borçlarını talep etmişti. Köylüler gerçekten bundan önce köylerinde 60 neferden ziyade reâyâ olduğunu, ona binaen kendi rızaları ile vakfa 18.000 akçe verdiğiklerini; fakat birkaç seneden beri reâyânın bazısının vefat ettiğini ve bazısının da *beylerbeyi voyvodaları* ve evkâf zabitlerinin "zulmünden" köylerini terk ettiklerini; köyde ancak 20 nefer reâyâ kaldığını ifade etmişlerdi (T.Ş.S., 1821-4, 93/7. 22-31 Mayıs 1621).

Görülebileceği üzere subaşılar hemen bütün yetkilerini kötüye kullanarak iltizâm için verdikleri meblağın kat kat fazlasını reâyânın sırtından çıkarmaya çalışıyorlardı. Bu istikamette hiçbir engel ve kural tanımayan subaşılar, bu işte muhtemelen kendilerine bağlı adamlarını kullanıyorlardı. Bilindiği üzere subaşılardan aslında şehrin asayişini temin etmede kendilerine yardımcı olması gereken "adamları" var idi. Örneğin 1552'de Kayseri mahkemesine, Subaşı Hasan şikâyetinde bulunarak, birkaç kişiyi gecenin yarısında yakalayıp getirmek istediğini, fakat kaçıp sipahilerin odalarına sığındıklarını ve onların da bunları vermeyerek *subaşının adamlarını* yaraladıklarını şikâyet etmişti (Akdağ 1947: 300). Yine 16. yüzyılın sonunda Edremit'te, Sultan adlı kadını, evini basıp zorla onu götürmeye çalışan Mehmed'in elinden subaşı ve *adamları* kurtarmıştı (Yılmaz 2012: 22). Nitekim asesler de subaşılardan en önemli yardımcıları hüviyetinde idiler (Oğuzoğlu 2005: 42). Subaşılardan "klasik" vazifelerini icra etmek için gerekli olan bu adamların 17. yüzyıla gelindiğinde daha çok haksız vergi toplamakta ve dolayısıyla asayiş bozmakta başrolü oynadığı anlaşılmaktaydı.¹⁹ Dolayısıyla belli oranda muhtevalarında bir değişim hâsıl olmuştu. Hatta yerleşmenin bir başka tezahürü neticesinde, yerleştiklerini gördüğümüz bazı askerî zümre üyeleri ile ortak hareket eden subaşılardan reâyâ üzerindeki malî baskılarını arttırmaya çalıştıkları görülmüyordu. Giresun'da sipahi oğullarından Köse Mustafa, 10 senedir hiç Dersaadete gitmemiş ve "kendi hevasında" olup birçok mülkler edinmişti. Bu yerleşmenin getirdiği dinamiklerle de subaşılar ile "yek-dil" olup kasaba ve köylerden 2000 kuruş haksız vergi toplamışlardı (BOA, MD, no. 80, kayıt no: 58. 18 Mayıs 1613).²⁰

SONUÇ

İmparatorluğun "klasik" dönemi itibariyle merkezden atanan subaşılardan yerini, 17. yüzyıla gelindiğinde beylerbeyiler tarafından atanan "yerli" subaşılardan almıştı. Bu yerellik subaşılardan iktisadî yönlerinin baskın olmasından neşet ediyordu; bu da "klasik" dönemin geleneksel subaşısında meydana gelen bir değişime işaret ediyordu. Değişimin izleri ise merkezîyetçi patrimoniyal devlette açılan gediklerde kendisini belli ediyordu. Söz konusu gediğin uzantıları içerisinde subaşılardan ayrıca yerleşen bazı askerî mensup üyeleri ile de ittifak tesis edebiliyorlardı. Hâlâ vazifeleri asayiş temin etmek olan subaşılardan, İmparatorluğun içerisinde geçtiği "alacakaranlığa" uygun bir şekilde bir taraftan da gittikçe şehrin malî bürokrasisinin başındaki adama dönüşüyorlardı. Subaşılığın daha çok malî bir zemine kavuşması ile hem yerleşme hem de iltizâm "sektörü" üzerinden mültezim-subaşılardan reâyâyı bir kâr hedefi olarak telakki etmeye başlamaları, asayişle müşahhas bir vazifelinin asayiş bozmaktaki başrolü ele almasına sebep oluyordu. Somut düzlemde bu, "salgunlar" olarak tezahür ediyordu. Hem sosyolojik hem de iktisadî anlamda tecrit edilmiş bir hâli kalmayan subaşılardan, şehirde politika

¹⁹ Tabii her zaman subaşılardan ve adamları galip gelmiyorlardı. Yukarıda Kayseri subaşısının ve adamlarının yaralanmasına benzer şekilde nadir de olsa subaşılardan kimi zaman dayak yedikleri de vaki idi (BOA, MD, no. 80, kayıt no: 251). Sultan adlı "fahişe"nin, kadı izni olmadan evini açıp kaftanını çalan subaşının mahkemede suçunu itiraf edip kaftanı iade ettiğine dair bkz. (Yılmaz 2012: 25-26).

²⁰ Amasya'da zimmî reâyâ, sancakbeyinin hakkı olan "rüsüm-ı sepet"i edâ etmelerine rağmen subaşılardan ve yasakçılardan bir olup zimmî reâyâdan hâlâ sepet vergisi talep etmekteydiler. (A.Ş.S., 2, 33/3. 15-24 Ekim 1633).

ve iktisadın iç içe geçmeye başladığının göstergelerinden biri hâline gelmişlerdi. Bu ise Trabzon subaşıları özelinde imparatorluğun yaşadığı "alacakaranlığın" karanlık tarafının ağır basması anlamına geliyordu. Elbette yapılacak başka çalışmalar ile bu "alacakaranlığın" aydınlık yönlerini ortaya çıkarmak da mümkündür. Böylece, "alacakaranlık" kavramı ekseninde yapılacak çalışmalar ile kavramın tabiatında olan çifte bakış açısının kazandırdığı perspektif istikametinde İmparatorluğun 17. yüzyılda yaşamış olduğu "ilerlemeleri" ve "gerilemeleri" beraber tahlil etmek imkân dâhiline girecektir. Ayrıca yapılan çalışmalarda tespit edilen ilerlemeler, alacakaranlığın aydınlık tarafı hanesine, gerilemeler ise karanlık tarafı hanesine yazılarak mukayese yapabilmek fırsatı elde edilecektir. Neticede 17. yüzyılda yaşanan değişimlerden ilerlemeler hanesinin mi yoksa gerilemeler hanesinin mi ağır bastığı tespit edilerek yaşanan döneme dair yanlışlanana kadar "nihaî" bir karar vermek mümkün olacaktır. Nitekim bu zamana kadar yapılan çalışmalar ekseninde Avrupa'nın kaydetmiş olduğu ilerlemelerin çokluğu münasebetiyle Avrupa'nın yaşamış olduğu alacakaranlığın aydınlık tarafının baskın olduğu ve tabir yerinde ise "sabahın alacakaranlığı" nı yaşamış oldukları tespiti yapılabilir. Osmanlı İmparatorluğu tarihi bağlamında da müstakbel çalışmalar yardımı ile ve bir taraftan da Avrupa tarihi ile mukayeseler yapılarak yaşanan alacakaranlığın "akşamın alacakaranlığı" mı yoksa "sabahın alacakaranlığı" mı olduğuna karar verilebilir.

KAYNAKÇA**Arşiv Belgeleri****Başbakanlık Osmanlı Arşivi**

İbnülemin Adliye, Dosya No: 1, Gömlek No: 13.

Mühimme Defterleri, no: 80.

Şer'îye Sicilleri

Amasya Şer'îye Sicilleri, no: 1, 2.

Trabzon Şer'îye Sicilleri, no: 1820-6, 1821, 1821-4, 1822, 1824, 1825, 1826, 1827, 1828, 1830, 1831.

Telif Eserler

ABOU-EL-HAJ, Rifaat Ali (1974), "The Ottoman Vezir and Paşa Households 1683-1703: A Preliminary Report", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 94, No. 4, s. 438-447.

AÇIK, Turan (2015), "Medine-i Amasya Sâkinlerinden Kapıkulu Sipâhileri: 17. Yüzyılın İlk Yarısında Amasya'da Sosyo-Politik Hayata Bir Bakış", *Turkish Studies*, C. 10/1, s. 1-46.

AKDAĞ, Mustafa (1947), "Yeniçeri Ocak Nizamının Bozuluşu", *AÜ DTCF Dergisi*, C. V/3, s. 291-313.

AKDAĞ, Mustafa (1999), *Türkiye'nin İktisadî ve İctimâî Tarihi (1453-1559)*, C. II, Ankara: Barış Yayınları.

AKÖZ, Alaaddin-İbrahim Solak (2003), "Osmanlı Taşra Yönetimi ve 16. Yüzyılda Maraş Kazâsı Yöneticileri," *S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 9, s. 29-45.

Aşıkpaşazâde (1949), *Tevârih-i Âl-i Osman*, (*Osmanlı Tarihleri I'in içinde*), (haz. Nihal Atsız), İstanbul: Türkiye Yayınevi.

BOURDIEU, Pierre (2015), *Devlet Üzerine: Collège de France Dersleri (1989-1992)*, (çev. Aslı Sümer), İstanbul: İletişim Yayınları.

BRUMMET, Palmira (2012), "Osmanlıları Akdeniz Dünyasına Yerleştirmek: Ekâbir ve Kapılar Meselesi", *Hakim Paradigmaların Ötesinde: Rifa'at Abou-El-Haj'a Armağan*, (der. Donald Quatert-Baki Tezcan/çev. Aytek Sever), Ankara: Tan Kitabevi Yayınları, s. 105-124.

CEZAR, Mustafa (2013), *Osmanlı Tarihinde Levendler*, Ankara: T.T.K. Yayınları.

ERGENÇ, Özer (2012), *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

ERGENÇ, Özer (2013), "Osmanlı Klasik Dönemindeki 'Eşraf ve Ayan' Üzerine Bazı Bilgiler", *Osmanlı Tarihi Yazıları: Şehir, Toplum, Devlet*, (Haz. Derya Önder), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 383-395.

ERGİN, Osman Nuri (1995), *Mecelle-i Umûr-ı Belediyeye*, C. II, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları.

FAROQHI, Suraiya (2004), "Krizler ve Değişim 1590-1699", *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, C. II, (Ed. Halil İnalçık-Donald Quataert), İstanbul: Eren Yayınları, s. 545-757.

GENCER, Bedri (2015), "Türkiye'nin İslamist ve Post-İslamist Dönüşümü Üzerine", *Notlar Kuram ve Düşünce Dergisi*, S. 3, s. 20

GENÇ, Mehmet (2000), "İltizam", *D.İ.A.*, C. 22, İstanbul, s. 154-158.

GENÇ, Mehmet (2002), *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

İbn Haldun (2009), *Mukaddime*, C. I-II, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.

İLGÜREL, Mücteba (1981), "XVII. Yüzyıl Balıkesir Şer'îye Sicillerine Göre Subaşılık Müessesesi", *VIII. Türk Tarih Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler*, Ankara: T.T.K. Yayınları, s. 1275-1281.

İLGÜREL, Mücteba (2009), "Subaşı", *D.İ.A.*, C. 37, İstanbul, s. 447-448.

İNALCIK, Halil (2000a), "Adâletnâmeler", *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet*, İstanbul: Eren Yayıncılık, s. 75-190.

İNALCIK, Halil (2000b), *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, C. I, İstanbul: Eren Yayınları.

İNALCIK, Halil (2004), *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, (Çev. Ruşen Sezer), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

İNALCIK, Halil (2015), *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı: Devlet, Kanun, Diplomasi*, İstanbul: Timaş Yayınları.

İNAN, Kenan (2004), "Trabzon'da Yönetici Yönetilen İlişkileri (1643-1656)", *Osmanlı Araştırmaları – The Journal of Ottoman Studies*, XXIII, Prof. Dr. Nejat GÖYÜNÇ'e Armağan-2, s. 23-60.

KAFADAR, Cemal (1995), *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, California: University of California Press.

- KOLÇAK, Özgür (2012), *XVII. Yüzyıl Askerî Gelişimi ve Osmanlılar: 1660-64 Osmanlı Avusturya Savaşları*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi).
- KUNT, Metin (1977), "Müteşebbis Bir Osmanlı Veziri: Derviş Mehmed Paşa", *Toplum ve Bilim*, S. 2, s. 47-64.
- KUNT, İ. Metin (1978), *Sancaktan Eyalete: 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- LEWIS, Bernard (1958), "Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire", *Studia Islamica*, No. 9, s. 111-127.
- NEUMANN, Christoph K. (1999), "Devletin Adı Yok-Bir Amblemin Okunması", *Cogito Osmanlılar Özel Sayısı*, S. 19, s. 269-280.
- OĞUZUĞLU, Yusuf (2005), *Osmanlı Devlet Anlayışı*, İstanbul: Eren Yayınları.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi (2006), *Gündelik Hayatın Kültürel Yansımaları*, Bursa: Alfa Aktüel Yayınları.
- ÖZEL, Oktay (2006), "Modern Osmanlı Tarih yazımında 'Klasik Dönem': Bir Eleştirel Değerlendirme", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, S. 4, s. 273-294.
- ÖZKAYA, Yücel (1985), *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ÖZVAR, Erol (2013), "Voyvoda", *D.İ.A.*, C. 43, İstanbul, s. 129-131.
- ÖZCAN, Abdülkadir (haz.) (2003), *Kânunnâme-i Âl-i Osman (Tahlil ve Karşılaştırmalı Metin)*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- PAKALIN, M. Zeki (1983), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. 3, İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- SAHİLLİOĞLU, Halil (1966), "Bolu Subaşılığı", *Çele*, S. 31, s. 17-19, 35.
- ŞAKUL, Kahraman (2012), "Bir Çalıştayın Ardından-17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu: Kriz ve Dönüşüm (İstanbul, 31 Mayıs-2 Haziran 2012)", *Toplumsal Tarih*, S. 223, s. 22-37.
- TEZCAN, Baki (2010), *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, New York: Cambridge University Press.
- YILMAZ, Fikret (2012), "Zina ve Fuhuş Arasında Kalanlar: Fahişe, Subaşıya Karşı", *Toplumsal Tarih*, S. 220, s. 22-31.
- YÜCEL, Yaşar (1974), "Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyona Dair Genel Gözlemler", *Bellekten*, C. XXXVIII, S. 42, s. 657-708.

**SULTAN II. ABDÜLHAMİD'İN OSMANLI EĞİTİMİNE YAPTIĞI
ÖNEMLİ BİR KATKI: EMLÂK-I HÜMÂYÛN'A İNŞA EDİLEN
OKULLAR**
**AN IMPORTANT CONTRIBUTION OF SULTAN ABDULHAMID II
TO OTTOMAN EDUCATION SYSTEM: THE SCHOOLS BUILT ON
SULTAN'S LAND**

Hümmet KANAL*

Öz

II. Abdülhamid dönemi, Osmanlı eğitim sisteminde modernleşmenin üst düzeylere geldiği bir devir olma özelliğini taşır. İstanbul ve taşrada, ilköğretimden ortaöğretime kadar bir çok modern eğitim kurumunun açılışı gerçekleştirilmiştir. Bu dönemde, ülke dışında kaybedilen topraklardan, İstanbul ve Anadolu'ya kitleler halinde muhacir göçünün yaşandığı bilinen bir vakadır. Gerek mevcut nüfusun gerekse göçmenlerin okur-yazar oranının yükseltilmesi olayı genel bir sorundu. Padişah, hem Osmanlı vatandaşları için hem de bizzat kendi arazilerine yerleştirdiği muhacirler için birçok okul inşa ettirerek Osmanlı eğitimine önemli bir katkı sağlamıştır. Bu okulların büyük bir bölümü, ilköğretim düzeyinde eğitim veren ibtidâi mekteplerinden oluşmaktaydı. Bunun yanında az da olsa, rüşdiye ve medresenin de inşa edildiği bilinmektedir.

Bu çalışmada, II. Abdülhamid döneminde padişah arazilerine inşa edilen okullar ve bu okulların vilâyetlere göre dağılımı ilmi bir disiplin içerisinde analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

II. Abdülhamid, eğitim, emlâk-ı hümâyûn, ibtidâi mektebi, rüşdiye, medrese.

Abstract

The era of II. Abdülhamid is the era in which the modernization arrives its last level in Ottoman education system. In Istanbul and in town, many modern institutions of education were opened from primary school to secondary school. In this period, it is known that a great mass of refugee emigrated from the land lost outside country, to Istanbul and Anatolia. It was a general problem to increase the rate of literacy of both the existing population and the refugee. Sultan built many schools for both ottoman citizens and refugee who he placed in his lands and thus made an important contribution to education. A large number of these schools were ibtidâi training at the level of elementary schools. In addition to this, it is known that secondary school and madrasah were built.

In this work, the schools built on sultan's lands during II. Abdülhamid era and the distribution of these schools according to provinces are scientifically analyzed.

Keywords

Abdulhamid II, education, the land of sultan, primary school, secondary school, madrasah.

* Dr., hkanal51@hotmail.com



GİRİŞ

Emlâk-ı hümayûn, II. Abdülhamid'in şahsî mülkleri hakkında kullanılan genel bir tabirdir. Bu mülkler içerisinde tarla, çiftlik, bağ, bahçe gibi araziler olduğu gibi dükkân, ev, kahve gibi akarât ile fabrikalardan sağlanan gelirler ve çeşitli imtiyazlar da bulunmaktaydı (Terzi 2000: 90). II. Meşrutiyet'in ilanını müteâkip Sultan Abdülhamid'in 1 Eylül 1324 (14 Eylül 1908) tarihli irâdesiyle¹ emlâk-ı hümayûnun bir kısmı devlet hazinesine devredilmiştir (Şensözen 1982: 64). Padişah Mehmed Reşad'ın 14 Nisan 1325 (27 Nisan 1909) tarihli irâdesiyle de, II. Abdülhamid'in 33 yıllık iktidarı boyunca emlâk-ı seniyyeye dahil ettiği bütün mülkleri, maliye hazinesine devredilmiştir (Terzi 1998: 140).

II. Abdülhamid, ülke sathına yayılmış olan kendine ait pek çok araziye ilköğretim düzeyinde eğitim veren birçok ibtidâi mektebi inşa ettirerek Osmanlı eğitimine katkı sağlamıştır. Bu durum, II. Abdülhamid devri eğitim politikası hakkında bir fikir vermektedir. Padişah, bizzat kendisine ait arazilere okullar inşa ettirerek Müslüman halkın okur-yazar oranını yükseltmeye çalışmıştır.

II. Abdülhamid devri emlâk-ı hümayûnu hakkında Arzu Terzi, Nadir Özbek, Vasfi Şensözen ve Cemil Koçak gibi bilim insanlarının eserleri bulunmaktadır². Bu çalışmalarda, emlâk-ı hümayûn'a inşa edilen "*meberrât-ı seniyye*" adı verilen hayır kurumları³ hakkında istatistikî verilere ve ayrıntılı değerlendirmelere yer verilmiştir. Ancak adı geçen arazilere inşa edilen mektepler hakkında özgün bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Bayram Kodaman, eserinin bir sayfasında bu okullara genel olarak değinmiş (Kodaman 1991: 87), Nadir Özbek ise, okulların inşa nedenlerinden ve diğer hayır kurumları içerisindeki yüzdeler dilimlerinden kısaca bahsetmiştir (Özbek 2002: 165-168). Bunlardan başka yerel bazda bir çalışmanın⁴ dışında herhangi bir bilimsel esere tesadüf edilmemiştir.

Bu konuda özellikle bir meselenin altını çizmek gerekir. Adı geçen eserlerde mekteplerin hangi vilâyetlerde ve köylerde inşa edildiği, bunların yapım masrafları, fiziksel özellikleri bulunmamaktadır. Bu eksikliklerden yola çıkarak, çalışmamızda II. Abdülhamid tarafından Osmanlı ülkesinde inşa edilen mekteplerin vilâyetlere göre dağılımı ve mekteplerin hangi yerleşim birimlerinde yapıldığı gibi hususlar tablolar halinde etraflıca irdelenmiştir. Ayrıca II. Abdülhamid'in bizzat kendi arazilerine okul yaptırma felsefesi de makale içerisinde tartışılan konular arasındadır.

Emlâk-ı hümayûn okulları hakkında Maârif Nezâreti salnâmeleri ile Aydın, Beyrut ve Bağdad vilâyet salnâmelerinde ayrıntılı bilgiler mevcuttur. Özellikle Bağdad ve Beyrut vilâyet salnâmeleri, II. Abdülhamid devrinde bütün ülkede inşa edilen hayır kurumları ve padişah mülklerine inşa edilen mekteplere dair önemli bilgiler ihtivâ etmektedir. Öyle ki, Bağdad vilâyet salnâmesinde "*hayrât ve meberrât-ı seniyye*" olarak bu meseleye, 110 sayfa ayrıldığı

1 II. Abdülhamid'in bu irâdesi için bkz. (Düstûr, II. Tertip, c. I, s. 76-78).

2 Bu çalışmalar için bkz. (Terzi 2000: 1-187; Terzi 2009: 1-317; Şensözen 1982: 1-117; Özbek 2002: 1-373; Koçak 1990: 1-167).

3 II. Abdülhamid'in ülke sathına yayılmış bu hayrâtı çok çeşitli kalemlerden müteşekkildi. Mektepler, medreseler, tekke ve zaviyeler, camiler, türbeler, dârülacezeler, hastaneler, saat kuleleri, sünnet törenleri, askerî nitelikli harcamalar, yoksullara, mahpuslara ve felâketzedelere yapılan yardımlar ve bayındırlık hizmetleri gibi konular Sultan'ın Osmanlı toplumuna sağladığı belli başlı faydalardı. Bu yardımların vilâyetlere göre dağılım yüzdeleri için bkz. (Özbek 2002: 185-187).

4 Yasin Kayış, II. Abdülhamid tarafından Aydın vilâyeti ve Torbalı ilçesine yaptırılan eserleri inceleyerek kitabının bir bölümünde bu meseleye yer vermiştir. Bkz. (Kayış 2012: 1-181).

görülmektedir⁵. Bunun yanında Osmanlı arşivinde yaptığımız araştırmalarda adı geçen mekteplerle ilgili herhangi bir listeye tesadüf edilmedi⁶. Ancak ülke genelindeki emlâk-ı hümâyûn okullarına yapılan öğretmen atamaları, teftişi, okulların inşa ve tamiri gibi hususlara ulaşıldı ve çalışma içerisinde bu arşiv kayıtlarına da atıfta bulunuldu.

a. II. Abdülhamid Döneminde Emlâk-ı Hümâyûn Kavramı

II. Abdülhamid'in şahsî mülklerine okul inşa ettirme meselesinin daha net anlaşılabilmesi için "emlâk-ı hümâyûn" kavramı ve bunu yakından ilgilendiren Osmanlı padişahlarının şahsî gelir ve giderleri hakkında genel bir çerçevenin çizilmesinde fayda görmekteyiz.

Bilindiği üzere Osmanlı maliyesinde XVIII. yüzyılın son çeyreğine kadar iç ve dış olmak üzere iki hazine bulunuyordu. "Divân-ı Hümâyûn Hazinesi" ve "Hazîne-i Âmire" gibi isimlerle anılan dış hazine, devlet gelirlerinin toplandığı ve belirli kanunlarla mahallerine sarf edildiği esas hazineydi. "Enderûn Hazinesi" veya "Hazîne-i Hâssa" denilen iç hazine ise, dış hazinenin yedeği konumundaydı (Terzi 2000: 1,2). Dış hazinenin idaresinden sadrazam ve defterdar; iç hazinenin idaresinden hazinedârbaşı sorumlu olup, gerçekte ise, her iki hazine de padişaha bağlıydı (Uzunçarşılı 1978: 75).

Adı geçen Osmanlı hazineleri dışında, bu çalışmanın konusunu da yakından ilgilendiren, "Ceyb-i Hümâyûn Hazinesi" denilen bir hazine daha vardı. Kaynaklarda "ceyb-i hümâyûn akçesi, cep akçesi, cejb-i hümâyûn harçlığı, cejb-i hümâyûn dairesi" gibi değişik isimlerle zikredilen bu hazine, Osmanlılar'da doğrudan padişahın şahsî kullanımına ayrılan para ve buradan yapılan harcamaları ifade etmektedir (Sahillioğlu 1993: 465-467). Klasik dönemde cejb-i hümâyûn adı ile anılan padişahın bu özel hazinesi, tarihi seyir içerisinde çeşitli değişikliklere uğramıştır. Tanzimat'ın ilânından (1839) sonra bütün hazineler kaldırılarak gelirlerin maliye hazinesi adı altında tek bir hazinede toplanması kararlaştırılmıştı. Bu minvâlde, padişaha ait bazı gelirlerin idaresi devlet hazinesine devredildi. Buna karşılık padişahın özel harcamaları için 1840 Mart'ı başından itibaren "tahsisât-ı seniyye" adı altında her ay Darphâne-i Âmire'ye 12.500 kese akçe verilmesi kararlaştırıldı. 1847 Haziran ayına gelindiğinde "cejb-i hümâyûn hazinesi" tabiri, yayımlanan irâde-i seniyye ile "hazîne-i hâssa" olarak değiştirildi. 1 Şubat 1850 tarihinde Hazîne-i Hâssa Nezâreti kurularak nazırlığına da Şefik Bey tayin edildi (Terzi 1993: 137-141). Görüldüğü üzere, Tanzimat sonrasında padişah ve hanedan mensuplarının gelir ve giderlerini idare eden, sarayın her türlü ihtiyacını karşılayan yeni bir nezâret kurulmuştur⁷.

Sultan Abdülmecid ve Sultan Abdülaziz dönemlerinde Hazîne-i Hâssa Nezâreti, bünyesine dahil ettiği yeni birimlerle geliştirilmeye çalışıldı. Ancak II. Abdülhamid devri, Hazîne-i

5 Bağdad vilâyet salnâmesinde II. Abdülhamid tarafından, bütün Osmanlı ülkesinde inşa edilen hayır kurumları ve bunların masraflarına dair bir liste bulunmaktadır. Bu listenin başlığı şöyledir: "Cülûs-ı Hümâyûn-ı Mes'adet-Makrûn Hazreti Hilâfet Penâhiden Şimdiye Kadar Emlâk-ı Seniyye ve Hazine-i Hâssa-i Şâhâne Vâridâtından Hayrât ve Meberrâta ve sâir Tesisât-ı Hayriyye ve Askeriyyeye İnâyet ve İhsân buyrulan Mebâliğim Müfredâtını Mübeyyin Defterdir." 110 sayfalık bu defterin sonunda ise, "devamı var" şeklinde not düşülmüştür. Anlaşılan o ki, bu defter II. Abdülhamid'in hayrâtının tamamını kapsamamaktadır. Geniş bilgi için bkz. (1318 Bağdad Vilâyet Salnâmesi (Bundan sonra BAVS): 94-204).

6 Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Emlâk-ı Hümâyûn'a ait mekteplerin listeleriyle ilgili bir bilgiye ulaşamadık. Ancak arşivde yer alan bir belgede; Maârif Nezâreti tarafından düzenlenmekte olan istatistiğe konulmak üzere Emlâk-ı Hümâyûn dâhilindeki mekteplerin yeri, adedi, talebe adetleri, muallimleri ve maaşlarının Hazine-i Hâssa Nezâreti'nce bildirilmesi istenmiştir (BOA. MF. MKT. 502/45, 8 Muharrem 1318/ 8 Mayıs 1900). Bu talepten yaklaşık iki yıl önce Edirne vilâyetinden Maârif Nezâreti'ne gönderilen bir yazıda, "Salnâmeye ilave olunmak üzere Edirne'deki Emlâk-ı Hümâyûn okullarına ait defterlerin gönderildiği" belirtilmişti (BOA. MF. MKT. 418/17, 10 Cemâziyelevvel 1316/ 26 Eylül 1898). Gerçekten de, Maârif Nezâreti salnâmelerinde Edirne'deki bu okullarla ilgili liste bulunmaktadır. Ancak diğer vilâyetlerdeki okulların listesi adı geçen salnâmelerde bulunmamaktadır.

7 Tanzimat döneminde Osmanlı merkez teşkilatında yapılan reformlarla ilgili geniş bilgi için bkz. (Akyıldız 1993: 1-180).

Hâssa teşkilatının en fazla inkişaf ettiği dönemdir. Zira, Tanzimat'la birlikte maliye hazinesine devredilen padişah ve hanedanın "*emlâk-ı hümayûn*" veya "*emlâk-ı şâhâne*" adı verilen malları hazine-i hâssa idaresine geri alındı (Terzi 1993: 137).

II. Abdülhamid'in 1876'da tahta çıkışı, emlâk-ı hümayûn için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Tanzimat döneminde, devlet hazinesine devredilmiş olan padişahlık makamına ait bütün mülkler geri alındığı gibi Sultan'ın saltanatı boyunca, ülke genelindeki pek çok yer satın alınarak emlâk-ı hümayûn bünyesine dahil edilmiştir. II. Abdülhamid devrindeki emlâk-ı hümayûn kavramı, sadece arazi anlamına gelmeyip oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu dönemde emlâk-ı hümayûn içerisinde tarla, bağ, bahçe, çiftlik, mezraa vs. araziler; ev, kahve, dükkân gibi akarât, fabrikalardan el de edilen gelirler ve ülke genelindeki çeşitli imtiyazlar⁸ da bulunmaktaydı (Terzi 2000: 90). Boş ve sahihsiz araziler, işletilecek madenler, liman ve rıhtım resimleri, ülke içerisindeki deniz, göl ve akarsulardaki vapur işletme imtiyazları gibi birçok gelir kaynağı padişahın hazinesine dahil edildi (Şensözen 1982: 41, 42, 48).

Peki Sultan Abdülhamid'in birçok mülkü, emlâk-ı hümayûn adı altında Hazîne-i Hâssa Nezâreti idaresinde toplayarak, buralara "*meberrât-ı seniyye*" adı altında cami, mektep, darulaceze gibi hayır kurumları yaptırmasındaki temel gayesi ne idi? Bilim insanlarına tartışılan bir başka husus da budur. Bu konuda Süleyman Nazif, Vasfi Şensözen, Nadir Özbek, Selim Deringil, Arzu Terzi ve Zekeriya Kurşun değişik görüşler beyan etmişlerdir.

Nadir Özbek, hayırsever bir padişah olarak tanıtılan II. Abdülhamid'in neredeyse hiç vakıf kurmadığından söz etmektedir. XIX. yüzyıl padişahlarının hepsinin vakıf kurmaktan imtina ettiklerini belirtmiştir⁹. Zira vakıfların 1826'dan itibaren Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti bünyesinde toplanarak merkezi bürokrasinin hakimiyetine geçmesi, Abdülhamid'i böyle bir çözüme yönelttiğinden bahsetmektedir. Sultan, hayır işlerini finanse etmek için vakıf kurmak yerine Hazîne-i Hâssa Nezâreti ve Emlâk-ı Seniyye İdâresi gibi birimleri güçlendirme yoluna gitmiştir. Bu kurumların idârî yapısı, doğrudan padişahın kontrolü altında olduğu için, Abdülhamid Maliye ve Evkaf Nezâreti'nin bürokratik yapısını rahatlıkla bir kenara itme imkânını bulmuştur. Daha da önemlisi, ülke çapında padişah adına yapılan hayır işlerinin tamamı, bürokratik bir devlet mekanizmasını değil, Abdülhamid'in şahsını temsil eder görünüme büründürülmüştür. Bu durum Abdülhamid iktidarı için yeni bir siyasi meşrûiyet zemini oluşturma çabasıyla ilgilidir. Padişahın siyasi stratejisinin en önemli unsuru, İslâmi söylem ile modernleşme olgusunu¹⁰ kaynaştırmaktan ibarettir (Özbek 2008: 155-156).

Selim Deringil, meseleye Abdülhamid iktidarının sembolleri olarak yaklaşmıştır. Bu dönemde ülke sathına yayılmış olan okullar, saat kuleleri, camiler, mescitler, köprüler ve Osmanlı armaları gibi bir çok unsurun temel gayesi, Abdülhamid iktidarının bütün Osmanlı coğrafyasının her köşesinde hakimiyetini sağlamlaştırmak ve görünür kılmaktır. Padişah bu sayede bütün Osmanlı tebaasının teveccühünü kazanarak, onların devlete olan bağlılıklarını artırmış olacaktı (Deringil 2014: 35-56).

8 Bu imtiyazlar çok çeşitli gelir kaynaklarından oluşmaktaydı. Mesela; Dicle ve Fırat nehirlerinde gemi işletilmesi, Musul civarındaki petrol imtiyazları, Selânik ve Dedeğaç liman imtiyazları, Taşoz Adası'ndaki maden imtiyazı, İzmit, Bağdad, Basra ve Selânik'teki umûmi mağazalar Sultan'ın hazinesine dahil edilen önemli gelir kaynaklarıydı (Şensözen 1982: 48).

9 Nazif Öztürk'ün Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ne dayanarak yaptığı çalışmaya göre, 1809-1917 yılları arasındaki yaklaşık 108 yıllık süreçte Osmanlı padişahları tarafından sadece 27 vakıf kurulmuştur. XIX. asır vakfiyelerinde bu vakıfların padişahlara göre dağılımı şöyle gösterilmiştir: II. Mahmud (1808-1839) 16; Abdülmecid (1839-1861) 3; II. Abdülhamid (1876-1909) 2; Mehmed Reşad (1909-1918) 6 vakıf. Geniş bilgi için bkz. (Öztürk 1995: 35).

10 Modernleşme olgusu, Abdülhamid devrinin önemli bir özelliğidir. Zira bu dönemde bir çok alanda modern kurumlar açılmıştır. Konumuzu ilgilendiren eğitim kısmında ise, Fransız eğitim sistemi örnek alınarak ülke çapında ibtidâi, rüşdiye, idâdi gibi bir çok eğitim kurumunun açılışı gerçekleştirilmiştir. Osmanlı'da eğitimin modernleşmesi konusunda detaylı bilgi için bkz. (Somel 2010: 1-423).

Zekeriya Kurşun, II. Abdülhamid'in özellikle merkeze uzaklığı nedeniyle denetimi zor Musul, Halep ve Beyrut vilâyetlerindeki devlet arazilerini Hazîne-i Hâssa kapsamına almak sûretiyle buraların kontrolünü ve imârını gerçekleştirmek için çaba sarfettiğini belirtmiştir (Kurşun 1998: 138).

Arzu Terzi, devrin siyasi şartlarını da hesaba katarak meseleye geniş bir perspektiften bakmıştır. Ona göre Abdülhamid, birçok emlâkı siyasi ve idari bir takım maksatlarla emlâk-ı hümâyûna dahil etmiştir. Bu dönemdeki artan savaşlar, isyanlar ve dış borçlar neticesinde parçalanmanın eşiğine gelen Osmanlı Devleti'nde bir mülkün ya da bir maden imtiyazının yerli ve yabancı ihtiras sahibi kimselerin eline geçmemesi için emlâk-ı hümâyûna dahil edilmesi en korunaklı yoldu. Zira Islahat Fermanı ile birlikte, yabancılara Osmanlı topraklarında mülk edinme yolu açılmıştı. 8 Haziran 1867'deki irâde ile de, Hicaz toprakları hariç olmak üzere, yabancıların Osmanlı coğrafyasında mülk edinmeleri resmileşmişti. Sultan Abdülhamid devrine kadar Osmanlı topraklarında yabancılar hızlı bir şekilde mülk edinme yarışına girmişler ve Abdülhamid sık sık çıkardığı irâdelerle, emlâk edinmesinin nedenini yabancıların eline geçmesini engellemek olarak belirtmiştir. Nitekim İngilizler, bilinçli bir politikayla Batı Anadolu'daki yer altı ve yer üstü kaynakları bakımından zengin ve verimli arazileri hızla mülk ediniyorlardı. Abdülhamid'in bu bölgedeki çok sayıda çiftlik arazisini tapulu mülkü haline getirmesi bu düşüncenin bir ürünü olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Musul, Halep, Kudüs, Bağdad ve Kıbrıs gibi stratejik topraklardaki emlâkın satın alınması aynı maksattan kaynaklanmaktadır (Terzi 2009: 30-31). Aşağıda verilen tabloda, Sultan Abdülhamid zamanında padişah adına tapulanan arazi miktarlarında bu durum açıkça görülmektedir.

Tablo 1: II. Abdülhamid Devrinde Padişah Adına Tapulanan Arazi Miktarı¹¹

	Vilâyet/Sancak	Dönüm	Yüzde (%)
1.	Bağdad Vilâyeti	6.235.160	11.11
2.	Basra "	2.849.070	5.08
3.	Beyrut "	11.417.330	20.35
4.	Halep "	5.586.060	9.96
5.	Musul "	17.770.368	31.68
6.	Selanik "	197.149	0.35
7.	Suriye "	11.835.307	21.10
8.	Kudüs Sancağı	211.621	0.38
Toplam		56.102.065	100.00

Kaynak: Terzi 2000: 96.

Yukarıdaki tablo incelendiğinde, Türk nüfusunun yoğun olduğu Orta Anadolu'da arazi satın alınmadığı; arazi alımlarında özellikle yabancı devletlerin ilgilendiği yerlerin seçilmesi; ayrıca güvenliğin zayıf ve Türk nüfusunun az olduğu yerlere odaklanılması, emlâk edinmede derin bir strateji kullanıldığını göstermektedir (Terzi 2009: 33).

Süleyman Nazif ve Vasfi Şensözen, devrin konjonktürel unsurlarını hesaba katmadan ideolojik görüşler dile getirmişlerdir. Onlar, Abdülhamid'in irâdeler çıkararak boş ve sahipsiz arazileri Hazîne-i Hâssa'ya kaydettirmesini ve hanedanın ortak malı olan bu emlâkın tek bir kişinin tapulu malı haline getirilmesini doğru bulmamışlardır. Ayrıca Tanzimat sürecinde Maliye Hazinesi'ne devredilmiş emlâkın geri alınmasını milletin hakkına bir tecavüz olarak değerlendirmişlerdir (Nazif 1924: 3-7; Şensözen 1982: 37, 42).

¹¹ Bu arazi miktarlarına Aydın vilâyeti ile o sıralar henüz senetleri toplanamayan Yanya, Manastır ve İşkodra arazileri dahil değildir (Terzi 2000: 96).

Sonuç itibarıyla, dönemin siyasi ve sosyal şartları göz önüne alındığında Abdülhamid'in stratejik davranarak bu tür adımlar attığı muhakkaktır. Padişahın emlak-ı hümayûna dahil ettirdiği boş ve sahipsiz arazilere muhacirleri yerleştirmesi, buralara pek çok cami ve okul inşa ettirerek mamur hale getirmesi ve milletin hizmetine sunması, Arzu Terzi'nin de belirttiği gibi belli bir stratejinin ürünü olarak değerlendirilebilir. Böylece verimli araziler yabancıların eline geçmemiş olacak ve bu araziler Sultan'ın şahsi mülkü olduğu için istenildiği şekilde milletin ihtiyaçları için kullanılacaktı. Nitekim, Bağdad ve Beyrut vilâyet salnâmelerindeki hayır işlerinin listesi incelendiğinde, emlak-ı hümayûna dahil edilen arazilerde cami, mektep, mescid, köprü, çeşme gibi pek çok hayır kurumunun inşa edilmesi bu görüşü kanıtlamaktadır. Sultan'ın bu harcamaları devlet bütçesinden değil, bizzat kendi şahsî hazinesinden yaptığı da bilinen gerçekler arasındadır.

b. Emlâk-ı Hümayûn'un Teşkilat Yapısı

Sultan Abdülhamid döneminde, padişah adına emlak alımları yüksek seviyelere ulaştı. Ülke sathına yayılmış padişaha ait pek çok arazi ve gelir kaynaklarıyla birlikte Hazîne-i Hâssa hacim ve teşkilat bakımından genişletildi. Bu dönemde, Hazîne-i Hâssa Nezâreti'nin üst yönetici kadrosu hazîne-i hâssa nazırı, müsteşar, muhasebeci ve hazîne-i hâssa umumi müfettişinden oluşmaktaydı. Oldukça geniş bir alana yayılmış olan padişah arazilerinin sevk ve idaresi için emlak-ı hümayûn kalemi, emlak senedât kalemi, emlak birinci Dersaadet şubesi, emlak ikinci ve dördüncü şubeleri, orman şubesi, emlak-ı hümayûn hendesehânesi ve idâre-i nehriyye-i merkeziyye gibi yeni memuriyetler oluşturuldu. Dersaadet'te oluşturulan bu birimler taşrada da kendini göstermiştir. Ülkenin çeşitli yerlerindeki padişah arazilerinin idare ve teftişi için bazı yerler merkez kabul edilerek buralarda, emlak-ı şâhâne müdürlükleri denilen hükümdara ait arazileri yöneten müesseseler de ihdas edildi. Bu bağlamda, Aydın, Bağdat, Edirne, Musul, Halep, Suriye, Yanya, Çatalca, İnegöl ve Akköprü belli başlı emlak-ı hümayûn şubeleriydi. Bu şubelerde bir idare komisyonu vardı; komisyonda başkâtip ve gerekli sayıda kâtipten oluşan bir kalem bulunuyordu. Adı geçen merkezler, kendi içinde bulunan padişah arazilerinin genişliğine göre çeşitli sayılarda şubelere ayrıldı ve buralara da memurlar görevlendirildi (Terzi 1993: 137-139).

Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, Musul, Aydın ve Edirne gibi padişah arazilerinin bulunduğu çeşitli Osmanlı vilâyetlerindeki emlak-ı hümayûn idarelerinin teşkilat yapısı aşağıda verilen Halep vilâyeti örneğinin hemen hemen aynısıydı¹².

12 II. Abdülhamid döneminde, padişah arazisi bulunan diğer Osmanlı kentlerindeki emlak-ı hümayûn idarelerinin teşkilat yapısı aşağı yukarı aynı olduğu için biz burada örnek olması açısından Halep vilâyetindeki Emlâk-ı Hümayûn İdaresi'nin teşkilat yapısını tablo halinde vermeyi uygun bulduk. Padişah arazisi bulunan diğer Osmanlı kentlerindeki emlak-ı hümayûn idareleri hakkında geniş bilgi için bkz. (1311-1312 Beyrut Vilâyet Salnâmesi (BEVS): 149-150; 1312 Musul Vilâyet Salnâmesi (MVS): 136-138; 1325 MVS: 161-162; 1320 Aydın Vilâyet Salnâmesi (AVS): 38; 1323 AVS: 38; 1311 Edirne Vilâyet Salnâmesi (EVS): 56; 1312 EVS: 58; 1316 EVS: 56; 1317 EVS: 62).

Tablo 2: Halep Vilayeti Emlâk-ı Hümâyûn İdari Yapısı (1894-1895).

Halep Emlâk-ı Hümâyûn İdaresi			
Müdür	Erkan-ı Harbiye Miralayı Saffet Bey		
Muhasebeci	Münhal ¹³		
Tahrirat Baş Katibi	Abdülkadir Vehbi Efendi		
Ser Mühendis Vekili	Kolağası Mustafa Şevket Bey		
Komisyon-ı Mahsus			
Reis	Müdür Bey		
Aza	Muhasebeci Efendi		
Aza	Tahrirat Baş Katibi Efendi		
Aza	Ser Mühendis Vekili Bey		
Komisyonun Alt Birimleri			
Muhasebe Kalemi	Tahrirat Kalemi	Hendesehane	Diğer Memurluklar
- Refik-i evvel - Refik-i Sâni - Mukayyid - Mübeyyiz	- Müsevvid-i evvel - Müsevvid-i sâni - Mübeyyiz	-Baş Mühendis - Mühendis	- Sandık Emini - Ambar Memuru
Komisyonun Bağlı Şubeler			
Menbic Şubesi	Ebu Kalkal Şubesi	Cebel-i 'is Şubesi	Cebel-i Has Şubesi
- Memur - Baş Katip - Katib-i Sâni	- Memur - Baş Katip - Katib-i Sâni	- Memur - Baş Katip - Katib-i Sâni	- Memur - Baş Katip - Katib-i Sâni

Kaynak: 1312 Halep Vilayet Salnâmesi (HVS): 146-147; 1313HVS: 158-159.

Emlâk-ı hümâyûn haritası içinde bulunan bütün arazi ve emlakın vergi ve diğer gelirleri hazîne-i hâssaya bağlı yukarıdaki mahallî emlak idareleri tarafından tahsil edilirdi. II. Abdülhamid devrinde, hazîne-i hâssanın gelirlerinin artırılması yoluna gidilerek, ülkenin çeşitli yerlerindeki boş topraklar ve sahihsiz yerler ile imara müsait, geniş ve verimli araziler satın alınarak emlak-ı hümâyûna dahil edildi (Terzi 1993: 138-139).

Buraya kadar, tarihi seyir içerisinde emlak-ı hümâyûnun genel yapısı üzerinde duruldu. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden emlak-ı hümâyûna inşa edilen okullar ise, bundan sonra irdelenmeye çalışılacaktır.

c. Emlâk-ı Hümâyûna İnşa Edilen Okullar

II. Abdülhamid devri, Tanzimat devrinde başlatılan eğitimde modernleşme çabalarının üst seviyelere getirildiği bir dönemdir. Aynı zamanda, Tanzimat devrinde bir türlü İstanbul dışına çıkarılmayan ilk ve orta öğretim alanlarındaki maarif hizmetlerinin, 1878'den itibaren taşraya devlet eliyle ulaştırıldığı bir devir olma özelliğini taşır (Kodaman 1991: 37, 38). Bu dönemde, hem kamu arazilerine hem de Sultan'ın şahsi mülkü olan emlak-ı hümâyûnlara ibtidâi ve

¹³ 1894 yılında muhasebeci kadrosu boş olan Halep Emlâk-ı Hümâyûn İdaresi'nin, 1895 yılında muhasebecilik görevini Avâdis Efendi yürütmüştür. Bkz. (1313 Halep Vilâyet Salnâmesi (HVS): 146).

rüşdiye derecesinde okullar inşa edilmiştir. Şüphesiz ki, Abdülhamid'in "*meberrât-ı seniyye*" kapsamında yapmış olduğu hayır işleri sadece okullardan ibaret değildi. Bu minvalde, yeni camiler inşa ettirmek ve varolan cami, türbe ve tekkelerin tamirini yaptırmak gibi dini işler; yol, köprü yaptırmak ve telgraf hattı döşetmek gibi bayındırlık hizmetleri; yoksullara yapılan sosyal yardım harcamaları padişahın şahsî bütçesinden yapılan belli başlı hayır işleriydi (Özbek 2008: 151-184). Bağdat vilâyet salnâmesindeki liste üzerinde yapılan hesaplamalara göre zikredilen bu hayır işleri içerisinde mektepler %8.21, camiler %32.85, medreseler %1.87, bayındırlık hizmetleri %7.29, tekke ve zaviyeler %11.49'luk bir orana sahip olup, geriye kalan yaklaşık %39'luk kısmı ise diğer hayır işlerine karşılık gelmekteydi (Özbek 2008: 185).

II. Abdülhamid'in Osmanlı sınırlarındaki kendi arazilerine yüzlerce okul inşa ettirmesindeki temel felsefe neydi? Bu konuda Selim Deringil, Nadir Özbek, Bayram Kodaman, Arzu Terzi ve François Georgeon gibi bilim insanları değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Nadir Özbek ve Selim Deringil, Sultan'ın ülkenin en ücra köşelerinde kasaba ve köylere varıncaya kadar okul inşa ettirmesindeki temel gayesinin, iktidarını bütün Osmanlı coğrafyasında görünür kılmak olduğunu vurgulamışlardır (Özbek 2008: 165-166; Deringil 2014: 29-55). Arminus Vambery'nin¹⁴ görüşlerine bakıldığında, Abdülhamid'in ülke genelinde iktidarını görünür kılmada başarılı olduğu görülmektedir:

"Aşağı tabaka ve halk, Hristiyan uyruklar da dâhil, şimdiki hükümdara (II. Abdülhamid) severek bağlanmışlardır. Padişah elindeki tüm imkânları seferber ederek her fırsatta hayırseverliğini göstermekten kaçınmamaktadır. Eğitim ve sağlık hizmetleri için büyük meblağlar sarfetmekte, halkının selâmeti, refahı ve mutluluğu için yorulmak bilmeden çalışmaktadır." (Öke 1983: 85).

Abdülhamid'in ilk Hazîne-i Hâssa Nâzırı olan Agop Paşa'nın¹⁵ görüşleri de Vambery'nin ki ile örtüşmektedir. Zira, padişah arazilerine iskân ettirilen muhacirlerin cami, mektep gibi sosyal ihtiyaçlarının padişahın şahsî hazinesinden ödenmesi muhacirleri oldukça memnun etmiştir. Agop Paşa, Emlâk-ı Hümâyûn'a yerleştirilen halkın, sosyal ihtiyaçlarının karşılanması nedeniyle padişaha şükranı bir borç bildiklerini ve bu sebepten dolayı gece gündüz demeden Sultan'a dua ettiklerini bildirmişti (BOA. Y. PRK. HH. 24/55, lef: 3).

Selim Deringil, biraz daha detaya inerek, Abdülhamid'in ülkenin en ücra köşelerine kadar okul açtırmaktaki gayesinin, sünnî İslâmı ve Hanefî mezhebini yaymak olarak değerlendirmiştir. Ayrıca merkezden uzak yerlerde açılan ibtidâî ve rüşdiye mektepleri, yabancı nüfuzuna karşı bir kale hükmünde olacaktı (Deringil 2014: 95, 114). Arzu Terzi, yabancıların eline geçmemesi için veya memleketin imarı amacıyla emlâk-ı hümâyûna dahil edilen arazilere büyük paralar harcanarak hayır kurumları ve mektepler açıldığını belirtmiştir (Terzi 1998: 140). Fransız yazar François Georgeon ise, II. Abdülhamid'in ülke genelinde başlattığı eğitim seferberliğiyle ilgili ilginç bir tesbitte bulunmuştur. Yazar, II. Abdülhamid'i "*maarifperver*" ve "*camiden çok okul yaptıran padişah*" olarak nitelemiştir. Georgeon, Abdülhamid'in muhacirlere yardım için kendi bütçesinden köyler kurdurduğunu; buralara camiler ve mektepler inşa ettirerek, davaya bağlılığın bir simgesi olarak ve adını onurlandırmak için bu mekteplerin birçoğuna "*Hamidiye*" adınının verildiğini belirtmektedir (Georgeon 2012: 349, 439).

14 Arminus Vambery (1832-1913), Yahudi kökenli Macar Türkoloğu'dur. Takma adı Raşit Efendi olan Vambery, bir ara padişaha danışmanlık da yapmıştır. Bkz. (Öke 1998: 1-33).

15 Şerif Mardin'e göre, II. Abdülhamid'in şahsî hazinesini, devlet hazinesinden ayrı tutarak Emlâk-ı Hümâyûn teşkilatı aracılığıyla iyi bir şekilde yöneten ve Sultan'ın bu konuda en önemli yardımcıları konumunda olan Hazîne-i Hâssa Nazırları Agop Paşa ve Ohannes Efendiler'di (Mardin 1987: 628). Hazîne-i Hâssa'nın diğer nazırları için bkz. (Şensözen 1982: 38-43).

II. Abdülhamid'in Aydın, Edirne, Halep, Musul, Bağdad gibi Osmanlı vilâyetlerinde bulunan şahsî mülklerine inşa edilen okulların neredeyse tamamına yakını ilk öğretim düzeyinde eğitim veren ibtidâi okullarıdır. Bayram Kodaman, inşa edilen bu okulların çoğunun, emlâk-ı hümâyûn ve çiftlik-i hümâyûn adı verilen padişah mülklerine iskân ettirilen Rumeli ve Kafkas göçmenlerinin¹⁶ çocukları için yaptırıldığını belirtmektedir. Kodaman, padişahın bizzat kendi mülklerine ibtidâi mekteplerini inşa ettirmesini, ilk öğretimle yakından ilgilendiğini ve okuma-yazmaya verdiği önemin tezâhürü olarak göstermektedir (Kodaman 1991: 87).

Tarihi kaynaklar, bu dönemde padişah arazilerine halkın yararına olacak mektep, cami, mescid, köprü, çeşme gibi hayır kurumlarının inşa ettirildiğini bildirmektedir. Emlâk-ı hümâyûn haritası içerisindeki mülklerin bir çoğunda bu hayır kurumlarına rastlamak mümkündür. Vilâyet merkezlerindeki emlâk-ı hümâyûn idarelerinin, sancak ve kazalara kadar teşkilatlanmış olan şubeleri vasıtasıyla bu işler yürütülüyordu. Elimizdeki bir çok belgede, Musul, Aydın, Edirne, Halep, Beyrut gibi Osmanlı vilâyetlerine bağlı sancak ve kazalarda emlâk-ı hümâyûn şubelerinin faaliyette olduğu görülmektedir. Salnâmelerdeki bilgiler ekseninde, II. Abdülhamid'in saltanatı boyunca, emlâk-ı hümâyûnda bizzat inşa ettirdiği ibtidâi okullarının genel bir listesini vermeyi burada faydalı buluyoruz.

Tablo 3: Osmanlı Vilâyetlerindeki Padişah Arazilerine İnşa Edilen Okullar¹⁷

Vilâyet/Sancak	Emlâk-ı hümâyûnda inşa olunan ibtidâi sayıları
Halep Vilâyeti	20
Suriye Vilâyeti	6
Bağdat Vilâyeti	13
Beyrut Vilâyeti	41
Musul Vilâyeti	7
Basra Vilâyeti	2
Kudüs Sancağı	2
Edirne Vilâyeti	51
Hüdavendigâr Vilâyeti	25
Aydın Vilâyeti	22
İstanbul Vilâyeti	13
Çatalca Sancağı	8
Konya Vilâyeti	7
Ankara Vilâyeti	4
Kastamonu Vilâyeti	2
İzmit Sancağı	2
Bitlis Vilâyeti	1
Yanya Vilâyeti	5

16 Balkanlar ve Kafkaslardan Osmanlı topraklarına muhacir göçleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. (İpek 1999: 1-260; Şimşir 1968: 1-819; Şimşir 1970: 1-832).

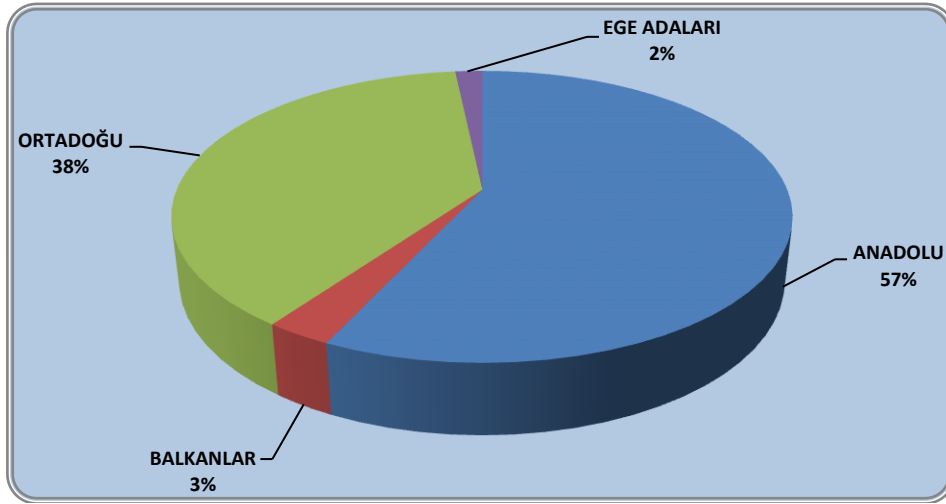
17 Tablodaki bilgiler, Aydın, Beyrut, Bağdat ve Maarif Nezareti Salnâmelerinden derlenmiştir. Bu veriler II. Abdülhamid döneminde emlâk-ı hümâyûnda inşa edilen okulların tümünü kapsamamaktadır. Zira bu konuda yaptığımız kapsamlı araştırmada bu dönemde bütün Osmanlı coğrafyasında padişah arazilerine inşa edilen okulların isimlerine ulaşamadık. Genel bir kanaat oluşması açısından listeyi burada vermeyi faydalı buluyoruz.

Selanik Vilâyeti	1
Manastır Vilâyeti	1
Girit Vilâyeti	1
Cezayir-i Bahr-i Sefid Vilâyeti	3
Genel Toplam	237

Kaynak: 1311-1312 BEVS: 56-78; 1318 BAVS: 94-204; 1319 MNS: 331-332; 1311 AVS: 408-410; 1312 AVS: 99-502; 1313 AVS: 490-496; 1314 AVS: 488-494; 1316 AVS: 522-528; 1320 AVS: 422-428; 1326 AVS: 740-746.

Tabloda, Halep, Bağdad ve Beyrut gibi Ortadoğu toprakları ile Edirne, Hüdavendigâr ve Aydın vilâyetlerinde okulların yoğunlaştığı görülmektedir. Daha net bir tablo çizmek gerekirse bütün Osmanlı coğrafyasında şöyle bir oran ortaya çıkmaktadır:

Grafik 1: Tablo 3'e Göre Okulların Osmanlı Coğrafyasındaki Dağılımı



Grafiğe göre, okulların en fazla yoğunlaştığı yerler Anadolu ve Ortadoğu coğrafyasıdır. Daha önce de belirtildiği üzere, Abdülhamid'in arazilerinin Anadolu ve Ortadoğu'da çoğunlukta olması bu durumun en önemli nedenidir. Ayrıca bu dönemde Anadolu ve Ortadoğu topraklarındaki arazilere yerleştirilen muhacirler için okul inşa etme çalışmaları da bir başka neden olarak karşımıza çıkmaktadır.

Padişah arazilerine inşa edilen okulların geneli ilk öğretim seviyesinde eğitim veren ibtidâilerden oluşmaktaydı. Yukarıda tabloda geçen ibtidâi mekteplerinden başka emlak-ı hümâyûna az da olsa rüşdiyelerin de inşa edildiği bilinmektedir. Halep vilâyetine bağlı Menbic Şubesi'ndeki Hamidiye Rüşdiyesi (BOA. MF. MKT. 1020/11, 25 Şaban 1325; BOA. MF. MKT. 482/2, 22 Şaban 1317) ile İstanbul Kadıköy Kuşdili'ndeki kız rüşdiyesi (BOA. MF. MKT. 400/6, 22 Muharrem 1316) emlak-ı hümâyûna inşa edilen rüşdiyelerdendir. Bunlardan başka aşağıda yapım masrafları verilen rüşdiyeler de inşa edilmiştir.

Tablo 4: Emlâk-ı Hümayûn'a İnşa Edilen Rüşdiyeler ve Yapım Masrafları

	Rüşdiyeler	Kuruş
1.	Gelibolu Rüşdiye Mektebi'nin inşaat masrafı	15.000
2.	Suriye vilâyetinde Nasra kasabasında Rüşdiye Mektebi İnşası	78.000
3.	Medine-i Münevvere'de Darü'z-ziyâfe denilen mahalde rüşdiye mektebi inşası	153.500
4.	Hereke Fabrika-i Hümayûnu İbtidâi Mektebi'nin tamiri ile yeniden rüşdiye mektebinin tesisi	30.679

Kaynak: 1318 BAVS: 95, 118, 121, 150, 175.

Yukarıdaki tablo, rüşdiyeler ile ibtidâilerin inşa giderlerinin kıyaslanması adına önemlidir. Zira aşağıda da belirtileceği üzere rüşdiyelerin yapımı için haracanan meblağ, ibtidâilere göre oldukça yüksektir. Tablo 6'daki Edirne vilâyetindeki ibtidâi mekteplerinin 1.500-43.000 kuruş arasında yapıldığı görülürken; tablo 4'teki rüşdiyelerin yapım giderlerinin 15.000-153.500 arasında değiştiği görülmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında ibtidâilerin genelinin köylerde, rüşdiyelerin ise sancak, kaza ve nahiye merkezlerinde inşa edilmeleriyle doğrudan alakalıdır.

d. Aydın Vilâyetinde Padişah Arazilerine İnşa Edilen Okullar

Vilâyet dahilinde padişah arazilerine inşa edilen okul, cami ve çeşme gibi kurumlar "meberrât-ı seniyye"¹⁸ olarak adlandırılmışlardı. Kaynaklarda geçen bilgilere göre, bu dönemde vilâyetteki birçok köyde tesis olunan hayır kurumlarına rastlamak mümkündür. İlk defa inşa edilenlerin yanında eskimiş binaların da tamiratının gerçekleştirildiği görülmektedir. Aydın vilâyetinde tesis edilen birçok muhacir köyü ve diğer merkezlerde, cami, mescid, minare, dergâh, çeşme ve köprünün inşa ve tamirati bu dönemde yapılmıştır.

Aydın vilâyetinde padişah arazilerine yapılan okulların köylere göre dağılımı ve mekteplerdeki öğrenci sayıları şöyledir:

18 Aydın vilâyet salnâmelerinde bu konu, "Cülûs-ı hümayûn meyâmin-i makrûn Hazret-i Padişahi rûz-ı firûzundan beri saha-i pîray tesis olan bunca hayrât ve meberrât-ı seniyye" başlığı altında ele alınmıştır. Bkz. (1311 AVS: 408; 1312 AVS: 499).

Tablo 5: Aydın Vilâyetinde Emlâk-ı Hümâyûna İnşa Edilen Cami ve İbtidâi Mektepleri (1893-1908)¹⁹.

Köyün ismi	İnşa Edilen Yapı	Mektebin Durumu	Öğrenci Sayıları ²⁰		
			E	K	Yekûn
1.	Rahmanlar	1 cami ve Hamidiye ibtidâi mektebi	4	3	7
2.	Yeni Çiftlik	1 cami ve Osmaniye ibtidâi mektebi	11	16	27
3.	Tepeköy	1 cami ve Orhaniye ibtidâi mektebi	58	27	85
4.	Sepetçiler	1 cami ve Mecidiye ibtidâi mektebi	57	19	76
5.	Tulum	1 cami ve Tir-i Müjgan ibtidâi mektebi	29	9	38
6.	Subaşı	1 cami ve Abidin ibtidâi mektebi	13	4	17
7.	Naime (Naimiye)	1 cami ve Burhaniye ibtidâi mektebi	?	?	?
8.	Bülbül Deresi	1 cami ve Hamidiye ibtidâi mektebi	12	14	26
9.	Ayakkırır	1 cami ve Kâdiri ibtidâi mektebi	14	2	16
10.	Aşıklar	1 cami ve Selimiye ibtidâi mektebi	5	3	8
11.	Hamidiye	1 cami ve	24	17	41

19 Tablodaki bilgiler 10 adet Aydın Vilâyet Salnâmesinden derlenmiştir. Geniş bilgi için bkz. (1311 AVS: 408-410; 1312 AVS: 99-502; 1313 AVS: 490-496; 1314 AVS: 488-494; 1315 AVS: 544-549; 1316 AVS: 522-528; 1317 AVS: 460-466; 1320 AVS: 422-428; 1323 AVS: 390-396; 1326 AVS: 740-746).

20 Tabloda verilen öğrenci sayıları ortalama olarak verilmiştir. Aydın vilâyet salnâmelerinde yukarıda zikredilen mekteplerin öğrenci sayılarında artmalar ve eksilmeler görülmektedir. Bizim burada öğrenci sayılarını vermekte ki maksadımız hem mektebin kapasitesi, hem de köydeki nüfus hakkında bir fikir verebileceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

21 Salnâmelerde geçen "Fevkânî" tabiri üst katı olan bina demektir. Bu durumda inşa edilen mekteplerin iki katlı olduğu söylenebilir.

		Hamidiye İbtidâi mektebi	dershane ile bir muallim odası			
12.	Ahmedli	1 cami ve Ahmediye ibtidâi mektebi	"Fevkânî" iki dersane ile bir muallim odası	11	11	22
13.	Yeniköy	1 cami ve Selimiye ibtidâi mektebi	"Fevkânî" iki dersane ile bir muallim odası	9	9	18
14.	Meşhed	1 cami ve Süleymaniye ibtidâi mektebi	"Fevkânî" iki dersane ile bir muallim odası	23	18	41
15.	Arapçı	1 cami ve Mahmudiye ibtidâi mektebi	"Fevkânî" iki dersane ile bir muallim odası	17	11	28
16.	Dere Köyü	1 cami ve Mahmudiye ibtidâi mektebi	"Fevkânî" iki dersane ile bir muallim odası	18	18	36
17.	Koldere	1 cami ve Burhaniye ibtidâi mektebi	-	28	1	29
18.	Koldere	Rum Mektebi	-	-	-	38
19.	Kırbaşı	1 cami ve Rahimiye ibtidâi mektebi	"Fevkânî" iki dersane ile bir muallim odası	12	6	18
20.	Eğerci	1 cami ve Osmaniye ibtidâi mektebi	-	10	8	18
21.	Rahmiye	Mescid-i şerif ve ibtidâi mektebi	Bir dersane ve bir muallim odası	11	17	28

Tablodaki mektep ve camilerin çoğunluğu 1893-1897 yılları arasında çiftlikler dâhilindeki köylerde aynı avluda inşa edilmişlerdir. Cami ve mekteplerin bir kısmına "*Osmaniye, Orhaniye, Selimiye, Süleymaniye, Mahmudiye, Mecidiye, Hamidiye*" gibi Osmanlı padişahlarının isimleri, diğer bir kısmına ise, "*Mecidiye, Tir-i Müjgan, Naime, Abidin, Burhaniye*" gibi II. Abdülhamid'in birinci dereceden yakınlarının isimleri verildiği görülmektedir.

Ülkedeki okullaşma oranının hız kazandığı bu dönemde çiftlikler dâhilindeki köylere bizzat Sultan'ın hazinesinden yaptırılan mekteplerin geneli iki katlı, iki derslikli ve bir öğretmen odasından ibaretti. Bir öğretmene sahip, kız ve erkeklerin beraber eğitim gördüğü bu ibtidâilerin en büyüğü "*Tepeköy Orhaniye Mekteb-i İbtidâiyesi*"dir. 58 erkek ve 27 kız öğrencinin eğitim gördüğü Orhaniye İbtidâisi, diğer mekteplerden farklı olarak müfettiş odalarına sahipti. Anlaşılan o ki, ibtidâileri teftişe gelen müfettişlerin, burayı merkez kabul ettikleri görülmektedir.

Tablodaki bilgilerden başka, II. Abdülhamid'in saltanatının son yıllarına ait, 1908 yılı Aydın vilâyet salnâmesindeki bilgilere göre ise, Soma kazası Hamidiye köyünde bir cami ve mektep ve Nif köyünde bir cami ve mektebin tesis edildiği görülmektedir (1326 AVS: 746).

e. Edirne Vilâyetinde Padişah Arazilerine İnşa Edilen Okullar

Edirne vilâyetindeki emlâk-ı hümayûn idaresinin 5 şubesi vardı. Babaeski, Ferecik, Çorlu, Keşan ve Malkara şubeleri Edirne merkezli Emlâk-ı Hümayûn Komisyonu'na bağlı olarak buldukları bölgelerdeki padişah arazilerinin yönetim-organizasyon işlerini yürütmekteydiler. Maârif Nezâreti salnâmelerinden edindiğimiz bilgilere göre emlâk-ı hümayûn komisyonları, gelirlerinin bir kısmını mektep ve cami inşasında kullanmaktaydı. Bu minvalde, komisyona bağlı Babaeski, Ferecik, Çorlu, Keşan ve Malkara şubelerinin birçok cami ve ibtidâi mektebi inşa ettirdikleri görülmektedir.

Tablo 6: Edirne Vilâyetindeki Emlâk-ı Hümayûn Şubelerince İnşa Edilen İbtidâi Mektepleri

Sıra	Mektebin İsmi	İnşa Tarihi H/M	Mektep ve Cami İnşa Masrafı
Ferecik Şubesi			
1.	Toriciler Köyü İbtidâi Mektebi	1303/1885	15.406
2.	Esdece Köyü İbtidâi Mektebi	1303/1885	1.540
3.	Paşa Köyü İbtidâi Mektebi	1303/1885	15.406
4.	Karpuzlu Köyü İbtidâi Mektebi	1303/1885	15.406
5.	Koyun Yeri Köyü İbtidâi Mektebi	1303/1885	15.406
6.	Sarp Dere Köyü İbtidâi Mektebi	1307/1889	25.295
7.	Koyun Tepe Köyü İbtidâi Mektebi	1307/1889	23.655
8.	İhsaniye Köyü İbtidâi Mektebi	1307/1889	23.296
9.	Selimiye Köyü İbtidâi Mektebi	1307/1889	23.296
10.	Sultaniçe Köyü İbtidâi Mektebi	1310/1892	25.000
11.	Lütfiye Köyü İbtidâi Mektebi	1314/1896	23.793
12.	Kum Dere Köyü İbtidâi Mektebi	1316/1898	23.500
13.	Sarıca Ali Köyü İbtidâi Mektebi	1303/1885	-
14.	Sarı Dere Köyü İbtidâi Mektebi	1307/1889	-
15.	Burhaneddin Köyü İbtidâi Mektebi	1318/1900	-
16.	Ferecik İhsaniye Mahallesi İbtidâi Mektebi	1307/1889	22.647
17.	Ferecik Vakıf Mahallesi İbtidâi Mektebi	1308/1890	-
Babaeski Şubesi			
18.	Katranca Köyü İbtidâi Mektebi	1305/1887	15.015
19.	Karacaoğlan Köyü İbtidâi Mektebi	1305/1887	14.784
20.	Menteler Köyü İbtidâi Mektebi	1305/1887	16.405
21.	Naib Yusuf Köyü İbtidâi Mektebi	1305/1887	15.063
22.	Fethiye Köyü İbtidâi Mektebi	1305/1887	14.859
23.	Necatiye Köyü İbtidâi Mektebi	1305/1887	26.268
24.	Ertuğrul Köyü İbtidâi Mektebi	1308/1890	30.500
25.	Yolageldi Köyü İbtidâi Mektebi	1313/1895	44.000
26.	Mandıra Köyü İbtidâi Mektebi	1313/1895	43.463
Çorlu Şubesi			
27.	Yulaflı Köyü İbtidâi Mektebi	1305/1887	15.288
28.	Yangın Ağıl Köyü İbtidâi Mektebi	1305/1887	15.268
29.	Uzun Hacı Köyü İbtidâi Mektebi	1305/1887	15.268

30.	Bahçe Ağıl Köyü İbtidâi Mektebi	1305/1887	15.268
31.	Kurt Dere Köyü İbtidâi Mektebi	1305/1887	15.268
32.	Kapaklı Pınar Köyü İbtidâi Mektebi	1305/1887	15.268
33.	Şahbaz Köyü İbtidâi Mektebi	1305/1887	15.268
34.	Yakuplu Köyü İbtidâi Mektebi	1305/1887	15.268
35.	Beyaz Köyü İbtidâi Mektebi	1305/1887	15.268
36.	Kara Ağaç Köyü İbtidâi Mektebi	1305/1887	34.261
37.	Kızılpınar Köyü İbtidâi Mektebi	1306/1888	34.261
38.	Veli Köyü İbtidâi Mektebi	1306/1888	34.261
39.	Veli Meşe Köyü İbtidâi Mektebi	1306/1888	34.261
40.	Türbedere Köyü İbtidâi Mektebi	1307/1889	35.062
41.	Edir Köyü İbtidâi Mektebi	1308/1890	35.080
42.	Göçeler Köyü İbtidâi Mektebi	1315/1897	32.775
43.	Manika-i Kebir Köyü İbtidâi Mektebi	1305/1887	-
Keşan Şubesi			
44.	Sarıyar Köyü İbtidâi Mektebi	1317/1899	-
45.	Pirinç Çeşme Köyü İbtidâi Mektebi	1317/1899	-
46.	Yöricek Köyü İbtidâi Mektebi	1317/1899	-
47.	Sarnıç Köyü İbtidâi Mektebi	1317/1899	-
48.	Kara Ağaç Köyü İbtidâi Mektebi	1318/1900	-
49.	Batkın Köyü İbtidâi Mektebi	1319/1901	-
Malkara Şubesi			
50.	Balaban Kuru Köyü İbtidâi Mektebi	1307/1889	22.028
51.	Koca Çeşme Köyü İbtidâi Mektebi	1312/1894	15.015

Kaynak: 1321 Maârif Nezâreti Salnâmesi (MNS): 303-304; 1319 MNS: 331-332.

1885-1900 yılları arasında Edirne vilâyetindeki padişah arazilerine 51 ibtidâi mektebi inşa ettirilmiştir. Bu mekteplerden 17'si Ferecik, 17'si Çorlu, 9'u Babaeski, 6'sı Keşan, 2'si Malkara kazalarında yaptırılmıştır. Balkanlar'dan Osmanlı topraklarına göç eden muhacirlerin yerleştirildiği Trakya'daki arazilerde bu okulların yoğunlaşması, göçmen nüfusun eğitimine önem verildiğinin bir göstergesidir.

Maârif salnâmelerinden derlediğimiz yukarıdaki bilgilerden başka, Bağdad ve Beyrut vilâyet salnâmeleri ile Edirne Gazetesi'nde de vilâyet genelinde inşa edilen mekteplerle ilgili bilgiler yer almaktadır. Tablodaki verilerden farklı olarak, Kırkkilise sancağında Tırnova kasabasında inşa olunan bir cami ile bir mektep, Ferecik kasabasında İhsaniye Mahallesi'nde sakin yüz haneden fazla muhacir için bir cami ile bir mektep (BEVS 1311-1312: 70-72), Tekfurdağı sancağında²² İncecik nahiyesinde 26.297 kuruşa birer cami ve mektep inşa edilmiştir (BAVS 1318: 120).

Bu dönemde Edirne vilâyetinin resmi yayın organı olan Edirne Gazetesi'ne göre, 1906 yılında Babaeski kazası Hamidiye Mahallesi'nde, Hazîne-i Hâssa-i Şâhâne'den yaptırılmış olan İbtidâi mektebi ve tamir ettirilen su yollarının açılışı yapılmıştır (Edirne Gazetesi, 17 Recep 1324/06 Eylül 1906). Yine Babaeski emlâk-ı hümâyûn şubesine bağlı Taşağıl köyünde, bir mektep ve bir caminin yapılmasına irâde-i seniyye ile izin verilmiştir (Edirne Gazetesi, 4 Zilkade 1324/20 Aralık 1906). Ayrıca Babaeski emlâk-ı hümâyûn şubesinde; Tabtk, Necatiye,

²² Tekfurdağı sancağındaki eğitim hakkında geniş bilgi için bkz. (Ekin ve Kanal 2014: 116-118).

Naib Yusuf, Minnetler köylerinde kerpiçten yaptırılmış ve harap hale gelmiş camilerin yeniden yaptırılmasına karar verilmiş, keşifleri yapılarak Dersaadete bildirilmiştir (Edirne Gazetesi, 12 Zilkade 1319/21 Şubat 1902).

f. Orta Doğu Vilâyetlerinde İnşa Edilen Okullar

Suriye, Halep, Şam, Basra, Bağdad ve Musul gibi ortadoğu toprakları II. Abdülhamid'in mülklerinin olduğu önemli vilâyetlerdi. Gerek bölge halkı için gerekse bu topraklara yerleştirilen muhacirler için birçok mektep ve cami inşa edilmiştir.

Tablo 7: Suriye, Halep, Şam, Basra, Bağdad, Musul, Kudüs ve Girit'teki Emlâk-ı Hümâyûn'a İnşa Edilen İbtidâî Mektepleri

	Mektepler	Kuruş
1.	Halep Vilâyeti dahilinde Menbic kasabasında cami ve mektep inşa masrafı	167.898
2.	Halep'de Cebel-i Ays'ta 10 adet mektebin inşa masrafı	146.700
3.	Halep'te Şeyh Ahmet Mecnûni Hz. Türbesi ve bir mektep ve bir mescid inşası	43.856
4.	Halep vilâyetinde Ersöz nahiyesi iskelesinde inşa olunan cami ve mektebin tamirâtı	17.044
5.	Halep vilâyetinde Cebel-i Has kazasında Ebu Hayrat köyünde bir cami ve mektep inşası	30.210
6.	Halep vilâyetinde Resül Ayn köyünde bir cami ve mektep inşası	28.387
7.	Halep vilâyetinde Ebu Kalkal şubesindeki 4 köyde birer mektep inşası	59.655
8.	Halep vilâyeti Rakka kasabasında bir cami ve mektep inşası	156.541
9.	Suriye vilâyetine bağlı Şam'da Nâsuriye mahallinde bir cami ve mektep ve diğer mekanların inşa masrafı	61.000
10.	Suriye vilâyetine bağlı Şam'a hicret eden muhacirlerin teşkil ettikleri köyde bir cami ve mektep inşası	32.866
11.	Suriye vilâyetinde Eriha kasabasında bir cami ve mektep inşası	29.997
12.	Suriye'de Muharrem Temnanı köyünde mektepli bir caminin inşası	16.226
13.	Suriye vilâyetinde Hama sancağında Akarib ve Yemen Hüseyin köylerinde cami ve mektep inşası	39.559
14.	Bağdad vilâyetinde Begayla mukataasında inşa olunan cami ve mektep ve müştemilâtı	22.475
15.	Bağdad vilâyetinde Necef, Bagila, Mesib, Taş kasabalarında inşa olunan ibtidâî mekteplerinde okutulmak üzere satın alınan kitaplar ile Aydın Vilâyetinde Dikilitaş nahiyesinde cami minaresi ve mektep noksan yerlerinin inşası	3.465
16.	Bağdad vilâyetinde Mahmudiye , Beled ve Semike'de birer mektep inşası	37.598
17.	Bağdad vilâyetinde Hindiye kazası merkezi olan Toyriç kasabasındaki cami ve mektebin yeniden inşası	25.508
18.	Bağdad vilâyeti Ebu Gureyb mukataasında teşkil olunan köyde bir cami ve mektep inşası	28.950
19.	Bağdat vilâyetinde Hille kasabasında Kerat mahallesindeki bir cami ve mektep inşası	39.681

20.	Bağdat vilâyetinde İskenderiye mukataasında bir cami ve mektep inşası	19.071
21.	Bağdad vilâyetinde Necef Eşref kasabasında bir mektep inşası	68.880
22.	Beyrut vilâyetinde Beysan köyünde bir mektep inşası	-
23.	Akka sancağında Semik köyünde cami ve mektep inşası	42.862
24.	Basra vilâyetinde Amara'da cami ile ibtidâi mektebi inşası	56.793
25.	Basra vilâyetinde Hay kasabasında bir cami ve mektep inşası	83.170
26.	Musul vilâyetinde Bazyan Şubesi'ne bağlı Ağçalar kolunda bir cami ve mektep inşası	22.431
27.	Musul vilâyetinde Salahiye kasabasındaki cami, tekke, medrese ve mektebin tamiri	20.983
28.	Musul vilâyetinde Serçınar Şubesi'ne bağlı Köse-i Aliya köyünde bir cami ve mektep inşası	9.160
29.	Musul vilâyetinde Şemamek mukataasında Şenşur, Gerihan ve Mahmur köylerinde birer cami ve mektep inşası	56.271
30.	Musul vilâyetinde Tuz Hurmatu mukataasında 3 mescit ile mektep inşası	76.355
31.	Kudüs sancağında Celdiye köyünde bir cami ve mektep inşası	21.952
32.	Kudüs sancağında Kofha Çiftliği'nde bir cami ve mektep inşası	22.362

Kaynak: 1318 Bağdad Vilâyet Salnâmesi: 94-204.

Tablodaki bilgiler dikkaetle incelendiğinde, birçok yerleşim birimine cami ve mekteplerin birlikte inşa edildiği görülmektedir. Zira, padişah arazilerine yerleştirilen göçmenlerin sosyal ihtiyaçlarının karşılanması önemli bir sorundu. Beyrut vilâyet salnâmesindeki bilgilerde çiftlikler ve mukataalara inşa edilen cami ve mekteplerin yoğunluğu dikkat çekmektedir. Beyrut vilâyetinde Lazkiye sancağı dahilinde kırk ibtidâi mektebi (BEVS 1311-1312: 63-64), Bağdad vilâyetinde Necid sancağında bir mektep inşası, Bakile arazisinde cami ve mektep inşası, İlyava mukataasında inşa olunan mektep, Bağdad'da Mahmudiye, Beled ve Semike'de birer mektep, Necef kasabasında bir mektep inşa edilmişti (BEVS 1311-1312: 64, 65).

Halep vilâyetinde inşa olunan mektepler genelde çiftliklere yapılmıştır. Menbic kasabasındaki çiftlikât-ı hümâyûn ile Cebel-i İsa çiftlikât-ı hümâyûnu dahilinde inşa olunan on adet mektep bu konuda verilebilecek örneklerdendir (BEVS 1311-1312: 66). Musul vilâyetindeki mektepler ise, daha çok mukataalara inşa edilmiştir. Salahiye kasabasında Zengibar ve Karatepe mukataaları ile Tuzhurmato ve Şemamek mukataaları mamur hale getirilen mukataalardan bazılarıdır (BEVS 1311-1312: 76,77).

g. Anadolu ve Balkan Topraklarında İnşa Edilen Okullar

Yaptığımız araştırmalarda Anadolu ve Balkan topraklarındaki emlâk-ı hümâyûnlarda en fazla okulun Aydın ve Edirne vilâyetlerinde yapıldığı tespit edilmiştir. Bu iki vilâyette okulların yoğunluğu nedeniyle yukarıda ayrı başlıklar halinde irdelendi. Bunlardan başka Anadolu ve Balkanlar'daki bazı vilâyetlerde de bu okullara rastlamak mümkündür. İstanbul, Ankara, Hüdavendigâr, Manastır, Yanya ve Selanik vilâyetlerindeki okulları şöyle sıralayabiliriz:

Tablo 8: İstanbul, Ankara, Hüdavendigâr, Manastır, Girit, Yanya ve Selanik'te Emlâk-ı Hümayûn'a İnşa Edilen İbtidâî Mektepleri

	Mektepler	Kuruş
1.	Çatalca sancağında Filori ve Kılınçlı köylerinde inşa olunan cami ve mekteplerin inşaat masrafları	116.720
2.	Çatalca sancağında Bahşayış, İzzettin, Sazlı Bosna, Papaz Bergos ve Haraççı köylerinde cami ve mektep inşası	63.290
3.	Çatalca sancağı Silivri kazasında Ali Paşa köyünde bir cami, mektep ve çeşme inşası	40.000
4.	İstanbul Teşvikiye mahallesinde bir mektep inşası	113.500
5.	Sarıyer Büyük Dere'de bir mektep inşası	12.000
6.	Beşiktaş'taki vakf-ı akarâttan dört hanenin mektep haline getirilmesi masrafı	187.000
7.	Kağıthane köyündeki mektebin inşaatı	15.000
8.	Beşiktaş'taki Hamidi ibtidâî mektebinin tamir masrafı	21.936
9.	Salı Pazarı'nda Sehil Bey mahallesi mektebinin inşası	1715
10.	Bakırköy Hamidi mektebinin ve Halep vilâyetinde Ebu Kalkal mahallinde camiinin tamiri	5.350
11.	Kasımpaşa'da Zincirli Kapı'da Hadika-i Marifet mektebinin inşası	40.000
12.	Yıldız Sarayı Şevket İhtiva-i Alisi dahilinde bulunan mektep bahçesine bir ibtidâî mektebi inşası	16.700
13.	Beşiktaş'ta Kaptan İbrahim Paşa ibtidâî mektebinin genişletilmesi	-
14.	Ankara vilâyetinde Akköprü'de Pars Bey köyünde bir cami ve mektep inşası	28.271
15.	Ankara vilâyetinde Akköprü'de Kapı köyü'nde bir mektep inşası	-
16.	Ankara vilâyetinde Sungurlu kazasına bağlı Gafurlu köyünde bir cami ve mektep inşası	3.490
17.	Ankara vilâyetinde Akköprü dahilinde Beylikahır köyünde cami ve mektep inşası	18.818
18.	Hüdavendigâr vilâyetinde İnegöl kazasında Hacı Kara köyünde bir cami ile bir mektep inşası	29.829
19.	Hüdavendigâr vilâyetinde Hayriye köyündeki caminin tamiri ve mektep inşası	13.974
20.	Hüdavendigâr vilâyeti dahilinde Bolvadin kasabasında Kıbrıs denilen yerdeki cami ve mektep inşası	104.021
21.	Hüdavendigâr vilâyetinde İnegöl kazasına bağlı Gülbahçe köyünde bir cami ve mektep inşası	37.320
22.	Hüdavendigâr vilâyetinde İnegöl kazasına bağlı Feyziye köyünde bir cami ve mektep inşası	30.862
23.	Hüdavendigâr vilâyetinde Karacaşehir'de inşa olunan caminin bitişiğine bir sıbyan mektebi inşası	13.500
24.	Hüdavendigâr vilâyetinde Hadım köyünde mektep inşası	-
25.	Hüdavendigâr vilâyeti İnegöl'de Halime köyünde bir mektep inşası	-
26.	Hüdavendigâr vilâyeti İnegöl kazası Mesruriye köyünde bir mektep inşası	1.465
27.	Hüdavendigâr vilâyeti İnegöl kazası Mezid köyünde bir mektep inşası	5.808

28.	Hüdavendigâr vilâyeti Karacakaya köyünde cami ve mektep tamiri, minare inşası	11151
29.	Hüdavendigâr vilâyeti İnegöl kazasına bağlı Tahtaköprü köyünde bir mektep inşası	7.266
30.	Hüdavendigâr vilâyeti İnegöl kazasına bağlı Genci köyünde cami ve mektep inşası	24.503
31.	Hüdavendigâr vilâyeti İnegöl kazası Kıran köyündeki cami tamiri ve mektep inşası	20.839
32.	Hüdavendigâr vilâyeti İnegöl kazasına bağlı Hamidiye, İclaliye, Lütfiye, Bahariye, Aksu, Tekke ve Kıran köylerinde birer mektep inşası	32.429
33.	Hüdavendigâr vilâyeti İnegöl kazasına bağlı Osmaniye, Tüfenkçi, Konak köylerinde birer mektep inşası	9.223
34.	Hüdavendigâr vilâyeti Eskişehir sancağı Osmaniye köyünde bir cami ile mektep inşası	30.000
35.	Konya vilâyetinde Burdur sancağında Çeltikçi Çiftlik altında Konak mahallesinde bir cami ile mektep inşası	50.000
36.	Konya vilâyetinde Develi Zile köyündeki mektebin inşaat ve tefriş masrafı	6.000
37.	Konya'da Çeltikçi çiftlikât-ı hümâyûnu dahilinde bulunan köylerde beş mektep inşası	18.286
38.	Kastamonu vilâyetinde Taşköprü kazasının Hanlı köyünde bir cami ve mektebin tamiri	4.460
39.	Kastamonu vilâyetinde Ayancık kazasına bağlı Adliye köyündeki cami ve mektebin inşaatının tamamlanması	4.000
40.	Adana vilâyetinde İçel sancağı dahilinde Alaca camii ve Çukur Mescid ile mektebin tamiri	16.000
41.	Adana vilâyeti Tarsus kazasında Nemrun nahiyesinde bir mektep ile bir mescid inşası	9.308
42.	Balıkesir kasabasında muhacirler tarafından teşkil olunan Hamidiye mahallesinde cami ve mektep inşası	38.687
43.	İzmit sancağı Hereke fabrika-yı hümâyûnundaki mektebin inşası	11.077
44.	Yalova nahiyesine bağlı Gökçedere'de bir cami ve mektep inşası	43.433
45.	Bitlis vilâyetinde Azran kazası dahilinde bir cami ve mektep inşası	10.000
46.	Selanik vilâyetinde Katraniçe nahiyesinde cami ve mektep inşası	18.000
47.	Manastır vilâyetinde Nevsel köyünde iskan edilen muhacir için inşa olunan bir cami ve mektep inşası	26.338
48.	Girit'te Ebu Kurun kazasında 1 cami ile mektep inşası	3.000

Kaynak: 1318 Bağdad Vilâyet Salmâmesi: 94-204.


Tablodaki bilgiler incelendiğinde Çatalca, Hüdavendigâr, Akköprü, Balıkesir gibi yerleşim birimlerinde birçok mektep ve cami inşa edildiği görülmektedir. Elimizdeki belgelerde, birçok mektep ve caminin muhacirler için yapıldığı görülmektedir. Ankara vilâyetinin Akköprü kazasına Rusya'dan (BOA. DH. MKT. 2839/74, 21 Cemaziyelevvel 1327) göç eden muhacirler için ; Yanya vilâyetinde Narda'dan hicret etmiş ve emlâk-ı hümâyûna iskân ettirilmiş olan ahâli-i fukara için inşa ettirilen haneler ve beş ibtidâi mektebi (BEVS 1311-1312: 73); Çatalca sancağında Bahşayış, İzzettin, Sazlı Bosna, Papaz Bergos ve Haraçcı muhacir köylerinde inşa olunan cami ve mektepler bu dönemde muhacirlerin sosyal ihtiyaçlarıyla ilgilenildiğini gösteren önemli yatırımlardır.

Tablodaki bilgilerden başka, Cezayir-i Bahr-i Sefid vilâyetinde, Rodos Adası'nda Felane, Çayır ve Gıranta köylerinde inşa olunan cami-i şerif ile mektep (BEVS 1311-1312: 73) ve Girit vilâyetinde Resmu sancagında inşa olunan Hamidiye İslam kız mektebi ile Ebu Kurun kazasındaki cami ile mektep inşası (BAVS 1318: 135, 139), Abdülhamid iktidarının Ortadoğu ve Anadolu topraklarında olduğu gibi ege adalarındaki eğitim seferberliğine dair önemli örnekleridir.

h. Medreselere Yapılan İnşaat ve Onarım Masrafları

II. Abdülhamid döneminde, ibtidâî, rüşdiye ve idâdî gibi modern okullara, medreselere oranla daha fazla ağırlık verildiği bilinen bir gerçektir²³. Nadir Özbek'in Bağdad vilâyet salnâmesindeki bilgiler ekseninde çıkardığı yüzdelik dilimlere göre, Abdülhamid'in hayır eserlerine yaptığı yardımlar bakımından modern okullar %8.21; medreseler ise % 1.87'lik kısmı oluşturmaktadırlar (Özbek 2008: 185). Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla ülke genelinde medreselerle ilgili yapılan inşa ve onarım çalışmaları şöyledir:

Tablo 9: Medrese İnşaa ve Tamiri İçin Yapılan Harcamalar

	Medreselerin İnşaa ve Tamir Edildiği Mahaller	Kuruş
1.	İstanbul Fatih'te Karadeniz tarafındaki Kurşunlu Medresesi'nin tamiri	14.173
2.	İstanbul Fatih'te Nişancı-i Cedid Mahallesi'nde Ümmü'l-veled Medresesi'nin tamir masrafı ile Edirne vilâyetindeki ibtidâî mektebi için gönderilen kitap ve risalelerin bedeli	14.716
3.	İstanbul Müftü Hamamı'nda Çayırılı Medresesi'nin inşa masrafı	59.688
4.	Kastamonu vilâyetinde İnebolu'da yanmış olup yeniden inşa olunan cami ve medresenin inşa giderleri	382.942
5.	Kastamonu'da İnebolu kasabasında mirat-ı seniyye-i mülûkânedden olan medresenin tamir masrafı	13.656
6.	Musul vilâyetinde Salahiye'de cami, medrese ve tekkenin tamirâtı.	55.770
7.	Kerkük'te Abdülkadir Berzenci Hazretleri'nin türbesi ile medreseye mahsus odaların ve sebil vs. nin masrafı	15.000
8.	Ankara vilâyetine bağlı Akköprü'deki Kapı köyünde cami ve Büyük Medrese'nin inşaatının tamamlanması	33.850
9.	Adana vilâyetinde Şeyhli köyünde yirmibeş hücreli medresenin inşaatı ve su celbi mesarifi ²⁴	145.637
10.	Konya vilâyetinde Yahyalı nahiyesinde Uzunbey Camii ile müştemilâtından olan medresenin ve evliyadan Yahya Gazi Hazretleri'nin türbesinin tamiri	60.662
11.	Denizlide Nakşibendi ve Halfeti dergâhları için yeniden inşa olunan minare ile medresenin eksiklikleri için	15.000
12.	Trabzon vilâyetinde Maçka köyünde harab olan medresenin tamiri	40.000
13.	Edirne vilâyetinde Hayrabolu kasabasındaki İlti Hatun Camii ve türbesinin tamiri ve medrese inşası	24.354
14.	Edirne'deki Saniye ve Necatiye medreselerinin tamiri	36.562
15.	 kazasında Yavuz Sultan Selim Han Camii ve medresesinin tamirâtı	36.486

Kaynak: 1318 BAVS: 94, 97, 104, 106, 109, 116, 119, 135, 136, 146, 157, 158, 173.

23 Bu konuda geniş bilgi için bkz. (Kodaman 1991: 1-160; Somel 2010: 1-423).

24 Yıldırım Özbek'in yaptığı bir çalışmaya göre bu medresenin ismi Şihli Hamidiye Medresesi'dir. Bu medrese hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Özbek 1994: 165-176).

Tabloda görüleceği üzere, medreselerle birlikte türbe ve dergâh gibi dini mekânların tamirâtı için de belirli bir bütçe ayrılmıştır. Harcamaların geneli 14.000-145.637 kuruş arasında gerçekleşmiştir. Kastamonu vilâyetine bağlı İnebolu kazasında yanmış olan cami ve medrese için harcanan 382.942 kuruş, bu alanda yapılan en fazla gider olarak gözükmektedir.

I. Emlâk-ı Hümâyûn Arazilerindeki Okullara Öğretmen Ataması ve Teftişi

II. Abdülhamid'in şahsî mülklerine inşa edilen okullarla ilgili bir başka husus ise, bu okulların teftişi, öğretmen atamaları ve personel maaşlarıyla ilgilidir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde, okullara yapılan öğretmen atamalarıyla ilgili birçok belge mevcuttur²⁵. Bu belgelerden, emlâk-ı hümâyûn dahilindeki mekteplere yapılan öğretmen atamaları ve maaşlarının vilâyet ve sancaklara kadar teşkilatlanmış olan emlâk-ı hümâyûn idareleri tarafından organize edildiği görülmektedir. Öğretmenlerin atama ve alanlarındaki yeterlilikleri gibi iş ve işlemlerin Maârif Nezâreti tarafından yapıldığı, maaşlarının ise Hazine-i Hâssa'dan ödendiği, Maârif Nezâreti ile Hazine-i Hâssa Nezâreti arasında yapılan yazışmalardan anlaşılmaktadır²⁶. 1894 yılına ait bir belgede, Çatalca, Silivri ve Büyükçekmece kazalarında emlâk-ı hümâyûn dahilinde bulunan köy mekteplerine yapılan atamaların Çatalca Emlâk-ı Hümâyûn Müdüriyeti'nce takip edildiği ve maaşlarının da devlet hazinesine yük olmayacak şekilde Hazîne-i Hâssa'dan ödendiği belirtilmiştir (BOA. MF. MKT. 219/6, lef: 6 (9 Teşrin-i Sâni 1310/21 Kasım 1894). Bir başka belgede, Halep Emlâk-ı Hümâyûn'u Menbic Şubesi Rüşdiye mektebinin muallim-i evvelliğine, maaşı Emlâk-ı Hümâyûn İdaresi'nce ödenmek üzere Belen Rüşdiye mektebi muallim-i evvel vekili Reşad Efendi'nin tayin edildiği bildirilmiştir (BOA. MF. MKT. 482/2, 22 Ş 1317).

II. Abdülhamid'in şahsî mülklerine yapılan okulların her türlü bakım onarım ve personel giderleri, yine Abdülhamid'in kendi bütçesinden karşılanmıştır. Bağdad vilâyet salnâmesindeki Abdülhamid'in "meberrât-ı seniyye" kapsamında yaptığı hayır-hasenât listesinde de cami ve mekteplerin personel giderleri için bir bütçe ayrıldığı görülmektedir. Hüdavendigâr vilâyeti İnegöl Emlâk-ı Hümâyûn Şubesi dahilindeki ibtidâi mektebi ve muallimi ile tekkenin müezzin ve hademesinin maaşları için 1.419 kuruş; Ankara vilâyeti Akköprü'deki emlâk-ı hümâyûn dahilindeki cami ve ibtidâi mekteplerinin müstahdem, imam ve müezzin maaşları için 2.329 kuruşluk yardım yapılmıştır (BAVS 1318: 202-203). Elimizdeki bir başka belgede, emlâk-ı seniyyeye çevrilen Draç Çiftlikleri dahilinde bulunan köylerdeki ibtidâi mektebi muallimlerinin maaşlarının Hazîne-i Hâssa-i Şâhâne'ce ödendiği belirtilmiştir (BOA. MF. MKT. 1052/1, lef: 15, 19 Nisan 1324/2 Mayıs 1908).

Nadir Özbek tarafından yapılan bir çalışmada, bütün Osmanlı vilâyetlerindeki emlâk-ı hümâyûna inşa edilen hayır kurumlarının türleri ve vilâyetler bazında yüzdelik dilimleri verilmiştir (Özbek 2008: 185-194). Bizim incelediğimiz, Aydın Emlâk-ı Hümâyûn Şubesi'nin 1886 yılından 1896 yılı sonuna kadar ki 10 senelik gelir ve gider cetvelinde, hayrât işleri ile memur maaşları için ayrı ayrı kalemlerin ayrıldığı görülmektedir. Örneğin, Aydın Emlâk-ı Hümâyûn Şubesi'nin 1896 senesi geliri 1.651.727 kuruş, gideri ise 693.054 kuruştur. Bu giderler içerisinde hayır işleri için 105.197 kuruş, memur maaşı için ise 233.452 kuruş bütçe ayrılmıştır (BOA. Y. PRK. HH. 29/30 lef: 1 (1313)).

25 Yapılan öğretmen atamalarıyla ilgili birkaç örnek vermek gerekirse; Çorlu Emlâk-ı Hümâyûn Şubesi'ne bağlı Beyaz köyü İbtidâi mektebi muallim-i sânilğine Hafız Mehmed Efendi'nin tayini (BOA. MF. MKT. 1001/15, 7 Ca 1325), Fericek Emlâk-ı Hümâyûn İdaresi dahilindeki Çaybaşı Köyü İbtidâi mektebi muallimi Hafız Ali Efendi'nin tayini (BOA. MF. MKT. 1009/7, 12 C 1325).

26 Bu konuda şu belgelere bakılabilir. (BOA. MF. MKT. 482/2, 22 Şaban 1317; BOA. MF. MKT. 667/55, 8 Receb 1320; BOA. MF. MKT. 784/39, 22 Rebiülahir 1322; BOA. MF. MKT. 667/37, 6 Receb 1320).

Sancaklara kadar teşkilatlanmış olan emlak-ı hümayûn idareleri, padişah arazilerindeki okullarının eğitim kalitesiyle de yakından ilgilenmişlerdi. Bu konuda elimizde ilginç bir belge bulunmaktadır. Hazîne-i Hâssa-i Şâhâne Emlâk-ı Hümayûn İdâresi'nden Maârif Nezâreti'ne gönderilen 1894 tarihli yazıda, Çatalca, Silivri ve Büyükçekmece kazalarında emlak-ı hümayûn dahilinde bulunan köy mekteplerindeki muallimlerin yeterli donanımına sahip olmadıkları ve bu yüzden de okullardaki eğitim kalitesinin düşük olduğu ve öğretmenlerinin değiştirildiği takdirde eğitim seviyesinin yükselebileceği hususu Çatalca Mutasarrıflığı'nca iddia edildiği bildirilmişti. Bunun üzerine, adı geçen köylerdeki mektepler için 500 kuruş maaşla seyyar bir müfettiş görevlendirilerek mektepler teftiş ettirilmişti. Müfettişin raporuna göre, Haraçcı ve Sazlı Bosna köyü mekteplerindeki öğretmenlerin usûl-i cedid üzerine eğitim verdikleri ve talebelerin de bu yönde beyanları olduğu belirtilmiştir. Şayet Çatalca sancağı dahilinde bulunan diğer mekteplerden bazılarının eğitiminin iyi olmadığı anlaşılır ise, bu okulların eksikliklerinin ve hangilerinin eğitimde geri kaldıklarının bildirilmesi istenmiştir (BOA. MF. MKT. 219/6, lef: 6 (9 Teşrin-i Sâni 1310/21 Kasım 1894)).

i. Okullara Yapılan Çeşitli Yardımlar

II. Abdülhamid iktidarında, Osmanlı topraklarında kasaba, nahiye, köy gibi küçük idari birimlerde çok sayıda mektep inşa ettirilmiş olmanın yanında, mekteplere çeşitli şekillerde katkıda bulunulmaya da ihtimam gösterilmiştir (Özbek 2008: 166). Bu minvalde, mezuniyet törenleri, okullara kitap, risale, lügat, Kuran-ı Kerim, donatım malzemeleri, talebelere aşı yaptırılması gibi hususlarda bir çok destek sağlanmıştır.

Meseleyi örneklendirmek gerekirse; Edirne vilâyetinde Çorlu, Babaeski ve İpsala kazalarında bulunan mekteplerdeki öğrencilere kitap ve risale bedeli için 6.450 kuruş (BAVS 1318: 135); Girit vilâyetinde Resmo sancağında Hamidiye İslâm kız mektebine alınan kitap ve risale bedeli için 9.210 kuruş (BAVS 1318: 136); Bakırköy Hamidi Mektebinin tevzi mükafat törenine satın alınan kitaplara 1.900 kuruş (BAVS 1318: 180); Bağdad arazi-i seniyyesi dahilindeki mektepler ile diğer hayır kurumlarına verilmek üzere 400 adet Kuran-ı Kerim hediyesi için 4.800 kuruş (BAVS 1318: 176); bazı mekteplere gönderilen Ahmet Vefik Paşa merhûmun eseri olan lügatların bedeli olan 20.000 kuruş (BAVS 1318: 138); Genç sancağı merkezindeki mektebe gönderilen 50 nüsha Kuran-ı Kerim hediyesi için 687 kuruş (BAVS 1318:122); Eyüp'teki Dârü'l-Feyz Hamîdi Mektebi talebesine satın alınan çeşitli kitaplar için 1.200 kuruş (BAVS 1318: 109); Beyrut vilâyetine bağlı Belka sancağındaki rüşdiye mektebine gönderilen 300 nüsha Kuran-ı Kerim hediyesi için 3.900 kuruş (BAVS 1318: 125); Resmo sancağında Hamidiye İslâm kız mektebine satın alınan kitap, risale ve dikiş makineleri ile küre ve harita bedeli için 9193 kuruş (BAVS 1318: 141); Edirne vilâyetindeki köylerdeki mekteplere alınan kitap ve risale bedeli için 7.695 kuruş değerinde yardımda bulunulmuştur (BAVS 1318: 155).

Yapılan kitap yardımlarının geneli ibtidâi ve rüşdiye gibi modern okullarda yoğunlaşmıştır. Bunun yanında az da olsa medreselerin de destek gördüğünü söylemek mümkündür. Trablusşam'da Mescid köyündeki medreseye hediye gönderilen kitapların bedeli için 12.179 kuruş (BAVS 1318: 138); Adana vilâyetinde İçel sancağında inşa olunan medreseye tedarik edilen kitap ve risale ücreti için 6.171 kuruş (BAVS 1318: 157); Sinop sancağında Gerze kazasında Hacı Ömer Efendi tarafından inşa edilen medresenin resmi açılış masrafı ile talebelere yardım için gönderilen 3.500 kuruşluk meblağ (BAVS 1318: 166) medreselere yapılan kitap yardımlarına örnek olarak gösterilebilir.

Diğer bir husus ise, mekteplerin donatımıyla ilgilidir. İnşa edilen okulların geneli bir cami ile birlikte yaptırıldığı için yardım parası da ayırım yapılmadan tek kalem de gönderilmiştir.

Eskişehir kazasında Osmaniye köyünde inşa olunan cami ve mektep için gönderilen kilim, şamdan, avize bedeli 8.195 kuruş (BAVS 1318: 121); Musul vilâyetinde Tuz Hormatu Kasabasında inşa olunan cami ve mektebin donatımı için kilim ve hasır bedeli 1.357 kuruş (BAVS 1318: 130); Karamürsel kazasında Gökçedere köyünde inşa olunan cami ve mektebe satın alınan halı vs. bedeli için 8.440 kuruş (BAVS 1318: 152) gönderilmiştir.

Edirne vilâyeti resmi yayın organı olan Edirne Gazetesi'nde yaptığımız araştırmalarda, vilâyetteki Emlâk-ı Hümâyûn Komisyonu'nun ibtidâilerde eğitim gören öğrencilerin sağlık durumlarıyla da yakından ilgilendiğini göstermektedir. Edirne Emlâk-ı Hümâyûn Komisyonu'nca görevlendirilen aşı memurları tarafından, 1898 yılı Nisan ayında Çorlu ve Babaeski emlak-ı hümâyûn şubeleri dahilindeki merkez ilçe ve köylerde 510 çocuğa (Edirne Gazetesi, 6 Zilhicre 1315/27 Nisan 1898), 1901 yılında ise, Babaeski ve köylerinde dört yüz, Keşan'da yüz seksen çocuğa çiçek aşısı yapılmıştır (Edirne Gazetesi, 13 Safer 1319/31 Mayıs 1901).

Mekteplerin tevzi-i mükâfat törenleri Sultan'ın yardımında bulunduğu diğer bir konudur. Eyüp'teki Dârü'l-Feyz Hamîdi Mektebi'nin resm-i tevzi' mükâfâtı için satın alınan kitap ve risale bedeli ile Büyükdere'de inşa olunan mektebin donatım masrafı 3.314 kuruş (BAVS 1318: 122); Kasımpaşa'da Hadika-i Marifet mektebinin tevzi'-i mükâfât törenine satın alınan kitap ve risale dağıtımı için 1.171 kuruş (BAVS 1318: 148); Beşiktaş'ta Şenlik Dede Mahallesi kız mektebinin tamir masrafı ile Bakırköy'de Hamîdi Mektebi öğrencilerinin tevzi'-i mükâfât törenine kitap ve risale bedeli için 8.920 kuruş (BAVS 1318: 122) yardımında bulunulmuştur.

Yukarıdaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere II. Abdülhamid kendi şahsî mülklerine inşa ettirdiği okulları bir çok yönden desteklemeye çalışmıştır. Bu konuda vilâyet ve sancaklarda açılmış olan emlak-ı hümâyûn komisyonları ve şubelerinin oldukça faal olduğu görülmektedir. Nadir Özbek, söz konusu bu yardımları, padişahın küçük hediyeler aracılığıyla siyasi iktidarını toplumun içlerine ve hatta her bir öğrencinin ruhunun derinliklerine doğru taşımak üzere kurgulandığını dile getirmektedir. Böylece mektep talebelerinde padişaha karşı bir yakınlık hissi, bağlılık ve itaat duygusu geliştirilmek istenmiştir (Özbek 2008: 167).

SONUÇ

II. Abdülhamid'in şahsî mülkleri olan emlak-ı hümâyûna inşa edilen okullar bilimsel veriler ışığında irdelenmeye çalışıldı. II. Abdülhamid'in Osmanlı coğrafyasına yayılmış olan mülkleri içerisinde tarla, çiftlik, bağ, bahçe gibi araziler olduğu gibi fabrikalar ve madenlerden sağlanan gelirler de önemli bir yekûnü oluşturmaktaydı.

Emlâk-ı Hümâyûn kavramı, bu dönemdeki siyasi ve sosyal şartlar gereği Abdülhamid'in bir stratejisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Islahat Fermanı (1856) ve 1867 irâdesi ile yabancıların Osmanlı topraklarında mülk edinme yarışı hız kazanmıştı. Arzu Terzi'nin de belirttiği üzere, özellikle Aydın ve İzmir gibi münbit arazilerin olduğu Batı Anadolu ile yeraltı ve yerüstü kaynakları bakımından oldukça zengin olan Musul, Beyrut, Suriye gibi toprakların yabancıların eline geçmemesi için buralardaki araziler Abdülhamid'in şahsî mülkleri haline getirilmiştir. Ayrıca 1826 yılından itibaren vakıfların Evkâf Nezâreti'ne devredilmesiyle hayır işleri bürokratik bir takım engellerle de karşılaşmıştır. II. Abdülhamid, vakıflar üzerindeki bürokratik yapıyı devre dışı bırakarak şahsî mülkü haline getirdiği mülkleri "meberrât-ı seniyye" adı altında milletin hizmetine sunmuştur.

Öte yandan 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ile başlayan süreçte Balkanlar ve Kafkaslar'dan kitleler halinde Anadolu coğrafyasına gelen muhacirlerin iskan ettirilmesi büyük bir sorun haline gelmişti. Abdülhamid, şahsî mülkleri haline getirdiği emlak-ı hümâyûna ait Edirne,

Aydın ve Ankara gibi vilâyetlerdeki toprakların önemli bir kısmına muhacirleri yerleştirmiştir. Muhacirlerin sosyal ihtiyaçlarının karşılanması için bizzat Sultan'ın hazinesinden bu topraklara cami, mescid ve mektepler inşa edilerek buralar mamur hale getirilmiştir.

Yabancıların eline geçmemesi için veya memleketin imarı amacıyla bu yerlere büyük paralar harcanarak açılan hayır kurumları ile mektepler maddi açıdan büyük destek görmüştür. Açılan bu mekteplerde görevli öğretmen maaşlarının da, yine Abdülhamid'in şahsına ait bütçeden ödendiği görülmektedir.

Yukarıda örneklerini verdiğimiz harcama kalemlerinden de anlaşılacağı üzere, bu dönemde bir taraftan yeni okullar inşa edilirken diğer yandan mevcut okulların bakım ve onarım işlemleri de ihmal edilmemeye çalışılmıştır. İlginç olanı ise, Sultan'ın cami yaptırdığı her köyde bir de ibtidâi mektebinin yaptırılmış olmasıdır. Bu durum, II. Abdülhamid devri genel politikası hakkında bir fikir vermektedir. Padişah, bizzat kendisine ait arazilere okullar ve camiler inşa ettirerek Müslüman halkın eğitim ve dini konularıyla ilgilenmeye çalışmıştır. Nadir Özbek ve Selim Deringil gibi bilim insanları Abdülhamid'in bu yatırımlarını, padişahın ikdidarını bütün ülkede hissettirmek ve mektep talebeleri ile arasında bir gönül bağı kurmak olarak nitelmişlerdir. Osmanlı devletinin son dönemlerinde medrese öğrencilerinin çeşitli sosyal olaylarda kullanılmaları hadiseleri bilinen bir gerçektir. II. Abdülhamid'in bu endişeden de yola çıkarak bu tür hamleler yaptığı düşünülebilir. Nitekim, Bağdad vilâyet salnâmesinde geçen 110 sayfalık Abdülhamid'in hayır kurumları listesine bakıldığında bu dönemde medreselere %2; modern okullara ise %8.21'lik bir pay verildiği görülmektedir.

Sonuç itibarıyla, Anadolu, Balkan ve Ortadoğu topraklarındaki emlak-ı hümayûn arazilerine inşa edilen mekteplerin -hangi politikanın ürünü olursa olsunlar- Osmanlı eğitimine ciddi katkılar sağladığını kabul etmek gerekir.

KAYNAKÇA

A. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Belgeleri (BOA)

BOA. MF. MKT. 219/6; BOA. MF. MKT. 400/6; BOA. MF. MKT. 418/17 10; BOA. MF. MKT. 482/2; BOA. MF. MKT. 667/37; BOA. MF. MKT. 667/55; BOA. MF. MKT. 784/39; BOA. MF. MKT. 1001/15; BOA. MF. MKT. 1009/7; BOA. MF. MKT. 1020/11; BOA. MF. MKT. 1052/1; BOA. MF. MKT. 502/45; BOA. Y. PRK. HH. 24/55; BOA. Y. PRK. HH. 29/30; BOA. DH. MKT. 2839/74.

B. Düstûr ve Salnâmeler

Düstûr, II. Tertip, c. I.
1311 Aydın Vilâyet Salnâmesi.
1312 Aydın Vilâyet Salnâmesi.
1313 Aydın Vilâyet Salnâmesi.
1314 Aydın Vilâyet Salnâmesi.
1315 Aydın Vilâyet Salnâmesi.
1316 Aydın Vilâyet Salnâmesi.
1317 Aydın Vilâyet Salnâmesi.
1320 Aydın Vilâyet Salnâmesi.
1323 Aydın Vilâyet Salnâmesi.
1326 Aydın Vilâyet Salnâmesi.
1318 Bağdad Vilâyet Salnâmesi.
1311-1312 Beyrut Vilâyet Salnâmesi.
1311 Edirne Vilâyet Salnâmesi.
1312 Edirne Vilâyet Salnâmesi.
1316 Edirne Vilâyet Salnâmesi.
1317 Edirne Vilâyet Salnâmesi.
1312 Halep Vilâyet Salnâmesi.
1313 Halep Vilâyet Salnâmesi.
1319 Maârif Nezâreti Salnâmesi.
1321 Maârif Nezâreti Salnâmesi.
1312 Musul Vilâyet Salnâmesi.
1325 Musul Vilâyet Salnâmesi.

C. Araştırma Eserler

AKYILDIZ, Ali (1993), *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform (1836-1856)*, İstanbul: Eren.
DERİNGİL, Selim (2014), *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, İstanbul: Doğan Kitap.
EKİN, Ümit ve Hümmet Kanal (2014), "Tekfurdağı Sancağının Sosyal ve Ekonomik Yapısı (1890-1902)", *Hümanitas Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 4: 109-127.
GEORGEON, François (2012), *Sultan Abdülhamid*, İstanbul: İletişim.
İPEK, Nedim (1999), *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri*, Ankara: TTK.
KAYIŞ, Yasin (2012), *Aydın Vilâyeti Salnâmelerinde Torbalı ve Sultan II. Abdülhamid'in Hayır Eserleri*, İzmir: Torbalı Belediyesi Kültür Yay.
KOÇAK, Cemil (1990), *Abdülhamid'in Mirası*, İstanbul : Arba.
KODAMAN, Bayram (1991), *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara: TTK.
KURŞUN, Zekeriya (1998), *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti: Vehhabi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, Ankara: TTK.

- MARDİN, Şerif (1987), "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İktisadî Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi III*, İstanbul.
- NAZİF, Süleyman (1924), *Çalınmış Ülke*, İstanbul.
- ÖKE, Mim Kemal (1883), *II. Abdülhamid ve Dönemi: İngiliz Casus Arminius Vambery'nin Gizli Raporlarında*, İstanbul : Üçdal Neşriyat.
- _____ (1998), *Gizli Belgelerle II. Abdülhamid Devri ve İngiliz Ajanı Yahudi Vambery Saraydaki Casus*, İstanbul: İrfan.
- ÖZBEK, Nadir (2002), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet : Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914)*, İstanbul : İletişim.
- ÖZBEK, Yıldırım (1994), "Son Dönem Osmanlı Medreselerine Bir Örnek: Şıhlı Hamidiye Medresesi", *Vakıflar Dergisi*, XXIV: 165-176.
- ÖZTÜRK, Nazif (1995), *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- SAHİLLİOĞLU, Halil (1993), "Ceyb-i Hümayûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. VII: 465-467.
- SOMEL, Selçuk Akşin (2010), *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*, İstanbul: İletişim.
- ŞENSÖZEN, Vasfi (1982), *Osmanoğulları'nın Varlıkları ve II. Abdülhamid'in Emlaki*, Ankara: TTK.
- ŞİMŞİR, Bilal (1968), *Rumeli'den Türk Göçleri Belgeler-I*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- _____ (1970), *Rumeli'den Türk Göçleri Belgeler-II*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- TERZİ, Arzu (1993), "Hazine-i Hassa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XVII: 137-141.
- _____ (2000), *Hazine-i Hassa Nezareti*, Ankara: TTK.
- _____ (2009), *Bağdat ve Musul'da Abdülhamid'in Mirası Petrol ve Arazi*, İstanbul: İletişim.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1978), "Osmanlı Devleti Maliyesi'nin Kuruluşu ve Osmanlı Devleti İç Hazinesi", *Bellekten*, c. XLII (165): 67-93.

BOZKIR AĞZINDA GÖRÜLEN BAZI ŞEKİL BİLGİSİ (MORFOLOJİ) ÖZELLİKLERİNE DAİR*

ABOUT SOME MORPHOLOGICAL FEATURES OF BOZKIR DIALECT

Ufuk Deniz AŞCI**

Öz

Bozkır, Konya'nın il merkezine 116 km uzaklıkta, Akdeniz bölgesinde yer alan bir ilçesidir. Konumu gereği Akdeniz ikliminden karasal iklime geçiş bölgesinde bulunur. Bu durum ilçenin kültürel yapısını etkilemiştir. Dolayısıyla doğrudan doğruya yörenin ağız özelliklerine de yansımıştır. Bozkır'ın ağız özellikleri Karaman'ın Ermenek, Sarıveliler; Mersin'in Mut, Silifke ve Anamur; Antalya'nın Gazipaşa, Alanya, Gündoğmuş ve Akseki ilçeleri ağızlarıyla büyük benzerlik gösterir. Aynı zamanda Konya ağızlarının genel özelliklerini de yansıtır.

Yörük ve Türkmenlerin yaşadığı bilinen Bozkır ilçesi, dışarıdan göç almayı kendine has kültürel yapısını günümüze kadar koruyabilmiştir. Ancak son yıllardaki teknolojik gelişmelere bağlı olarak kültürel yapıda büyük değişiklik yaşanmaktadır. Bu durum ağız özelliklerini olumsuz yönde etkilemektedir. Diğer Anadolu ağızları gibi Bozkır ağızı da standart dilin etkisinde kalmakta ve yerel özelliklerini kaybetmektedir.

Henüz Bozkır ağızıyla ilgili akademik bir çalışma yapılmamış olması, ağız araştırmaları ve Türkçenin gelişimi açısından büyük bir eksikliklerdir. Bu husustaki eksikliği bir nebze de olsa giderme adına, çalışmamızda, söz konusu yöre ağızının standart Türkiye Türkçesine göre farklılık gösteren bazı şekil bilgisi özellikleri incelenmiştir. Özellikle de diğer Anadolu ağızlarında çok rastlanılmayan şekil bilgisi yapıları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Standart Türkiye Türkçesi, Konya Bozkır ağızı, ağız araştırması, şekil bilgisi, Yörük, Türkmen.

Abstract

Bozkır is a town in Konya which is 116 km far away from the city center and it is located in Mediterranean Region. Because of its location, it is in a transient area between Mediterranean and Continental climates. This situation has influenced the cultural structure of the town. So, it directly had an impact on characteristics of the dialect of the district. Characteristics of Bozkır dialect resembles to dialects of Sarıveliler, Ermenek in Karaman; Mut, Silifke and Anamur in Mersin; Gazipaşa, Alanya, Gündoğmuş and Akseki in Antalya. It also represents general characteristics of other dialects of Konya.

It is known that Yörüks and Turkmens have lived in Bozkır and since it hasn't received migration, it has been able to conserve its specific cultural structure until today. However, because of

* Bu makale, 6-8 Mayıs 2016 tarihlerinde Konya'da düzenlenen II. Uluslararası Bozkır Sempozyumu'nda sunulan bildirinin genişletilmiş hâlidir.

** Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi, ufukdenizasci@selcuk.edu.tr

the recent technological improvements, its cultural structure has changed on a great extent. This situation has influenced the characteristics of the dialect negatively. Like other dialects, Bozkır dialect has also been influenced by the standart language and started to lose its local features.

The fact that no academical study has been done about Bozkır dialect yet is a big deficiency in terms of improvement of Turkish language and researches on dialects. In order to overcome those deficiencies, Bozkır dialect's morphological characteristics which are different from standart Turkish language in Turkey have been investigated. It was focused especially on morphological structures which are rare in other dialects of Anatolia.

•

Keywords

Standart Turkish, dialect of Konya Bozkır, studies on dialects, morphology, Yoruk, Turkmen.



I. GİRİŞ

Konya ilinin Bozkır ilçesi, coğrafi konumu, halkının etnik bakımdan homojen yapısı ve sanayisi olmadığı için göç almayan bir bölge olması münasebetiyle ağız araştırmaları için *bakır ve uygun* bölgelerden biridir.

Bölgenin sanayileşmemesi, işlenebilir toprağın nüfusa oranla *çok az* olması, bölgeyi göç alan değil göç veren bir hüviyete büründürmüştür. Bölge insanı, doğal sebeplerden dolayı ya okumak ve kendine iş bulmak ya da ticaretle ilgilenip bölge dışına göç etmek zorunda kalmıştır. İstatistikî veriler, yukarıdaki nedenlerden dolayı Bozkırlıların başta İstanbul, İzmir ve Konya olmak üzere, Ülkemizin çeşitli yerlerine göç ettiğini göstermektedir. Bugün için Bozkırlıların ekseriyeti Bozkır ilçesi dışında ikamet etmektedir.

Orta Toros dağlarının göbeğinde konumlanan jeopolitiği, konargöçer Türk topluluklarının hem Akdeniz hem de kısmen İç Anadolu'nun güney bölgesine serpilmiş yayılma alanı, bölge insanının dil özelliğini ağız araştırmacıları için *ilginç ve heyecan verici* hâle getirmektedir. Nitekim yaptığımız derlemeler sonucunda, dil özellikleri açısından Bozkır bölgesi, Standart dile ve birçok Türkiye Türkçesi ağızlarına oranla yeni, bazen “sadece bu bölgede görülen” birçok özelliği bünyesinde barındırmaktadır.

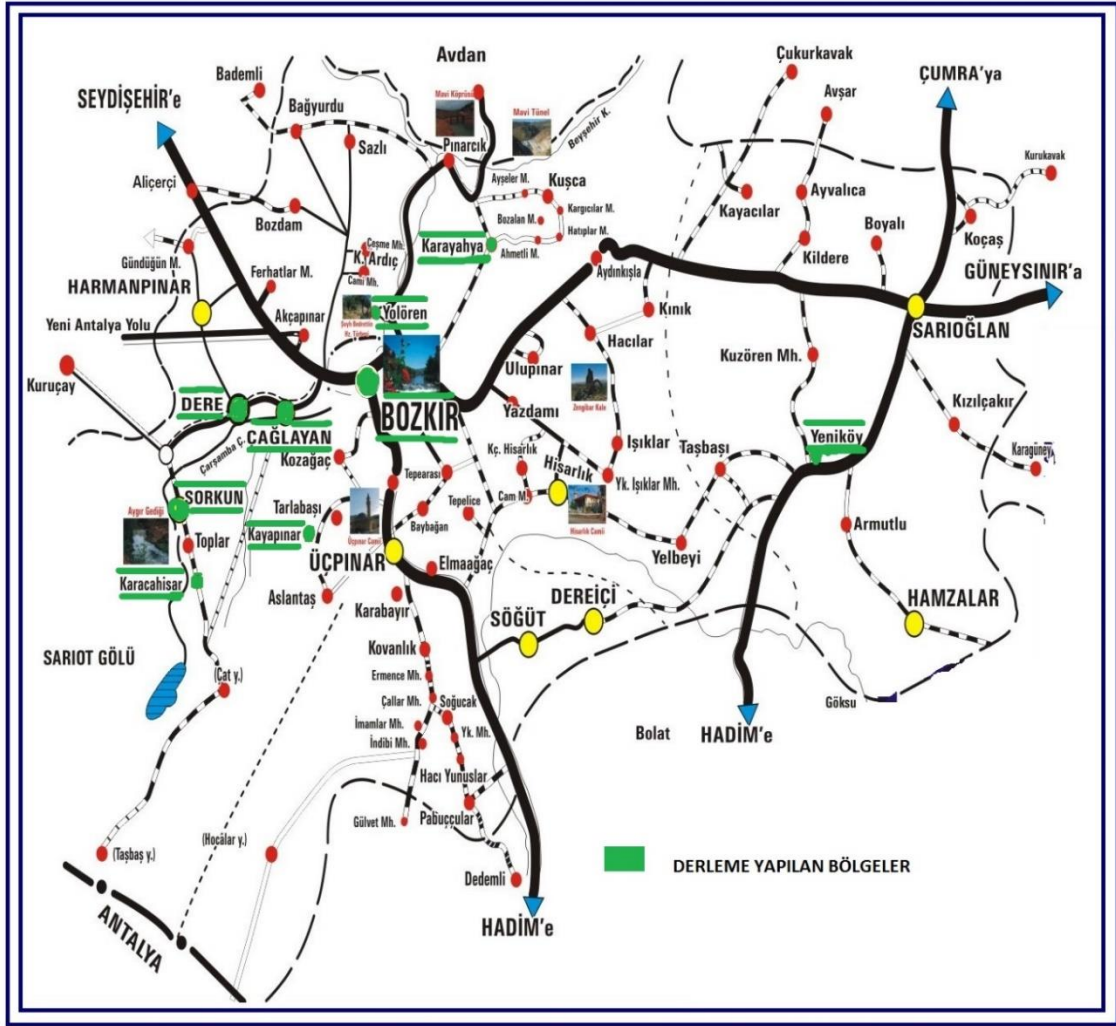
Bu çalışmamızda, Bozkır ağzının şekil bilgisel (morfolojik) özelliklerine değindik. Derleme çalışmalarımız sonucunda diğer Anadolu ağızlarına benzer çok sayıda özellik tespit ettik. Bu özellikler içinde bir eleme yapıp sadece Bozkır ilçesine mahsus veya diğer Anadolu ağızlarında “çok seyrek” görülen özellikleri ön plana çıkardık. Bu özellikleri gruplara ayırıp eş zamanlı (synchronique) ve art zamanlı (diachronic) bakımdan değerlendirdik.

II. DERLEMELER NASIL, NERELEDE VE KİMLERLE YAPILDI?

Bu tür ağız araştırmalarında “kaynak şahıs” dediğimiz bölge insanların seçimi en önemli ayrıntıdır. Kaynak şahıslar umumiyetle yaşları 60'ın üzerinde olan insanlardan seçilmelidir. Bu insanların etim seviyesi ne kadar az olursa bizim için ağız özelliği tespiti o kadar kaliteli olur. Kaynak şahıslardan derleme yaparken onların doğal ortamlarında, rahat bir şekilde kayıt yapmak gerekir. Kayıt cihazları uluslararası ağız araştırmalarının standartlarına uygun olmalıdır. Kayıtlar yazıya geçirilirken ağız araştırmalarında benimsenen “fonetik alfabe” kullanılmalı, Standart dilde olmayan sesler özel işaretlerle gösterilmelidir. Kayıtlar dinlenirken bazen “dil laboratuvarlarından” da istifade edilmelidir. Kaynak şahısların yaşadıkları bölgeler, mümkün mertebe Bozkır bölgesinin ağız özelliklerini genel anlamda ortaya koyacak biçimde farklı bölgelerden olmalıdır. Derlemeler sadece bir yıl içinde değil, farklı yıllarda yapılırsa dil özelliklerinin tespiti ve orjinalliği artar. Derleyiciler, ağız araştırma ilkelerini bilen, bilimsel donanımı yeterli kişiler seçilmelidir.

Yukarıda belirttiğimiz ağız araştırmaları ilkelerine sıkı sıkıya bağlı kalınarak derlemeler:

a. Bozkır ilçesinin Merkez ilçesine ilaveten *Çağlayan (Çat), Kayapınar, Dere, Karacahisar, Sorkun, Yolören (Fart), Yeniköy, Karakahya* yerleşim yerlerinden malzeme toplanmıştır.



b. Derlemeler, çeşitli araştırmacılar tarafından, 1989 yılından 2016 yılına kadar süren bir zamanda diliminde (27 yıl) yapılmıştır.

c. Derlemeler en az lisans eğitimi almış ve ağız araştırmaları konusunda yetişmiş; lisans, yüksek lisans, doktora, yardımcı doçent ve doçentlerden oluşan on iki (12) kişilik bir ekip tarafından yapılmıştır.

d. Derlemelerde yirmi altı (26) farklı "kaynak şahıs" kullanılmıştır. Kaynak şahısların 7'si hiç eğitim almamış, 13'ü ilköğretim mezunu veya ilköğretimi terk etmiş, 4'ü ortaokulu ve 2'si liseyi bitirememiştir. Kaynak şahısların yaş ortalaması 75'tir. Bunlardan bazıları bugün hayatta değillerdir.

e. Derlemeler modern kayıt cihazları ile yapılmıştır. Derlenen malzemeler fonetik alfabeyle uygun bir şekilde çeviri yazı işaretleriyle¹ metne aktarılmıştır. Bazı seslerin, sözcüklerin tespiti

¹ Bu çalışmada aşağıdaki çeviri yazı işaretleri kullanılmıştır:

: Kendisinden önceki ünlünün uzun olduğunu gösterir.

Ç Patlayıcı, yarı tonlu (c-ç/ arası) diş eti ünsüzü.

é Kapalı /e/ (/e-/i/ arası) ünlüsü.

ğ Süreksiz, tonlu, art damak ünsüzü.

Ķ Süreksiz, yarı tonlu (k-ğ arası) art damak ünsüzü.

K Süreksiz, yarı tonlu (/k-/g/ arası) ön damak ünsüzü.

ñ Tonlu, genizli /n/ ünsüzü (art damak /n/'si).

P Süreksiz, yarı tonlu (/p-/b/ arası) bir ünsüz.

T Süreksiz, yarı tonlu (/t-/d/ arası) diş eti ünsüzü.

ve anlamı konusunda bölgede doğmuş veya bölgenin ağız özelliklerine vakıf farklı alanlarda çalışmalar yapan bilim insanlardan yardım alınmıştır. Seslerin tespiti konusunda dil laboratuvarlarına müracaat etme ihtiyacı hissedilmemiştir.

Derlemelerle İlgili Tablo

(Bu tablodaki derleme kayıtları, bildirinini konusu olan **farklı veya nadir görülen şekil özellikleri** barındıran kayıtlardır. Bu kayıtlar dışında Bozkır'a ait pek çok kayıt elimizde mevcuttur.)

Sayı	Derleyici	Yılı	Kaynak Şahıs	Yer
1	Ayşe Akdam	1992	Hatice Biçer (1932)	Çağlayan (Çat)
2	Ayşe Kızılçam	1995	Ayşe Orak (1930)	Çağlayan (Çat)
3	Ayşe Kızılçam	1995	Ayşe Orak (1930)	Çağlayan (Çat)
4	Haydar Doğanay	1996	Ayşe Çoban (1922)	Kayapınar
5	Fatih Numan Küçükballı	2016	Mehmet Ali Kut (1956)	Çağlayan (Çat)
6	Mehmet Yastı	2015	Zekiye Er (1936)	Dere
7	Ufuk Deniz Aşçı	2016	Hüseyin Tekin (1933)	Karacahisar
8	Ufuk Deniz Aşçı	2016	Ömer Üstün (1955)	Çağlayan (Çat)
9	İsmail Yılmaz	1990	Ali Kaynak (1931)	Sorkun
10	Hatice Erkan	1992	Ümmü Ilgın (1940)	Yolören (Fart)
11	Bayram Yanar	2015	Ahmet Çelik (1930)	Yeniköy
12	Mehmet Yastı	2016	Zekiye Er (1936)	Dere
13	Ufuk Deniz Aşçı	2016	Ayşe Üstün (1957)	Çağlayan (Çat)
14	Bayram Yanar	2015	Zeynep Kaya (1944)	Yeniköy
15	Bayram Yanar	2015	Mehmet Ay (1940)	Yeniköy
16	Salih Yorulmaz	1994	Mustafa Taş (1902)	Kayapınar
17	Ufuk Deniz Aşçı	2016	Zekiye Üstün (1963)	Çağlayan (Çat)
18	Şakir Yılmaz	1989	Durdu Öner (1929)	Bozkır Merkez
19	Bayram Yanar	2015	Nursel Ay (1956)	Yeniköy
20	Bayram Yanar	2015	Ayşe Durmaz (1941)	Yeniköy
21	Raziye Öztürk	1994	Selime Sivri (1938)	Dere
22	Rıfat Yiğit	1997	Mehmet Keklik (1953)	Karakahya
23	Fatih Numan Küçükballı	2016	Sıddıka Çiçek (1942)	Yeniköy
24	Ufuk Deniz Aşçı	2016	Ümmü Ev (1935)	Dere
25	Salih Yorulmaz	1994	Ayşe Koçak (1928)	Kayapınar
26	Raziye Öztürk	1994	Ayşe Günkud (1938)	Dere
27	Fatih Numan Küçükballı	2016	Mehmet Ali Kut (1956)	Çağlayan (Çat)
28	Ufuk Deniz Aşçı	2016	Müslüme Ev (1935)	Dere

- ~ İki ünlü altında ikili ünlü işareti.
- ~ Ulama işareti.
- ~ Varyasyon işareti.

III. BOZKIR İLÇESİNDE TESPİT EDİLEN BAZI ŞEKİL BİLGİSİ ÖZELLİKLERİ

III.1. Yapım Ekleri

+I- : Bir örnekte tespit edilmiştir. Eski Türkçe (Bundan sonra ET şeklinde gösterilecektir.)’den beri Türkçede kullanılan bir isimden fiil yapma ekidir. Dönüşlülük bildirir. Zeynep Korkmaz, bu ekin Türkiye Türkçesinde bazı kelimelerde kalıplaşmış olarak görülen ölü bir ek olduğunu ve yeni kelime türetmelerinde kullanılmadığını belirtir (2007:14). Ekin tarihî dönemlerinde kullanımlarına baktığımızda genellikle Türkçe kökenli, özellikle de yansıma türünden kelimelere eklendiği görülür. Alıntı kelimelere eklendiği örneklerin sayısı oldukça azdır.² Söz konusu ekin Bozkır ağzında tespit edilen örnekte alıntı kelimeye eklenmiş olması Türkiye Türkçesi ağzları açısından önemlidir. Yöre ağzında tespit edilen *zengini-* “*zenginleşmek*” fiilinin aynı anlama gelen ve Eski Türkçeden itibaren kullanılan *bayı-* fiilinden esinlenerek türetilmiş olması muhtemeldir. *Bayı-* fiili Eski Türkçe döneminde *bayu-* şeklinde yuvarlak ünlülü kullanılmıştır³. Bu fiil, orta Türkçeden itibaren hem Doğu hem de Batı Türkçelerinde *bayı-* şeklinde günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

Kim bu evi yaparsa o adam **zengin+i-y-ecek**. “*Kim bu evi yaparsa evi yapan kişi zenginleşecek.*” (Der: Salih Yorulmaz-1994, Kaynak: Ayşe KOÇAK-1928 Kayapınar).

+sXrA- : İsimlerden fiiller türeten bir ektir. Eski Türkçede sık kullanılmasına rağmen Orta Türkçe (Bundan sonra OT şeklinde gösterilecektir.)’den itibaren kullanım alanı daralmıştır. Günümüzde Altay, Kırım Tatar, Kırgız, Özbek, Tuva, Türkmen ve Yeni Uygur gibi birçok Türk lehçesinde varlığı bilinen bu eke Türkiye Türkçesi standart dilinde rastlanmaz. Bazı Anadolu ağzlarında çok nadir de olsa kullanılmaktadır.

Ekin şu ana kadar “bir şeyden yoksun olmak; bir şeyi arzu etmek, bir şeye meyli olmak; öykünme-taklit; duyguya bağlı hareket” anlamları ifade eden fiiller türettiği tespit edilmiştir. (Serebrennikov ve Gadjeva 2011: 207). ET döneminde daha çok *bir şeyden yoksun olma* anlamına gelen olumsuz fiillerde karşımıza çıkar. Söz konusu ekin kökeni hakkında farklı görüşler öne sürülmüştür. Gabain eke *+sIz kalmak* anlamını vererek ekin etimolojisini *+sIrA-* <*+sIr+A veya +sIz+rA* şeklinde göstermiştir (2003: 50). Marcel Erdal ise ekin etimolojisinin *+sIz+A* olması gerektiğini söyler ve burada bir *z>r* değişiminin olabileceğini belirtir (C II 1991:507). Paçacıoğlu ise ekin *arzu etmek, bir şeye meyli olmak* anlamlarının yukarıda verilen etimoloji denemeleriyle bağdaşamayacağını düşünür. O, söz konusu anlamlar için *+sIrA-< sIg+rA-< +sI-g+rA* şeklinde bir etimoloji önerse (2011:315) de, “arzu edilen, istenilen” bir şeyin temelinde yokluk olduğu gerçeğini göz ardı etmiştir.

Bozkır ağzında tespit edilen *susura-* “susamak” fiilinde *arzu etmek, istemek* anlamı ön plandadır. Biz, Gabain ve Erdal’ın etimolojilerinin ekin kattığı anlamla örtüştüğü kanaatindeyiz.

Az gideller, uz gideller **su+sura-r-lar**. “*Az giderler, uz giderler. (Sonra) susarlar (Su içme ihtiyacı hissederler).*”

(Der: Raziye Öztürk-1994, Kaynak: Selime Sivri-1938, Dere Köyü).

+TAsI: Zaman bildiren bir isimden isim yapma ekidir. Yöre ağzında sadece *yarım* zarfına eklendiği örnekler tespit edilmiştir. İlk örnekleri OT döneminde *irtesi* ve *yarımdası* kelimelerinde

² Bu örneklerden bazıları: ET döneminde *biti-“yazmak”* (<*biet “fırça”* Çince), Harezmi Türkçesi döneminde *agazı-“başlamak”* (<*agaz “başlama, başlangıç”* Farsça) vb.

³ Marcel Erdal, *Old Turkic Word Formation* adlı eserinde kullanım açısından birbirine benzeyen *+I-* ve *+U-* (birbirinin alafonu gibi görünse de) ekleri anlam olarak az da olsa farklılık arz ettikleri için ayrı başlıkta değerlendirir (C II 1991:475). Ancak Gabain, meşhur eserinde *+A-* ekini de dâhil ederek her iki eki aynı başlık altında inceler (2003: 48).

görülmüştür (Ata C II 1997:710; Gülsevin 2007:115). Günümüzde standart Türkiye Türkçesinde de kullanılan *ertesı* kelimesinin haricinde ekin bazı Anadolu ağızlarında (özellikle Antalya ve Uşak) *akşam*, *yarın* ve *bürgün* (<öbür gün) kelimeleriyle kullanımları mevcuttur (Gülsevin 2000:152; Küçükballı 2015:255). *Erte* kelimesine +*si* iyelik ekinin eklenmesiyle *ertesı* kelimesinde kalıplaşarak ortaya çıktığı görüşü yaygındır. *Yarımdası* örneğindeki +*DA bulunma hâli eki*, aslında, *erte/yarında* analojisinden (*ertesı* örneğindeki gibi bir yapıdan değil) ve +*sX iyelik eki* getirilerek Bozkır ağzındaki bu örnek ortaya çıkmıştır.

Yarın+tası gün eñ güccüğü ğalmış. “*Ertesı gün (yarınki gün) en küçüğü kalmış.*”
(Der: Haydar Doğanay-1996, Kaynak Şahıs: Ayşe Çoban, 1922, Kayapınar)

III.2. Hâl Ekleri

III.2.1. Vasıta hâli eki: +IIA, +IIAn

Standart dilde kullanılan *ile* edatının ekleşmesi sonucu oluşan +IIA ve +n ünsüzü ile genişlemiş +IIAn şekli Bozkır ağzında sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Araştırmacıların büyük çoğunluğu, bu ekin sonundaki +n ünsüzünün Türkçenin tarihî dönemlerinde kullanılan, çağdaş dönemlerinde ise kalıplaşarak varlığını sürdüren +n vasıta hâli eki olduğu hususunda hemfikirdir (Ercilasun, 1983: 141; Hacıeminoğlu 1974: 45-48). Ancak Leyla Karahan, bu +n ünsüzünün pekiştirme görevinde kullanılan bir morfem olduğu kanaatindedir (Karahan, 2012a:230). Ek, Bozkır ağzında ünlü uyumuna girmiştir.

Ğız eşin var **sağlıĝılan**, sil gözüñü **yağlıĝılan**. “*Kız, sağlıklı eşin var, (o zaman keder yok!) Sil gözünü yağlıkla (mendil).*”

(Der: Mehmet Yastı-2016, Kaynak Şahıs: Zekiye ER, 1936, Dere)

Ğañlıyılan çekerdik yükü, yani öküz **arabasıyla**. “*Kağmyla çekerdik yükü, yani öküz arabasıyla.*”

(Der: Ufuk Deniz Aşçı-2016, Kaynak Şahıs: Ömer ÜSTÜN, 1955, Çağlayan).

III.3. Fiil ve İsim Çekimlerinde Kullanılan Şahıs Ekleri

III.3.1. Teklik birinci şahıs eki: -Xn, -n

Standart Türkiye Türkçesinde zamir kaynaklı şahıs eklerinin 1. teklik kişisinde -Xm ve geniş zamanın olumsuz çekimlerinde -m eki bu görevde kullanılmaktadır. Ancak Bozkır ağzında -Xm, -m yerine genellikle -Xn ve -n görülmektedir. Ekin bu varyantları Eski Anadolu Türkçesi döneminde kullanılan -vAn ekinin kalıntısıdır (Korkmaz, 1965: 56).

Ne viriseñ geşlikde vir, ğocalıkda **ĝötüreme-n** (ĝötür-e u-ma-n), demiş hanımı. Têkrar ĝediyörüke gine seslenmez. “*Ne vereceksen gençlikte ver. Yaşlanınca (onları) ĝötüremem, demiş hanımı. Tekrar ĝidiyorken seslenmez.*”

(Der: Ayşe Kızılcıtam-1995, Kaynak Şahıs: Ayşe ORAK-1930, Çağlayan).

Ağlar-ın a ĝuzum, ĝoca öldük keri boyuna **ağlar-ın**. “*Ağlarım a kuzum, Kocam öldükten bu yana sürekli ağlarım.*”

(Der: Mehmet Yastı-2016, Kaynak Şahıs: Zekiye ER, 1936, Dere).

Sen ö:le dedin ya ondan **dêr-in** ben. “*Sen öyle dedin ya, bu nedenle ben de öyle derim.*”

(Der: Ufuk Deniz Aşçı-2016, Kaynak Şahıs: Hüseyin TEKİN, 1933, Karacahisar)

III.3.2. Teklik ikinci şahıs eki: -ñ, -sXñ

İyelik kaynaklı ikinci teklik şahıs eki Türkçenin tarihî dönemlerinde olduğu gibi Bozkır ağzında da damak /n/ siyle karşılanmaktadır. Bu ek Anadolu ağızlarının birçoğunda da tarihî

dönemlerde olduğu gibi damak /n/'lidir.

Ne **virise-ñ** geşlikde vir, gocalıkda götüremen, demiş hanımı. Têkrar gèdiyörüke gine seslenmez. “*Ne vereceksen gençlikte ver. Yaşlanınca (onları) götüremem, demiş hanımı. Tekrar gidiyorken seslenmez.*”

(Der: Ayşe Kızılcıtam-1995, Kaynak Şahıs: Ayşe ORAK-1930, Çağlayan).

Sen ö:le **dedi-ñ** ya ondan dèrin ben. “*Sen öyle dedin ya, bu nedenle ben de öyle derim.*”

(Der: Ufuk Deniz Aşçı-2016, Kaynak Şahıs: Hüseyin TEKİN, 1933, Karacahisar)

Bildirme çekiminin ikinci teklik şahıs ekinde, fiil çekimlerinde kullanılan iyelik kaynaklı varyantında olduğu gibi damak /n/'si vardır. *Sen* zamirinden ekleşen bu yapının sonundaki /n/ ünsüzü Osmanlı Türkçesi döneminde *damak /n/'*sine dönüşmüştür.

Çiğininini açiversey ki gocam **sen-siñ**, dèr. “*Omuzunu açiverince, sen kocamsın, der.*”

(Der: Ayşe Kızılcıtam-1995, Kaynak Şahıs: Ayşe ORAK-1930, Çağlayan).

Hoca-siñ de: mi sen? “*Sen Hocası, değil mi?*”

(Mehmet Ali KUT, yaş 50, Çağlayan).

III.3.3. Çokluk birinci şahıs eki: -suk:

Ağız araştırmacıları bu ekin kökeni hakkında net bir bilgi vermemişlerdir. Ek, Bozkır bölgesi dışında Nevşehir bölgesinde de kullanılmaktadır. Ekin öğrenilen geçmiş zaman *-mXş* ekiyle kullanımlarında *-missiK*, *-missih*, *-mUssUñ* varyantları Zeynep Korkmaz tarafından tespit edilmiştir (1994: 86). Bu yapıların *-miş-ık* yapısından; öğrenilen geçmiş zaman ekindeki /-ş/ sesinin /s/ sesine dönüşmesi ve /s/ sesinin üzerindeki vurgudan dolayı /-ss-/ ünsüz ikizleşmesiyle ortaya çıkmış olması muhtemeldir.

Diğer bir olasılık ise, ET'de gelecek zaman sıfat-fiil eki olarak kullanılan *-sık* ekinin, OT'de *-dUk* sıfat-fiil ekinin görülen geçmiş zaman birinci çokluk şahıs çekimlerinde kullanılmasına benzer bir şekilde; öğrenilen geçmiş zamanın birinci teklik ve çokluk şahıslarında kullanılması sonucu bu yapının oluşmuş olmasıdır: **gel-miş-sik** > **gel-miş-sik** ~**gel-mis-sik** gibi (Birinci şahıslardaki durum için bk. *Ol-mus-sum/ yap-mis-sım* <*yap-miş-sık-ım* (Ay 2009: 282).

Arkadaş şöyle böyle **olmuş-suk**. “*Arkadaş, söyle böyle (derken yetişmişiz) olmuşuz.*”

(Der: Ayşe AKDAM-1992, Kaynak Şahıs: Hatice BİÇER, 1932, ÇAT)

III.3.4. Çokluk ikinci şahıs eki: - siñiz, -ñiz

Zamir ve iyelik kaynaklı çokluk ikinci şahıs eki Türkçenin tarihî dönemlerinde olduğu gibi Bozkır ağızında da damak /n/'siyle kullanılmaktadır.

Bir beğiñ oğlu **ola-siñiz** da bir ediğiñ uçu **döğüşe-siñiz**, dimiş. “*Bir beyin oğlu olasınız da bir çizme için dövüşesiniz, demiş.*”

(Der: Haydar Doğanay-1996, Kaynak Şahıs: Ayşe Çoban, 1922, Kayapınar)

Gonya'dan mı **geldi-ñiz**? “*Konya'dan mı geldiniz?*”

III.4. Fiil Çekiminde Kullanılan Zaman ve Kip Ekleri

III.4.1. Şimdiki Zaman Ekleri: -yoru, -yor; -Xp batır-

Bozkır ağızında şimdiki zaman çekimlerinde kullanılan *-yoru* ve *-yor* ekleri, ET'den beri varlığı bilinen *yort-* “yürümek, hareket etmek” fiilinin ekleşmesi sonucu oluşmuş yapılardır. Standart dildeki *-yor* ekinin kökeni de bu fiile dayanır.

Türkçede, bir fiil ve yardımcı fiille oluşmuş birleşik fiiller grubunda değerlendirilen tasvirî (betimleyici) fiiller içinde “süreklilik” bildiren yardımcı fiillerden en yaygın kullanılanı *yort-* fiilidir (Diğerleri *yat-*, *tur-*, *otur-*). Türkçede *fiil+zarf-fiil eki+yardımcı fiille* kurulan bu yapılar

(Örnek: *kel-i yori-*) sürekliliği, yani o an devam eden bir eylemi anlattıkları için “şimdiki zaman yapıları” olarak kullanılmıştır. Çağdaş Türk lehçelerinde “birleşik şimdiki zaman” adı verilen fiil çekimleri böyle oluşturulmuş yapılardır.

Bozkır ağzında *yori-/yoru-* fiilinin tam bir ekleşmeye girmediğini, ilk hâlini genellikle koruduğunu görmekteyiz. *yori-* fiilinin ekleşme süreci, Bozkır ağzında Eski Anadolu Türkçesi (Bundan sonra EAT şeklinde gösterilecektir.)’ndeki gibidir (Gülsevin 1997: 96-99).

Bobası ölüb bi çocuk yetim **gal-ı-yoru**. “Babsı ölmüş bir çocuk yetim kalıyor.”

(Zekiye ER, yaş 80, Dere)

Gene dilki geliP **ğurtar-ı-yoru** güyudan. “Yine tilki gelip (onu) kuyudan kurtarıyor.”

(Hüseyin TEKİN, 83, Karacahisar)

Sögdüğün yeri yaP ben aşşağı **in-i-yoru-y-un**, der. “Yıktığım, bozduğun yeri yap, ben aşşağı iniyorum, der.”

(Der: İsmail Yılmaz-1990, Kaynak: Ali KAYNAK- Aşşağı Sorkun Köyü)

Şindi èveli ya:ladan **gël-i-yoru-y-un**, bi araba çıgdı garşıma. “Şimdi önceden yayaladan geliyorum. Bir araba çıktı karşıma.”

(Der: Ufuk Deniz Aşçı-2016, Kaynak Şahıs: Hüseyin TEKİN, 1933, Karacahisar)

Bunnar duruğa duruğa eşşek çış yaPdıgsır altınnar **düş-ü-yoru-y-umuş**. “Bunlar durduğunda eşek çış yaptıkça altınlar düşüyormuş.”

(Der: Hatice Erkan-1992, Kaynak Şahıs: Ümmü ILGIN-1992, Yolören)

Ne viriseñ geşlikde vir, göcalıKda götüremen, demiş hanımı. Tèkrar **gèd-i-yörü-ke** gine seslenmez. “Ne vereceksen gençlikte ver. Yaşlanınca götüremem, demiş hanımı. Tekrar gidiyorken yine seslenmez.”

(Der: Ayşe Kızılcıtam-1995, Kaynak Şahıs: Ayşe ORAK-1930, Çağlayan).

Bu hükümet de güyu **vurdurma:-yoru**. “Bu hükümet de kuyu vurdurmuyor.”

(Der: Bayram Yanar, Kaynak Şahıs: Ahmet Çelik-1930, Yeniköy)

Ukdalar bunu **işley-i-yoru**. “Ustalar bunu çalışıyor.”

(Der: Ufuk Deniz Aşçı, Kaynak Şahıs: Ömer ÜSTÜN-1955, Çağlayan)

Davar olmayınsıra gün **gèşme:-yor**. “Davar olmayınca gün geçmiyor.”

(Der: Mehmet Yastı, 2015, Kaynak Şahıs: Zekiye ER-1936, Dere).

Bozkır ağzında tespit edilen diğèr bir şimdiki zaman yapısı *-p batır-* şeklinde gösterdiğimiz; köken olarak *yat-* yardımcı fiiliyle kurulan ve “süreklilik” bildiren tasvirî fiil yapısıdır. Ali Akar, bu yapının *-p yat-* yapısından değıştüğünü; ana fiile eklenen *-p* zarf-fiil ekinin, yardımcı fiilin ilk sesi olan /y-/’yi, kendisi gibi çift dudak ünsüzü olan /b/ sesine benzettiğini ileri sürmüştür (2001:4) ki bizce de bu açıklama doğrudur: *gel-ip yat-ır> gel-ip bat-ır* gibi.

Bu yapı Bozkır ağzından başka Muğla, Nevşehir-Derinkuyu, Antalya-Gazipaşa ağızlarında da tespit edilmiştir (Ay 2009: 809; Küçükballı 2015:258).

Orda zabah èzanı didim ki “Abıla biz üç gişiyiz. Biz açlıktan **öl-üp batır-ız**. “Orada sabah èzanı vakti dedim ki: Abıla biz üçkişiyiz. Biz açlıktan ölüyoruz.”

(Der: Salih Yorulmaz-1994, Kaynak Şahıs: Mustafa Taş-1902, Kayapınar)

Abıla şorda ik üç gişi var, **ölüp batır** aşlıKdan! “Abıla, şurada iki üç kişi var. Ölüyorlar açlıktan!”

(Der: Salih Yorulmaz-1994, Kaynak Şahıs: Mustafa Taş-1902, Kayapınar)

III.4.2. Geniş Zaman Eki: -I(r)

Bozkır ağzında /-r/ ünsüzüyle biten fiillerde geniş zaman ekindeki /-r/ sesi düşmekte ve

ekin fonksiyonu bağlayıcı ünlüye geçmektedir. /r/ sesinin düşmesinde asıl etken, benzer iki hecenin ardı sıra gelmesi sonucu oluşan hece düşmesi (habloloji) olayıdır. Şayet dil heceyi tamamen düşürseydi, o zaman oluşacak şekil başka yapılarla karışacağı için sadece /r/ sesinin düşmesiyle ses olayı tamamlanmaktadır. -Ar geniş zaman ekinde bu ses olayı görülmemektedir.

Bozkır ağzında görülen bu ses olayını Kâşgarlı Mahmut *Dîvânu Lüğâti't-Türk*'te "Oğuzların geniş zaman fiilinde rı'nın birini düşürürler; asli rı'yı bırakarak geniş zaman rı'sını atarlar. 'Ben giderim' anlamında *men barın*; 'ben kalkarım' anlamında *men turın* derler. Ancak kelimeye rı yok ise geniş zaman kipinde geniş zaman rı'sı konur. 'Ben gelirim' anlamında *men keliren* denir. Gelince *keldi* dedikleri zaman rı yoktur. 'Ben gülerim' anlamında *men küleren* denir. Gülünce *küldi* dedikleri zaman rı yoktur. Fiilden sonra gelen mim'i elif'e çevirirler. 'Ben giderim' anlamında *men baran* dedikleri gibi. 'Ben yayı kurarım' anlamında *men ya: kuran* dedikleri gibi. Türkler iki rı ile 'kurarım' anlamında *kurar men* derler. Bunlardan biri asli, ikincisi geniş zaman belirtisidir ve bunların arkasından *men* denir. Kural işte budur; Oğuzların yolu kural değildir; fakat hafifliktir. (Ercilasun ve Akkoyunlu 2014:250)" şeklinde açıklamıştır.

Çiğnimizde çöğür **getir-i(r)-dig** yağmağ uçu. "Omzumuzda çalı getirirdik, yakmak için."

(Der: Ufuk Deniz Aşçı, 2016, Kaynak Şahıs: Ayşe ÜSTÜN-1957, Çağlayan)

El ik üç ay **dur-u(r)-ydu**, ben kaçardım. "El iki üç ay dururdu, ben kaçardım."

(Der: Ufuk Deniz Aşçı-2016, Kaynak Şahıs: Hüseyin TEKİN-1933, Karacahisar)

Çoru çocuğu döverdim, **bağır-i(r)-ydim**. "Çoluğu çocuğu döverdim, bağırırdım."

(Der: Ufuk Deniz Aşçı-2016, Kaynak Şahıs: Hüseyin TEKİN-1933, Karacahisar)

Şöyle üsd üsde **bindir-i(r)-siñ** bunnarı. "Şöyle üst üste bindirirsin bunları."

(Der: Ufuk Deniz Aşçı-2016, Kaynak Şahıs: Ayşe ÜSTÜN-1957, Çağlayan)

Goñşu köyden **getir-i(r)-yiz** biz onnarı. "Komşu köyden getiririz biz onları."

(Der: Mehmet Yastı-2016, Kaynak Şahıs: Zekiye ER-1936, Dere)

III.4.3. Görülen Geçmiş Zaman Üçüncü Teklik Şahıs Çekimi: -dın

Bozkır ağzında görülen geçmiş zamanın üçüncü teklik şahıslarında, -DI ekinden sonra bir /-n/ sesi türemiştir. Konya'nın Çumra ve Beyşehir ağızlarında da tespit edilen bu yapının, ET'de görülen *zarf-fiil eki /n/* (kimine göre vasıta hâli eki) olduğu kanaatindeyiz. Türeyen /-n/ sesinin buradaki işlevi pekiştirmedir.

Babayıñ dedesiniñ **harmanıy-dın** şura. "Babanın dedesinin harmanıydı şurası."

(Der: Bayram Yanar-2015, Kaynak Şahıs: Zeynep KAYA-1944, Yeniköy)

Düğünner **olur-dun** eşgiden, tüllü tüllü oyun **yapallar-dın**. "Düğünler olurdu eskiden, türlü türlü oyun oynarlardı."

(Der: Bayram Yanar-2015, Kaynak Şahıs: Mehmet AY-1940, Yeniköy)

Ondan kè:ri alıllar **gédeller-din** gèlini. "Onlar sonra alıp giderlerdi gelini."

(Der: Mehmet Yastı, 2015, Kaynak Şahıs: Zekiye ER-1936, Dere).

III.4.4. Emir Ekleri

III.4.4.1. Teklik birinci şahıs emir ekleri: -AyIn, -AyInİñ

Tarihî Türk lehçelerinde -AyIn ekine âşınayız ama -AyInİñ şeklinde genişlemiş şekilde ilk kez rastlanmaktadır. Yaptığımız araştırmalar neticesinde, Anadolu ağızlarında da bu şekilde bir genişlemeye rastlanmamıştır. Ancak ilk örneğine Harezmi Türkçesinin önemli eserlerinden *Kıyasü'l-Enbiyâ'*'da rastlanan ve hâlâ bazı Anadolu ağızlarında 1. çokluk şahıs emir çekiminde

kullanılan *-AllmIn* ~ *-Allmİn* eki daha önceki çalışmalarda tespit edilmiştir. Muhtemeldir ki 1. teklik şahısta görülen bu genişleme *-Allmİn* ekinden analogi yoluyla oluşmuştur.⁴

Bozkır ağzında kullanılan hem *-AyIn* hem de *-AyInİn* eklerinin arasında belirgin bir anlam farkı yoktur. Sadece *-AyInİn* ekinde isteğin derecesi biraz daha pekiştirilmektedir. Bu durumda da Leyla Karahan'ın dikkati çektiği *-n* pekiştirme morfemi akla gelmektedir. Karahan ilgili yazısında *-AyIn* ve *-AllmIn* eklerinin sonunda bulunan *-n* sesinin pekiştirme morfemi olduğunu belirtir. Ancak 1. çokluk *-Allmİn* ekinde bulunan *-n* için; *-n*'nin *-doğrudan* bir etkilenme değilse- sonraki merhalede çokluk 2. şahıs emir eki ile karışması, yani bir bulaşma olayının ortaya çıkması şeklinde açıklanabileceğini söyler (Karahan 2012a).

Ben burayı **sök-eyin**, damı **bolard-ayın**, çıkaralım Hürü'yü, der. "Ben burayı sökeyim, tavanı genişleteyim, çıkaralım Hürü'yü, der."

(Der: İsmail Yılmaz-1990, Kaynak Şahıs: Ali Kaynak-1931, Sorkun)

Dur, **al-ayın gel-eyin** de saña **gönder-eyin**. "Dur, alayım geleyim de sana göstereyim."

(Der: Ufuk Deniz Aşçı-2016, Kaynak Şahıs: Ayşe ÜSTÜN-1957, Çağlayan)

Ayran **ğat-ayınıñ** mı, güzüm? "Ayran doldurayım mı kuzum?"

(Der: Bayram Yanar-2015, Kaynak Şahıs: Zeynep KAYA-1944, Yeniköy)

Bardağları **yü-y-eyiniñ** mi? "Bardakları yıkayayım mı?"

(Der: Ufuk Deniz Aşçı-2016, Kaynak Şahıs: Ümmü Ev-1935, Dere)

III.4.4.2. Çokluk birinci şahıs emir ekleri: **-Allk**, **-Allğİn**, **-Alımıñ**

Orta Türkçe döneminde Kıpçak sahası eserlerinde ilk örneklerine rastladığımız *-Allk* eki Çağatay Türkçesinde de kullanılmış ve çağdaş Türk lehçelerinin birçoğunda hâlâ kullanılmaya devam edilmektedir. Ancak bu kullanım Oğuz grubu Türk lehçelerinde çok seyrek görülmektedir. Söz konusu ekin, Oğuz Türkçesinin ilk yazı dili olan Eski Oğuz Türkçesi dönemine ait anonim bir satır altı Kur'an tercümesinde kullanılması- Harezmi Türkçesi etkisini akla getirirse de- dikkat çekicidir (Toker 2011a: 64-65). Çağdaş Oğuz Türkçesinde ise Türkmen Türkçesi ağızlarında (Bazin 1958), Anadolu ağızlarında (Karaman-Ermenek ve Antalya-merkez) tespit edilmiştir (Karahan 2011:15).

Bozkır ağzında, Türkçe açısından sıradışı yapılar arasına koyabileceğimiz *-Allk* ekinin genişlemiş hâli olan *-Allğİn* şekli de tespit edilmiştir. Ekin sonundaki *-İn*, yukarıda da bahsedildiği gibi pekiştirme morfemidir.

Bölge ağzında tespit edilen emir 1. çokluk ekinin bir başka varyantı *-Allmİn* Anadolu sahasında çok az kullanılan bir yapıdır. Nurettin Demir bu yapıyla ilgili yazısında, ekin sonundaki *-İn* morfeminin eke 1. çokluk şahıs anlamında bir kısıtlama getirdiğini, yani "biz" kavramını "ben ve siz" ile sınırlandırıldığını belirtmiştir (2000).

Ëyvah! Anañızdan da mı olduk. **İn-elik**, **ged-elik**, demiş adam. "Ëyvah! Annenizden de mi olduk. İnelim, gidelim, demiş adam."

(Der: Ayşe AKDAM-1992, Kaynak Şahıs: Hatice BİÇER, Çat)

Dizimizde a:cık **üyü-y-elik**, demiş. "Dizimizde azıcık uyuyalım, demiş."

(Der: Salih Yorulmaz-1994, Kaynak: Ayşe KOÇAK-1928, Kayapınar)

Al gel, sırtlarımızı **değiş-elik**. "Al gel, elbiselerimiz değişelim."

(Der: Salih Yorulmaz-1994, Kaynak: Ayşe KOÇAK-1928, Kayapınar)

Pazar yerinde bi tellal **çağırd-alık**. "Pazar yerinde bir tellal çağırtaalım."

(Der: Salih Yorulmaz-1994, Kaynak: Mustafa Taş-1902, KAYAPINAR)

⁴ Antalya-Gazipaşa ağzında "Kolay gelsin!" sözünün samimi ortamlarda sıklıkla "göley gelsiniñ!" şeklinde kullanıldığı belirtilmiştir. (Kaynak Şahıs: Fatih Numan Küçükbalı)

Günde biz yorulma mıyız kızlar, der. Böğün **dinlen-eligiñ**, der. “Her gün biz yorulmaz mıyız kızlar, der. Bugün dinlenelim, der.”

(Der: Raziye Öztürk-1994, Kaynak: Ayşe GÜNKUD-1938, Dere Köyü)

Saña bi şey olmamış. Buna **gayil ol-alık**, demiş. “Sana bir şey olmamış. Buna razı olalım, demiş.”

(Der: Haydar Doğanay-1996, Kaynak: Ayşe Çoban, 1922, Kayapınar)

Seniñ azığı **yi-y-elik**, benimkini soñra **yi-y-elik**, demiş. “Senin yiyeceklerini yiyelim, benimkini sonra yiyelim, demiş.”

(Der: Haydar Doğanay-1996, Kaynak: Ayşe Çoban, 1922, Kayapınar)

Haydiñ geliñ çayı **iç-elimiñ**. “Haydi gelin, çay içelim.”

(Der: Fatih Numan Küçükballı, Kaynak: Mehmet Ali KUT, yaş 50, Çağlayan)

Çakiñ hep beraber **gêd-elimiñ**, dedim onnara. “Kalkın hep beraber gidelim, dedim onlara.”

(Der: Ufuk Deniz Aşçı, Kaynak: Hüseyin TEKİN, yaş 83, Karacahisar)

III.4.5. Teklik 2. Şahıs İstek Eki: -sAñAnA

Bu yapı, Harezmi Türkçesinde Kutb'un *Hüsrev ü Şîrin* adlı eserinde, Kıpçak Türkçesinde *Gülistan Tercümesi*'nde, *Müeyyiretü'l-Ulûm*'da ve bazı Anadolu ağızlarında tespit edilen bir istek yapısıdır. –sAñ istek eki üzerine gelen –An ve –A'nın ayrı ayrı pekiştirici olduğu ve –sAñAnA yapısının katmerli pekiştirme görevinde kullanıldığı kabul edilmektedir (Karahan 2012b).

Bak-sañana kiminiñ gözü kör oldu. “Bir baksana bazılarımın gözü kör oldu.”

(Der: Raziye Öztürk-1994, Kaynak: Selime Sivri-1938, Dere Köyü)

Dedeñe **sor-sañana**, baña ne sorañ? “Dedene sorsan ya, bana niye soruyorsun.”

(Der: Bayram Yanar, Kaynak: Sıddıka Çiçek-65, Yeniköy)

III.4.6. Gereklilik Yapısı: -sa+şahıs eki+ gerek

Bu yapı, Eski Anadolu Türkçesi döneminde sıkça kullanılan bir gereklilik yapısıdır. Eski Anadolu Türkçesi'nde gereklilikten ziyade gelecek zamanı karşılamış, hatta Bergamalı Kadri *Müeyyiretü'l-Ulûm* adlı eserinde ilk kez bu yapının gelecek zaman işlevi üzerinde durmuştur (Gülsevin, 2007:103). Aynı yapı Osmanlı Türkçesi döneminde de gereklilikle birlikte gelecek zamanı karşılamıştır (Deny 1941:810). Standart dilde de kullanılan bu yapı, henüz gramer kitaplarımızda gereklilik kipi olarak ayrı bir başlıkta verilmemektedir.

Böyle oluşturulan gereklilik yapısı Bozkır ağızındaki örneklerde gelecekte olması muhtemel bir gereklilik anlamını karşılamaktadır.

Bağ kırk gan itdim, kırk taha **it-se-m gerek-tir**. “Bak, kırk (kişinin) kanını döktüm. Kırk (kişinin) kanını daha dökmeliyim/ dökeceğim.”

(Der: Ayşe Kızılcıtam-1995, Kaynak: Ayşe ORAK-1930, Çağlayan Kasabası)

Başğa bir şey demiyor, derya **dutuş-sa gerek**, diyor. “Başka bir şey demiyor, deryalar tutuşmalı/ tutuşacak, diyor.”

(Der: Rifat Yiğit- 1997, Mehmet Keklik-1953, Karakahya Köyü).

III.5. “Kİ” BAĞLACINDAN ÖNCE GELEN, SONU ÜNLÜYLE BİTEN SÖZCÜKLERDE /-y/ TÜREMESİ:

Bozkır ağızında görülen bu ses olayını net bir şekilde açıklamak zordur. -sA şart ekinden sonra türeyen /y/ sesini, ekin ET'deki –sAr şeklinin sonundaki /-r/ sesinin düşmesi sonucu, bu

sesin değeri yarım ünlü olan /-y/ sesine geçmiştir, gibi bir açıklama ile izah etmek mümkün olabilirdi. Bu ses olayını -sAr > -sA geçişinin ara formu kabul edebilirdik. Lakin bu varsayımın gücünü kıran örnek -DI görülen geçmiş zaman ekinden sonra türeyen /-y/ sesidir. Hâl böyle olunca, bu türemenin nedenini “ki” edatına bağlamak daha mantıklı bir açıklama olmaktadır. *ki* bağlacının vurguyu üzerine toplaması sonucu, “ki” bağlacından önce gelen -sA ve -DI eklerinden önce /y/ sesi türemekte ve vurgu bu eklerle *ki* arasında paylaşılmaktadır.

Varsa-y kı duymadığı sesler neşeler... “Varsa *ki* duymadığı sesler, neşeler...”
(Zekiye ÜSTÜN, 60, Çağlayan)

Bıçak elinden düşüyor. Gendi bıçaklamaz gayrı. At gediyor. **Gelse-y ki** garı da ölüyor. Düşünür, taşınır, gedeyin, ben Senem’i alayın, der. “Bıçak elinden düşüyor. Kendi bıçaklamaz artık. At gidiyor. Gelse *ki* kadın da ölüyor. Düşünür, taşınır ve gideyim, Senem’i alayım, der.”

(Der: İsmail Yılmaz-1990, Kaynak: Ali KAYNAK- Aşağı Sorkun Köyü)
Çiğinin **açiverse-y ki** gocam sensin, der. “Omuzunu açverir ve kocam sensin, der.”

(Der: Ayşe Kızılcıtam-1995, Kaynak: Ayşe ORAK-1930, Çağlayan Kasabası)

Anaları bunları içeri aldığı zaman, nahl **bağsa-y k**ı gelirken iki asker göltüğünde yatarmış.
“Anaları bunları içeri aldığı zaman, nasıl baktıysa *ki* gelirken iki asker koltuğunda yatarmış.”

(Der: Ayşe AKDAM-1992- Kaynak: Hatice BİÇER-ÇAT)

Fakirin horazı, tavuğu **olmazdıy k**ı. “Fakirin horozu, tavuğu olmazdı *ki*.”

(Der: Ufuk Deniz Aşçı, Kaynak: Hüseyin TEKİN, yaş 83, Karacahisar).

III.6. Zarf-Fiil Ekleri

III.6.1. -dXksIrA, -dXksIr

-dXk sıfat-fiil ekinden sonra gelen “sıra” edatının ekleşmesi sonucu oluşmuş bir zarf-fiil ekidir. Bozkır ağzında çok yaygın kullanılan bu yapı standart Türkçedeki -DxkÇA zarf-fiil ekinin karşılığıdır.

Yıllarca **dur-duksıra** annesi, bobası deli olmuş artık bu oğlana. “Yıllarca durdukça annesi, babası deli olmuş artık bu oğlana.”

(Der: Şakir Yılmaz-1989, Kaynak Şahıs: Durdu ÖNER-1929, Bozkır)

Bunnar duruğa duruğa eşşek çiş **yap-dıksır** altınlar düşüyoruyumuş. “Bunlar dururken dururken eşek çiş yaptıkça altınlar düşüyoruyumuş.”

(Der: Hatice Erkan-1992, Kaynak: Ümmü İLGİN-1992, Yolören)

III.6.2. -XnsIrA, XnsIr

Standart Türkiye Türkçesindeki -InçA zarf-fiil ekinin görevini üstlenen, zaman bildiren bir zarf-fiil yapısıdır. Nuri Yüce, bu zarf-fiil ekinin diğer ağızlarda görülen -XnsIrAk varyantının <-in+sıra+ok eklerinden müteşekkil olduğunu belirtmektedir (1972:196). Leyla Karahan ise “sıra” edatının ekleşmesi de bu yapıda göz ardı edilmemelidir (2011b: 369), demektedir. Bize göre bu zarf-fiil eki, ET’deki -In zarf-fiil eki ve “sıra” edatının ekleşmesi sonucu ortaya çıkmıştır.

Annesinin ısrarına **dayanamay-ınsıra** evlenmiş. “Annesinin ısrarına dayanamayınca evlenmiş.”

(Der: Şakir Yılmaz-1989, Kaynak Şahıs: Durdu ÖNER-1929, Bozkır)

Padişah ava çıktığında oğlanı **görmey-insire** üzülmüş. “Padişah ava çıktığında oğlanı göremeyince üzülmüş.”

(Der: Şakir Yılmaz-1989, Kaynak Şahıs: Durdu ÖNER-1929, Bozkır)

Neyse duTmuş avradı **getir-insir** bi gız çocuğu olmuş. “Neyse tutmuş avradı getirince bir kız çocuğu olmuş.”

(Der: Salih Yorulmaz-1994, Kaynak Şahıs: Mustafa Taş-1902, KAYAPINAR)

Şindi arabalar **ol-unsır** yügleyib gëdiyollar gayıtları. “Şimdi arabalar olunca yükleyip gidiyorlar eşyaları.”

(Der: Bayram Yanar-2015, Kaynak Şahıs: Nursel Ay-1956, Yeniköy).

III.6.3. –IncAğ

EAT döneminde çok az kullanılan bu ek –*IncA* ile aynı görevdedir (Gülsevin, 2007:127). Ekin sonundaki –ğ'nun, ok/ök pekiştirme edatının kalıntısı olduğu düşünülebilir.

Şindi **hasdalan-ıncağ** şalvarı da boşlayıverdığ. “Şimdi hastalanınca şalvarı da boşlayıverdik.”

(Der: Bayram Yanar-2015, Kaynak Şahıs: Ayşe Durmaz-65, Yeniköy)

Çocuğ **olma-y-ıncağ** okul gıapandı gızum. “Çocuk olmayınca okul kapandı kuzum.”

(Der: Bayram Yanar, Kaynak: Ayşe Durmaz-65, Yeniköy).

III.6.4. -ende

Özellikle Güney Azerbaycan Türkçesinde çok kullanılan bir zarf-fiil ekidir. –*An* sıfat-fiil eki ve –*DA* bulunma hâli ekinden oluşmuştur. Standart Türkiye Türkçesinde “-dığında, -dığı zaman” anlamlarını karşılar.

Çocuk çaya **düş-ende** değmeniñ holuşluğuna dıkanmış, değmenci dutmuş. “Çocuk çaya düştüğünde kanaldan değirmene su dökülen yerdeki ızgaraya tıkanmış, değirmenci (onu) tutmuş.”

(Der: Ayşe AKDAM-1992, Kaynak Şahıs: Hatice BİÇER, Çağlayan)

III.6.5. -ken Zarf-fiil Eki ve Varyantları (-ka, -ke, -kana)

Bozkır ağzında rastladığımız bir başka yapı da *i-* fiiline gelen –*ken* zarf-fiil ekidir. Örneklerde genellikle ekin sonundaki /-n/ sesi düşmüş gibi görünür. Öte yandan zarf-fiil eklerinin tarihî süreçte sürekli genişlediği göz önüne alınırsa, Bozkır ağzında tespit edilen –*ka/-ke* zarf-fiil ekinin –*ke-n* oluşumundan önceki bir safhayı bize sunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim konuyla ilgili bir makale kaleme alan Leyla Karahan da –*n* morfeminin –*ke* zarf-fiil yapısına sonradan eklendiği görüşündedir (2011b: 354).

Biz ikimiz gardaşız diyi **ağlaşır-ka** anaları içerden diñlemiş. “Biz ikimiz kardeşiz diye ağlaşırken anneleri içeriden (onları) dinlermiş.”

(Der. Ayşe AKDAM-1992- Kaynak: Hatice BİÇER-ÇAT)

Anaları bunları içeri aldığı zaman, nahıl baksay kı **gelir-ke** iki asker goltuğunda yatırımış. “Anneleri bunları içeri aldığı zaman, nasıl baksay ki gelirken iki asker kucağında yatarmış.”

(Der: Ayşe AKDAM-1992- Kaynak: Hatice BİÇER-ÇAT)

Tam **toplar-kana** iki çizi, üç çizi topladık. “Tam toplarken iki sıra üç sıra topladık.”

(Der: Bayram Yanar-2015, Kaynak Şahıs: Nursel-Ay-50, Yeniköy).

III.6.6. -A, -I, -U

Standart Türkiye Türkçesinde, tek ünlüden oluşan zarf-fiil eklerinin asli zarf-fiil göreviyle müstakil kullanımı yoktur. Ya tekrarlı olarak (koşa koşa, gide gide vb.) ya tasvirî fiillerin oluşumunda (geliver-, gidedur- vb.) ya da kalıplaşmış edatlarda (göre, diye vb.) kullanılmaktadır. Bozkır ağzında ise tek ünlülü zarf-fiil eklerinin “-maya ve -mak için” anlamı taşıyan asli zarf-fiil kullanımları içeren örnekler tespit edilmiştir. Bu yapının “-maya” ve “-mak için” işlevinde Eski Türkçeden itibaren tarihî dönemlerin hepsinde, çok sık olmasa bile, kullanıldığı bilinmektedir (Argunşah 1999). Ekin, Mersin ve Antalya-Gazipaşa ağızlarında da

aynı anlamda ve işlevde kullanılmaktadır (Tor 2010; Küçükballı 2015:257).

TePsiyi **goy-a** girdiğimde kapı kapandı, dër. “*Tepsiyi koymak için girdiğimde kapı kapandı, dër.*”

(Der: Raziye Öztürk-1994, Kaynak: Selime Sivri-1938, Dere Köyü)

Un **ügüd-ü** gelecemiş göcası. “*Un öğüttürmeye gelecekmış kocası.*”

(Der: Raziye Öztürk-1994, Kaynak: Selime Sivri-1938, Dere Köyü)

Ataşa bir su **ilid-e** gëdmiş. “*Ateşe bir su ısıtmak için gitmiş.*”

(Der: Haydar Doğanay-1996, Kaynak: Ayşe Çoban, 1922, Kayapınar)

Sığır **güd-e** gëderdig, davar **güd-e** gëderdig. “*Sığır gütmeye giderdik, davar gütmeye dierdik.*”

(Der: Ufuk Deniz Aşçı, Kaynak: Hüseyin Tekin-83, Karacahisar).

III.7. Edatlar

III.7.1. kèri~kè:ri~gè:ri~kèrik~kiri~kirik

Bu edat, “sonra” anlamını karşılayan bir çekim edatıdır. +*DAn ayrılma hâli* ekiyle kullanılır. Özellikle zaman zarfları (şimdi, yarın, akşam vb.), zamirler ve -*DXk* ekli sıfat-fiillerle beraber bir yapı oluşturur. Bozkır ağzındaki örneklerde sıfat-fiillerden sonra hâl ekinin genelde düştüğü görülür.

Eski Türkçe döneminde çoğunlukla yer zarfı olarak kullanılan bu edatın yapısını Talat Tekin <ke: “arka, geri” + rü “yön gösterme eki” şeklinde açıklamıştır (2003:140). EAT döneminde *gerü*, *girü* olarak ötümlüleşmiş ve ayrılma hâliyle edat fonksiyonunda olduğu zaman “sonra” manasını da karşılayarak anlam genişlemesine uğramıştır (Hacıeminoğlu 1974: 40; Hünerli 2012: 599). Bu edat hem ötümsüz hem de uzun ünlülü olma açısından arkaik özelliklere sahiptir. Bazı Anadolu ağızlarında da *kelli*, *kerli* şeklinde varyantları vardır (Toker 2011b: 1241)

Üş gün **a:laşdıKdan kiri**, durullar. “*Üç gün ağlaştıktan sonra ağlamayı keserler.*”

(Der: Raziye Öztürk-1994, Kaynak: Selime Sivri-1938, Dere Köyü)

Üş gün beş gün **güddük kè:ri** bırakmış. “*Üç beş gün (keçiyi) güttükten sonra gütmeye işini bırakmış.*”

(Der: Ayşe Kızılcatam-1995, Kaynak: Ayşe ORAK-1930, Çağlayan Kasabası)

Aradan bir zaman **gëşdik kèri** cebeyi almış. “*Aradan bir zaman geçtikten sonra bileziği almış.*”

(Der: Ayşe Kızılcatam-1995, Kaynak: Ayşe ORAK-1930, Çağlayan Kasabası)

Ondan kèrik bi yoldaş bul yat demiş. “*Ondan sonra bir yoldaş bul, yat demiş.*”

(Der: Haydar Doğanay-1996, Kaynak: Ayşe Çoban, 1922, Kayapınar)

Ondan kirik onu indirivirmişler. “*Ondan sonra onu indirivermişler.*”

(Der: Haydar Doğanay-1996, Kaynak: Ayşe Çoban, 1922, Kayapınar)

Ondan **gè:ri** işde düğün olurdu. “*Daha sonra düğün olurdu.*”

(Der: Bayram Yanar, Kaynak: Mehmet AY-80, Yeniköy).

III.7.2. añarı

Bu edat, ayrılma hâli ekiyle “öte, ileri, yöne, doğru” anlamlarını karşılar. Anlam ve kullanım itibarıyla diğer Anadolu ağızlarında ve tarihî / çağdaş Türk lehçelerinde (Orta Türkçeden itibaren bugünkü Kıpçak ve Sibiryâ lehçelerinde) görülen *a:rı~arı* edatının (Hacıeminoğlu 1974:6) bir varyantı gibidir. Ancak *Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*’nde *añaru~añarı* “Öte; ileriye doğru, o bir taraf” örneklerinin bulunması nedeniyle -en azından Anadolu ağızları için- *a:rı* ve *añarı* edatlarının varyant olmadığı, belki de aynı kökten geldiği düşünülebilir.

Siziñ eviñ yandan **añarı** gëddim. “*Sizin evin yanından öteye doğru gittim.*”

(Der: Ayşe Kızılcıtam-1995, Kaynak: Ayşe ORAK-1930, Çağlayan Kasabası)
 İşde şo dağlardan **añarı** gèderdig. "İşte şu dağlardan öteye doğru giderdik."
 (Der: Ufuk Deniz Aşçı, Kaynak: Müslüme EV-70, Dere).

III.7.3. uçun~uçu

Standart Türkçedeki *için* sebep bildirme edatının yöredeki varyantlarıdır. Tarihî metinlerden hareketle *uçun* şeklinin daha arkaik olduğu kabul edilir. Bilindiği üzere *için* edati standart dilde zamirlerden sonra ilgi hâli ekiyle; isimler ve fiilimsilerden sonra ise yalın hâlde kullanılır. Yöre ağzında *uçun~uçu* (özellikle *uçu*) edati isimlerden sonra da ilgi hâli ekiyle kullanıldığından, Standart Türkiye Türkçesinden farklılık arz eder.

Bozkır ağzında tespit edilen örnekler Zeynep Korkmaz'ın edatın kökeni hakkındaki görüşünü desteklemektedir. Korkmaz, ilgili yazıda *uç* "uç, nihayet"+n "vasıta hâli eki", **uç+ı-n* (**uç+ı-* "bir hedefe erişmek" n "zarf-fiil eki) gibi etimoloji denemelerini reddeder ve yapının *uç* "sebep"+ı "iyelik eki"+n "vasıta hâli eki" şeklinde açıklanabileceğini söyler (2005).

Bir beğniñ oğlu olasıñız da bir ediğniñ **uçu** döğüşesiñüz, dimiş. "Bir beyin oğlu olasıñız da bir çizme için döğüşesiniz, demiş."

(Der: Haydar Doğanay-1996, Kaynak: Ayşe Çoban, 1922, Kayapınar)

Onuñ **uçun** saña sordum ben onu. "Onun için sana sordum ben onu."

(Der: Bayram Yanar, Kaynak: Zeynep KAYA-76, Yeniköy)

Ağşama ğadar bir liTre şiyiñ **uçu** ğuyruğda beklerdig. "Akşama kadar bir litre şey için kuyruқта beklerdik."

(Der: Bayram Yanar, Kaynak: Ahmet Çelik-85, Yeniköy).

IV. SONUÇ

Konya'nın Bozkır ilçesi ağzı üzerine yaptığımız çalışmalar neticesinde:

1. Bozkır bölgesi ağız araştırmaları için hâlâ çok bakirdir ve vakit kaybetmeden bölge ile ilgili geniş bilimsel çalışmalar yapılmalıdır.
2. Bölgede tespit edilen eskicil yapılardan hareketle, Bozkır ağzının kimi yapılarda Orta Türkçe dönemine ait özellikleri, kimilerinde ise Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini koruduğu görülmektedir. Bu hâliyle Bozkır ağzı, Türkiye Türkçesi ağızları içerisinde özel bir yere sahiptir.
3. Bazı derlemelerde Türkiye Türkçesi ağızlarında hiç rastlanmayan gramer yapılarına rastlanılmıştır. Bu yapılarda da eskicil şekiller dikkat çekmektedir.
4. Her ne kadar bu çalışmada kelime hazinesine girilmemiş ise de, derlemelerde geçen sözcüklerin eskicil ve standart dilden farklı ve zengin özellikleri ilgi çekicidir.

KAYNAKÇA

- AKAR, Ali (2001), "Muğla ve Yöresi Ağzlarında Şimdiki Zaman Biçimleri", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Bahar:1-10.
- ARGUNŞAH, Mustafa (1999), "Ünlü Gerundiumunun "-mAgA" Yerine Kullanılışı", 3. Uluslararası Türk Dil Kurultayı 1996, Ankara, TDK Yayınları: 117-125.
- ATA, Aysu (1997), *Kıyasü'l-Enbiyâ I-II. Cilt*, Ankara: TDK Yayınları.
- AY, Özgür (2009), *Türkiye Türkçesi Ağzlarında Fiil Çekimi*, Ankara: TDK Yayınları.
- BAZIN, Louis (1959), "Le Turkmène". *PhTF*, V.1 (Çev. Efrasiyap GEMALMAZ), Wiesbaden: 308-317.
- DEMİR, Nurettin (2000), "Anadolu Ağzlarında Birinci Çoğul Kişi İstek Eklerinin İkilik Bildiren Bir Değişkesi", *Türkçenin Ağzları Çalıştayı Bildirileri*, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi: 65-71.
- DENY, Jean (1941). *Türk Dili Grameri (Osmanlı Lehçesi)*, (Çev: Ali Ulvi Elöve), İstanbul: Maarif Matbaası.
- ERCİLASUN, Ahmet Bican (1983), *Kars İli Ağzları*, Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları.
- ERDAL, Marcel (1991), *Old Turkic Word Formation: A Functional Approach to the Lexicon Vol II*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- GABAİN, A. von (2000) *Eski Türkçenin Grameri* (Çev. Mehmet AKALIN), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- GÜLSEVİN, Gürer (2002), *Uşak İli Ağzları*, Ankara: TDK Yayınları.
- GÜLSEVİN, Gürer (2007), *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*, Ankara: TDK Yayınları.
- HACİEMİNOĞLU, Necmettin (1974), *Türk Dilinde Edatlar*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- HÜNERLİ, Bülent (2012), "Türkiye Türkçesi Ağzlarında 'Keri (Geri)' Sözcüğünün Eskicil Bir Kullanımı", *Turkish Studies, Volume 7/2 Spring*: 597-604.
- KARAHAN, Leyla (2011a), *Anadolu Ağzlarının Sınıflandırılması*, Ankara: TDK Yayınları.
- KARAHAN, Leyla (2011b), *Türk Dili Üzerine İncelemeler*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KARAHAN, Leyla (2012a), "Türkçede Bazı Ek ve Edatlarda "-n" Morfemi ile Ortaya Çıkan Varyantlaşma", *Türk Moğol Araştırmaları Prof. Dr. Tuncer Gülensoy Armağanı*, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 219-236.
- KARAHAN, Leyla (2012b), "Ağız Verilerinin Etimoloji Çalışmalarına Katkısı: 'söylesâne' Örneği", *Dil Araştırmaları* 10: 9-15.
- Kâşgarlı Mahmud (2014), *Dîvânü Lugâti't-Türk-Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin* (Haz. Ahmet Bican Ercilasun, Ziyat Akkoyunlu), Ankara: TDK Yayınları.
- KORKMAZ, Zeynep (1965), "Eski Anadolu Türkçesindeki ~van / ~ven, -vuz / -vüz Kişi ve Bildirme Eklerinin Anadolu Ağzlarındaki Kalıntıları", *TDAY-Belleten* 1964: 43-65.
- KORKMAZ, Zeynep (1994), *Neveşehir ve Yöresi Ağzları*, Ankara: TDK Yayınları.
- KORKMAZ, Zeynep (2005), "uçun~üçün~için Edatlarının Yapısı Üzerine", *Türk Dili Üzerine Araştırmalar C I*, TDK Yayınları: 94-97.
- KORKMAZ, Zeynep (2007), *Türkiye Türkçesi Grameri, Şekil Bilgisi*, Ankara: TDK Yayınları.
- KÜÇÜKBALLI, Fatih Numan (2015), "Gazipaşa (Antalya) Ağzında Kullanılan Morfolojik Yapılar Üzerine Notlar", *Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünden 40. Yıla Armağan*, Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları: 249-266.
- SEREBRENNİKOV, B.A., N.Z. GADJİEVA (2011) *Türk Yazı Dillerinin Karşılaştırmalı Tarihî Grameri* (Çevirenler: Tevfik HACIYEV, Mustafa ÖNER), Ankara: TDK Yayınları.
- TOKER, Mustafa (2011a), *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi (İnceleme, Metin, Tıpkıbasım Örnekleri)*, Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi.
- TOKER, Mustafa (2011b), "Derleme Sözlüğü'ne Tarsus Yöresinden Katkılar", *Turkish Studies, Volume 6/3 Summer*: 1229-1249.
- TOR, Gülseren (2010), "Mersin Ağzlarında {-A} Ulaş Eki", *Türk Dilleri Araştırmaları, C. 20*: 225-249.

KAZAN TATARCASIYLA YAZILMIŞ BİR DUA KİTABI*

A PRAYER BOOK WRITTEN IN KAZAN TATAR

Mustafa TOKER **

Öz

Bu çalışma, Kazan Tatar Türkçesinin ilk numunelerinden olduğunu düşündüğümüz bir elyazma dua kitabı hakkındadır. Bu dua kitabı, Moskova'daki Prospekt Mir Camiiindeki Kur'an-ı Kerimler ve dua kitapları arasında bulunmaktadır. Eserin adı, müellifi, müstensihi, yazıldığı yer ve yazıldığı tarih hususunda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Eser 150 sayfadan yani 75 varaktan ibarettir. Yazmada, Arapça sure ve duaların yanında Türkçe dualara ve fıkhı aittir (namaz, oruç, fitir sadakası, imamlık vb.) birtakım bilgilere yer verilmiştir. Bunlar yanında Hazreti Peygamberin bazı hadislerinden de bahsedilmektedir. Türk dili tarihi açısından eseri önemli kulan kısım, Türkçe yazılmış kısımlardır. Eser harekeli olarak yazılmıştır. Eserin harekeli olması yazıldığı Türkçe hakkında daha kesin yorumlarda bulunmamızı sağlamaktadır. Eserin imlasından ve barındırdığı birtakım gramatikal özelliklerinden dolayı Tatar Türkçesinin ilk yadigârları arasında göstermek yanlış olmayacaktır. Müşterek Orta Asya Türkçesi dediğimiz Çağatay Türkçesinin izlerinin de görüldüğü eser, başlangıç dönemi Kazan Tatar Türkçesinin ilk numunelerinden biri olmalıdır.

Anahtar Kelimeler

Kazan Tatar Türkçesi, Harezmi Türkçesi, dua kitabı, Fıkıh, Kur'an-ı Kerim.

Abstract

This work is about a handwritten prayer book that we suppose it is one of the first samples of Kazan Tatar. This prayer book is among the Holy Korans and prayer books at Prospekt Mir Mosque in Moscow. Any information is not available about the name, the author, the scribal, the place and date of the book. The work consists of 150 pages i.e. 75 leaves. In the book some knowledge about fiqh (salaah, fasting, alms charity, imamate) along with Arabic surats and prayers are included. Moreover some hadiths of Hadhrat Mohamed are also mentioned. The parts that make the book important in the view of Turkish Language is the parts written in Turkish. The book was written by using vowel points. The fact that the book was written by using vowel points enables us to comment more precisely about the Turkish in which the book was written. We can fairly introduce the book among the first keepsakes of Tatar Turkish because of its orthography and certain grammatical characters.

* Bu makale, 23-27 Mayıs 2016 tarihleri arasında Saraybosna'da düzenlenen Uluslararası Türkçe Kongresi 2016'da sunulan ve SÜ BAP tarafından 16701186 proje numarasıyla desteklenen bildirinin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş hâlidir.

** Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, e-posta: mustafatoker@gmail.com

Gönderim Tarihi: 24.08.2016
Kabul Tarihi: 05.09.2016

The book in which the traces of Chagatay (we name Common Middle Asian Turkish) are noticeable, must be one of the first samples of the initial term of Kazan Tatar.

•

Keywords

Kazan Tatar Turkish, Chagatay Turkish, prayer book, Fiqh, Holy Koran.



GİRİŞ

Türkler, mensubu oldukları İslamiyetin öğrenilmesi için, bu dini kitleler hâlinde kabul ettikleri Karahanlılar döneminden başlamak üzere çeşitli eserler kaleme almışlardır. Bu yolda, Karahanlılar döneminde satır altı Kur'ân-ı Kerîm tercümelerini, Harezmi Türkçesi sahasında Kıyasü'l-Enbiyâ, Nehcü'l-Ferâdîs, Mu'inü'l-Mürîd, Mi'râc-nâme ve Satır altı Kur'ân-ı Kerîm tercümelerini sayabiliriz. Çağatay ve Eski Anadolu sahalarında ise bu sayı burada zikredilemeyecek kadar fazladır.

Anadolu sahasında genellikle belli başlı surelerin ve birtakım duaların yer aldığı dua kitapları oldukça fazladır. Bu türden kitaplara günümüzde de rastlanmaktadır. Orta Asya Türkleri arasında da bu türden kitapların olduğu bir gerçektir. Bu kitaplarda genellikle Türkçe unsurlara rastlanmaz. Bazılarında ise Türkçe kısa açıklamalara yer verilir. Bu yazıyla Türkoloji dünyasına tanıttığımız yazmada ise aşağıda ayrıntısıyla görüleceği üzere Türkçe unsurların oldukça fazla olduğunu görmekteyiz.¹

Bu yazma, Moskova'da bulunan Prospekt Mir Camiindeki Kur'ân-ı Kerîm ve dua kitapları arasında bulunmaktadır.² Eserin müellifi, müstensihî, yazıldığı yer ve yazıldığı tarih hususunda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Eser 150 sayfadan yani 75 varaktan ibarettir. Esere sayfa numaraları verilmiştir. Sayfa numaralarının eseri istinsah eden tarafından verildiği, sayfa numaralarıyla metnin yazıldığı mürekkebin aynı olmasından anlaşılmaktadır. Eserin ölçüleri 17,5X11,5'tir.

Eserin başında, sayfa numarası verilmemiş 1 varak bulunmaktadır. Bu varak esere sonradan eklenmiş veya başlangıçta boş bırakılmış izlenimi vermektedir. Eserdeki mürekkeple ve yazıyla benzeşmeyen bu sayfalarda çeşitli dualar, tesbihâtlar ve ayet-i kerîmeler bulunmaktadır.

Eserin ikinci varagının a yüzünde, sayfanın ortasına kadar çeşitli tesbihâtların ve ayet-i kerîmelerin bulunduğu görülmektedir. Sayfa numarası verilmemesine rağmen arka yüzündeki 2 numarasından dolayı yazmanın ilk sayfası olduğu anlaşılan bu sayfadaki yazıların da sonradan eklenmiş olduğu açıktır.

Yazmanın numaralandırılmış ikinci sayfası, başlangıç sayfası olmalıdır. Bu sayfada Yasin suresi başlamaktadır. Eûzu besmelenin üst kısmında, üzeri kırmızı mürekkeple hafifçe boyanmış bir kısım vardır. Bu kısımda Arapça olarak surenin adı, nâzil olduğu yer ve ayet sayısı belirtilmiştir. Eûzü besmelenin yazıldığı kısmın da renklendirildiği görülmektedir. Eûzü kısmının yazıldığı ikinci satır sarı, besmelenin yazıldığı üçüncü satır ise yeşil renkli bir kalemle belirginleştirilmiş ve bu suretle yazma süslenmeye çalışılmıştır. Sayfanın kenarında, surenin kaçınıcı cüzde ve Kur'ân-ı Kerîm'in kaçınıcı sayfasında bulunduğunu gösteren Arapça bir ibare bulunmaktadır. Yazı sınırları açık kırmızı mürekkeple çizilmiş kenar çizgileriyle belirtilmiştir. Bu kenar çizgileri surelere göre değişiklik göstermektedir. Yasin suresi 13. sayfada sona ermiştir. Yasin suresinin bitiminin ardından bu sureye ait olmayan birkaç ayet yazılmıştır.

14. sayfada Cum'a suresi başlamaktadır. Surenin başında yer alan besmelenin üstünde yine kırmızı mürekkeple belirginleştirilmiş kısımda surenin adı, indirildiği yer ve ayet sayısı Arapça olarak

¹ Yazma üzerindeki gramatikal çalışmamız devam etmektedir. Bu yazı, eseri ana hatlarıyla tanıtmayı amaçlamaktadır.

² Yazmanın fotoğrafları İranlı bilim adamı Fethullah Zevkî tarafından resimlenerek tarafımıza gönderilmiştir. Fethullah Zevkî Bey, herkesin kolayca ulaşabileceği bir yerde bulunan bu yazmanın değerinden insanların haberdar olmadıklarını, maddî ve manevî açıdan değeri bulunan bu yazmanın öylece ortalıkta bulunmasının bunu gösterdiğini ifade etmektedir. Gerçekten bunu belki Fethullah Bey'in ifade ettiği sebebe bağlamak mümkün olabilir. Ama ikinci bir sebebinin de olabileceğini göz ardı etmemek lazımdır: Hakiki Müslüman hırsızlık yapmaz. Hele de Allah'ın evine konulmuş, oraya emanet edilmiş bir şeyi alıp sahiplenmek gerçek iman sahiplerinin yapabileceği bir şey olmasa gerekir. Belki de o eserin hâlâ orada bulunmasının asıl sebebi budur.

verilmiştir. İkinci satırdaki besmelenin zemini burada sarıya boyanmıştır. Sayfanın kenarında yine cüz sırası ve Kur'ân-ı Kerîm'deki yeri Arapça olarak belirtilmiştir. Bu kısımda sayfanın yazı sınırları yeşil mürekkeple gösterilmiştir. Cum'a suresi 17. sayfanın ortalarında sona ermiştir. Surenin ardından *Sübhâne rabbike rabbi'l-'izzeti ...* ayeti yazılmıştır. Sayfanın son iki satırında, okunan sure-i celîlelerden hâsıl olan sevabın Peygamber efendimizin ruh-ı şerîflerine ulaşmasını dileyen bir Arapça dua yer almaktadır.

18. sayfada Zümer suresi başlamaktadır. Surenin adı sayfa kenarına yazılmış, Kur'ân-ı Kerîm'de bulunduğu sayfa numaraları ve surenin kaçınıcı cüzde yer aldığı da burada belirtilmiş, lakin surenin Mekkî mi, Medenî mi olduğu hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir. Besmelenin zemini burada da sarıya boyanmıştır. Yazı sınırlarını gösteren çizgiler de Cum'a suresinde olduğu gibi yeşildir. Zümer suresi 19. sayfada sona ermiş ve surenin bitiminde "âmîn" yazılmıştır.

20. sayfada Mülk suresi başlamıştır. Zemini kırmızıya boyanmış kısımda yine surenin adı, indirildiği yer ve ayet sayısı Arapça olarak yazılmıştır. Besmelenin zemini burada da sarıya boyanmıştır. Kenar çizgileri yeşildir. Müstensih, surenin adını *Sûretü'l-Melek* şeklinde harekelenmiştir. Mülk suresi 25. sayfada sona ermiştir. Surenin sonuna *Allâhu rabbün ve rabbü'l-'âlemîn* ibaresi yazılmıştır.

26. sayfadan itibaren *Benî İsrâ'il* suresi başlamaktadır. Surenin adı, cüzü ve sayfa numarası sayfanın kenarına yazılmıştır. Bu kısımda besmelenin zemini yeşile boyanmış ve kenar çizgilerinde de yine yeşil mürekkep kullanılmıştır. Sure 27. sayfanın ortalarında sona ermiştir. Surenin ardından, altta kalan boşluğu doldurmak için Arapça 3 farklı ibare yer almaktadır.

28. sayfada, Bakara suresinin 12. ila 22. ayetleri arası bulunmaktadır. Sure adı ve bulunduğu cüz sayfa kenarına yazılmıştır. Besmelenin zemini bu kısımda da yeşildir. Kenar çizgilerinde de yine yeşil tercih edilmiştir. Aşr-ı şerîf 29. sayfada sona ermektedir. Ardından *Allâhu rabbünâ ve rabbü'l-'âlemîn* ibaresi yazılmıştır. Sayfanın alt kısmında, kenar çizgisinin dışında, Arapça olarak Peygamberimizin ve Hazreti Ali'nin birer sözü yer almaktadır.

İlk Türkçe ifadeler 30. sayfada karşımıza çıkmaktadır. Sayfanın ilk satırında bulunan tek satırlık kısımda şöyle denilmektedir: *Kor'en bağuşlamak öçün do'â-i şerîf*.³ Geri kalan kısım yine Arapça ibare ve duadan oluşmaktadır. Arapça dua 35. sayfada sona erer.

36. sayfada *Törkiçe Do'â* başlığı ile karşılaşılmaktadır. Bu Türkçe dua 44. sayfaya kadar devam eder. Anılan sayfada tekrar Arapça duaya geçilir. Arapça dua 46. sayfada sona erer. Bu sayfada ve 47. sayfada dua içerikli bazı ayet-i kerimeler görülmektedir. Bu ayet-i kerimelerin bulunduğu sureler de küçük puntolarla -muhtemelen sonradan- yanlarına yazılmıştır.

48. sayfada *hutbe-i comğa* başlığıyla karşılaşılmaktadır. Hutbe duası 53. sayfada sona erer. Duanın altında daha küçük puntolarla iki ayrı dua daha yer almaktadır. 54. sayfada *hutbe-i sâniye* adıyla ikinci hutbe duası yer almaktadır. İkinci hutbe duası 58. sayfada sona ermektedir. 58. sayfanın alt kısmında yer alan üçte birlik kısım boş bırakılmıştır.

59. sayfanın ilk satırında *Her kıyay faruz⁴ namâz artunda okulaçak vird du'âlar* başlığı yer almaktadır. İkinci satırdaki *e'üzü tesmiye ilen* ibaresinden sonra *sübhâna'llâhi ve'lhamdülillâhi ve lâ ilâhe ...* tesbihata başlama duası yazılmıştır. Ardından eüzü besmele ile âyete'l-kürsî'ye başlanmıştır. Âyete'l-kürsî 60. sayfada sona erer. Âyete'l-kürsî'yi başka birtakım ayetler takip etmektedir. 61. sayfada bu ayetler de bittikten sonra önlerinde epeyce uzun birtakım ibarelerle birlikte *sübhânallâh-elhamdülillâh-Allahüekber* tesbihatları zikredilmiş ve her birinin yanına "33 mertebe" kaydı düşülmüştür. 62. sayfadaki *Allâhüekber* tesbihatından sonra uzunca bir bitirme duası vardır. Bu dua 63. sayfanın altıncı satırında sona erer. Bu duadan hemen sonra *Ba'de İlâhî amîn diyüp Allâhümme*

³ Metindeki okumalar, bugünkü Tatar söyleyişi göz önünde bulundurularak yapılmıştır.

⁴ Metinde *furuz* şeklinde harekelenmiştir.

*taḳabbel minnā... ilh. do'ā uḳur. Monuñ suñında Ḳor'en uḳur. Ḳor'en uḳuğandan suñ İlähî şevâbı deyür (ilh. do'ā kıılır, namâz tamâm bulur).*⁵ ifadeleri yer alır.

Yazmanın 64. sayfasında Musa 'aleyhisselâmla ilgili bir kıssa başlamaktadır. Bu kıssada özetle Muhammed aleyhisselam ümmetinin üstünlüğünden bahsedilmektedir. Kıssa 67. sayfanın sonunda biter. 68. sayfada Hazreti Peygamberle Cebrail aleyhisselam arasında geçen bir hadiseye geçilir. Burada Cebrail aleyhisselamın getirdiği bir aynadan söz edilmektedir. Bu ayna çok parlak, ışıltılıdır. Peygamber aleyhisselam bunun ne olduğunu sorar. Cebrail aleyhisselam bu aynanın "Cuma günü" olduğunu söyler. Peygamber aleyhisselam aynanın ortasındaki noktayı sorar. Cebrail aleyhisselam o noktanın Cuma günü içerisindeki bütün isteklerin kabul edildiği zaman dilimi olduğunu ve bu zamanın Allah'tan başka hiç kimse tarafından bilinmediğini söyler. Bu diyalog 69. sayfanın ortalarına kadar sürer (69/7).

Bunun ardından Hazreti Peygamberin Cuma gününün faziletlerini anlattığı bir Cuma hutbesinden söz edilmektedir (69/8). Bu husus, 72. sayfanın 7. satırına kadar devam eder. 72. sayfanın 8. satırından itibaren Mekke'den Medine'ye hicretin ardından Cuma namazının farz oluşu anlatılmaktadır. Bu husus 73. sayfanın sonuna kadar sürer. 74. sayfanın ilk satırından itibaren yine Hazreti Peygamberin ağzından Cuma namazının kimlere farz olduğu anlatılmaya başlanır. Bu husus 75. sayfanın sonuna kadar devam eder.

76. sayfanın ilk satırından başlamak üzere Cuma namazının kaç rekât olduğu ve nasıl kılındığı anlatılır. Bu konu 76/11'de sona erer. Bu satırdan itibaren Resulullâh'ın bir hadis-i şerifi kelime veya kelime grupları hâlinde Arapça yazılmış ve bu hadisin Türkçe tercümesi de aynı şekilde bu kelime veya kelime gruplarının karşısında verilmiştir.

78. sayfa "*İmânın şart kelimeleri budur*" cümlesiyle başlamaktadır. Bu bölümde, "kelime-i tayyibe, kelime-i şahâdet, kelime-i tevhd, kelime-i redd-i küfr, kelime-i istiğfâr, kelime-i temcîd" verilmiştir. Ardından sayfa 80/6'dan itibaren "îmân-ı mücmel" ve "îmân-ı mufassal (âmentü)" verilmiştir. Âmentü, 81/1'de sona ermektedir.

81/2'de "*îmân du'âsı*" başlığı altında, Âli İmrân suresinin 193. ayeti⁶ yazılmıştır. Ayetin ardından "*Yâ Rabbi! Taḥḳıḳ bîz işittik nidâçılardan Rabbuğuzğa îmân kitürîğiz diyüp eytken nidâni. Yâ Rabbi bîz sinğa îmân kitremiz...*" şeklinde başlayan dua yer almaktadır. Dua 81/11'de sona erer. Ardından Hazreti Peygamberin bir hadis-i şerifi Arapça verilir ve hemen ardından Türkçe tercümesi yapılır. 81. sayfa bu hadis ve tercümesiyle sona erer.

82. sayfa "*Tevbe Du'âsı*" başlığı ile başlamaktadır. Eûzü besmeleyle iki farklı istiğfâr duası yazılmıştır. Arapça bu iki duanın ardından 82/7'den itibaren Türkçe tövbe duası başlar. Bu dua 83. sayfanın 5. satırına kadar devam eder. Bu satırdan sayfanın sonuna kadar tekrar Arapça duaya geçilir.

84. sayfa "*Neteg Risâle-i 'Azêde buyurmuşdur*" ifadesiyle başlar. Ardından,

Öter diyüp yatmağul kağa buyalup

Uyanup luḳfiğa oltur söyeniüp

beyti verilir. Beytin altında beytin şerhi yapılmıştır. Şiirin şerhi 84/11'de sona erer. Şerhin ardından, Allah'ın rahmetine ve Resulünün şefaatine kavuşmak isteyenlerin İslam'ın beş şartına uymaları ve Allah'ı zikrederek ona yalvarmaları gerektiğini bildiren bir nasihat yer almaktadır. Bu nasihatle sayfa sona erer.

85. sayfada orucun farz olmasından bahsedilmeye başlanır. Sayfanın ortasından sonuna kadar boş bırakılmıştır. Sayfa 86'da başlayıp 87'nin ortalarına kadar eûzü besmele çekilerek Bakara suresinin 183-185. ayetleri yazılmıştır ki bu ayetlerin oruçla ve Ramazan ayı ile ilgili oldukları görülmektedir. Bu ayetlerin ardından çeşitli dualarla 87. sayfa sona erer.

⁵ Yay ayrıç içerisindeki kısım sayfa kenarına yazılmıştır.

⁶ Yazmada 68. ayeti olduğu söylenmiştir.

Sayfa 88 ve 89’da çeşitli ayet-i kerimeler verilmiştir. 89. sayfanın 3. satırında, önceki ayetin bittiği yerin hemen yanına küçük puntolarla “*Terāvīh namāzı yastudan şuñ 20 reke‘at*” ibaresi yer almaktadır. Hemen alt satırda ise “*Terāvīh tesbīhleri*” adlı başlık yer almaktadır (89/4). Burada dikkati çeken husus, *terāvīh* kelimesindeki “vav” harfinin üzerine üç nokta konulmuş olmasıdır. Sayfanın sonuna kadar Arapça tesbih yer almaktadır.

90. sayfada her tesbihten sonra okunması gereken dua yer almaktadır. Bu dua sayfanın sonuna kadar devam etmektedir.

91. sayfada oruca niyet etme ve orucun kısımları anlatılmaktadır. Önce niyet bahsi açılmıştır. Burada Arapça ve Türkçe niyetin nasıl yapılacağı belirtilmiş, niyet etmenin unutulması durumunda nasıl davranılması gerektiği anlatılmıştır. Bu husus sayfanın sonuna kadar devam eder.

92. sayfada iftar duası verilmiştir. İftar duasının ardından Türkçe anlatıma devam edilir (92/7). Bu kısımda, orucun şartları anlatılmaya başlanmıştır. Sayfanın sonuna kadar bu konudan bahsedilir. 93. sayfa orucun farzlarına ve orucu bozan şeylere ayrılmıştır.

94. sayfada fıtır sadakasından söz edilmektedir. Fıtır sadakası 99. sayfaya kadar devam etmektedir. 99/4’ten itibaren Fıtır Bayramı yani Ramazan Bayramı ile ilgili bir vaaz yer almaktadır. Bu vaaz sayfa 108’e kadar devam etmektedir.

Eserin 108 ve 109. sayfaları arasında numaralandırılmamış bir varak vardır. Sonradan yapıştırıldığı belli olan bu varığın ön yüzünde birkaç ayet-i kerîme varken arka yüzünde Türkçe olarak Cehennem meleği Malik’in Allahu Teâla’ya bir sorusu ve Allahu Teâla’nın da Malik’in bu sorusuna hitabı yer almaktadır.

109. sayfanın başından itibaren;

Eyā mömin sa‘īkūl

Kitāb Kor‘en kuluña alğul

İzgü süzge kolağ şalğul

Kiçe köndüz seherlerde

dörtlüğüyle başlayan bir manzume yer almaktadır. Bu manzume 111. sayfanın sonuna kadar devam eder.

112. sayfadan itibaren Ramazan-ı Şerif ayının Allahu Teâlâ’dan oruç tutanlar için birtakım taleplerde bulunduğunu ve bu taleplere karşılık Allahu Teâlâ’nın Ramazan ayında oruç tutanlara verdiği ihsanlar anlatılmaya başlanır. Bu husus, 119. sayfanın ortalarına kadar sürmektedir. 119. sayfanın ortalarından itibaren “*İy mö‘min ve iy ‘aziz kardeşler*” hitabıyla Müslümanlara Ramazan ayına hürmet etmeleri, bu ayda oruçlarını tutmaları, oruçlulara iftar vermeleri, günahlardan uzak durmaları vb. gibi nasihatler içeren bir bölüm başlar. Bu bölüm 123. sayfanın ortalarına kadar devam eder.

123. sayfanın ortalarından itibaren Ramazan ayının lügat manası ile oruç kelimesinin anlamları verildikten sonra, Ramazan ayında neler yapılmalı, neler yapılmamalı, neler orucu bozar, neler orucu bozmaz, kaza ve kefarete gerektiren hâller, bu ay içerisinde bulunan Kadir gecesi, Kadir gecesinin kıymeti vb. mevzular hakkında bilgiler verilir. Bu bilgilerin verildiği bölüm 135. sayfanın başına kadar devam eder.

135. sayfanın üçüncü satırından itibaren Hazreti Peygamber ile hanımları arasında geçen bir hadise bildirilmektedir. Burada özetle şunlar anlatılmaktadır:

Bir gün hanımları, Hazreti Peygambere “Yâ Resulallâh, biz de cahiliyye dönemindeki kadınların giydikleri gibi inci takmak, ipek elbiseler giymek istiyoruz.” derler. Bunun üzerine Ahzâb suresinin 29. ayeti indirilir. Hazreti Peygamber bu ayeti hanımlarına okuyunca, hanımları bu isteklerinden vazgeçerler. Bu hadisenin ardından, sayfa 136’da Hazreti Peygamberin hanımlarına yönelik indirilen 2. ayetin aslı ve meali verilmiştir. Bu ayetlerin mealleri, 136. sayfanın 21. satırına kadar devam eder. Bu sayfanın 21. satırında yine Hazreti Peygamberin hanımlarıyla ilgili olduğu anlaşılan bir ayet daha

yazılmaya başlanmış, ayetin son kısmı 137. sayfaya sarkmıştır. Ancak bu ayetin anlamı verilmemiş ve 137. sayfanın geri kalan kısmı boş bırakılmıştır.

138. sayfanın başında Nahl suresinin 115. ayeti yazılmıştır. Bu ayetin meali verilmeden dördüncü satırda Ra'd suresinin 38. ayetinin son kısmında yer alan “*Li külli ecelin kitâbün*” ibaresi yazılmış ve ardından meali verilmiştir. Ardından Ra'd suresinin 39. ayetinin kısım kısım yazılarak tercümesinin yapıldığı görülmektedir. Bu durum sayfanın sonuna kadar devam etmektedir.

139. sayfada eûzü besmele çekilerek Ahzâb suresinin 40-48. ayetleri yazılmıştır. Tercümesi yapılmayan bu ayetler 140. sayfanın ortalarında sona ermektedir. Sayfanın alt kısmı boş bırakılmıştır.

141. sayfadan itibaren Türkçe bir konuya giriş yapılır. Burada, imam olacak kişinin bilmesi gereken şeylerden söz edilmektedir. Burada özetle şunlar anlatılmaktadır: İmam olacak kişinin dört meseleyi bilmesi gereklidir. İmam bu dört meseleyi bilirse cemaat o imama uyar, bilmezse uymaz. Bu dört mesele şunlardır: 1) Namazın kim içindir? Kendin için mi, cemaat için mi? 2) Biz sana uyduk, sen kime uydun? 3) Biz seni imam olarak tuttuk, sen kimi imam olarak tuttun? 4) Bizim namazımız sana uymakla tamam oldu, senin namazın neyle tamam olur? Bu mevzu 141. sayfanın sonlarına doğru bitirilmiş ve sayfanın alt kısmı boş bırakılmıştır.

142. sayfadan itibaren İsm-i A'zam Duası başlar. Bu dua 146. sayfanın 3. satırında sona erer. Sayfanın 4. satırından itibaren bir başka dua, “Duâ-i Mücerreb” başlar. Bu dua 148. sayfanın sonuna kadar devam eder.

149. sayfadan itibaren yeniden Türkçe bir mevzuya girilir. Burada Hazreti Peygamberin ashab ile bir sohbetinden söz edilmektedir. Bu sohbet Resulullah özetle “*Sizler geceleyin yatarken beş şeyi yapmadan yatmayınız. Bu beş şey şunlardır: Fakirlere 4 altın sadaka vermek, Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetmek, Kâbe'yi tavaf etmek, gariplerin gönlünü almak, cenneti satın almak.*” der. Bu söz üzerine Hazreti Ali “*Yâ Resulallah, bu kadar kısa bir zamanda bunca iş nasıl yapılır?*” diye sorunca, Hazreti Peygamber bu beş şeyin nasıl yapılacağını izah eder. Bu husus bir sonraki sayfanın ortalarına kadar devam eder. Hazreti Peygamberin izahatından sonra kitabın müstensihi veya yazarı Hazreti Peygamberin hadis-i şerifinde buyurulan hususların yatmadan önce Müslümanlar tarafından yapılmasını tavsiye eden sözlerle bu kısmı tamamlar.

ESERDE KULLANILAN DİL

Eserde kullanılan dil, Tatar Türkçesinin henüz edebî dil hâline gelmemiş dönemi şeklinde değerlendirilebilir. Zira eserde Tatar Türkçesi özellikleri yanında pek çok da müşterek Orta Asya Türkçesi özellikleri görülmektedir. Böyle olmasına rağmen eserin Tatar Türkçesi mahsulü olduğu açıktır. Bunu eserdeki Tatar Türkçesine mahsus yapılardan anlamak oldukça kolaydır. Bunlardan bazıları aşağıda gösterilmiştir:

Bazı kelimelerde görülen kelime başı t'lerinin d olması: Tatar Türkçesi diğer birtakım Kıpçak grubu Türk lehçelerinin aksine bazı kelimelerde kelime başı t'leri d'ye çevirmektedir: *Dürt, duñgız, diñgiz* gibi. Bu duruma üzerinde çalışılan eserde de rastlanmaktadır:

dñgızge (38/7), *dürtünçide* “dördüncü olarak” (66/10), *didiler* “dediler” (73/10) vb.

ñ/g, ğ nöbetleşmesi: Tatar Türkçesinde karşımıza çıkan ñ/g, ğ nöbetleşmesi hadisesi yazmada da bulunmaktadır:

Rabbuğuzğa “Rabbinize” (81/7), *İmân kitirigiz* “iman ediniz” (81/7), *birigiz* “veriniz” (96/4), *künğillerigiz* “gönülleriniz” (99/7), *kolaklarıgız* (99/8), *biligiz* “biliniz” (100/5, 120/7), *hurmet kılıgız* “hürmet ediniz” (119/10), *tanık bulıgız* “şahit olunuz” (131/12), *tilesigiz* “isterseniz” (136/6) vb.

Hece başı ayın sesinin başında ğ/g türemesi: Tatar Türkçesinin özelliklerinin birisi de Arapçadan alınmış ayınlı kelimelerin başında ayın sesi Türkçe a sesine döndürüldükten sonra bir ğ/g

sesinin türemesidir. İncelenen metinde bütün ayınlı kelimelerde olmasa da zaman zaman ayın yerine gayın harfinin kullanıldığı görülmektedir:

tāğun vebā avrūlardan “taun, veba (vb.) hastalıklardan” (41/7), *ğafū eyle* “affeyle” (40/8) vb.

kībik benzetme edatının kullanılması: Diğer Kıpçak lehçelerinde kībik edatı da Tatar Türkçesi için karakteristik özelliklerden biridir. Bu edat metnimizde de görülmektedir:

anadan tūğan kībik “anadan doğduğu gibi” (81/13), *bu kībik* ‘amel kılgan bendesin “böyle amel eden kulunu” (127/10) vb.

miña/siña: Kazan Tatar Türkçesi dışındaki Kıpçak lehçelerinde görülmeyen bu şekil de metnimizdeki Tatar Türkçesi özelliklerinden biridir:

siña şenā ukīmiz “seni övüyoruz” (44/1), *siña hamīd eytemiz* “sana hamd ediyoruz” (44/1).

tügil edatı: Başkurt Türkçesi dışındaki Kıpçak grubu Türk lehçelerinde görülmeyen bu edat, Kazan Tatar Türkçesinde bugün de işlek olarak kullanılmaktadır.

vācīb tügil “vacip değildir” (74/3), *farız tügil* “farz değildir” (92/14) vb.

Şimdiki Zaman çekiminde -a/-e, -ıy/iy (î) ekinin kullanılması:

inkār itmīmiz “inkar etmiyoruz” (43/10), *siña hamīd eytemiz* “sana hamd ediyoruz” (44/1) vb.

Tatar Türkçesine ait olan bu özellikler yanında, bugün Kazan Tatar Türkçesinin karakteristiği olmayan yapıların da eserde yer aldığı görülmektedir. Bunların bir kısmı Osmanlı Türkçesinden bir kısmı da Çağatay Türkçesinden veya daha eski dönem Harezmi Türkçesinden kalma özellikler olarak değerlendirilebilir:

Osmanlı Türkçesi Özelliklerinden bazıları aşağıda gösterilmiştir:

ul-/ol- fiili: *āğāh ulasız* “haberdar olunuz” (99/6).

-duğ/-dük Sıfat-Fiil Eki: *oğu-duğ-umuz* “okuduğumuz” (35/2, 37/1), *emrine hilāflık kıldığı için* “emrine karşı geldiği için” (85/3) vb.

-duğda/-dükde Zarf-Fiil Eki: *kirdikde* “girdiğinde” (38/1).

-mağ/-mek isim-fiil eki: Bu ek Çağatay Türkçesinde de kullanılmıştır. Dolayısıyla bu ekin hangi Türkçenin etkisiyle kullanıldığı hususunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir:

ādemlerniñ cıylmağı “insanların toplanması” (71/1), *aşamağdan* “yeme işinden” (93/4-5), *farız namāznı ütemek* “farz namazı eda etmek” (104/4), *şirket katmağ* “ortak koşmak” (120/8) vb.

-mış/-miş Sıfat-Fiil Eki: *defin idilmış* “defnedilmiş (iman sahipleri)” (38/6, 39/4), *tufrağ bulmuş* “toprak olmuş (iman sahipleri)” (38/9).

ile/ilen edatları: Bu bağlama edatları, bugün Kazan Tatar edebî Türkçesinde *bilen* şeklinde kullanılmaktadır:

Rabbüm üzüñnüñ rızāluğūñ ilen “Rabbim kendi rızası ile” (35/4), *Allāhu Ta’ālāniñ rahmetine irişmek ile* “Allāhu Teâlânın rahmetine erişmekle” (126/8).

eyle- yardımcı fiili: Tatar Türkçesinde bugün eyle- yardımcı fiili yerine it- fiili kullanılır. Eyle-fiili edebî dilde kullanılmamaktadır:

ğafū eyleye “affeder” (70/3), *ğabūl eyleye* “kabul eder” (70/4)

diyip: Bugünkü Tatar edebî Türkçesinde “dip” şeklinde kullanılmaktadır. Metinde “dip” şekliyle hiç karşılaşılmaz.

diyip “diye, diyerek” (63/7, 67/13)

sen zamiri: Metinde, Tatar Türkçesinde bugün kullanılan “sin” şekli yanında, “sen” şeklinin kullanıldığı da görülür.

mağşūdlarımızni birgüci sen-sin “isteklerimizi veren sensin” (43/6)

Yazmada karşılaşılan Çağatay veya Harezmi Türkçelerinin özelliklerinden bazıları ise şunlardır:

biregü: *minim ömmetimden biregü* “benim ümmetimden birisi” (69/15).

bïrlen/bïrle Edatları:

Ƙor'en hükmi bïrle 'amel ƙılmaq “Kur’ân-ı Kerîm’in hükmüyle amel etmek” (104/7), *hürmet bïrlen* “hürmetle, saygıyla” (65/14).

+dın/+din ayrılma h li ekinin kullanılması: Kazan Tatar Türkçesinde ayrılma h li eki eğer herhangi bir benzeşme durumu yoksa, bugün +dan/+den ekleriyle karşılanmakta, +dın/+din şekillerine rastlanmamaktadır:

mundın “bundan” (131/10).

ƙuruę kelimesi: Bugün Tatar edeb  dilinde “kori” şeklinde kullanılmaktadır. Bu şekliyle eskicil  ge durumundadır.

ƙuruę t l bïrle “kuru dil ile” (84/4)

oyęan- fiili: Bugün Kazan Tatar Türkçesinde fiilin “uyan-” şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Metinde “uyan-” şekli de (84/3) geçmektedir.

ę fillikden oyęanıp “gafillikten uyanıp” (84/6)

yarlığa- Fiili: “Affetmek” anlamına gelen kelime,  ağdaş Tatar edeb  dilinde görülmez.

g nahlarımıznı yarlığağıl “günahlarımızı affet” (43/9), *yarlığağıl bızde bulęan günahlarını* “bağışla bizde olan günahları” (81/8).

uluğ kelimesi: Kelime  ağdaş Tatar Türkçesinde ę’sı düşmüş olarak “olı” şeklinde kullanılır. Metinde, Çağatay Türkçesinin bir kalıntısı olarak “uluğ” şeklinde kullanılmıştır:

uluğlap “yüce görmek, üstün görmek” (69/12), *ni uluğ nid met* “ne büyük pişmanlık” (84/11), *ƙirek uluğ ƙirek ƙi ię* “gerek büyük gerek k  k k” (94/10).

neteg kelimesi: Bugünkü Tatar Türkçesi edeb  dilinde rastlanmayan bir kelimedir:

neteg Ris le-i 'Az ede boyırmışdır “nitekim Risale-i Azize’de (şöyle) buyurmuştur” (84/1), *neteg ƙ m* “nitekim” (99/10).

t kel kelimesi: Bugün Tatar edeb  Türkçesinde kullanılmayan bir kelimedir. Çağatay Türkçesi veya Harezmi Türkçesi kalıntısı olarak düşünülebilir:

t kel “tam” (37/1)

-ęu /-g   Sıfat-Fiil Eki: Çağdaş Tatar Türkçesinde -w ı/-w i şeklinde kullanılan ek, metnimizde  ağatay ve Harezmi T rk elerindeki -ęu /-g  i şekliyle bir arada kullanılmıştır:

maşs dlarımıznı biręu  sen-s n “isteklerimizi veren sensin” (43/6), *r zeni buzęu  nerseler* “orucu bozan şeyler” (93/7).

-ęay/-gey gelecek zaman eki kullanılması:

Araş t meyd nına  is b m z n   in ƙilt rgeyer “Arasat meydanına hesap için getirecekler” (106/12), *bu g r h  demlerni tamuęęa iltkeyer* “bu insan topluluğunu cehenneme götürecekler” (107/3).

SONUÇ

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere, incelediğimiz yazmanın dili homojen bir yapı arz etmemektedir. Gerek bugünkü Kazan Tatar Türkçesinin ve gerekse Kazan Türkçesinin tarih  alt yapısını oluşturan Harezmi ve  ağatay Türkçelerinin izlerini yazmada görebilmek mümkün olmaktadır. Bu sebeple eserin Kazan Tatar Türkçesinin edeb  dil h line gelmeden önceki dönemi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu döneme ait çok fazla eserin bulunmaması eserin değerini daha da arttırmaktadır. Bu eserlerin araştırılıp incelenmesi, yirminci yüzyılın başlarında edeb  dil h line gelen Orta Asya Türk lehçelerinin tarih  köklerini tespit etme açısından Türkoloji açısından son derece büyük bir önemi haizdir. Bu alanda yapılacak çalışmalara bir örnek teşkil etmesi açısından eserin gramatikal incelemesinin de yapılması ve bilim insanlarının istifadesine sunulması önemlidir.

KAYNAKÇA

- AGİŞEV, İ. M. vd. (1993), *Başkört Tiliniñ Hüzligi I-II*, Moskva: Russkiy Yazık.
- ATA, Aysu (1998), *Nehcü'l-Ferâdis III-Dizin*, Ankara: TDK Yayınları.
- BORHANOVA, N. B. vd. (1969), *Tatar Tiliniñ Dialektogik Süzligi*, Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- BORHANOVA, N., YAKUPOVA, G. (1953), *Diyalektogik Süzlik*, Kazan: Tatgozisdat.
- ERBAY, Fatih (2011), *W. Radloff'un Çağatay Türkçesi Sözlüğü*, Konya: Aybil Yayınları.
- ERSOY, Habibe Yazıcı (2007), "Başkurt Türkçesi", *Türk Lehçeleri Grameri*, s. 751-809, Ankara: Akçağ Yayınları.
- MAHMUTOVA, L. T. vd. (Red.) (1977-1979-1981), *Tatar Tiliniñ Añlatmalı Süzligi*, Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- ÖLMEZ, Zuhâl Kargı (1996), *Şecere-i Terâkime*, Ankara: Simurg Yayınları.
- ÖNER, Mustafa (2007), "Tatar Türkçesi", *Türk Lehçeleri Grameri*, s. 681-748, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÖNER, Mustafa (2009), *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: TDK Yayınları.
- Tatarça-Rusça Süzlik, İzdatel'stvo Sovetskaya Entsiklopediya*, Moskva 1966.

MÜGE İPLİKÇİ'NİN KÜL VE YEL ROMANINA YAKINDAN BAKMAK

A CLOSER VIEW TO MÜGE İPLİKÇİ'S NOVEL "KÜL VE YEL"

Bedia KOÇAKOĞLU*

Öz

Son dönem Türk romanının dikkate değer yazarlarından biri de Müge İplikçi'dir. Edebiyatın daha çok öykü ve roman türünde eserler veren İplikçi, postmodernist tavrı ile dikkati çekmektedir. Sanatçının ilk eseri olan Kül ve Yel ana kahramanı Fehime'nin anıları üzerine bina edilmiş gibi gözükmektedir. Alzheimer hastası bu kadının Yelkovankuşu'nda başlayan macerası bir bakımevinde sürmektedir. Fehime'nin hatırlarının içinden bireysel tarihi aktarılırken aynı zamanda kolektif, kültürel ve bireysel bellek gibi kavramlar da sorgulanmaktadır. Buna ek olarak metnin reel algısındaki kırılmalar, dil oyunları, üstkurmaca, metinlerarasılık gibi teknik yönleri de ona postmodern bir anlatı görünümünü kazandırmaktadır.

Bu bağlamda makalede İplikçi'nin Kül ve Yel romanı üzerinden toplumsal meselelere de yer vererek insanlık tarihindeki bazı olayları nasıl irdelediği ve eserin teknik bağlamda postmodernist nitelikleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler

Müge İplikçi, Kül ve Yel, çözümleme, bellek, postmodernizm.

Abstract

One of the notable authors of recent Turkish novel is also Müge İplikçi. İplikçi giving mostly genre of story and novel has attracted attention with postmodern attitude. Her first work Kül ve Yel seems to have been constructed on the main protagonist Fehime's memories. Adventure of this woman who was suffering from Alzheimer has begun in "Yelkovankuşu" and continued in a nursing home. Concepts such as collective, cultural and individual memory is being criticized while Fehime's personal history is transferring by way of her memory. In addition, the technical aspect of the text such as breakings in real perception, language games, metafiction, inter textuality has also brought a view of postmodern narrative.

In this context, in article not only how İplikçi examine some event of human story by giving a place social issues through Kül ve Yel but also postmodernist quality of technical context of text will be examined.

Keywords

Müge İplikçi, Kül ve Yel, analysis, memory, postmodernism.

* Doç. Dr.; Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: b.kocakoglu@hotmail.com



GİRİŞ

Müge İplikçi¹'nin ilk romanı olan *Kül ve Yel*, gerçek ile kurgu arasında, zaman ve mekânın yer yer soyutlaşarak yekpare bir ana dönüştüğü bitimsiz bir koşu gibidir. İplikçi, bu eseri ile tarih, coğrafya ve toplumsallaşma süreçlerinde kolektif, kültürel ve tarihsel belleğin önemli olduğu; ancak bu değerlerin radikal bir biçimde bireysel bellek ile nasıl delinebileceğinin en ilginç örneklerinden birini sunmaktadır. 17 Ağustos depremi sonrası depremzede kadınların her şeyi olanca çıplaklığı ile hatırladığı ancak aradan geçen iki ayın ardından belleklerin unutmayı yeğlediği tezinden hareket eden yazar, unutuş ile hatırlayış arasında bir romana imza atmıştır.

Unutma ve hatırlama pratikleri üzerine 17 Ağustos sonrası depremzede kadınlarla çalışırken çok düşünmüştüm. Kadınlarla depremin yarattığı etkiler üzerine konuşmuş, onlara bazı kavramlar vermiştim, aile, okul, çocuk, eş gibi... O zaman depremlerle birlikte çok değişmiş olduklarımı gördüm. Unuttukları pek çok şeyi hatırlıyor, sorguluyorlardı. Herhangi bir şey üzerine konuşurken birden eşlerini, evliliği ve devleti sorgulamaya başlıyorlardı. (Aşçı 2004: 6) diyen İplikçi bu tezi ile aslında “bellek” kavramının sorgulanması gerektiğini işaret ediyor bizlere. Şu hâlde eseri değerlendirmeden önce yazarın temel hareket noktası olan bu olguya açıklık getirmekte yarar var. Zira bellek kavramı “bireysel, kolektif, tarihî ve kültürel” olmak üzere romanın alt metninde dikkati çeken önemli unsurlardandır.

Batı düşünce tarihinde Platon, Aristoteles, Augustinus ve Cicero gibi pek çok düşünürün üzerinde durduğu “bellek” kavramı, ilk olarak bireysel bağlamda ele alınmıştır. Ancak modernizmle birlikte daha çok psikanalitik çalışmaların artmasıyla “bellek” sıklıkla kültürel biçimiyle kullanılır olmuştur. Modern sürecin toplumlardaki bireysel belleği yok ettiği, bu sebeple artık yapay kültürel belleklerin üretildiği düşüncesi yaygınlaşmıştır. Geleneği güçlü bir biçimde unutan bireylerle modernite belki de en önemli zaferini kazanmıştır. Ancak “hatırlama” denilen güç, bireyi ve onun kökten bağlı bulunduğu geleneği yaşatma adına

¹ Müge İplikçi, 18 Ocak 1966 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. İlköğrenimini tamamladıktan sonra İstanbul Kadıköy Anadolu Lisesi'nden (1984) daha sonra İstanbul Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden (1988) mezun olmuştur. İstanbul Üniversitesi Kadın Sorunları ve Araştırma Bölümü'ndeki yüksek lisansını “Popüler Kültür ve Kadın: Müzik Kliplerinde Semiyotik Yorum” başlıklı teziyle tamamlayan İplikçi, daha sonra The Ohio State University'de de yüksek lisans derecesi alarak Türkçe okutmanlığı görevine başlamıştır. Türkiye'ye döndükten sonra Kadıköy Kız Lisesi'nden İstanbul Bilgi Üniversitesi'ne kadar çeşitli kurumlarda yedi yıllık bir süre zarfında İngilizce öğretmenliği yapmıştır. Türkiye PEN'inin Hapisteki Yazarlar Komitesi üyeliğini (WIPC) üç yıl sürdüren yazar, 2004-2005 ve 2007-2009 yılları arasında aynı kurumun Türkiye Kadın Yazarlar Komitesi (IPWWC) başkanlığını da yapmıştır. *Varlık*, *Milliyet Sanat*, *Eşik Cini*, *Picus*, *Hayalet Gemi*, *Birgün Gazetesi*, *Radikal Kitap* eki ve *Adam Öykü* gibi çeşitli süreli yayınlarda öykü, inceleme, kitap tanıtım yazısı alanlarında çok sayıda yazısı yayımlanan İplikçi, şu an 2010 yılında başladığı *Vatan Gazetesi* köşe yazarlığına devam etmektedir. Eserlerinde toplumsal konuları, yaşadığımız yeni zamanları ve günümüz insanlarını postmodern yaratım biçimleriyle klasik ile modern birleştirerek kaleme alan İplikçi, toplumsal düzeni sağlayan insan ilişkilerini ve bunun bir parçası olan kadınların bu düzen içindeki rolünü irdelemeye çalışmıştır. Yazdıklarının hemen tümünde kadını ve onu çevreleyen sahte halenin komikliğini, sıradanlığını, buyurganlığını ve yok ediciliğini vurgulamıştır. Çeşitli alanlarda yazılar ve eserler kaleme alan Müge İplikçi, 1996'da Yaşar Nabi Nayır Gençlik Ödülü, 1997'de Haldun Taner Öykü Ödülü ile 2010 yılında Çocuk ve Gençlik Yayınları Jüri Özel Ödülü'ne layık görülmüştür.

Eserleri:

Öykü: *Perende* (1998), *Columbus'un Kadınları* (2000), *Arkası Yarım* (2001), *Transit Yolcular* (2002), *Kısa Ömürlü Açelyalar* (2009), *Tezcanlı Hayalet Avcıları* (2013). Roman: *Kül ve Yel* (2003), *Cemre* (2006), *Kafdağı* (2008), *Civan* (2012). Çocuk Kitabı: *Uçan Salı* (2010), *Yalancı Şahit* (2011), *Acayip Bir Deniz Yolculuğu* (2012), *Kömür Karası Çocuk* (2014). İnceleme Kitabı: *Yıkık Kentli Kadınlar* (2002), *Cmbızın Çektikleri* (2002) (Ümran Kartal ile). Derleme: *Hapishaneden Öyküler* (2005) (Aytekin Yılmaz ile). Röportaj: *Biz Orada Mutluyduk* (2013). Anı: *Koşuyolu Dünyalar Kadar* (2010).

dikkate değer bulunmuştur. Bu sebeple artık hatırlamaya dayanan bir bellek algısı tartışılmaya başlanmıştır.

Şu hâlde bireysel ve kolektif bellek türleri temel olarak “hatırlama” biçiminden hareketle geliştirilmiştir. Bireyden hareket eden “geçmiş” fikri belleği kişinin yaşadığı bireysel tecrübeler ve olaylara dayandırır. Bireyin salt kendisi aslında kendi tarihini hatırlayarak yazar. Bunun tam tersi olarak kolektif bellek ise bir grubun üyelerinin ortak deneyimlerinden hareket eder. Birlikte yaşanan olaylara dair kurulan ortak anılar o topluluğun geçmişini belirler. Yani ilkinde bireysel; diğerinde ortak bir geçmiş algısı dikkati çeker. Ancak bireysel bellek kişinin hatırlama ve unutmaya oranına göre biçim alırken kolektif bellek sosyo-politik sebeplerle müdahaleler geçirebilir.

Bu durumda kuşaklar arasında zamansal bağlamda devamlılığı sağlayan kolektif bellek, mevcut sosyo-politik yapının meşruiyetini tesis eder, denilebilir. Bir toplum üzerinde aynı kaderi paylaşma duygusu yaratmada etkin bir rol üstlenen bu bellek biçimi, farklı çıkarlara sahip sosyal grupları birleştiren önemli bir unsurdur. Toplumda farkındalık yaratmak için öncelikle herhangi bir tarih kesiti seçilir. Bu evre o toplumdaki insanların duygularını yönetecek, onları eyleme teşvik edecek bir süreç olmalıdır. İçinde anlamlı bir tarihi barındıran *kolektif hafıza, bireysel hatırlamalara, resmi anma törenlerine, kolektif temsillere, ortak kimliklerin ruhani ve yapıcı özelliklerine gönderme yapmak üzere kullanılmaktadır. Kolektif hafızanın kişisel tanıklıkta, sözlü tarihte, gelenek ve mitte, dil, sanat ve popüler kültürde konumlandığı söylenebilir.* (İnce 2013: 12) Ulus inşası ve kimlik oluşturmada kullanılan bu biçim, önemli bir işlev gördüğü için yönetici elitler tarafından hiçbir şekilde kaderine terk edilmez.

Bu bellek şeklinin bir üst katmanında yer alan tarihsel bellek, bireylerin kendi ya da başka toplumların tarihleri hakkında geliştirdikleri kanaatle ilgilidir. Uzun zaman önce yaşanan olaylar, toplumlara ulaşmakta, olayı birebir yaşamamış bu fertler, anma etkinlikleri, ritüeller ya da çeşitli kaynaklardan kendilerine aktarılan gerçek ya da kurgu tarihe inanmaktadırlar. Tarihsel hafıza, sosyal aktörlere yazılı kaynaklar (kitap, film, eğitim araçları) ya da tören, fotoğraf gibi diğer kayıtlar aracılığıyla ulaşır. (Coser 1992: 369) Yani bu tarihî bilgiler geçmişî doğrudan yaşayanların değil bir tarihî bilinç oluşturmak isteyenlerin arzuladığı gibi toplumlara yansıtılır. Bu da geçmişin şimdiden istenilen biçimde yeniden inşasını sağlayacaktır. Tarihî hafıza bu açıdan geçmişin anılarını kırarak yeniden yapılanırken kolektif hafıza daha çok toplumsal hatırlayışlara dayanır. Şu durumda kolektif hafızayı belleğin en alt katmanı gibi düşünecek olursak tarihî hafıza onun üzerine yapılandırılmış, bilinçli bir üretdir. (İnce 2013: 12)

Kültürel hafıza ise geçmişe dair yapılan kurgunun farklı enstrümanlar kullanılarak yaygınlaştırılması evresidir. Hafıza bu süreçte inşa edilmeye devam etmekte, çeşitli araçlarla nesilden nesle aktarılmaktadır. Özellikle sanatsal yapıtlar, mimarî, siyasal argümanlar, anma törenleri bu enstrümanlardan bazılarıdır. Toplumların kültürel hafızasını kurmada etkin bir silah olarak kullanılan bu etkenlerle toplumlarda bir alışkanlık bağlamında habitus kurmak ve bunu yaygınlaştırarak sıradanlaştırmak esas oluşturmaktadır.

Kültürel hafıza biçimi hatırlamayı ve unutuşu içinde barındırması yönüyle geçmişin bazen fiili bir aktör bazen de bir tanık olarak adlandırılmasına yol açmaktadır. Geçmişe dair yansıtılan bilgi şimdi üzerinde olumlu ya da olumsuz bir etki yaparken bir yandan da özellikle edebiyat eserleri üzerinden bir kanon kurulur. Bu çerçevede bazı eserlere ve olaylara kutsiyet atfedilirken, bazı değerler de sıradanlaştırılarak toplumun belleği istenilen biçimde yeniden yapılandırılır. Bu noktada özellikle günümüzde kitle iletişim araçları önemli bir rol üstlenmektedir. Üstelik bu rol, yıllar sonrası adına da kurgulanan bir kültürel belleği beraberinde getirecektir.

Şu hâlde Müge İplikçi'nin aslında kolektif bellek ve buna bağlı olarak geliştirilen tarihî ve kültürel belleğe bir hatırlayış formülü olarak çıkardığı bireysel bellek algısı üzerinden romana yaklaşmak metni yapı-söküme uğratarak anlamayı kolaylaştıracaktır. Zira eserde yazarın toplumlar için kurgulanan yapay hafıza biçimlerine karşı geliştirdiği bireysel belleğin direnme çabası, yenildiği anlarda bir üçüncü evre olan beynin karanlık bölgesi "unutuş"a sığınması oldukça dikkate değerdir. Bu sebepledir ki romana ad olan "kül" toplumsal yangınların sonucu; külleri savuran "yel" de bireysel hatırlama ve unutulmanın rüzgârıdır.

Yangının Ortasında (İç Yapı)

Kül ve Yel, topyekûn bir unutmama ve hatırlama serüveni olarak bir yangının ortasında kalan ailenin tarihi içerisinde toplumsal tarihe bakış atmaktadır. Külleri savuran bir yelin okuru alıp götürdüğü noktada karşımıza gizemli dehlizler, manolya ağaçları, yangınlar ve fareler çıkar. Bütün bu karnavalesk (çoğulcu) atmosfer bir ailenin yersiz yurtsuzlaşmış bireylerinin dramlarını, toplumsal ve bireysel hafızamızın içinden aksettirebilmek içindir.

Roman temel olarak bir ailenin kuşaklar boyu süregelen öyküsüdür. Bir hatırlama ve unutmama kurgusu içerisinde ana kahraman Fehime'nin zihninden süzülen bu aile tarihi, aynı zamanda toplumsal hafızamıza da yer yer göz kırpar. Fehime bir Alzheimer hastasıdır ve günlerini bakımevinde televizyon seyrederek geçirir. Yazarın bir Alzheimer hastasını seçmesi tesadüfî değildir. Zira bu hastalık, tıbbi bağlamda üç evrede kendini gösterir.

İlk aşamada unutkanlık, yorgunluk, kelimeleri hatırlayamama, yeni şeyleri öğrenememe, sosyal davranış ve karar verme bozukluğu olarak seyreden hastalık, ikinci evrede daha net olarak ortaya çıkar. Günlük yaşam aktivitelerinin sürmesini engelleyecek bu süreçte, kaybolmalar, motor yetilerde bozulma, huzursuzluk, agresyon (huzursuzluk), sosyal ilişkilerde bozulma ve paranoya gözlenir. Son aşamada ise hasta artık bakıma muhtaç hale gelecektir. Hastalığın özellikle ikinci ve üçüncü evresinde konuşma ya da basit emirlere uymada bozukluk, hayal görme, farkındalık hâlinin kaybı ve sürekli dolanıp durmalar dikkati çeker. (Selekler 2004: 201)

Müge İplikçi'nin romanın genelinde Fehime'nin içinde bulunduğu duruma baktığımızda bu hastalığı araştırarak, onun üzerine karakterini kurguladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bireyin kendi hafıza dünyası içerisinde unutulmuş ve hatırlayışlarla toplumsal bir hafızayı geçirmeye çalışan yazarın Alzheimer gibi unutmamaı gerçekleştiren bir hastalığı seçmesi elbette tesadüfî değildir.

Romanda günlerini bakımevinde televizyon seyrederek geçiren Fehime'nin ekranda gördüğü bazı toplumsal olaylar üzerine kendi bireysel tarihini hatırlaması ve ardından manolya ağacı ve fare metaforlarıyla bir unutulmuş dünyasına düşmesinden hareket edilmiştir. Televizyonda bir klip izleyen yaşlı kadın oradaki kişileri kendi ailesinden insanlara benzetecektir. Ya da yine televizyonda izlediği Körfez Savaşı'nı yirmi yıl önce oturdukları semti yakıp yıkan bir yangın zannedecektir. Bu öyle bir yangındır ki Fehime'nin ailesinin yaşadığı krizleri, dağılmaları, ayrılışları hatırlatmak için yeterlidir. Ancak bu hatırlayışlar çok yüzeyseldir. Gerçekle net bir biçimde karşılaşmaz Fehime. Hep en önemli hatırlama anında kendine bir kaçış bulacaktır. Tıpkı Alzheimer hastalarında olduğu gibi her şey kopuk kopuktur. Bir Alzheimer hastasının her şeyi net hatırlaması da pek mümkün değildir. Bu yüzden yazar metinde karakterlerin psikolojisinin derinine inmez.

Kül ve Yel'de her şey şimdiki zamanda geçer. Aslında insan belleğinde de var olan biricik zaman dilimi "an"dır. Bu düşünceden hareket eden yazar, hafızanın içinden çıkıp gelen anılarla metni kurgularken temel olan evre Fehime'nin içinde bulunduğu şimdidir. Eserin başlangıcında bir klip aracılığıyla tanımaya çalıştığımız dede Halil Katar, babaanne Fehime,

baba Emir, ilk gece öldürürcesine ırzına geçtiği Süryani anne Meryem; babasını öldüren Şerif'le kardeşleri, kendini yakarak öldüren büyük abla Bedia, sonradan onun intiharına sebep olacak kocası Şükrü, kızlarına cinsel tacizde bulunan baba, kızları Dilara, küçük abla Şenol, Ayla, bütün bunlara göz yuman anne Melek, Şerif'in hırsızlık arkadaşı Seyid... Bu çoğulcu kadrosuyla olayların bir türlü sıralı bir akış içerisinde takip edilemediği metinde, Fehime'nin gelip giden hafızasının içinden en net biçimde süzülen iki büyük kriz vardır.

İlki Şerbetçi'deki büyük yangındır. Kitapta "Şerbetçi'deki deri tabakhanelerinde çıkan yangın çok vahim bir tablo arz ediyor sevgili izleyenler. Burası adeta bir mahşer yeri gibi. Ben ve ekip arkadaşlarım çok zor görev yapıyoruz." (İplikçi 2003: 16)² cümleleriyle duyurulan bu yangın Fehime'nin kocasını elinden alacaktır. Diğeri de Şerif'in babasını Corvette marka arabayla öldürdüğü andır. Bu önemli olayda da oğlunu yitiren Fehime için travmaların başlangıcı bu iki durumdur. Aslına bakılırsa her ikisiyle de ilişkisi sorunlu olan kadın, hayatının anlam ve anlamsızlığını görür bu şokla birlikte. Ailenin büyük şehre taşınması ve o andan itibaren aslında yersiz yurtsuzlaşan bireylerin bunalımları roman kahramanı Fehime'nin zihninde unutuş ve hatırlayış olarak gün yüzüne çıkacaktır.

Oysa Müge İplikçi, anlatıya başlarken kahramanın kendisiyle daha net yüzleşmesini ister. Fehime'nin ailesinin, her ailenin yaşadığı sorunların yanı sıra yangından tecavüze uzanan pek çok sorunla karşılaştığını dikkate alırsak bu da çok doğal çünkü böyle durumlarda hatırlamak, aynı zamanda acı çekmektir de. İşte bu noktada acı çeken fertleri ancak unutmak teskin edecektir. Geçmişin ıstıraplarla yüklü anılarına tek çözüm unutmak gibidir. Bu bağlamda "kül" yangın sonrası yaşanan kriz anını ve hatırlayışlarla gelen sıkıntıları işaret ederken "yel" bunları silip süpüren, bireyleri rahatlatan unutuşun ta kendisidir:

"Kül romanda yangın sonrası yaşanan kriz anı ertesindeki anların izleri, yelse bu anların ağırlığını kaybettirircesine hatırlama politikalarının devreye girmesi; unutmanın başlaması ve bireylerin rahatlaması. Tabii ki metafor. Kitapta dönüp dolaşıp hep şunu söyledim; unutmak da hatırlamak da birbirine çok bağlı politikalar. İşimize gelen her şeyi unutuyoruz ve yine işimize gelenleri hatırlıyoruz. Hatırladım, dediklerimiz aslında bize dayatılan politikalar sonucunda oluşan şeyler. Bu anlamda kriz anlarını çok değerli buluyorum. Depremzede kadınlarla çalışırken de bunun izini sürdüm. Deprem ertesi muhteşem bir başkaldırı yaşamıştı kadınlar. Her şeye ve her kuruma karşı çok radikal bir tutum içindeydiler. Sonra zamanla yani 'yel'in gücüyle birçok şeyi unutmaya başladılar. Birtakım şeyler onlara birtakım şeyleri hatırlattığında da sinirlendiler. Hatırlamak onlara sadece acı veriyordu çünkü. Üçüncü dünyalılık gerçeği budur. Hatırlamamız ve unutmamızın dışındaki şeyleri hatırlama ve unutmaya yetisine sahip değiliz." (Saroğlu 2004)

Yazarın kahramanı üzerinden verdiği bu unutuş anlarında dikkati çeken en önemli metafor "dehliz" düşüncesidir. İnsanın kendinden kaçtığı yer olarak konumlandırılan dehliz fikri, romanda Fehime'nin iki kez karşısına çıkmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz olaylar sonrasında Fehime, zihninde kurduğu dehlizlere sığınma ihtiyacı duyar. Bir çeşit karanlık bir boşluk içerisinde unutmaya bile unutmaya hâli olarak nitelendirebileceğimiz bu metafor, yazarın toplumsal belleği bireysel bellekle buluşturduğu en büyük kesişme noktalarından biridir aslında. Fehime'nin ruhsal travmalarının gerçekleştiği anda sığındığı yegâne mekân bu dehlizlerdir.

² Eserden bundan sonra yapılacak alıntılarda sadece sayfa numarası kullanılacaktır.

“O anlar gerçekleştiğinde Fehime kendi öz benliğiyle karşılaşılıyor. Ev duygusunun anlamsızlığı, göç duygusunun insanlara ne kadar abartılarak anlatıldığı, eşitlik prensibinin nasıl palavra bir şey olduğunu, hayatın güzel olduğu fikrinin sadece romanlarda olduğunu görüyor... Dehlizlere giriyor. Yaşanılan yelle tekrar unutmaya başlıyor. Tekrar hayatın içine girme, hiçbir şey olmamışçasına devam etme hâli...” (Kabacaoğlu 2003: 7)

Romanın içerisinde “Şerif diyor ki, dehlizin en zor yanı girişiymiş. O karanlık dehlizden bir kere adımını atmaya gör diyor, galiba bir adım atmış bir keresinde, gerisi çocuk oyuncağıymış, eminmiş böyle olduğundan. Herkese göre değişirmiş çehresi dehlizin. Dehliz, oyunlar oynarmış insana. O dehlizden kendisinin de çok korktuğunu biliyorum. Böyle söylediğim zaman her çocuğun korkuları vardır diyor. Biraz bilmiştir o. Babaannemin bir gün diye söz verdiği o dehlize bir an önce inmemiz gerektiğini söylüyor. Niye ki sanki? Bu aceleciliğini hiç anlamıyorum. Önümüzde daha çok zaman var oysa. Neyle karşılaşacağımızı bilmiyoruz. Ona böyle bir laf ediyorum. Of çok kızıyor bu lafıma. Hafiften dili tutuluyor, pelteleşiyor. Ne zaman, aniden çok kızsın bir şeylere, hep böyle olur. Her heyecanlandığımda, sevindiğinde, hep böyle...” (s. 29) diye bir çocukluk hatırası biçiminde anlatılan dehliz, kahramanın zihninde açılan büyük bir gedik gibidir. Bu karanlık çukurun içinde aradığı anı kırıntılarını sıklıkla kaybeden Fehime aslında geçmişini bulamama adına dehlizlere sığınır. Çünkü unutuş rahatlamamanın ön şartıdır. Bu sebeple Fehime her defasında ısrarla dehlizde yol almak yerine onunla yüzleşmeden kaçmayı tercih eder. Daima kaybolur. Dehlizler yüzleşilemediği sürece sadece bir karanlık olarak kalır. Sanatçı bu durumu Fehime’de belleksizlik olarak verecektir:

“Fehime’deki belleksizlik, yani Anderas Suissand’ın alacalık dediği belleksizlik ne uyanma ne de tam uyku hâli. O noktada olmak belki tek ihtimal, tek şansımız. Ne çok derin uykuda olmak ne de kalkmış ayakta durmak. Çünkü oralarda belleğimiz bize yalan söylemiyor. Orada sahici reflekslerimiz var. Kitapta bunu dehlizlerle vermeye çalıştım. O noktaya inmek de bir yüzleşmeyi gerektiriyor. Kendimizi aynada görmek ve gördüğümüzün çok da sevilesi bir suret olmadığını fark etmek.” (Saroğlu 2004)

Bu noktada yazarın dehliz ile bellek kavramlarını iç içe geçirdiği, bireysel bellek ile kolektif belleğin yarıştığı, yer yer buluştuğu bir nokta olarak dehlizi kullandığı düşünülebilir. “İnsanın belleği irsidir, buna diyebilecek bir şeyim yok, kuşaktan kuşağa geçer. Peki ya bireysel bellek? Hatırlamak ve unutmamanın kifayetsiz kaldığı o yer? Yelkovankuşu’nun insana dokunuşunu, dokunduğu zamanki ürpertiği bizden sonrakilere aktarabilir mi bu iç bellek, ta içimizde, derinliklerde taşıdığımız, kendi kendimizi kendimizden kaçırdığımız o iç dehliz-bellek?

Gerçekten nerelerde kırıldık, nerelerde alıştık, bunları sonraki kuşaklar bilebilecek mi, dahası biz bilebilecek miyiz bunu?

Ah keşke, şimdiden her âna, her boyutu ve katmanı ile bakabilmek olsaydı bellek. Hatıraları geçmişe, şimdije, geleceğe, makul olana, hatta yalan olana tıkmaya kimin hakkı var? Sorarım size... DNA’nın işi değildir bu, olmamalı.” (s. 38-39) diyen kahramanın içinden geçen yazar, kişileri toplumla uzlaşamadıkları noktada bireysel belleklerinin devreye girdiğini, bunun da onları mutsuz ettiği anda ise dehlizlerin kişiyi bir belleksizliğe sürüklediğini anlatmak istemiştir.

O hâlde belleğin kolektif biçiminin zamanla kurgusallaşarak insana makul bir tarih bilinci sunduğu, bireysel belleğin ise bu orta yollu hafızaya bazen razı olmak istemediğini ve açmazlara düştüğünü söylemek mümkün. Genetik yolla bize bir bellek miras bırakılıp bırakılmadığı üzerinde bir tartışma yaratan İplikçi, bu noktada gen yoluyla ancak alışkanlıkların geçebileceği, öğrenmeye ve anılara dayalı belleğin ancak zamanla oluşabileceğini

bir deneyle anlatmaya çalışır:

“— Bizler bu enstitüde fareler üzerine çalışıyoruz. Eğitilen farelerden çıkarılan RNA özütü eğitilmemiş farelere veriliyor. Ve şunu buluyoruz: Bellek, kimyasal olarak bir canlıdan bir canlıya nakledilebilir. Bellek derken, alışkanlıklar kastediyorum, unutmayın bunu! Ama şunu da düşünmedik değil: Ya alışkanlıklar genetikse? Bu yüzden şöyle bir şey denedik. Bilirsiniz, farelerin doğuştan gelen bir özelliği vardır: Işıktan kaçarlar. Burada yapılan şey şu oldu: Onları aydınlığa alıştırdık. Nasıl mı? Çok basit. Küçük bir kafesin içine birbirine geçişli bölmeler koyduk. Karanlığa elektrik akımı verdik. Aydınlığa ise Allah ne verdiyse koyduk. Fareler oburdur, bilirsiniz. Kısa bir süre sonra fareler aydınlıkta kalmaya başladı. Eski alışkanlıklarını terk etmişlerdi! Sonra onları eterle öldürdük. Bu aydınlık farelerinin RNA özütlerini öteki kobay farelere şırınga ettik. Burada şuna tanıklık edersiniz: Alışkanlıklar bellek nakli yoluyla gerçekleşebilir. Önemli olan fareler değildir, önemli olan belleğin alışkanlıklar üzerinden kuşaktan kuşağa geçiriliyor oluşudur. Doğal alışkanlıkların bir safсата olduğunu da böylece kanıtlamış olursunuz. Sahası, bu bellek nakli, bu yeni öğrenmenin birçok faktörle daha da belirgin kılınabileceğini bilirsiniz: Benzer, sesler, benzer ışıklar, benzer kokular ve benzer renkler... Hepsisi bellek naklinin başarılı olmasında önemlidir.” (s.148-149)

Yazar bu noktadan sonra bireylere ölmeden yeni tarihler yazılabileceğini, böylece farklı kimselere aynı tarihî ve millî değerleri yükleyebileceğini belirtir.

Müge İplikçi'nin aslında burada sorguladığı temel mesele toplumlar için sonradan kurgulanan kolektif belleğin ne kadar yapay ya da gerçek olduğu tezidir. Bireysel hafıza, anılar yoluyla kurulurken kişinin hatırlama oranına koşut şekilde bir gerçeklik sağlar. Bunun yanı sıra toplumsal hafızanın meşrulaştırma yöntemi olarak kullanılması ve yüzyıllar sonrasına bir proje olarak taşınması, üzerinde durulması gereken asıl unsur gibi gözükmektedir. Öyleyse yazarın toplumsal olaylara bakışı ve romanın sosyal yanı bu aşamada ele alınmalıdır.

Romanda en dikkati çeken toplumsal olay 2003 yılında yaşanan Körfez Savaşı'dır. Eserde çeşitli adlandırmalar üzerinden bu savaşa dair verilere ulaşılır. Öncelikle savaşın iki tarafı vardır. Numenliler ve Medarlılar. Yazarın seçtiği bu isimler sembolizasyon bağlamında dikkate değer karşılıklar taşımaktadır. Numen romandan anlaşılacağı üzere savaşın güçlü tarafı Amerika'yı temsil etmekte. Ancak neden bu adla?

Numen (Noumenon), Kant felsefesinde fenomenin ötesindeki bilinemez ve tanımlanamaz “gerçeklik”, “gerçek bilgi” anlamlarında kullanılmaktadır. Öznenin ilişki kurduğu nesnenin görüntüsünün ardındaki gerçek özünü tanımlama çabası olan numen, fenomenin karşıtı olup varoluşsal özü ifade eder. Kant felsefesinde numenin karşıtı fenomendir; çünkü fenomen algılarımızla oluşturduğumuz dünya, algılarımızla kavradığımız “gerçeklik” ve “bilgi”dir. Numen ise kendi başına oluşmuş şey anlamına gelmektedir. (Kant 1995: 65)

Şu hâlde Müge İplikçi'nin salt Amerika algısının içine giydirdiği Batı'yı temsil eden Numen, “kendi başına oluşmuş” anlamında özel bir kavramla karşılanmıştır. Bu durum akla Garaudy'nin “Batı bir tesadüftür.” (Garaudy 2002: 11) cümlesini getirmektedir. Ancak yazarın bu konuda yaptığı bir açıklama dikkate değerdir:

“Kitabı yazmayı tasarlarırken Irak Savaşı çıktı. Çok travmatik bir dönemdi ve ben onun hemen ertesinde Amerika'ya gitmek durumunda kaldım. Gümrükte rezaleti yaşadım. Ayakkabılarımızın aranmasından CNN International'ın biz aslında barışı getiriyoruz propagandalarına, Amerikan halkının gururla seyrediş tablolarına ve “Yaşasın Bush!” gibi yorumlara kadar. Üç ay boyunca. Beni çok

etkiledi. Orada olmam belki bir lütuftu bu kitap açısından. Ve orada hep şunu düşündüm: Bir üçüncü dünyalı olarak ben ne hissetmeliyim? Aklın yolu birdir deriz ya, hayır aklın yolu bir değildir. O noktada işte Numen aklın temsil ettiği bir yer olarak kitapta mutlaka olmalıydı. İllaki Amerika değil Numen ama Batı'dır. Burada ben Doğu'yu ya da Doğuculuğu da savunuyor değilim. Sadece naçizane üçüncü dünyalı olarak kendimin bu akıl toplumlarındaki yerini bulmaya çalışan ve tabii ki bulamayan biriyim." (Özcan 2004: 11)

Yazara göre "numen" aslında akli sembolize eden bir kavram olarak romana girmiş ve Batı'yı temsil etmiştir. Ancak Kant'a göre algılarımız ve aklımızla oluşturduğumuz dünya "fenomen" kavramıyla ilintilenirken, "numen" daha çok nesnenin var oluşundaki özü, kendiliğinden olanı, görüngünün karşıtını ifade eder. Şu hâlde Batı, romandaki biçimiyle başlı başına bir öz, bir varoluş biçimi olarak okunabilir. Bilginin bizim algıladığımız fenomenolojik şekli yerine Batı bilginin ta kendisini, saf biçimde üreten olarak konumlandırılmış da denilebilir. Bu bakış açısı romanda oldukça estetik ve başarılı biçimde kendine yer bulmuş, Amerika'nın keşfi, Avrupa'nın üçüncü dünya ülkelerinin gözünden nasıl seyredildiği yansıtılmaya çalışılmıştır.

"Anlatılır mı, anlattı masal. Hakikatleri saklayarak, hakikatlerden kaçarak.

Küsuf'un gün tutulması, gün tutulmasındaki akıllı delikleri, deli aklını anlattı bana. Gün tutulmasının ardından gelebilecek olan bellek alacasını, gerçeği bulma şansını, işte bu alacayı dindirmek için bir yolun gerektiğini, Numen'in tam da bu yüzden keşfedildiğini, bu yüzden bütün yönlerin ve yüzlerin ona nasıl da dönüşmüş olduğunu, bütün dillerin tek bir dil, bütün dinlerin tek bir din, bütün inançların tek bir inanç gibi bir tek, salt bir potada erimeye yüz tuttuğu sahicilik-gerçekçilik sınırlarını aşan ve hayal edildiği müddetçe, sadece bununla var olan Numen'i. Bir ütopyaydı Numen; bütün dehşetleri yok, bütün umutları varmış gibi gösteren. Akılla bulunan ama aklın hiçbir şeye yetmediğini fark ettiğimiz anda yine ütopyalaşan bir diyardı. Numen'i anıtlattırdı masal, yeni bir bellek yarattı, Küsuf'u yok etti, Yelkovankuşu'nu, Koçan'ı, Şerbetçi'yi, 'En doğrusu da bu' diyerek sonra bana, sonra bana." (s.12-13)

Savaşın diğer cephesinde ise Medar durmaktadır. Medar aslında Arapça adıyla Medain şehridir. Bugünkü Bağdat'ın 30 km. kadar güneydoğusunda Dicle nehrinin her iki yakasına Partlar ve Sasaniler döneminde karşılıklı kurulan yedi ayrı şehirden meydana gelen Medain, Arapça Medine (şehir) kelimesinin çoğuludur. (Avcı 2000: 289) Yazarın Medar ile kastettiği bu şehirden ziyade muhtemelen Medain'i de içine alan Irak topraklarıdır. İplikçi ihtimal odur ki kelimenin telaffuzunu günümüzdeki biçimiyle kullanmayı tercih etmiştir.

Yazarın Körfez Savaşı'nı kolektif belleğin bir biçimi olarak sunduğu romanda, Fehime'nin bireysel belleği sık sık akışı keser. Böylece yapılan ya da algılanan kolektif bellek (belki bunu fenomen kavramı ile yan yana koymalıyız) ile zaten var olan, kişinin anı dünyasından süzülen bireysel bellek (buna da tam olarak karşılama da numen diyeceğiz) roman boyu bir savaşa tutuşur. Bu kıran kırana savaş ortasında tarafların yorulduğu anlarda devreye dehlizler bir kaçış yolu olarak girecektir.

Sanatçının unutuşu sağlayan dehlizlerinin en çok da farelerle anılması dikkate değer bir başka husustur. Dehliz kavramının geçtiği hemen her bölümde yazarın sıklıkla farelerden söz etmesi aslında arkaik bir korkuyu bireysel belleğin içinden geçirme çabası olarak okunabilir. Özellikle lağım fareleri, insanın ruh dünyasında bir korku ve iğrençlik duygusu arasında yer bulur. Korkuların, kaçışların, yalnızlıkların, ıstırapların, yüzleşilemeyen vicdan azaplarının

romanda farelerle birlikte bireylerin üzerine gelmesi önemlidir. Özellikle Fehime, yangından hemen sonra ilk kez kendisi ile yüzleştiğinde birdenbire fareler üzerine gelmeye başlar. İşte o zaman kendine yalan söylemez ve bir iç hesaplaşma yaşar. Korkularını, tiksindiği kendini, azaplarını bir bir itiraf eder ve en sonunda kendini bir lağım faresi olarak nitelendirir. Bu aslında tekinsiz olana bir kaçış gibidir. Belki de kahraman bu yolla dehlizlerinin içinden bir fare olarak dış dünyaya çıkabilmeyi ve kendisiyle yüzleşebilmeyi ummaktadır:

“Sonrası bir aydınlık, bir karanlıktı. Bir gündüz, bir gece. Peki ya her şeyi unuttuktan sonra ne olacaktı? Şu an normal bir belleğin, hatırlayış ve unutuş arasında dokuduğu mekik, onun zihninde aksamaya başlamıştı ama, ya her şeyi unuttuktan sonra? Hem geceyi hem gündüzü taşıyan o alacakaranlığa vardığında ne olacaktı? Fehime, daha önceki yangınlardan biliyordu ki, bellek yitiminin vardığı nokta, geceyi güne katan, geceyi gün kılan, ama ikisi de olmayan bir zihin demektir. Burada temsil edilen değerlerin içinde saklanmış olan bir unutuştan söz edemeyeceğini biliyordu Fehime, deneyimlerinden. Daha önce iki defa girmişti o dehlize. Şerbetçi'deki ve Şerif'in, ailenin yüreğine saldırdığı yangınla birlikte. Buradaki yitiş bir anımsayıştı, ancak geçmiş ile şimdi arasındaki doğrusal o bağ değildi o; makul olanı yeniden bulmak değildi; kuşaktan kuşağa devredilebilecek anımsayışlar ve unutuşlar değil. Dehlizin içine yuvarlanış ve bu surette gelen hatırlayış, belleğin hem aydınlık hem karanlıktaki halini yansıtan hatırlayışlardı. Fehime, o dehlizin tüylerini ürperten uğultusunu duymaya başlamıştı nicedir. Bu noktada kendisine, 'Fehime' diye seslenenlere sırf bu ürpertiden ötürü verdiği cevabın, 'Fehime de kim? Ben Yelkovankuşu'nun en iri lağım faresiyim' olmasına şaşmamak gerek.

Farelerle dehlize inmek bir akıl tutulmasıdır. Ev, fedakârlık, ufak planlar, beyaz yalanlar ile kendine iğreti bir yaşam kurmak da. Farelerle dehlize inmek, kendi benliği sathında, hayatında ilk kez düze çıkmasıdır Fehime'nin. Karanlığın, izbenin açığa kavuştuğu bir yolculuktur bu, hepsini içeren, tek tek hiçbirisi olan.” (s.89-90)

Yazarın bu estet cümlelerle kurguladığı iç sorgu aslında fare ve dehliz metaforu üzerinden bireyi düze çıkararak, kendi ile hesaplaşmayı sağlayan bir süreç olarak okunmalıdır. Fehime bir yangından sonra bir de kazanın ardından bu iç kavgayı yaşar. Birinde kocasını birinde de oğlunu kaybeden yaşlı kadın, uzlaşamadığı bu iki insanı kaybedince kendini sorgulayacaktır. Bu aslında bir çeşit vicdan azabı, içe atış, öfke, kırgınlık, yılgınlık, tutunamama, yersiz-yurtsuzluk hesaplaşmasıdır. Bu yüzden Fehime, ömrü boyu tiksindiği bir lağım faresine dönüşerek kendini aklayacaktır. Şu hâlde romanın kahramanı/kahramanları kaybettikçe özgürleşen bireylerdir, denilebilir.

Bununla beraber romanın son kısmında özellikle başlık adı seçilen “Dehliz”in içinden farelerin tüm şehre yayılması başlı başına alegorik bir yaklaşım olarak ele alınmalıdır. Buradaki fareler aslında tam da insanın kendisidir. Metin boyunca Fehime'nin dönüşüme uğradığı fare bu noktadan sonra artık çoğu insanın ta kendisi olmuştur. Şu hâlde fareler, dehliz denen unutmaya dünyasına kendini hapseden insanlardır. Fareler, belleklerinde savaş anılarıyla dolu zavallı savaş mağdurlarıdır. Fareler gündelik hayatın içerisinde kendilerine biçilen tarihi ve kaderi yaşayan sıradan bireylerdir:

“Öndeydi fareler.

Ama içlerinde her birinin hızları farklıydı. Onları topyekûn buraya getiren gerçekler aynı olsa da bu yol, kırılmalara açıktı. Büyük bir yangından çıkmışlardı. Dişi-erkek-çocuk yağmırla ceset, evlerin, yıkıntıların arasında kalakalmıştı. Kurtulanlar, hızı kullananlardı ama, yine de farklıydılar. İçlerinden kimi, hiç ayrılmayacaktı, kendilerini bu dehlize sokan nedenlerden. Hep göçebe kalacak ve Dehliz ülkesine ulaşacaktı yeniden, yeniden. Kimi yeryüzü tarafından yine ikna edilecek, geriye dönecek ve belki de kobay olarak yaşamaya devam edecekti. Kimiyse hızın o faşist hızına yenilecek ve tamamen değişecek, karşı saflara geçecek, resmi geçitler, askeri manevralar gibi yaşayacak, yaşatılacaktı, geri kalan günleri kendine ve etrafındakilere.

(...)

Öndeydi, öndeydi fareler bu dehlizde.

Gündelik bir hayatın içindeydiler sanki. Karma bir alanın içinde, kısaca. Bir yerde döngüler döngüleri kovalıyor, diğer yanda aklın hükmettiği çizgisel zaman hızla ilerliyordu. Hep bir aradaydılar. Bir tarafta milli duygular, alışkanlıklar, gelenekler, bunların hepsinin herkese biçtiği roller, bir diğer yanda geçmiş, şimdi, gelecek.

Fareler yolu biliyor. Ancak mağdurlar yolları bilir. Yaşam mağdurları, savaş mağdurları.” (s. 217-218)

Bu noktada yazarın metni sona yaklaştırırken net bir biçimde kolektif ve bireysel belleğin her durumda insanı nasıl bir fareye dönüştürdüğü algısını işlediğini söylemek mümkündür. Öyleyse insan her biçimde (Gregor Samsa'nın böcekleşmesi ya da Fehime'nin fareleşmesi gibi) dönüşmeye ve dönüşürken tiksindiği bir hayvana benzemeye yazgılıdır, denilebilir.

Yeryüzünde anlatılmadık bir şey kalmamıştır, mantığından hareket eden İplikçi, bu eseriyle aynı düşünceyi takip eden postmodernizmin sınırlarında dolaşır. Sanatçı, alt metninde kolektif belleğin kurguladığı senaryoları sorgularken üst anlatıda bireysel belleğin dehlizlerinde kaybolan bir kadın üzerinden bir ailenin tarihini anlatır. Palimpsest (yeniden yazılmış) bir tavır içerisinde iki arktan devam eden roman, gerçek algısının sık sık yok olması, parçalı ve çoğulcu yaklaşımıyla postmodern çizgiler barındırır. İşte Fehime'nin romanında, yanan tüm gerçekler küle döndüğünde karşımıza teknik bağlamda bakılması gereken noktaları çıkaracaktır.

Yangından Sonra Küle Dönen (Dış Yapı)

İplikçi, *Kül ve Yel'*de bir ailenin dramını; hatırlama ve unutmama teması içinden geçerek, gerçeğe masallar karıştırarak anlatır. Metnin kahramanı Alzheimer hastası Fehime'nin Yelkovankuşu semtinde başlayan serüveni bir bakımevinde sürerken Fehime, ailesinin yaşadıklarını bir hatırlayıp bir unuttur. O artık hem şimdiki zaman hem geçmiş zaman içinde bir yolculuktur.

Eserde hatırlama ile unutuşlar yan yana verildiği için “an” dışında net bir zaman unsuru bulmak mümkün değildir. 2003 yılındaki Körfez Savaşı'nı zaman unsuru olarak ele alsak bile yazarın asıl meselesi kurgunun başı ile sonunun döngüsel bir biçim ihtiva etmesidir. Geçmiş ya da gelecek denilen zaman biçimlerinin aslında bir şekilde şimdiki zamana bağlandığı tezinden hareket eden İplikçi'ye göre kahramanının içinde bulunduğu hastalık romanın zaman algısı için çok değerlidir:

“Kül ve Yel'i hatırlamak ve unutmak temalarını içeren bir kitap olarak

kafamda tasarladığımda, bu iki kavramın zamansal karşılığını bulmaya çalıştım. Örneğin ne yaparsak hatırladıklarımızı hep şimdiki zamanın içinde hatırlıyor oluşumuz fikri, kitabın şimdiki zaman üzerine kurulmasına yol açtı. Kitapta hep şimdiki zaman var. Geçmiş bile olsa hep şimdiki zaman. Fehime'nin hastalığı ise gerçek şimdiki zamanla, geçmişteki hatıraları bugüne taşıyan o hayali şimdiki zamanın birbirine karışması anlamına geliyor. Alzheimer, neyi, ne zaman hatırlayacağınızı bilmediğiniz, unutturken hatırladığınız ya da hatırlarken unuttuğunuz bir hastalık. Fehime'nin belleğinden bu geçişleri vermeye çalışırken de zorlandığımı saklamayacağım. Parçalı bir düşünme biçiminin hakim olduğu bir kitap 'Kül ve Yel'. Aslında benim yabancı olmadığım bir tür. Bunu vermek çok güç değildi. Ancak şimdiki zamanın değişmezliği..." (Atılğan 2004)

İplikçi'nin bu zamansızlık unsuru bir bakıma gerçek ile kurgunun iç içe geçmesine de yaramaktadır. Bu yolla reel algısında tahribat yaratan sanatçı, tarih, coğrafya ve toplumsallaşma süreçlerinde alınabilecek en radikal tavrılardan biri olarak gördüğü "Üçüncüyer" kavramını ne gerçek ne de hayali ama ikisi de olan bir yer bağlamında ele almıştır. Bu yer algısı aslında "Anlatılan ne olursa olsun en gerçek olan inandığımız gerçektir nasılsa." (s. 12) tezini güçlendirecek olan kurgusal bir imkân da sunar. Âdeta gerçeği bu alternatif yer ile parçalayan yazar, büyümlü bir gerçeklik sağlar. "Bu görüntünün büyümlü bir gerçeği ele vermesi zaruri. Oysa büyümlü gerçekler hiçbir zaman sahtelikten nasibini almaktan kurtulamaz." (s. 10)

Şu hâlde gerçeğin tek değil, kişiye göre farklılaşan görüntülerini kullanan İplikçi, "Üçüncüyer" fikrine sadık kalırken karma bir alan kavramına da saygıyla yaklaşmış, fikirlerin, olayların, görüşlerin ve anların yer değiştirmesinden, birey, toplum ve tarihle harmanlanmış üç yönlü bir duyarlılıktan da bahsetmiştir, denilebilir.

Düşlerin manipülasyona uğradığına inanan yazara göre düş diye bir şey artık yoktur ve tam da bu yüzden yeni taktikler gerekmektedir. Bu bağlamda eser "şimdi"ye bir meydan okuma niteliğindedir.

Kül ve Yel'de mekânlar da tanıdık öğeler içermesine karşın kurmacadır. Daha evvel açıkladığımız Numen ve Küsuf'un yanı sıra en dikkate değer alegorik mekân adlarından biri de "Yelkovankuşu"dur. Ailenin yaşadığı semte ad olarak seçilen bu yer, saatteki yelkovanı simgelemesi yönüyle zamansızlığa bir göndermedir. Zira saatin asıl belirleyeni olan akrep olmadan yelkovan tek başına bir vakit gösteremez. Yazara göre bu ismin seçilmesiyle "yel"i kovalayan bir zaman kavramına da vurgu yapılmıştır. (Yılmaz 2004)

Anlatının kurgusal yönü belki de en önemli unsur olan üstkurmaca ile daha da sağlamlaştırılır. Eserin ilk kısmını "Anlattı masal. Hatıralardaki yangının, artık ölü ruhlarda gezinen küller ve bu küllerin geleceksiz, esinsiz hayaller olduğunu. 'Yangın bitmiştir' dedi, 'peki ya küller?' 'Bir rüzgâr çıksa da küller havalanırsa' dedi. Hiç değilse küller havalanırsa... Havalansa küller ve unutulsa geçmiş... Havalandı küllerin çoğu, unutuldu geçmiş... En doğrusu bu. Anlatırken, 'Unutmak en iyi ilaçtır' dediği için ancak bu kadarı kaldı geride masaldan. Geriye kala kala yangından kalan küller, bu külleri savurabilecek rüzgâr, sonra da hemen her şeyi unutmak kaldı, unutarak anlatmak ya da anlatırken unutmak tüm bunları-benim gibi her şeyi bildiğini sanan ve kendini son derece önemseyen anlatıcılara." (s. 14-15) cümleleri ile bitiren yazar, aslında tüm bu anlatılacakların bir masal ve kurmaca olduğunu belirtir.

Anlatının başından sonuna kadar süregelen anlatıcı hep aynı değildir. Zaman zaman "Bir bilsen şu kimin yazdığını. Ya babamsa? Korkularımdaki babam, yaşamımı zindan eden o hayaletin izinin bir ürünüyse tüm bu kurgu? Öte yanda özgürlüğüm..." (s. 57-58) gibi ifadelerle olaylar anlatıcıdan alınıp Fehime'ye verilir. Ya da Fehime'nin söylediğini sandığımız şeylerin aslında babasına ait olduğu belirtilir. Bu da okurun gerçeklik algısını sarsar.

Romanda metinlerarası göndermeler de teknik bağlamda dikkati çeker. Ancak bu ilişkinin özellikle halk edebiyatı metinleri ve geleneksel unsurlar olması önemlidir. Örneğin kadın ve adamın evlendikleri ilk gece çiftin içinde buldukları hâl maniler üzerinden aktarılır:

“Ateşin başında ateşi bekleyen dedeye şöyle dedi:

Yandı kütüğün birisi

Geçti gecenin yarısı

Sen nasıl dedesin

Evin yok mu gidesin

Gidip de oğlunu gönderesin

Ateşin başında ağır ağır başını kaldıran adamsa kıza dönüp şöyle dedi:

Yansın kütüğün hepsi

Geçsin gecenin yarısı

Dede sana kurban

Aç kınalı tetiklerini

Sar dedenin boynuna” (s. 186-187)

Eserin geneline bakıldığında pastiş bağlamında masalsı bir üsluba öykünüldüğü de görülür. “Zamanlardan bir zamandı.” (s. 8) “O halde başla masal... Şerif’in gözlerine odaklan ve başla. Başlarken de ki: ‘Bir Şerif vardı. Önce sen vardın Şerif. Deli oğlandın. Kabına sığmaz sirke, öfkesi yol açan kahramandın. Bu tehditkâr yolda ilk kırıldın. Kırıldığı yeri hep arayandın.” (s. 11) gibi pastiş yoluyla masallara yapılan göndermelerin yanı sıra bir de tür hakkında bilgi verilir. Bu da anılan türün anlatıda farklı bir kullanımınıdır:

“Olsun... Ayla bu talihsiz tarihin hep tanığı oldu, olacak. Bu yüzden o da, evet o da ya, bu masalı Şerif’in gözünden görmeyi yeğleyecek, çünkü bütün masallar kendi kahramanları hariç ufkun gizemine saklanmış başka bir yok-kahraman arar. Ama sadece arar, bulmak istemez onu, işine gelmez onu bulmak, hakikatleri istemez masallar... O halde...” (s. 11)

Eserde masal dışında “Yada taşı” ile ilgili efsane de parodik düzlemde yer bulur:

“Çok ama çok eskiden Su Tanrıçası’nın davet ettiği bulutlar bir yana, adına Yada denilen kıpkırmızı sihirli bir taş varmış. Bu taşla hem rüzgâr çıkarıyor, hem yağmur yağdırıyormuş Su Tanrıçası. Ne zaman yeryüzü bir hakikatten bunalsa, eline Yada’sını alıp yel dilenirmiş kâinattan. Sonrasında her yer yele bulanır, doyar, tarumar hale gelirmiş yeryüzü. Gerisiyse tufan.

Yoksa şu muydu:

Su Tanrıçası bahaneydi. Asıl iş Yada’da biterdi. Kıpkırmızı sihirli bir taşı o. Bu taş hem rüzgâr çıkarıyor hem yağmur yağdırıyordu. Ancak asıl görevi, hakikatin kalıbını geride bırakıp, geçip gidecek hoyrat rüzgârları çıkarmak değil, yeni hakikatleri masallarla birleştiren rüzgârları üfürmekti hayata.” (s. 176)

Bununla birlikte anlatıda türlerin bir arada kullanılması postmodernizmin çoğulcu yaklaşımına örnek gösterilebilir. “Sevgili seyirciler Şerbetçi’deki yangın dün gecedен beri hız kesmeden devam ediyor. Tabakhanelerden yükselen koku, yanan deri parçalarıyla birlikte daha da keskinleşti. Yangının boya maddelerinin bulunduğu bölgeye sıçraması, işi daha da güçleştirdi.” (s. 84) gibi örneklerle haber programı sunum metinlerine öykünülmüştür.

Bu çoğulcu ve parçalı yapının roman boyunca yazarın dil algısına da yansdığı görülür. Özellikle Fehime’nin hatırlama ve unutuş anlarının kesik kesik olduğu düşünülecek olursa

yazarın seçtiği bu bilinçli dil kurgusu yerindedir, denilebilir. Örneğin Şerbetçi'de çıkan yangından hemen sonrayı hatırlayan Fehime'nin içinde bulunduğu panik hali kelimeler arasında boşluk bırakmadan konuşma biçiminde aktarılır: *"Kaybetmenin eşliğine varmışım. Havadaiskokusu.Hepsinidışarıçıkardımhepinizçıkındışaridedimkolundansürükledimçoğunukimineadıylas eslendim..."* (s. 22)

Alzheimer hastalığında zihnin oynadığı oyunlardan biri de kişinin kelimelerin yerini ya da sıralamasını karıştırmasıdır. Bunu metinde olduğu gibi yansıtmak isteyen İplikçi, kahramanı Fehime'nin zihnindeki bu karışıklığı dil oyunları ile vermeye çalışır:

"Ak-kara taş oda.
Unutmak, hatırlamak.
Kara oda ak.
Ak oda, taş oda.
Kara oda, kor oda, taş.
Taş oda.
Alkor oda.
Akkor oda.
Taş." (s. 24)

Hayatın akışı içerisinde hızı ve yavaşlığı anlatmak için kesik kesik kelimeler kullanmak ve bu yolla metin üzerindeki akışın yavaşlığını vurgulamak da dikkate değer bir tutumdur: *"Hareketin hızının ya-şa-mı fi-şek-le-di-ği bu yörede ilerlerdeki dağların se-rin rüzgârı var-dır; di-zi di-zi a-ğaç-la-rın a-ra-sın-da ge-zer, e-ser de e-ser."* (s. 217)

Fehime'nin oğlunu kaybettiği kazayı hatırladığı anlarda âdeta dil bir sayıklamaya dönüşür. Anılar kesikleşir, kelimeler sıralı biçimini ve anlamını yitirir:

"Ya sen Şerif, bu kaç bu kaç?
Kaç Bediş kaç.
Kaç Şenol kaç.
Kaç Ayla kaç.
Kaç Şerif kaç.
Kaç Ebru kaç.
Kaç.
AN
Koçan.
Zaman Kaç.
Kaç an Kaç." (s. 223)

Sanatçının bir biçimde kahramanının zihin dünyasını vermeye çalıştığı bir bilinç akışı uygulaması gibi duran parçalı dil algısı aynı zamanda postmodern bir görünüm arz etmektedir. Müge İplikçi için neyi anlattığı değil nasıl anlattığı önemlidir. Yeryüzünde anlatılmadık hiçbir şey kalmamıştır tezinden hareket eden yazarın artık yeni anlatma biçimleri bulma kaygısında olduğu söylenebilir. Bu konuda "Benim dille, dilin kendi yapısıyla sorunum var öncelikle. Dil bir kurallar bütünü ve bu kuralların kökü nereden geliyor, kültürle ideoloji arasında nasıl bir bağ var ve dil burada nasıl bir işleve sahip, neden analitik düşünmemiz isteniyor? Neden bir başlangıç, gelişme ve son olmak zorunda edebiyat yapıtında? Oysaki bellekte böyle bir şey yok, düşünce böyle bir şey değil. Bilinç akışı dediğimiz şey sen nihayet vermedikçe sonsuza karar sürebilir. Ama dil bunu derleyip topluyor. Benim sorunum da bu. Bu kuralları zorlayabilmek." (Yılmaz 2004) diyen İplikçi, dili sanat yapıtında âdeta bir amaç olarak görmektedir. Zamanın ve kurgunun yekpare bir bütün içinde olduğunu anlatmaya çalışan bir yazarın dili de kesintisiz ve

anı yakalayan bir şekle sokma çabası anlaşılır gözükmektedir.

Kül ve Yel, var olan bir sistemin içerisinde birey ile toplumu, iç ile dışı uzlaştırmaya çalışan bir bakışla yer yer dili zorlayan ve yeni açılımları yoklayan bir kurgu içerisinde okurla buluşturulmuş bir romandır. Bu bağlamda eser için postmodernist yapıda bir anlatı denemesi yorumunu yapmak mümkün gözükmektedir.

SONUÇ

Müge İplikçi, *Kül ve Yel* adlı romanı ile hatırlama ve unutuş teması içinden geçerek kolektif ve bireysel bellek gibi kavramları sorgulayarak masalsi bir metin ortaya koymuştur. Eserin kahramanı Alzheimer hastası Fehime'nin Yelkovankuşu'nda başlayan macerası bir bakımevinde devam ederken, yaşlı kadının zihin dünyasından bireysel tarihi anlatılır. Ancak burada dikkate değer olan asıl husus bu şahsî tarihin içinde toplumsal meselelere de yer verilerek insanlık tarihindeki bazı olaylara bir bakış geliştirilmesidir.

Öyleyse bireysel hayatların yangınları ortasında küle dönen yaşamları, unutmaya dair bir yel savururken yegâne değer hatırladıklarını unutabilme becerisidir. Zira hatırlama acıları beraberinde getirirken, unutmak için sığınılan zihin dehlizleri, acıyı katlanılır kılmaktadır. Romanın temelinde bu bireysel evrenin aynısının toplumlar için de geçerli olduğu vurgusu durmaktadır. Özellikle Körfez Savaşı üzerinden örneklenen kolektif hafıza, sistemi meşrulaştırmak üzere kurgulanmıştır. İnsanlar şahitlik ettiklerine göre hatırlarlarsa acı çekeceklerdir. Bu sebeple kurgulanan hafızayı kabullenmek, ıstırabı hafifleten, ortak değer oluşturan bir durumdur.

Şu hâlde *Kül ve Yel*, topyekûn bir unutmaya ve hatırlama çabası olarak bir ailenin dramı içinden toplumsal tarihe bakış atmaktadır. Bu dünyanın ortasında okuru karşılayan gizemli dehlizler, fareler, yangınlar, manolya ağaçları, intihar eden, ölümlere sebep olan bireyler, kavgalar, pişmanlıklar romanın karnavalesk yaklaşımını gösterir.

Yazarın Fehime üzerinden anlattığı bireysel ve kolektif bellek algısı "dehliz" fikriyle pekiştirilir. İnsanın kendinden kaçtığı yer olarak konumlandırılan dehliz, Fehime'nin ya da onun nezdinde toplumların acıları hafifletmek için sığındıkları karanlık bir unutuş biçimidir aslında. Nihayetinde de nasıl bu dehlizden Fehime bir lağım faresi olarak çıkacaksa, insanlar da kolektif belleğin içinde zamanla fareleşecektir.

Bugüne kadar anlatılanların ancak biçimleri değişebilir artık, mantığından hareket eden İplikçi, *Kül ve Yel* ile postmodernist bir anlatı ortaya koymuştur, denilebilir. Temelde bireysel ve toplumsal hafıza biçimlerinin aktarılmaya çalışıldığı romanda görünürde beyninin ve anılarının dehlizlerinde kaybolan bir kadın üzerinden bir ailenin tarihi anlatılır. Bu açıdan eser, hatırlama ve unutuş ekseninde gel-gitler yaşayan kurgusuyla gerçek ile hayal arasında dolaşmaktadır. Bu da romanın reel algısında kayba yol açmaktadır. Yazarın okuru muhatap alarak konuşması, anlatının oyunsuluğunu imleyen cümleler kurması üstkurmaca bağlamında kurgusalığa destek olan verilerdir. Bununla beraber eserin çoğulcu ve parçalı yapısı, türlerin bir arada kullanılması, metinlerarasılığın genellikle geleneksel anlatımalara yaslanması, bütün zamanların iç içe geçerek tek bir ana çıkması, mekân kavramına alternatif bir üçüncü yerin kurgulanması dikkate değer hususlardandır. Buna ek olarak unutan ve hatırlayan bireyin zihninin dil kurgusu üzerinde de kullanılmaya çalışılması, dili oyunun bir parçası haline getirme fikri romanı önemli kılan unsurlardandır.

Sonuç olarak denilebilir ki Müge İplikçi'nin kişi üzerinden toplumu sorguladığı deneysel romanı *Kül ve Yel*, dili zorlayan, yenilikleri yoklayan bir serüven gibidir. Yer yer kadın duyarlılığı içerisinde feminist bir tutum benimseyen İplikçi'nin sorun olarak belirlediği iki husus öne çıkmaktadır. Kolektif hafıza yaratılırken toplumların içine düştüğü belleksizleşme

problemi ve romanı biçimsel olarak yeniden var etme mücadelesi. Şu hâlde yazarın bu iki meseleyi de halletme adına çaba sarf ettiğini ve bunda da başarılı olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- AŞÇI, Buket (24.01.2004), "Hatıralarla Çizilen Bir Aile Portresi", *Vatan Cumartesi Eki*, s. 6-8.
- ATILGAN, Şebnem (01.01.2004), "Müge İplikçi: Düşle Gerçeğin Sınırında, Unutmakla Hatırlamak Arasında", *E Dergisi*, Erişim Tarihi: 01.06.2016, <http://www.mugeiplikci.com/makaleler.aspx>.
- AVCI, Casim (2000), "Medain", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 28, İstanbul: TDV Yay., s. 289-291.
- COSER, Lewis (1992), "The Revival of the Sociology of Culture: The Case of Collective Memory." *Sociological Forum*, 2(7), pp. 365-373.
- GARAUDY, Roger (2002), *Amerikan Efsanesi*, (çev. Cemal Aydın), İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yay.
- İNCE, Gökçen Başaran (Winter 2013), "Medya ve Toplumsal Hafıza", *Culture and Communication*, S. 13/1, s. 9-29.
- İPLİKÇİ, Müge (2003), *Kül ve Yel*, İstanbul: Alkım Yay.
- KABACAOĞLU, Tuba (22.12.2003), "Mutlu Son Kolaycılıktır", *Aksiyon*, s. 6-8.
- KANT, Immanuel (1995), *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, (Çev. Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay.
- SAROĞLU, Aycan (14.01.2004), "Müge İplikçi ile Küllerin İçinden", *Aktüel Merkez*, Erişim tarihi: 01.06.2016, <http://www.mugeiplikci.com/makaleler.aspx>.
- SELEKLER, Kaynak (2004), "Alzheimer Hastalığının Öncesi: Hafif Kognitif Bozukluk", *Hacettepe Tıp Dergisi*, S. 35, s. 199-206.
- YILMAZ, Oylum (13.02.2004), "Ancak Yersiz Yurtsuzlaşarak Özgürleşebiliriz", *Radikal Kitap Eki*, Erişim Tarihi: 01.06.2016, <http://www.mugeiplikci.com/makaleler.aspx>.

SAFAHAT'TA İÇKİ-KUMAR ÇIKMAZINDAKİ ERKEKLERİN KADINA BAKIŞI VE AKİF'İN ÇÖZÜM ÖNERİSİ: EĞİTİM*

THE POINT OF VIEW OF MEN WHO HAVE DILEMMA OF ALCOHOL AND GAMBLE TO WOMAN ON SAFAHAT AND PROPOSED SOLUTION OF AKIF: EDUCATION

Hatice FIRAT**

Öz

Toplum sorunlarının şiirde işlenilmesi gerektiğinin vurgulayan Mehmet Akif, bu hassasiyeti eserlerinde bizzat gösterir. Ele alınmasında fayda gördüğü konulardan biri de içki-kumar alışkanlığı olan erkeklerin kadına bakışıdır. Çalışmada şairin "Meyhane", "Mahalle Kahvesi" ve "Köse İmam" adlı eserleri bu doğrultuda incelenmektedir. Araştırmada, tarama yöntemi ve içerik çözümlemesi/analizi tekniği kullanılmıştır. Eserlerde şairin; içki, kumar, kahvehane gibi alışkanlıkları aileyi yıkan yani huzursuzluk ve kavgaya sebep olan, boşanmaları artıran unsurlar olarak gördüğü belirlenmiştir. Bu tür alışkanlıkları olan kişilerin; kadına değer vermediği, onların sözünü dinlemediği, onlara sözel ve fiziksel şiddet uyguladığı, basit sebeplerle boşadığı ya da ikinci eş isteğiyle eşlerini mutsuz ettikleri görülmektedir. Kadınların ise; aileyi toparlayıcı, çalışkan, sorumluluk sahibi ve uysal olduğu buna karşılık eşlerinin davranışları nedeniyle mağdur ve mutsuz oldukları anlaşılmaktadır. Akife göre bu durumun sebebi cahillik ve çözüm ise küçük yaştan itibaren aileden başlayarak verilecek iyi bir eğitim ile mümkün olabilecektir.

Anahtar Kelimeler

Safahat, meyhane, kahvehane, kadın, erkek.

Abstract

Mehmet Akif Ersoy emphasizes that one should not hesitate to treat any kind of problem, issue in poetry regarding the society. When regarding the social problems, one of the points he focuses on is the attitude of men, who have bad habits like alcohol and gambling, towards women/their wives. In our study, his poetic stories called Meyhane, Mahalle Kahvesi and Köse İmam are discussed in line with the mentioned subject. In the study, the descriptive method/scanning method, which is a qualitative research method, was used. the content analysis technique was also used. As a result of the study, it is found out that he considers places like taverns, coffeehouses and habits like alcohol, gambling and going to coffeehouses as the factors that break up the family, in other words cause discomfort and quarrels among the family, increase the divorces. It is conferred that people having that kind of habits do not value women, do not listen to them but commit verbal and physical violence against them, divorce their wives for simple reasons, or make them unhappy by marrying once again

* Bu çalışma, Millet Şairi Mehmet Akif Ersoy Sempozyumunda (Muğla, Aralık 2011) bildiri olarak sunulmuştur.

** Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, haticefirat@mu.edu.tr

while still married. As for considering the women in the works, it is observed that women are gatherers of the family, hardworking, responsible and compliant, however they are turned into victims and unhappy women because of their husbands' attitudes and behaviours towards them. It is inferred that Mehmet Akif considers ignorance as the cause of this situation and as for its solution he adopts a perception of education starting with the family from the early ages.

•

Keywords

Safahat, taverns, coffeeshouses, men, women.



GİRİŞ

Mehmet Akif Ersoy, gerek eserleri gerek görüşleri gerekse şahsiyeti ile Türk edebiyatının en önemli sanatçılarından biridir. Özellikle şahsiyeti ile hep takdir edilmiş, sevilmiştir. Orhan Okay kendisiyle yapılan bir söyleşide Mehmet Akif'in ahlakı konusunda şunları söylemektedir: *“yazarların dünya görüşleri ve eserleriyle, yaşayışları arasında pek çok fark olduğunu göstermek için binlerce misal bulunabilir. Hemen hemen bütün sanatkârlar için cari bir durumdur bu. Bunun tek istisnası bence Akif'tir. O yazdığını yaşayan yahut yaşadığını yazan bir insandır. Eseriyle kendisi arasında, ahlakı arasında uyumu en güzel olan insanlardan bir tanesi, nadir insanlardan bir tanesidir”* (2007: 54). Millet varlığının güçlü bir şekilde devamı için ahlakı ve eğitimi olmazsa olmaz kabul eden şair, özellikle meşrutiyet sonrasında toplumcu, ahlakçı sanat anlayışıyla edebiyatımızda etkili olmuştur. Düzdağ'ın aktarımından da anlaşıldığı gibi Mehmet Akif için sanatta güzellik değil, fikir önemlidir

Şiir için, edebiyat 'süs', 'çerez' diyenler var. Karnı Tok, sırtı pek milletlere göre bu söz belki doğrudur. Lâkin bizim gibi aç, çıplak, milletlere süsten, çerezden evvel giyecek, yiyecek lâzım. Onun için ne kadar süslü, ne kadar tatlı olursa olsun, libas hizmetini, gıda vazifesini görmeyen edebiyat bize hiç söylemez (2004: 185).

Mehmet Akif, *“Sanatı toplum için ve yerel bulur. Sanatın vatani olmadığı fikrine de katılmaz. Edebiyatın ahlâka hizmet etmesi gerektiğine”* inanır (Tuncer 2001: 545). Kısacası ona göre edebî eser, halka seslenmeli, yön vermeli ve onu uyarmalıdır. Bu tutumuna uygun olarak şair, ferdi duyguları içeren şiirler kaleme almamış, aksine toplumun dertlerini kendi üzüntüsü olarak görmüş, içinde yaşadığı toplumu eserlerinde geniş ölçüde aksettiren bir şair olmuştur (Timurtaş 1986: 7).

Düzdağ ve Kabaklı'nın yer verdiği Mehmet Akif'e ait görüşlerden şairin, edebî eserde sosyal konuların işlenmesini; kötü alışkanlıkların terk edilmesi, toplumdaki yaraların sarılması açısından önemsendiği anlaşılmaktadır. *“Elverişli bulduğumuz her mevzuu yazacağız, hele içtimai dertlerimizi dökmekten, yaralarımızı açıp göstermekten hiç çekinmeyeceğiz. Bundan maksadımız milleti ele, düşmana maskara etmek değildir. Meramımız, kendimizi değil, maskaralıklarımızı maskara etmektir. Ta ki ülfet neticesi olarak, her gün yapmaktan hiç sakınmadığımız, hiç azap duymadığımız bir sürü fenalıkları yavaş yavaş bırakalım da, elbirliğiyle insanlığa doğru bir adım atalım”* (Düzdağ 2004:187; Kabaklı 1997: 391-192).

Bu bakımdan şair, *“Hasta”, “Küfe”, “Meyhane”, “Mahalle Kahvesi”, “Köse İmam”, “Fatih Kürsüsünde”, “Âsım”, “Berlin Hatıraları”* gibi birçok manzumesinde döneminin toplumsal sorunları arasında yer alan *“yoksulluk/sefalet, miskinlik/tembellik, içki- kumar bağımlılığı, cahillik, dini yanlış anlama, batı karşısında ezilme”* vb. konuları ele almıştır (Törenek 2011:209). Mihtat Cemal Kuntay (1939: 398-399), *Mehmet Akif* adlı kitabının *“Mevzu”* başlıklı bölümünde Akif'in eserlerinde mutlaka belirgin bir konu işlediğini, bizzat yaşadığı ya da görüp şahit olduğu olayları irdelemeğe özen gösterdiğini dile getirir. Hatta bu durum için aşağıda ele alınacak eserlerde işlenen konuları örnek verir. Şairin *“Mahalle Kahvesi”*nde yer alan kırangaçların nasihatlerini, eşlerini boşayanlara şiirlerinde yaptığı eleştirilerini hep gördüğü, yaşadığı olaylar üzerinden yazdığını vurgular. *“Karılarını boşayanlara manzumelerindeki hücumlar da ev kadar ufak bir mahallede yakından gördüğü iki talâk faciasını bir türlü unutmadığı içindi ve her zaman Arapların bir darb-ı meselini hatırlatıyordu: ‘Dünyada saadet kadın olmamaktan başlar.’”* (Kuntay 1939:399).

Bu doğrultuda çalışmada, Mehmet Akif'inin önemseydiği toplum sorunları arasında yer alan "içki ve kumar gibi kötü alışkanlıkları olan erkeklerin kadına/eşlerine bakışı"nı ortaya koymak ve şairin sorun için sunduğu çözüm önerisini açıklamak hedeflenmektedir. Çalışmada doğrudan bahsi geçen konular üzerine kurulu olduğu tespit edilen "Meyhane", "Mahalle Kahvesi" ve "Köse İmam" adlı manzum hikâyeler incelenmiştir.

Yöntem

Araştırmada, betimsel yöntem kullanılmıştır. Betimsel araştırmalar, mevcut olaylar, varlıklar, gruplar vs. üzerinde durur ve onların ne olduğunu, içinde buldukları şartları, özellikleri ve aralarındaki ilişkileri açıklamaya çalışır. Bunun için çalışmada konuyla ilgili alan kaynakları saptanmış ve çalışmanın amacına uygun bölümler esas alınarak incelenmiştir. Çalışmada, şiirler çözümlenirken "içerik analizi" kullanılmıştır. İçerik analizi, toplanan verilerin mantıklı bir biçimde düzenlenmesi ve buna göre verilerin tanımlanması, kategorileştirilmesi sürecidir.

Üç Manzumede Kadınların Genel Özellikleri

Bahsi geçen üç manzumede de erkeklerin içki, kumar tutkusu ailelerini ihmal etmelerine sebep olmakta ve özellikle eşlerini derinden, olumsuz şekilde etkilemektedir. Dolayısıyla şairin eserlerinde bu tür ailelerdeki kadınların özelliklerini ve erkeklerin kadına bakışını da yansıttığı görülmektedir. Mehmet Akif, kötü alışkanlıkları olan erkeklerin kadını nasıl değerlendirdiğini anlatırken onların da genel özelliklerini ortaya koyar. Kısaca bu tür erkekler; ailesini maddi ve manevi yönden ihmal eden (aylak/işsiz, tembel) merhamet, sevgi ve saygı gibi duygularını yitirmiş (eşine, çocuklarına ve büyüklerine sevgisiz ve saygısızca davranan) kişilerdir. Aynı zamanda ağzı bozuk (küfür ve argo kelimelere konuşmalarında çok yer veren), toplum tarafından itibar görmeyen, yanlışlarına dini alet eden (dini yaşamayan ancak işine gelince kullanan) insanlardır (Fırat 2015: 175-185). Şair şiirlerinde bu tür erkeklerin eşlerinin genel özelliklerini de verir. "Meyhane" adlı metinde; Arif Babanın eşinin, kocası eve bakmadığı için el kapılarında çalıştığı, çamaşırcılık, temizlik işlerinde ömür çürüttüğü görülmektedir:

Çalışmadın, beni hep bunca yıl çalıştırdın;

O yavrucakları çıplak, sefil alıştırdın; (Ersoy 2010: 49- 50)

Bu ve benzeri ifadelerden Arif Babanın tembelliğine, bencilliğine, sorumsuzluğuna karşın karısının çalışkan, ailesi ve çocukları için didinen, evin ve çocukların sorumluluğunu üstlenen bir kadın olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen kazandığı paraları kocası elinden almakta içki ve kumara harcamaktadır. Böylece zaten huzur ve mutluluğu olmayan kadın, evlendiğine pişman olmakta, canından bezmektedir:

Evet, sen el kapısında sürün işin yoksa;

Getir bu sarhoşa yutsun, getir paran çoksa!

Zavallı ben... Çamaşır, tahta, her gün uğraş da,

Sonunda bir paralar yok, el elde baş başta!

...

Anam benim gibi evlâd doğurmaz olsaydı,

Bu hâli görmeden evvel gözüm yumulsaydı! (Ersoy 2010: 49, 50)

"Köse İmam"da da kadının özellikleri gerek kendi sözlerinden gerekse imamın ifadelerinden anlaşılmaktadır. Buna göre kadın, üç çocuk annesi, ailesini ihmal etmeyen, çalışkan, mazlum, yumuşak başlı biridir.

Ağladım, merhamet et, yapma dedim.. Kim dinler.

Boşamakmış beni dünden beri efkârı meğer.

Üç çocuk annesi, emzikli kadın tek başına,
Koca berhâneyi silsin de, süpürsün de sana,
Yine sen bilmeyerek zâlim onun kıymetini,
Dene bîcârede kalkıp kolunun kuvvetini! (Ersoy 2010: 127)

İki eserde de kadınların olumlu özellikler taşıdığı ancak eşlerinin kötü alışkanlıkları yüzünden mağdur oldukları anlatılmaktadır. "Mahalle Kahvesi"nde ise doğrudan kadınlar ve taşıdıkları özelliklere değinilmemektedir. Şair, kadınların karşılaştığı bu durumlar karşısında duyduğu üzüntüyü açıkça ifade etmekte, Köse İmam aracılığıyla sevilip, şefkat görmesi gerektiğini düşündüğü kadınların (çocuklar ve yaşlılar gibi) düştüğü duruma hayıflanmakta ve onlara yapılan bu zulmü insanlık dışı olarak nitelendirmektedir:

Üç sınıf halka içim parçalanır, hem ne kadar!
İhtiyarlar, karılar, bir de küçükler; bunlar
Merhamet görmeli, yüz görmeli insanlardan;
Yoksa, insanlığı bilmem nasıl anlar insan? (Ersoy 2010: 130)

Erkeklerin Kadına Bakışı

Manzumelerde, cahil, kötü alışkanlıkların esiri olan, zamanını meyhanede, kahvehanede öldüren erkeklerin kadına karşı tutum, davranış ve düşünceleri de ortaya konulmaktadır. Bu noktada genel olarak dikkati çeken unsur, bu tür erkeklerin kadına *değer/önem vermemesidir*. Bunu düşündüren etkenler; üç metinde anlatılan olaylara bakarak *kadının adam yerine konulmaması, mal gibi görülmesi* ve ne *kendisinin* ne de *sözünün bir kıymeti olmamasıdır*. "Meyhane"de bulunanların konuşmalarından kadının mal yerine konduğu, sözünün önemsenmediği kısacası değer görmediği anlaşılmaktadır:

-Birak, köpoğlu kadın amma çalçeneymiş hâ!,

...

- Kadın lâkırdısı girmez kulağıma zâti benim.,

Senin kadın dediğin âdetâ pabuç gibidir:

Biraz vakit taşınır, sonradan değiştirilir (Ersoy 2010: 51).

"Mahalle Kahvesi"nde de mekânın müdavimleri kahvehaneye gelemeyen erkeklerle eşlerinden izin alamadıkları gerekçesiyle dalga geçmektedirler. Kendilerininse eşlerinin sözüne değer vermediklerini, onları dinlemediklerini, kadını adam yerine koymadıklarını övünerek anlattıkları görülmektedir:

- Karı koyvermiyor: Herif, kılıbık.

- Evinde çan çan eden erkeğin de aklına şaş...

Lâf anlamaz dişi mahluku, durma sen uğraş

- Kim uğraşır a babam, bunca yıllık ehlim iken,

Adem hesabına koymam bizim köroğlunu ben. (Ersoy 2010: 125)

Köse İmam'da İhsan Bey'in eşine değer vermediğini; ona hakaretler ederek konuşması ve acımaması ortaya koymaktadır.

-Haremın geldi demin ağlayarak sızlayarak...

-Gözü çıksın domuzun, patlasın isterse, bırak! (Ersoy 2010: 128)

Kadının değer görmediğini gösteren söz ve davranışlardan biri de *şiddet uygulanmasıdır*. Bu durum hem *fiziksel* hem de *sözel şiddet* olarak karşımıza çıkmaktadır. "Köse İmam"da şair, okuyucuyu doğrudan eşini döven ve bundan rahatsızlık duymayan İhsan Bey ile karşılaştırmaktadır:

Size haltetme düşer... Dövmüş isem, kendi karım.

Keyfim ister döverim, sen diyemezsin:"Dövme! " (Ersoy 2010: 127)

Metinlerde şiddetin bir diğer şekli olan "sözel şiddet" örneklerine de rastlanmaktadır:

Cehennem ol seni hınzır orospu, git: Boşsun! (Ersoy 2010: 51)
-Gözü çıksın domuzun, patlasın isterse, bırak!

...

-Bakma onun sen sözüne,

Ne domuzdur onu bilsen! (Ersoy 2010: 128)

Erkeklerin eşlerine değer vermediğinin önemli bir göstergesi de onlardan kolay vazgeçmeleri, **ikinci bir eş** istemeleridir. Buna bağlı olarak durumu kabullenmeyen eşlerini **boşamayı** kolayca düşünebilmektedirler. Şair, bu eserler üzerinden toplumda evliliklerin basit sebeplerle bitirilmesini, boşanmanın hafife alınmasını ve dolayısıyla aile hayatının bozulmasını eleştirmekte ve bundan duyduğu üzüntüyü dizelerine yansıtmaktadır.

"Meyhane"de erkeklerin, eşlerini çok konuştukları ya da hoşlarına gitmeyecek sözler söyledikleri için boşamak istedikleri görülmektedir. Ayrıca kadını ayakkabı gibi eskiyince değiştirilecek bir eşya yerine koydukları, bu durumun da evliliklerin bitiş nedenlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.

-Bırak, köpoğlu kadın amma çalçeneymiş hâ!

- Benimki çok daha fazlaydı.

...

Onun için boşadım. Sen işitmedin mi Halim?

-Kadın lâkırdısı girmez kulağma zâti benim.

Senin karım dediğin âdetâ pabuç gibidir:

Biraz vakit taşınır, sonradan değiştirilir (Ersoy 2010: 51)

"Köse İmam" da İhsan Bey, karısını kuma istemediği için hem döver hem de boşamak ister. Boşanmanın ne kadar hafife alındığını aşağıdaki "canım ister boşarım" gibi ifadeler ortaya koymaktadır.

Ne demek! Dörde kadar evlenir erkek, demeye

Kalmadan başladı şirretliğe... Kızmaz mı kafam?

...

Boşamışsam canım ister boşarım elbette. (Ersoy 2010: 128)

Burada da şair, Köse İmam'ın ağzından tüm bu davranışları cahillikle ve dini iyi bilmemekle ve yaşamamakla bağdaştırmaktadır. Dine uygun bir hayat sürmeyen, hatta tam tersi, içki-kumar gibi kötü alışkanlıkları olan İhsan Bey'in şeriatı öne sürerek ikinci eş istemesi, eserde Köse İmam tarafından ağır bir dille eleştirilir. "Akif'e göre insanımızın en büyük yanılması, cehalet sebebiyle dini yanlış algılamasıdır. Ona göre toplum evlenmeği, boşanmayı ve çok eşliliği keyfine göre değerlendirmektedir. Bu durum ise toplumun ilme ve hakikate dayanan hayat tarzını ve değerler manzumesini bozmaktadır. Batıdan devşirilmeye başlanan hayat tarzı ise bu gidişatı hem hızlandırmakta, hem de alabildiğine karmaşık bir hale sokmaktadır." (Ceylan 2008)

Şair, hem ikinci eş isteme hem de basit sebeplerle boşanma kararı almayı eleştirmektedir. Ayrıca; para, sağlık gibi dinen çok eşliliğin şartlarına ve boşanmanın dinimizce istenmeyen bir durum olduğuna vurgu yapar:

İki evlense ne varmış... Bu yenir herze midir?

Vâkıâ ba'zen olur, dörde kadar evlenilir...

Bu kimin harcı, a sersem, hele bir kerre düşün!

Tek kadın çok sana emsâl olan erkekler için.

Hani servet? Hani sıhhat? Ne ararsan mefkûd;

Tamtakır bir kese var ortada, bir sıska vücûd! (Ersoy 2010: 129)

Mehmet Akif, eserde bunların yanı sıra evliliğin kolay bir iş olmadığı ve erkeğin karısına sağlaması gereken şartlardan da bahseder:

Sen duâ et ki "şeriat" demiyor evde karın!
 Yoksa, boynunda bugün zorca gezerdin yuların!
 Karı iş görmeyecek; varsa piçin bakmayacak,
 Çamaşır, tahta, yemek nerde? Ateş yakmayacak,
 Bunların hepsini yapmak sana âid "şer'an!"
 Çocuk emzirmeye hattâ olacak bir süt anan!
 Boşarım, evlenirim bahsini artık kapa da,
 Hak ne verdiyse yiyip hoş geçinin bir arada (Ersoy 2010: 129).

Tüm bunlar erkeğin evde görevini yerine getirmediğini kadınların da haklarını bilmediğini ya da savunacak durumda olmadıklarını ortaya koymaktadır. Özer, Mehmet Akif ve eğitim konusunu tartışırken bu konuyla ilgili olarak "toplum tetkik edildiği zaman cehaletin, aile hayatında büyük problemlere sebep olduğunu tespit etmek güç değildir. Kadın haklarını bilmediği gibi, erkek de görevlerinin şuurunda değildir. Boşanma âdeti bir hak sayılmaya başlanmıştır" (1991: 27) demektedir. Cehaletin sebep olduğu bu durum karşısında Mehmet Akif, dinimizin boşanmaya bakışını;

Hem alır, hem de boşarmış; ne kadar sâde bir iş!

Karı tatlıki için bak ne diyor Peygamber:

"Bir talâk oldu mu dünyâda semâlar titrer!" (Ersoy 2010: 129) gibi beyitleriyle belirterek toplumu uyarır.

Çözüm Önerisi: Eğitim

Yukarıdaki dizlerden de anlaşıldığı gibi Mehmet Akif, İslam'ın bu tip insanların elinde düştüğü durumdan büyük üzüntü duyar. Şair düşülen durumu; cahilliğe, terbiyenin, ahlakın bozulmasına, dinin yanlış anlaşılmasına ve kullanılmasına bağlamaktadır.

Mehmet Âkif'in şikâyeti o günün toplumunun, yani bizim İslâm anlayışımızdandır. Toplum kendini İslâm'a uyarlayacağı yerde, dini kendine göre değerlendirmiş, ortaya tembellik, acizlik, sefalet ve geri kalmışlık çıkmıştır (Törenek 2011:210).

Cehaletin, ahlaki bozukluğun, İslam'ın kullanılmasının vb.nin karşısında olan Mehmet Akif'in bilinen en belirgin özellikleri ise yukarıda sayılan hususiyetlerin tersine ilim sahibi, çalışkan bir insan olması ve cehaletle mücadele etmesidir.

Mehmet Âkif, fikir yapısıyla da müstesna bir kişidir. Evvelâ, müsbet ilimler okuyarak yüksek tahsil görmüş, veteriner fakültesini birincilikle bitirmiştir. Sonra lisan bakımından farklı bir özelliği vardır. Hem Türkçeyi çok iyi bilmektedir, hem de Arapçayı, Farsçayı, Fransızca'yı mükemmel okuyup yazmaktadır. Bildiği lisanlarla, hem Doğu dünyasını, hem de Batı dünyasını yerinde görmüş, okumuş, incelemiş ve dosdoğru öğrenmiş bir kimsedir. Bu bakımdan, Türkiye'mizin kalkınmasını, çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmasını, en doğru tespitlerle ortaya koymuş, ömrü boyunca cehaletle, taassupla, geri düşüncelerle mücadele etmiş bir büyük dava adamıdır (Bakiler 2006).

Şahsiyetinin bu yönü doğrultusunda şiirlerinde toplumun içine düştüğü durumdan çıkılması için eğitimin şart olduğuna dikkat çeker. Hatta daha küçük yaşlarda, ailede başlaması gerektiğine vurgu yapar. Mercan, şairin ailesini işaret ederek "M. Akif'in hayat öyküsünün temelinde ilmin teneffüs edildiği iyi bir aile ortamı görmekteyiz. Aile, eğitimde bütün adreslerin bağlı olduğu merkez hükmündedir" der (2011:73). Böylece, örnek bir şahsiyeti olan şairin ilmin hâkim olduğu bir ailede yetiştiğine dikkat çekerek, Mehmet Akif'in doğru bir noktaya parmak bastığını gösterir. Akif'in kastettiği şekilde bir aile eğitiminin olabilmesi ise öncelikle aile hayatının korunması ve huzurunun, mutluluğunun sağlanması ile mümkündür. Zaten ele alınan metinlerin genelinde işlenen düşünce bu temele dayanmaktadır.

Dinledin, gördün a oğlum, ne bozuk terbiyemiz!

Ne yapıp yapmalı, insanlığı öğretmeliyiz.

*Şu bizim halkı uyandırmadadır varsa felâh;
Hangi bir millete baksan uyanık... Çünkü: Sabah!*

...

*Karı dövmüş, boşamış... "Emr-i İlâhî" ne denir!
Bunların hepsi emîn ol ki cehâlettendir.*

...

*Bu cehâlet yürümez; asra bakın: Asr-ı ulûm!
Başlasın terbiyeniz, âilelerden oğlum (Ersoy 2010: 130, 131).*

Nitekim Nurullah Çetin'de yine "Köse İmam"dan hareketle bu doğrultuda görüşler beyan etmiştir:

Âkif'in bizde tespit ettiği önemli bir sorun da cahillik, bilime, bilgiye kayıtsızlık, eğitime gereken önemin verilmemesidir. 'Felâketin başı, hiç şüphe yok cehaletimiz' (s.281) der. Bunun karşısında bizi kurtaracak tek çarenin eğitim olduğuna inanır. Halk okuyup yazmamakta, okuyanlar da ne dünyaya ne de ahirete yarayan bir yığın kuramsal bilgiler ile uğraşmaktadır. Millet cehalet denilen yüz karasından kurtulmaya azmetmelidir. Balkan felaketleri cehaletimizin sonucudur. Âkif'e göre bizde cahillik, hem bilgisizlik anlamında hem de dini yanlış anlama ve yanlış yorumlama meselesinde ortaya çıkıyor. Cahil insanlar din namına ortaya çıkıyor, hem dini mahvediyor hem kendini hem de Müslümanları (2006).

Şair, bahsi geçen şiirleri dışında başta Asım, Süleymaniye Kürsüsünde gibi eserleri olmak üzere Safahatın hemen hemen tüm bölümlerinde eğitim konusuna değinmektedir. Hemen hepsinde izlenecek yolun batının ilim ve tekniği ile İslam ahlakını birleştirmek olduğunu söyler.

*Alınız ilmini Garb'ın alınız sanatını,
Veriniz hem de mesainize son süratini,
Çünkü kâbil değil artık yaşamak bunlarsız;
Çünkü milliyeti yok san'atın, ilmin; yalnız,
iyi hatırdı tutun ettiğim ihtarı demin,
Bütün edvar-ı terakkiyi yarıp geçmek için
Kendi "mahiyet-i ruhiyye" miz olsun kılavuz, (Ersoy, 2010: 192-193)*

Bu unsurları da bilindiği gibi Marifet ve Fazilet kavramlarıyla ifade eder. Mercan, onun şiirlerinden hareketle Akif'in eğitim anlayışının temelinde öncelikle "zamanın kıymetini bilme" olduğunu söyler. Ayrıca, cehaletle savaşın sadece eğitim sayesinde kazanılacağına, geçmiş değiştirilemeyeceğinden, geleceğin belirsizliğini ümide çevirmek için çalışmak gerektiğine inandığını belirtir. Yine Mercan'ın tespitlerine göre Akif'in bir eğitimcide aradı başlıca unsurlar: İman, edep, uzmanlık ve vicdandır (2011: 69, 72). Mehmet Akif, küçük yaşlarda ailede verilecek iyi bir terbiyenin, kazandırılacak milli manevi değerlerin önemini yanında "Âsım" gibi bazı eserlerinde eğitimin ana unsurları olan mekteplerin/okulların, öğretmenlerin yaşadığı dönemdeki durumunu anlatır ve eleştirir.

*Ne içen vardı ne seccâdeye çizmeyle basan;
Ne deyim dinleri bâtılsa, herifler insan,
Hiç ayık gezdiği olmaz ya bizim farmasonun...
İçki yüzler suyu, ahlakımı bir bilsen onun!
Şimdi ister beni sen haklı gör, ister haksız,
Öyle devlet gibi, ni'met gibi laflar bana vız!
İlmi yuttursa hayır yok bu musîbetlerden...
Bırakın oğlum, câhilliğe râzıyım ben."
-Hakkı var*

-Pek güzel amma, bu işin yok ki sonu.

Kapadık mektebi, kovduk diyelim farmasonu,

Başı boş köylünün evlâdını kimler yedecek?

Adam ister ona insanlığını telkîn edecek.

Bunu nerden bulalım? Kimlere ısmarlayalım? (Ersoy 2010:381-382)

Ayrıca eğitilmiş, aydın insanların halktan kopuk olmasını, halkı küçük görmesini de eleştirir. Dolayısıyla Mehmet Akif göre, toplumun refaha kavuşması, aileden sonra eğitimi devam ettirecek olan kurumların/eğitimin temel unsuru olan okulların çağdaş niteliklere, öğretmenlerin/aydınların da hem bilgi hem de milli ve manevi değerlere sahip olmasına, toplumuna yabancı olmamasına bağlıdır. Yeni nesillerin iyi yetişmesi için bunlar şarttır. Aksi takdirde hedefe ulaşılması mümkün değildir. "M. Akif fikir adamlarının halktan kopuk olmaması gerektiğinin üzerinde durur. Mütefekkirleri beyin, halkı beden olarak görür ve bu kopukluk durumunu felç olarak niteler" (Merican 2011: 73).

Şair gençleri milletin geleceği olarak görür ve ona Âsım ismini verir. Âsım, incelenen şiirlerdeki kişiler gibi milleti geriliğe mahkûm eden tembel, gayretsiz, terbiye ve ahlak yoksunu biri değildir. Aksine çalışkan, gayretli, azimli, umutludur. Dolayısıyla milleti içinde bulunduğu kötü durumdan kurtaracak, yükseltecek olan marifet ve fazilet sahibi bu nesildir/Âsım neslidir. Ma'rifet; Ziya Gökalp'ın "medeniyet" fikrine benzer; ilim, fen, metot, teknik ve hüner terimlerini içerir. Fazilet ise, Ziya Gökalp'ın "hars/kültür" fikrine denk düşmektedir (Kabaklı 1997:386). "Akif, ilme, sanata, fazilete sahip olan gelecek nesli umutla bekler. ... Bu nesil İslam alemini bulunduğu karanlıktan ve karamsarlıktan kurtaracaktır. Geçmişte olduğu gibi onu büyütürük şaşaalı dönemine tekrar kavuşturacaktır" (Ayata 2014:49).

SONUÇ

Topluma ait her türlü sorunu, şiirde işlemekten çekinmemek gerektiğini vurgulayan Mehmet Akif'in kendisi de birçok sorunu eserlerinde dile getirmiştir. Üzerinde durduğu konulardan biri, içki ve kumar gibi alışkanlıkları olan erkekler ve onların kadına/eşlerine bakışıdır. Çalışma sonucunda şairin; içki, kumar, kahvehane alışkanlıklarını huzursuzluk ve kavgaya yol açtığı için, boşanmaları arttıran, aileyi yıkan unsurlar olarak gördüğü tespit edilmiştir. Eserlerde bu alışkanlıklara sahip kişilerin; kadına değer vermediği, adam yerine koymadığı, sözel ve fiziksel şiddet uyguladığı, sözünü dinlemediği, basit sebeplerle boşadığı ya da ikinci bir eş isteğiyle onları mutsuz ettiği belirlenmiştir. Kadınlar ise; aile içinde toparlayıcı, çalışkan, sorumluluk sahibi, yumuşak başlı kişilerdir. Buna karşın eşlerinin tutum ve davranışları nedeniyle mağdur ve mutsuzdurlar.

Toplumun en küçük ama en önemli parçası olan aile, şiirlerde Mehmet Akif için korunması gereken bir kurum olarak öne çıkmaktadır. Oysa kumar, içki kahvehane gibi alışkanlıklar aile kurumunu temelden sarsmaktadır. Bu alışkanlıkların ve mekânların esiri olan erkek/evin reisi, aile hayatını bozan kişidir. Bu bakımdan Akif, topluma aile hayatını korumaları için seslenirken, özellikle erkekleri/aile reislerini hedef almaktadır. Kadınlar, yaşlılar ve çocuklar ise zaten olaylar üzerinde etkisi olmayan, şefkat görmesi gereken masum, acınası insanlar olarak nitelenmektedir.

Mehmet Akif Eserlerde, toplumda yaşanan huzursuzlukların sebebi olarak cahilliği, dinin iyi bilinmemesini göstermektedir. İslam'ın rehber edinilmesi halinde daha huzurlu ve mutlu bir hayata kavuşulacağını vurgular. Tüm bu düşüncelerin tamamlayıcısı olarak eserin sonunda, ilim çağında yaşadığımız, toplumun geri kalmaması için eğitime önem verilmesi ve hatta eğitimin öncelikle ailede başlaması gereği üzerinde durur.

Kişiliğinin, karakter özelliklerinin erken çocukluk dönemi olarak belirtilen 6-7 yaş civarında

büyük oranda tamamlandığı düşünülürse, aile bireylerinin çocuğa iyi örnek olmasının önemi daha iyi anlaşılacaktır. Genel anlamda eğitime verdiği önemi bildiğimiz Mehmet Akif, çocukların mizacının oturduğu dönemdeki eğitim ortamı olan aile çevresinin taşıdığı özelliklere ve çocuğun bu ortamda alacağı iyi bir eğitimin önemine dikkat çekmektedir.

KAYNAKÇA

- AYATA, Yunus (2014), "Mehmet Akif Ersoy'un Âsım'ında Toplumsal Meseleler", *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 38, Sayı: 2, 35-52.
- BAKİLER, Y. Bülent (2006), "Mehmet Akif Ersoy'da Çağdaş Türkiye İdeali", *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi*, 73, 50-56.
- CEYLAN, Metin (2008), "Mehmet Akif'in Şiirlerindeki Sosyal Mesajlar", *I.Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Poster Bildiriler*, 19-21 Kasım 2008, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, <http://uam.mehmetakif.edu.tr>.
- ÇETİN, Nurullah (2006), "Günümüze Işık Tutan 'Münevver Aydın' Mehmet Akif Ersoy", *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi*, 73, 57-68.
- DÜZDAĞ, M. Ertuğrul (2004), *Mehmet Akif Ersoy*, İstanbul: Kaynak Kitaplığı.
- ERSOY, M. Akif (2010), *Safahat*, Ankara: Hece Yayınları.
- FIRAT, Hatice (2015), "Safahat ve Aile Eğitimi", *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi (TÜBAR)*, 37, 169-188.
- KABAKLI, Ahmet (1997), Mehmed Akif, *Türk edebiyatı*, C: 3, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- KUNTAY, M. Cemal (1939), *Mehmed Akif*, İstanbul: Semih Lûtfi Kitabevi.
- MERCAN, Ahmet (2011), "Mehmet Akif'in Eğitim Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", *Uluslar arası Mehmet Akif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu, Bildiri Kitabı*, 63-74.
- OKAY, Orhan (2007), "Söyleşiler", *Akif'ten Asım'a*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ÖZER, Ali (1991), *Mehmet Akif ve Eğitim*, İzmir: Anadolu Matbaacılık.
- TİMURTAŞ, F. Kadri (1986), "Cemiyetçi Şair", *Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif Ersoy'a Armağan*, Selçuk Üniversitesi, Konya: Selçuk Üniversitesi Basım Evi.
- TÖRENEK, Mehmet (2011). "M. Akif'te Sosyal Meseleler ve Hz. Ömer Duyarlılığı", *Uluslar arası Mehmet Akif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu, Bildiri Kitabı*: 203-216.
- TUNCER, Hüseyin (2001), *Meşrutiyet Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul: Ders Kitapları Anonim Şirketi.

TEVFİK FİKRET'İN ŞİİRLERİNDE HAFİFLİK VE AĞIRLIK İMGELERİNİN ANLAM DEĞERLERİ ÜZERİNE

ON SEMANTIC VALUE OF LIGHTNESS AND HEAVINESS IMAGES IN TEVFİK FİKRET'S POEMS

Murat KACIROĞLU*

Öz

Italo Calvino, Amerika Dersleri adıyla kitaplaşan konferanslarından birinde edebiyatın yaşamın ağırlığına karşı hafiflik yaratan bir değer olduğunu söyler. Yaşam karşısında insanın bir varoluş sorunu olarak deneyimlediği ağırlık dilin üzerine yüklenen gerçekliğin ifadesidir. Bu gerçekliğe karşılık insanın içinde hafifliğe ve hafifleşmeye doğru bir eğilim vardır. Edebiyat bu arzuyu mümkün kılan bir olanak sunar. Başka bir deyişle dile yüklenen gerçekliğin yarattığı ağırlığı edebiyatın dile müdahalesiyle hafifletmek mümkündür. Ağırlık ve hafiflik duygusunun dilsel imgelere bürünerek kendini gösterdiği edebî metinlerde, sanatçının dünyayı bu imgeler üzerinden nasıl algıladığı ve bu algıda insanın varlık olarak kendisi ve dış dünyayla kurduğu ilişkinin boyutlarını görmek mümkündür. Tefik Fikret'in şiirlerinde her iki değer ruhsal açıdan taşıdığı anlamların çeşitli imgeler üzerinden ifade edildiği görülür. Yaşamın gerçekliği karşısında benliğini bu ağırlığa mahkûm eden bedenini ve somut dünyayı hafifletme arzusu duyan Tefik Fikret'in şiirlerinde hafifleşme önemli bir psikolojik gösterge olarak yer almıştır. Bu makalede onun şiirlerindeki hafiflik ve ağırlık imgelerinin taşıdığı anlamlar üzerinde durulacak ve şairin içinde bulunduğu psikolojik durumun bu imgelere nasıl yansıdığı tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler

Italo Calvino, Tefik Fikret, hafiflik, ağırlık, gerçeklik, hayal, şiir.

Abstract

Italo Calvino, in one of his conferences that were later published into a book named American Lectures, states literature is a value that creates lightness versus the heaviness of life. Heaviness, which humanbeing experiences as an existence problem against life, is an expression of the reality that is applied to language. Despite this reality, there is a tendency in humanbeing to lightness and get light. Literature provides an opportunity to make this desire possible. In other words, it is possible to make light the heaviness, which is created by the reality applied to the language, with the interference of literature to language. In literary texts in which feeling of heaviness and lightness show themselves in shape of linguistic images, it is possible to see how the artist perceive the world through these images and the dimensions of the relationship in this perception that humanbeing makes with self and with the world. It can be seen in Tefik Fikret's poems that the spiritual meanings of both values are

* Doç. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, m.kaciroglu@hotmail.com

stated through various images. The desire to lighten the real world and his body, which condemn his self to this heaviness against the reality of life, appears as an important psychological indicator in Tevfik Fikret's poems. This article will handle the meanings of lightness and heaviness images in his poems and analyse how the psychological state of the poet reflects based on the meanings attributed to these images.

•

Keywords

Italo Calvino, Tevfik Fikret, lightness, heaviness, reality, imagination, poem.



GİRİŞ

Italo Calvino *Amerika Dersleri* adıyla kitaplaşan konferanslarından birinde yaşamın ağırlığı karşısında edebiyatın bir imkân olarak sağladığı hafifliğin eşsiz bir ruhsal deneyim sunduğunu belirtir (2011: 17–18). Yaşamı ağırlaştırın şeyin/şeylerin ne olduğu sorusu ise karmaşık olmakla beraber aslında insanın kendi varlığının ontolojisi ile ilgili her türlü bilinç durumunu ifade eder. Bu bilinç, somut nesnelere dünyasında gerçeklik olarak algıladığı şeyin kendi varlığını da belirlediğini fark eden ve bu yüzden sadece insana özgü olan bilinçtir. Somut nesnelere dünyasının gerçekliğini bir bütün olarak sarmalayan şey ise dilin mutlaklığıdır. İnsan kendi varoluşunu dilin mutlaklığı içinde algılayan bir varlıktır. Dilin mutlaklığı somut veya soyut nesnelere dünyası içinde yaşamın ağırlığını ortaya çıkaran ve insanın varoluşunu çevreleyen bir ilişkiler ağı kurar. Bu ilişkiler ağı kamusal veya özel hayat fark etmeksizin kendini sürekli hissettiren bir ağırlık yaratır. İnsan için bir mahkûmiyet olan bu ağırlık aynı zamanda Heidegger'in vurguladığı anlamda bu dünyada-olmakla ilgilidir (2011: 62). Edebiyat ise Calvino'nun vurguladığı anlamda öncelikle dilin mutlaklığını ve ağırlığını kırmanın yolunu açan bir eylemler bütünüdür. Roland Barthes'ın edebiyatın dilin "buyurgan (faşist)" yapısını kırıp bozabilen, onunla oynayabilen tek alan, tek özgürlük alanı ve dilin ağırlığından sıyrılmanın ancak edebiyatla mümkün olduğu yönündeki düşüncesi aslında aynı hafiflik değerini işaret eder (2008: 98).

Calvino, yaşamın ağırlığı karşısında edebiyatın hem dilin iktidarını aşmak hem de yaşamın ağırlığından kurtulmak isteyen insan için bir hafifleşme imkânı sunduğunu ve bu yüzden de hafifliğin gelecek bin yıla bırakılması gereken bir miras olduğunu belirttikten sonra, hafiflik imgesinin içeriğini mitolojideki bir öyküden hareket ederek anlatır. Bu öykü, Zeus'un oğlu olan ve Athena tarafından Medusa'yı öldürmekle görevlendirilen Perseus'un öyküsüdür. Kendisine âşık olan Poseidon tarafından Athena'nın tapınaklarından birine kaçırılan Medusa, tanrıçanın gazabına uğramış, saçları yılanlara dönüşmüş, gözleri ise baktığı her şeyi taşa çeviren bir lanetle cezalandırılmıştır. Medusa'nın her şeyi taşa çeviren bakışlarından hiçbir varlığın kurtulması mümkün değildir (Erhat 1993: 243). Perseus, kanatlı sandallarıyla uçarak Medusa'nın gözlerine bakmadan yüzünün kalkanına yansıyan imgesinden yardım alarak başını keser.

Calvino bu öykünün, Perseus'un taşlaşmadan Medusa'nın başını kesebilmek için var olan en hafif şeyden, rüzgârlarla bulutlardan destek aldığını ve bakışını ancak dolaylı bir görüntü, bir aynanın yakaladığı imge içinde kendini ona gösterecek olan şeye çevirdiğini, bu olayın ise bir anda şairin dünyayla ilişkisinin bir alegorisini, yazarken izlenecek yöntemle ilişkin bir yolu içerdiğini belirtir (2011: 18). Medusa'nın bakışının yarattığı ağırlık ile gerçek olmayan/dolaylı bir imge olan kalkan/aynadaki görüntüsü, gerçeklik ile kurgunun zıtlığını temsil eder. Bu temsilde somut olanın ağırlığına karşılık kurgusal olanın başka deyişle bir yansıma biçimi olarak edebiyatın/şiirin hafifliği söz konusudur. Dünyanın taşlaşmış ağırlığından kurtulmak için hafifliğin bir değer olarak benimsenmesi somut olandan soyut olana yönelen arzunun tatminidir. Calvino edebiyatın sunduğu bu imkânın öncelikle dil/gerçeklik ilişkisinin yarattığı ağırlığa karşılık "dili bir bulut, daha doğrusu bir manyetik itkiler alan gibi nesnelere üzerinde süzülen ağırlıksız bir öge hâline getirmek" (2011: 28), suretiyle yani dili hafifleştirerek onun mutlak ağırlığını kırmayı mümkün hâle getirdiğini savunur. Dilsel hafiflik imgeleri anlam açısından hafiflik bildiren ifadelerin kullanımıyla ilgilidir. Diğer taraftan bu imgelerle kurulan anlamsal ilişkiler sanatçının yaşamın ağırlığına karşılık hafifleşmeye olan arzusunun tatminini de sağlar. Bu anlamda Calvino hafifliğin en az üç farklı tanımıyla karşılaşılabileceğini belirtir.

Birincisi dili hafifletme; böylece anlamlar, adeta ağırlıksız bir sözel örgü üzerinden aktarılmış, sonunda dille aynı seyreltilmiş yapıya kavuşmuş olurlar. İkincisi içinde ince ve algılanması olanaksız öğelerin yer aldığı bir akıl yürütmenin ya da psikolojik bir sürecin anlatımı veya üst düzeyde bir soyutlama gerektiren herhangi bir betimleme, üçüncüsü ise bir simge değeri edinen mecazî bir hafiflik imgesi yakalamaktır (2011: 29–30).

Calvino'nun "gelecek bin yıla" bırakılmasını istediği bir değer olan hafifliğin ve hafiflik/hafifleşme imgelerinin edebî metinlerde hem dilin kullanımı hem de anlamın görüntüleriyle ilgili olduğu açıktır. Hafiflik değerinin karşıtı ise ağırlık değeridir. Calvino edebiyat alanında bu iki karşıt eğilimin yüzyıllardır mücadele hâlinde olduğunu söyler. Ona göre hafiflik dili bir bulut, daha doğrusu bir toz tabakası, bir manyetik itkiler alanı gibi nesnelere üzerinde süzülen ağırlıksız bir öge hâline getirmek, ağırlık ise dile nesnelere, cisimlere, duyuların ağırlığını, kalınlığını ve somutluğunu aktarmaktır (2011: 28). Aşağıda Calvino'nun çerçevesini çizdiği hafiflik ve ağırlık değerlerinin hem anlatımı hem de görüntülerinin Tevfik Fikret'in şiirlerinde ne kadar yer aldığı, onun kendi psikolojik dünyasının yansıdığı başka bir deyişle kendi Ben'inin gerçeklikle kurduğu ilişkiyi anlattığı şiirlerinin bu anlamda nasıl değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durulacaktır.

1. Tevfik Fikret'in Şiirlerinde Gerçeklikten Kaçma Biçimi Olarak Hafifleşme

İnsanın dış dünyayla ve nesnelere kurduğu ilişki aynı zamanında varoluşunun da koşullarını belirler. Öyle ki nesnelere ve onların "değer atfedilmiş" biçimi olan gerçeklik, insanın içinde yaşadığı dünyayı Heidegger'in deyimiyile "sahih" olarak gösterenlerdir (2011: 66). İnsanın nesnelere kurduğu ilişkinin diğer bir anlamı ise yaşanan dünyanın mekânsal özelliği açısından bir varoluş koşulunu karşılamasıdır. Başka bir deyişle insan mekânsal/uzamsal bir varlıktır, "bizatihi kendisi de uzamsal bir varolan, uzanımlı bir şeyin uzanımsal sınırlarınca ihata edilmiştir. Bir şeyin içindeki varolan ile onu ihata eden şeyin ikisi de mekân içinde mevcuttur." (Heidegger 2011:105). İnsanın varoluşu bu dünya ve onun somut varlıklarıyla bir arada/aynı mekânda oluşuyla gerçeklik kazanır. Bu gerçeklik doğrudan dilin insanın varlık bilinci üzerindeki belirleyiciliğinden kaynaklanır; çünkü insanı çevreleyen dünyanın bütün somut veya soyut gerçekliğini yaratan dilin kendisidir. Dil olmaksızın varlıktan ve onu algılayan bilinçten söz etmek olanaksızdır. İnsan dünyayı dilinde üretirken, kendini de bilinçli varlık olarak dil yoluyla var eder. Bunun için insanın anlamlı dünyası diliyle sınırlıdır. Ancak, dil üretilebilir, geliştirilebilir. Heidegger'in dili varlığın evi olarak gören önermesi (2002: 35), doğrudan dilin bir varoluş durumu olduğunu ortaya koyması açısından önemlidir. Dil varlıkları varlık olarak temellendiren ve ortaya çıkaran bir güce sahiptir. Bu güç dilin olmadığı yerde varlığın olmadığı anlamına gelir. Bu yüzden dil bilinçten önce gelir ve bireysel özneyi, bilinç ve varoluşu tartışma götürmez biçimde aşmıştır. İnsanın bilincini belirleyen dil insanın dünyada oluşunun anlamını da kuşatmıştır ve insan, varlığının anlamını dilin çizdiği sınırların dışına çıkıp görebilmesi imkânsızdır. Dünyanın gerçekliğini de dilin içinden algılayan insanın dilin mutlaklığı karşısındaki çaresizliği, somut dünyanın sert ve katı gerçekliğini üzerinde taşıyan dilin dışına çıkamayışı, varlık olarak kendi özünü ve hakikatini bulma arzusunun önündeki en büyük engeldir. Bu engel yine dilin içinden onu dönüştürmekle aşılabılır. Dilin mutlaklığını ve ağırlığını yine onu kullanarak değiştirmek edebiyatın sağladığı bir olanaktır. Bu olanak nesne ve duyuların dil üzerindeki ağırlığını aşmanın yoludur ve bu yol insana hafifleşme deneyimi sunar. Dünyanın ağırlığını hisseden benlik, edebiyat aracılığıyla bu ağırlıktan kurtulabilir.

Tevfik Fikret'in özellikle kendi ben'i ve yaşadığı dünya arasındaki ilişkiyi bir varoluş sorunu olarak algıladığı bilinç durumunu yansıtan şiirlerinde, hafifliğin ve hafifleşme

arzusunun çeşitli imgeler üzerinden yansıdığı görülür. Bu şiirlerden ilki "Sühâ ve Pervîn" adını taşır. Şiirde, somut olanın ağırlığına karşın hem dilsel hem de anlamsal-mecazî hafiflik imgelerine sıkça yer veren şair, kendini, bedenini ve somut nesnelere dünyasını aşmak isteyen lirik bir kahramanla özdeşleştirir. Şairin kurgusal temsilcisi olan Sühâ'nın sevgilisine hitaben söylediği "[U]zak değil, şu küçük zirve-i sefide kadar;/Şu parlayan tepecik yok mu? ... Ah bir sarsar,/Anîf sadme-i gülânesiyle bir kuvvet,/Dururken öyle, habersizce, sanki bi-hareket/Alıp götürse bizi..." (Tevfik Fikret 2001: 262), mısraları hafifleşme arzusunun doğrudan yaşanılan ortamdan uzaklaşma isteğinin yansıması olduğunu gösterir. Mekânın gerçekliğini temsil eden somut düzlem ile varoluşunu burada deneyimleyen şair, bu deneyimden duyduğu huzursuzluğu "sarsar/rüzgâr" imgesinde ifade edilen hafifleşme deneyimiyle aşmak ister. "Biz" anlam açısından lirik özne ve sevgilisini temsil eder; ancak daha çok öznenin kendi varlık durumuyla ilgili bilincin ifadesidir. Bu bilinç mekâna bağlı oluşun göstergesi niteliğindeki "beden" in varlığına yöneliktir. Sühâ "rüzgâr"ın ani bir darbesiyle kendini somut olana bağlayan bedeninin ağırlığından kurtulup yerçekimsiz bir ortamda süzülme, bedensiz bir varlık hâline gelip "[B]ütün şu âleme gülmek... Şeb-i ta'ayyüşde,/Şeb-i siyâh-ı ta'ayyüşde muzdarib..." (Tevfik Fikret 2001: 264) olan, dünyaya ve bedenine mahkûm insanların hâline bakmak ister. Bedenin ağırlığından kurtulma arzusu dünyanın maddîliğinden kurtulma isteğinin bir yansıması olarak şiirin bütününe hâkim bir duygudur. "[B]ütün bu dünyaya mensûb olanların hâli!/Ben isterim ki garâmım açınca şeh-bâli/Nihâyet olmasın artık fezâ-yı nüzhetime" (Tevfik Fikret 2001: 263) mısralarında bu duygunun ortaya çıkışına neden olan ontolojik sorun açıkça kendini göstermiştir. "Bu dünyaya mensup olmak" varlık olarak insanın çaresizliğinin kaynağı durumundadır; çünkü bu dünyaya ait olma, beden ve mekânla sınırlanmaktadır. Beden ve mekânla birlikte somut nesnelere dünyasının neden olduğu duygu, ağırlık duygusudur ve şairin benliği bu duygunun olmadığı, beden ve mekânın hafiflediği, ağırlık ve kütsel değerlerin yok olduğu ütopyik bir evrende yaşama arzusu duyar. Bu evrenin uzun bir tasvirinin yapıldığı şiirde, ütopyanın bir hafiflik değeri olduğu görülür. Öncelikle ütopya düşlemeye dayanır ve düşleme mahiyeti itibarıyla hafifleşmedir. Gaston Bachelard, bilincin gerçek dünya karşısında kaygının varlığını keşfettiğini ve böylece dünyaya atıldığını ve dünyanın insandışılığına, olumsuzluğuna teslim olduğunu belirtir. Dünyanın insanca olanın yokluğu olduğu, gerçeğe ilişkin işlevimizin gerekleri yüzünden, kendimizi gerçeğe uyarlamak zorunda kaldığımızı, bu nedenle insanın kendisini bir gerçeklik olarak kurmak zorunda olduğunu söyleyen Bachelard, insanı bu zorunluluktan düş kurmanın kurtardığını, düş kurmanın insan psizizmini düşmanca bir ben-olmayanın, yabancı bir ben-olmayanın her türlü hoyratlığından koruyan normal ve yaralı bir işlevi olduğunu ekler (2012: 15). Bachelard'ın dünyanın hoyratlığı ve ben-olmayan diye ifade ettiği somut ve katı gerçeklik insanın mekânsallığıdır ve bu mekânsallığın neden olduğu kaygıyı, düşleme gibi aşkın bir metafiziğe yönelmekle aşmak mümkündür. Bu imkânı sağlayan düşleme sıradan bir düşleme değil poetik düşlemedir. Poetik düşlemede sözcüklerle kurulan ütopyik dünyada insanı özgür kılan şey, kelimeleri birer hafiflik/hafifleşme aracına dönüştürerek dünyanın ağırlığını aşmaktır. Sühâ'nın tasvir ettiği ütopyik dünya da böyle bir işlevi yerine getirir.

"Ne isterim meselâ: Bî-hudûd bir meşcer/Fakat ağaçları hep ser-şikeste, hep üryân/İçinde bir derecik, bir şelâle-i giryân/Yosunlarında, uçan kuşlarında, her şeyde/...Sizinle ben o mükedder, o solgun eşcârın/Adım adım uzanan ra'şe-i zilâlinde/Birer hayâlet-i pûşide-çehre hâlinde/Gezip dolaşmalıyız; nâgehân bu esnâda/Güneş gurûb ederek, tâ uzakta, tenhâda/Fısıldaşan iki serv-i siyâha son leme'ât/...Semâ dalar o zaman bir perîli rüyâyâ/Serer zemîne ağaçlar sedefli bir sâye/Ufukta nâ'ir ü nâ'im sitâreler görünür/leb-i tabî'ate bir bûse-i hafî

sürünür/Vücûda öyle bir rehâvet gelir ki yerde bile/Yürür kıyâs olunur bir kanat
temâsiyle/bu sâye-zâr-ı serâ'irde böyle yapılmız/..." (Tevfik Fikret 2001: 268)

Yukarıdaki mısralarda tasviri yapılan ütöpik dünyaya ait bütün varlıklar, hafiflik değerleriyle ön plâna çıkan varlıklardır. Ağırılıklarından kurtulan ağaçlar, uçan kuşlar, titreyen gölgeler, fısıldaşan serviler, perili rüya, yerde bir kanat temasıyla yürüyen peri; hafiflik değerine sahip varlıklardır. Bu varlıkların hareketlerine bakıldığı zaman aynı hafiflik anlamlarını görmek mümkündür. "Tezehhür etmek, takattur etmek, fısıldaşmak, rüyaya dalmak, rehavete gelmek" gibi fiiller taşıdıkları anlam açısından hafifleşmenin ifadesi olarak değerlendirilmelidir.

"Sühâ ve Pervîn"de somut gerçekliğin taşıdığı ağırlığı hafiflik imgeleriyle inşa ettiği ütöpik bir dünya tasavvuruyla aşmayı arzulayan Tevfik Fikret'in "Rûh-ı Eş'arım" adlı poetik şiiri doğrudan şiirin hem dilin mutlaklığını hem de gerçekliğin ağırlığını kırarak bir hafifleşme imkânı yarattığını gösteren önemli örnekler sunar. Öncelikle şiire adını veren "rûh" kavramı ontolojik yönü itibarıyla hafiflik anlamı taşımaktadır; çünkü ruh temel anlamıyla madde dışı töz olarak değerlendirilir (Afşar 2000: 409). Dolayısıyla varlığın maddi olmayan boyutunu karşılar ve maddenin olmadığı bir düzlemi işaret eder. Ruh bir hafiflik anlamı taşımanın yanında poetik bir kavram olarak da anlam kazanmıştır. Şiirlerinin taşıdığı ruhu anlatan Tevfik Fikret de şiir anlayışını ve şiirinin özelliklerini hafiflik imgeleri üzerinden değerlendirir. Bu imgeler ilk bölümde "gölge" ve "bulut" kelimelerinin anlamları üzerinde yoğunlaşmıştır: "*Tekâsüf eyleyerek bir sehâbe hâlinde/Teneffüs-i ezhâr/Durur semâ-yı hayalât olan zılâlinde/Bir aşiyân-ı bahâr*" (Tevfik Fikret 2001: 319) mısralarında çiçek soluklarının bir "bulut" hâlinde yoğunlaşması ve sonrasında bu bulutun hayallerin seması olan "gölge"sinde duran bahar yuvasının bir araya gelişle çizilen tablo, Calvino'nun "üst düzeyde bir soyutlama gerektiren betimleme" diye ifade hafiflik tanımına uygundur. "*Çiçeklerin nefesleri*" olarak imgeleştirilen varlık, "koku"dur. Koku görünürlük ve ağırlık açısından hafiflik değeri taşır. Ancak kokunun bir bulut olarak görünürleştirilmesi bir somutlama olmakla beraber, ağırlık değeri olmayan bir somutlamadır. Diğer taraftan bu bulutun olduğu gökyüzünün hayallerden oluşan bir gölgesi de vardır. "Gölge" niteliği açısından ışığın yansımalarıyla ilgilidir ve maddeden arınmış ağırlıksız bir görüntüdür. Tevfik Fikret de şiirlerinin bu hafiflik değerleriyle ön plâna çıkarır. "*Nümûde her kûşesinden ukûs-ı gûn-â-gûn/Zılâl-i reng-â-reng*" (Tevfik Fikret 2001: 319) mısrasında hafiflik değeri "ukûs" ve "zılâl" imgeleri üzerinden tasvir edilir ve şair, şiirlerinin çeşit çeşit akisler ve rengârenk gölgelerle büyüdü bir dünya yarattığını söyler. "Ukûs" ve "zılâl" şiirlerindeki üslup ve anlam özelliklerinin temsilidir. Bu imgeler temsil ettiği anlamlara uygun şekilde hafiflik değerine sahip, hiçbir ağırlıkları olmayan ışık ve görüntülerdir. Şiirlerinin sağladığı olanak da bu imgelerin yarattığı hafiflik duygusudur. Dolayısıyla Tevfik Fikret şiirlerinde hafiflik yaratan değerler peşindedir ve bunlar sayesinde yaşamın ağırlığından kurtulduğunu imâ eder. Bu yönüyle şiirin dili hafifleştirerek dünyayı yaşanılır kılan bir özelliği olduğuna inandığı söylenebilir. Calvino, edebiyatın hafiflik yaratan bu işlevini onun varoluşsal işlevi olarak değerlendirir (2011: 39).

Tevfik Fikret'in yine poetik özellikler taşıyan ve kendi ben'i ile şiirleri arasındaki ilişkiyi anlattığı "En Ferahlı Günüm" adlı şiirde de hafiflik imgeleri, hem dünyanın ağırlığından kurtulmanın yolu olarak edebiyatın varoluşsal işlevini işaret etmiş, hem de anlam açısından şairin hafifleşme arzusunu yansıtmak için kullanılmıştır. "*Güneşli sath-ı sükûn-perverinde bir havzın/Uçan hevâm-ı heves-kârı andırır fikrim/Budur sebep ki, en âsûde nevha-i şî'rim/Verir sadâsını, bir gizli mevc-i pervâzin*" (Tevfik Fikret 2001: 327) mısralarıyla başlayan ilk bölümde "bir havuzun durgun yüzeyinde uçuşan böcekler" in sahip olduğu hafiflik değeri ile kendi ben'inin ulaşmak istediği durum arasında yakınlık bulan şairin, şiirlerini besleyen "kanat dalgaları" bu hafiflik

arzusunun yansımadır. "En Ferahlı Günüm"ün ikinci bölümünde şiirin bir hafifleşme biçimi olduğu gösteren duyuş kendini "[N]asil kolayca perişân olursa ebr-i hevâm/Haff darbe-i bâliyle bir nesîm-i terin/Yeter hayâlîmi tahdîşe ba'zı en nârin/Bir ihtizâz, ufacık bir teheyyüc-i ilhâm" (Tevfik Fikret 2001: 327) mısralarında gösterir. Anlam açısından hafif, ince bir esinti olan "nesîm-i ter", "ebr-i hevâm" imgesiyle yani bir bulut kümesini andıran böceklerin hareketleriyle birlikte okunduğunda hafiflik değeri itibarıyla bir bütünlük sağlar. İnce bir esintinin bile savurabildiği böcek kümelerini andıran şairin muhayyilesi de en küçük bir ilhamın bile uçurabildiği bu böcekler gibi hafifleşebilmektedir. Bu muhayyilenin yarattığı şiirler de aynı hafiflik değerine sahiptir.

Tevfik Fikret'te hafifleşme arzusunun aynı zamanda gerçeklikten kaçışın tatminine yönelik bir duyuş biçimi olduğunu gösteren diğer önemli bir şiir "Ömr-i Muhayyel"dir. Ütopik bir metin olan şiir, yaşamı zıtlıklar üzerine kurulu, kötünün ve çirkinin var olduğu bir alan olarak gören şairin bu alan içerisinde fiziksel olarak mücadele etme gücü bulamadığı için yaşadığı bunalımın etkisiyle yazılmıştır. İstibdat dönemi ve içe kapanık bir mizacın mayasıyla yoğrulan Tevfik Fikret'te sürekli bir kaçış duygusu vardır. Bu kaçış kendinden, insanlardan, kötülüklerden, çirkinliklerdendir (Kanter 2011: 964). Kaçış duygusunun tatminin sonucu oluşan ütopya, somut nesnelere ağırlıklarını yüklenen dili dönüştürmenin başka bir yoludur. Bu anlamda şiirde, insanın varoluşuyla madde/gerçeklik arasındaki ilişkinin uyuma dayanan bir ilişki olmadığı, insan ve madde arasında varoluş açısından derin bir uyumsuzluk olduğu duygusu hâkimdir. Bu duygunun neden olduğu huzursuzluk ilk önce şairin yaşanan zamanı algılama biçimine şekil vermiştir. Çünkü ütopya mekânsal olduğu kadar zamana dönük bir tasarımdır. Gaston Bachelard'ın "yaşanılan zaman" ve "düşünülen zaman" (2010: 33) olarak nitelendirdiği bir zıtlığın içinden dünyayı deneyimleyen insan, "yaşanılan zaman"dan ayrılıp "düşünülen zaman"a ulaşma arzusunun etkisi altındadır. Bunun nedeni "yaşanılan zaman"ın ağırlığıdır. Bu ağırlık önce beden sonrasında diğer somut nesnelere varlığıyla insan benliğine ve ruhuna çizilen sınırdır. "Düşünülen zaman" ise "daha havadar ve daha özgürdür." (Bachelard 2010: 33) "Düşünülen zaman"a ait mekânı dolduran bütün varlıklar somut görüntüleri olsa bile soyut değer taşıyan ağırlıksız varlıklardır. *Ömr-i Muhayyel* bu bağlamda "yaşanılan zaman"dan "düşünülen zaman"a duyulan arzuyu anlatır. Bu iki farklı zamana ait imgeler ağırlık ve hafifliğin karşıt eğiliminin temsilidir ve şiirin lirik öznesinin dünyayı algılama biçimini belirlemiştir. "Yaşanılan zaman"ın ağırlığı "*hâk-ı siyâh*" imgesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu imge yaşanan madde dünyasını işaret eder. "*Hâk-ı siyâh*" lirik özneyi bu dünya içinde kalmaya mecbur bırakan bedenin temsilidir. Bedenin ağırlığı ve onun zamansallığına karşılık lirik özne, ağırlık ve kütlesi olmayan saf ruh hâline gelmek ister ve "*ömr-i muhayyel*" diye tasviri yapılan farklı bir zamanı düşler. Zaman ve mekânın nitelik değiştirip bütün maddîliklerinden kurtulduğu bu muhayyel düzlemde, lirik özne sevgilisiyle şiir perisinin kanatları altında yaşamak için beyaz bir bulutun omzunda göklere yükselmeyi arzular: "Yalnız ikimiz, bir de o: *ma'bûde-i şî'rim*/Yalnız ikimiz, bir de onun *zıll-ı cenâhı/Hâkîlere bahşeyleyerek hâk-i siyâhı/Düşünde beyâz bir bulutun göklere âzim*" mısralarında dile getirilen bu istek, hem hafifleşme arzusunu hem de dilsel hafiflik öğelerini içinde barındıran bir duyuşun ifadesidir. Öncelikle şiir perisi varlığı itibarıyla somutluğu olmayan fizikötesi bir âleme ait bir varlık olarak görülmüştür. Bu fizikötesi varlığın "*kanatlarının gölgesi*", üst düzey bir soyutlama olarak "*kanat*" ve "*gölge*" kelimelerinin anlam değerlerinin sağladığı ağırlıksız bir varlığı ve duyuş biçimini ifade eder. "*Uçma*" eyleminin anlam merkezi etrafında toplanan bu imgeye "*bulut, göklere âzim, âmâde-i pervâz*" öğeleri de eklenmiş ve aynı anlam merkezi etrafında bir araya gelen bütün bu unsurlar şiirin bütünüyle hafiflik değeri üzerine kurulmasını sağlamıştır. Lirik öznenin uçmaya duyduğu özlemin ifadesi olan "*[Â]h istiyorum, -göklere âmâde-i pervâz/Bir*

lâne-i âvârede bir ömr-i hayâlî" (Tevfik Fikret, 2001: 369) mısrasında bedensel ağırlıktan kurtulmanın verdiği hızla göklere yükselmek isteyen şairin arzusu eylemin yöneldiği ütopyik dünyanın hafifliğiyle örtüşmüş durumdadır.

"Ömr-i Muhayyel" şiirinde hafifleşme arzusunun yarattığı muhayyel ülkenin bir özelliği olarak verilen "saflık" ise ruhsal bir hafiflik durumudur. "*Göllerde, o sâfiyyet-i vecd-âver içinde*" ve "*Her sahn-ı hakikatten uzak, herkese mechûl/Bir safvet-i ma'sûmenin âgûş-i terinde*" (Tevfik Fikret, 2001: 368) mısralarında lirik öznenin "saflık" arayışında olduğu, saflığın ise hem ruhsal bir hafiflik hem de doğrudan insanın dünyasallığından gelen varlık problemlerinden ve maddenin ağırlığından kurtulmuş hâlini temsil ettiği görülür. "*Saf rûh*" imgesi, Tevfik Fikret'in daha sonraki bir tarihte kaleme aldığı "*Gayya-yı Vücûd*" adlı şiirinde doğrudan varlığın ve yaşamın ağırlığı karşısında hafifliğe ulaşmak isteyen bilinç durumunu temsil eder. Şiir, beden-ruh ilişkisinin insanın varoluşunun en büyük paradoksu olduğu, varlık ve varlığın taşıdığı somutluğun özgür olmak isteyen insan ruhunu esir aldığı fikri üzerine kuruludur. Varlığın dünyada bulunuş biçimini derin bir çatışma ekseninde düşünen Tevfik Fikret, varlık/beden ve ruh arasında kesin bir ayrıma giderek ontolojik açıdan bedeni somut ağırlık, ruhu ise soyut hafiflik değeri taşıyan iki zıt varlık olarak sunmuştur.

Ruh ve beden arasındaki ayrımı temel alan düşüncenin tarihsel kökenleri Platon'a kadar gider. Ruhun bedenden bağımsız bir varlık olduğuna dair temel yaklaşım Antik Yunan düşüncesinden Ortaçağ Hıristiyan ve İslam düşüncesine kadar neredeyse ortak düşünce olarak benimsenmiştir. Ruh-beden ilişkisinde ruhu bedenden üstün tutan klasik görüş; ruhun bedenden tamamen ayrı kendi başına bir öz, insanın asıl özü, Tanrısal ruhtan bir parça, en iyi ve en güzelin kaynağı olduğunu savunmuştur. Ruhun yüceliği karşısında beden bu dünyaya ait ve onunla sınırlı olduğu için aşkınlık açısından daha değersiz bulunmuştur. Bedeni ruhun içine hapsediği bir kafes olarak gören klasik görüş, bu yüzden ruh ve beden arasındaki ontolojik zıtlığın neden olduğu bir çatışmanın varlığına inanmıştır. "*Gayyâ-yı Vücûd*" şiiri bu klasik görüş bağlamında madde/beden-ruh ilişkisini varoluş sorunu olarak gören bireyin huzursuzluğuna karşılık, maddeden ve kendi bedeninden kaçış arzusunun aynı zamanda hafifleşme arzusu olduğunu ortaya koyar. "*Gayyâ/kuyu*" olarak simgeleştirilen beden, madde ve dünyanın karşısında, bu sınırlamalardan kurtulup gerçek anlamda özüne kavuşmak isteyen "*rûh-ı sâf*"ın çektiği acıların kaynağıdır. Beden/madde ve dünyayı "*bir çukur yerde birikmiş mütekeddir bir su/solucanlarla, sülüklerle, yılanlarla dolu*" (Tevfik Fikret, 2001: 339) bir kuyuya benzeten şair, ruhun bu kuyuya beden ve madde yüzünden çekildiğini, aslında öz olarak ruhun daha aşkın bir zaman ve mekâna ait olduğunu vurgular. "*Rûh-ı sâf*"ın bu dünyadan kurtulmak için madde ve beden ağırlığından kurtulması başka bir deyişle ağırlık ve kütlesini kaybedip bir öz hâline gelmesi gerekmektedir. Bu durum aynı zamanda ruhun ontik karakterine uygun bir saflaşma sürecidir. Bu süreç İbn Sina'nın bedenden bağımsız bir cevher olan ruhla ilgili görüşünde örneklediği "*uçan insan*" metaforuyla aynı anlam çerçevesine uygun düşen bir duruma örnek gösterilebilir. Boşlukta doğmuş, bedeni tamamen dış etkilere karşı izole edilmiş, herhangi bir şeyi, hatta kendi bedeninin ve organlarının dahi varlığını bilmeyen, kısaca dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyen, bu suretle asla duyu algısına sahip bulunmayan bir insan tasavvuru (Durusoy 1999: 326) ortaya koyan İbn Sinâ'nın bu tasavvuru insanın kendi varlığıyla ilgili ulaştığı bilinç durumunu temsil eder. Bu bilinç varlığının aşkın bir öz, ona özünü veren şeyin ise madde/beden değil, ruh olduğunu kavrayan insanın bilincidir. Buna ulaşma başka bir deyişle hafifleşerek uçma isteğinin önündeki en büyük engel, insanın maddî boyutudur. Bu boyuttan kurtulmanın imkânsızlığını keşfeden bilinç, kendi varlığından nefret etmeye ve onu "*bataklık*" olarak görmeye başlayacaktır. Bu duyguyu ifade eden "*İşte gayyâ-yı vücûd, işte o zulmet, o batakl/Beşerin işte, pür-ümmîd ü heves, kıvranarak/Ka'r-ı târında şinâh ettiği*

girdâb-ı ufûl//Rûh-ı sâfi şeb-i a'mâkına ettikçe nüzul/Çirpınır gayz u teneffürle fakat bî-ârâm/Edecektir bu nüzûlünde ebedlerle devâm" (Tevfik Fikret 2001: 339–340) mısralarında bedenın ağırlığından kurtulamayan saf ruhun yaşadığı huzursuzluk dile getirilir.

"Gayyâ-yı Vücûd" şiirindeki hafifleşme arzusunun benzer bir duyuşla ifade edildiği "Leyli Vedâ" adlı şiirde de maddî varlığından kurtulmak ve bu kurtuluşun yarattığı hafifliğin huzurunu yaşamak isteyen şairin arzusu "uçan insan" metaforu bağlamında düşünülebilir. "*Bir siyâh kuş gibi âmâde-i pervâz ü firâr/bu vefâsız gecenin koynunda/Edelim gel, ebedî kalmak için bir isrâr"* (Tevfik Fikret 2001: 371) mısralarında "bir siyah kuş gibi" özgürce kanat açıp yaşadığı gerçeklikten uzaklaşmak isteyen şairin uçma arzusu açıkça görülür. Uçmanın bir çeşit hafifleşme olduğu düşünöldüğünde bunun bedenın sonlu varlığından ruhun sonsuz varlığına ulaşma isteğinin imgesi olduğu söylenebilir. Bu düşlemeyi sadece kendi bedeninden değil dünyanın bütün ağırlıklarından kurtulup hafifleştiği bir duyuş şekliyle genişleten "Ufk-i Hilâl" adlı şiirde ise akşam saatlerinde bir kartpostal manzarası sunan gökyüzünü izleyen şair, ışığın farklı renk ve biçimlerdeki görüntüleriyle iç dünyasındaki hafiflik duygusu arasında benzerlik bulur. Bu tabloda akşamın ışıkları altında bir araya gelen bütün bir "*cihân*" maddî değerini kaybedip ruhanî bir atmosfer içinde hafif, kütsüz bir şekle bürünmüştür. "*Akşam bütün fûrûğ-ı şükâhuyla bir cihân/Bir âlem-i hayât u ziyâ ufka toplanır/Üstünde âsümân/Bir mâ'i tül yığıntısı hâlinde sallanır"* (Tevfik Fikret 2001: 342) mısralarında çizilen bu atmosferde ışığın yansımalarının yarattığı büyülu bir ortamda dünya ve içindeki diğer varlıklar ağırlıklarından kurtularak ufukta bir araya gelmiştir. Gökyüzü ise "*mâ'i tül yığıntısı*" hâlinde bu görüntünün üstünde salınmaktadır. Üst düzey bir soyutlama olan "*mâ'i tül*" imgesi, hafiflik değerinin dilsel bir yansımaları olarak özellikle dikkat çekicidir. "*Tül*" kelimesinin taşıdığı hafiflik anlamını gökyüzünün boşluktaki hareketini vermek için kullanan şair, manzaradaki hafifliği içinde taşıdığı hafiflik arzusuyla bütünleşmiş şekilde sunmuş olur. Bütün bir dünyanın bir "*tül*" gibi duyumsandığını gösteren "*Nâzik bir ihtizâz-ı havâ: Şimdi kâ'inât/Titrer, kalır dumanların altında müstetir/Vâdi hayâl eder nevm içinde bir/Yek-reng-i hayât"* (Tevfik Fikret: 2001, 342) mısraları şairin ruhundaki hafiflik özleminin yansımalarıdır. Titreyen, nazik bir havanın hareketlerindeki hafiflik değerinin eşlik ettiği "*nem/uyku*" bu hafifliği tamamlayan başka bir unsurdur. Bütün bir dünya ve onu oluşturan somut varlıkların kütle ve ağırlıklarını kaybedip akşamın büyülu ışıkları altında uykuya dalması hafiflik duyuşunun en üst seviyesidir.

Tevfik Fikret'in ütöpik şiirlerinden biri olan "Ne İsterim?", isimli şiir, "Ömr-i Muhayyel" gibi şairin ruhunun gerçek dünyayla kurduğu problemlili ilişkiyi ve somut dünyanın ağırlığına karşılık ütöpik dünyanın hafifliği bağlamında anlatılmasını konu edinir. Şiirde anlatılan ütöpik dünya, somut ve soyut varlıklar arasındaki ontolojik farkın ortadan kalktığı, somut varlıkların ağırlık değerlerini kaybederek soyut varlıklarla iç içe olduğu bir dünya biçiminde resmedilmiştir. "*O perûlerle koklaşan ezhâr/O çemenlerde oynaşan ervâh/O mülevven sürûd-ı şûh-ı bahâr/ O mu'attar müşşâfehât-ı riyâh"* (Tevfik Fikret 2001: 401) mısraları somut varlıkların soyut varlıklarla kurduğu ilişki sonucu ağırlık değerlerini kaybederek geçirdikleri değişimin bir çeşit hafifleşme olduğunu gösterir. Bu ütöpik evrenin şairin ruhuna sunduğu olanak tek başına bir hafiflik deneyimi olan "*mürğâne*" ve "*dûd*" imgeleri üzerinde toplanan anlamla ilişkilidir. "*Bunların ortasında bir lâne/Bî-hazer bir hayât-ı mürğâne/Mütecerred bütün âlâyıktan/Mütebâ'id bütün hakâyıktan/Öyle bî-gâye, bî-seher, bî-hâb/Dâ'imâ aynı iltizâz-ı şebâb/Hep o âsûde-rûh sâ'atler/ O ser-âzâde mahremiyetler/Hepsinin zirvesinde bir küme dûd/sonra bitmez bir âsümân-ı kebûd"* (Tevfik Fikret 2001: 401) mısraları şairin düşlediği ütöpik evrende "*mürğâne*" yani "*kuş gibi*" bir hayat sürmek istediğini anlatır. Bu imgede gerçekliğin ağırlığı ve onun bütün sınırlamalarından kurtulup uçma eyleminin sunduğu özgürlük duygusunun aynı zamanda hafifleşme arzusu olduğu görülür. "*Mürğâne*" imgesi "*dûd*" imgesiyle anlam açısından da bütünlük sağlar.

"Bulut"un gökyüzündeki hareketleri ile uçmak aynı anlam içeriğinde bir araya gelmiştir. Bu bütünlüğün karşıt anlamları "âlâyık" ve "hakâyık" kavramlarında gizlenen ağırlık duygusudur. Benlik ve beden arasındaki bölünmeye işaret eden bu durumun yarattığı çatışmadan kurtulmak için benliğin kendini bu dünyaya bağlayan "âlâyık"tan "mütecerrid", "hakâyık"tan da "mütebâ'id" olması gerekir. Bunun gerçekleşmesi durumunda insan kendisini "mürgâne" bir hayat sürdürdüğü, nesnel somutlukların olmadığı bir dünyada bulacaktır. "Dûd" imgesiyle bedenine ulaştığı fizikötesi durumu işaret eden Tevfik Fikret, *Bir Ân-ı Huzûr* adlı şiirinde ise bu imgeyi yine gerçekliğin ağırlığına karşı hafifleşme arzusunun temsili için kullanır. Şairin dünyanın gerçekliğine karşı alternatif olarak sunduğu "köy"deki evlerin birinin bacasından gökyüzüne yükselen "dûd-ı sefid", imgesel açıdan "leyl-i hayâtın zulemâtı"nu içine alıp onu yok eden bir anlam taşır. Beyaz bir bulutun hafifliğine karışarak gökyüzüne yükselmek isteyen şairin duyusu "sefid/beyaz", "zulemât/siyah" imgelerinin taşıdıkları anlamlarla vurgulanan ruhsal çatışmanın ürünüdür. Hayatın karanlığı/siyahlığı şairin benliği üzerinde ağırlık oluşturan dünyanın gerçekliği ve bu gerçekliğin bir unsuru olan bedenine imgesidir. Karanlık/siyah rengin çağrıştırdığı olumsuz anlamla somut olanı "beyaz bulut" imgesinde beyaz renge yüklediği olumlu anlamla da "bulut"un ağırlıksız bir değerle boşlukta süzülmesini tasvir eder. Bu tasvirde somut olanın ağırlığından kurtulan ruhun yaşadığı huzur işaret edilmiştir.

Tevfik Fikret'in ütopik şiirlerinde ulaşmaya çalıştığı hafifleşme duygusu "Ey Hâb" adlı şiirinde farklı bir yaklaşımla "uyku"nun sağladığı bir deneyim olarak sunulmuştur. Şairin uykuya duyduğu arzuyu anlatan şiir, uykunun somut gerçekliğin yarattığı ağırlık duygusundan kurtulmanın yolunu açtığını gösteren bir anlam içeriğine sahiptir. Uykunun bir hafiflik deneyimi sunduğunu gösteren "[N]esim-i rehâvet-nisârınla, ey hâb/Dolaş Kâse-i pür-tânin-i serimde" (Tevfik Fikret 2001: 398) mısralarındaki "nesim-i rehâvet-nisâr" ifadesi doğrudan söz konusu hafiflik anlamını taşır. Ruha rehâvet veren "hafif bir rüzgâr" şeklinde sembolize edilen uykunun diğer özellikleri de aynı hafiflik duygusunu çağrıştıracak "leyl-i zilâl", "mevc-i hayâl" (Tevfik Fikret 2001: 398) imgeleriyle sunulmuştur. Uykuya ait iki unsur olarak sunulan "gölge" ve "hayâl" varlık nitelikleri itibarıyla hafiflik değeri taşırlar. Şair "girdâb-ı cûşân" olarak nitelediği ruhunun rahatlaması için "dimâğ"ı uykunun gölgesine ve uykudaki hayallerin dalgalarına bırakmak ister. Dünyanın "a'sâb" üzerindeki ezici ağırlığını "zîr ü ber"inde dolaşan "mü'zic" (tedirgin edici) "yılanlar" olarak duyumsayan şair, uykunun hafifleştirici rüzgârına kendini kaptırmak, "yığılsın dimâğımda leyl-i zilâlin/yayılsın sükkûnetle mevc-i hayâlin" (Tevfik Fikret 2001: 398) mısralarında ifade edilen isteğini uykunun hafifleştirici etkileriyle tatmin etmek ister.

Tevfik Fikret'in sanatın ve edebiyatın yaşamın ağırlığına karşı bir hafiflik arayışı olduğunu gösteren önemli şiirlerden biri de "Heykel-i Giryân" adını taşır. "Bu şiirde kendisine çok tesir eden bir heykeli" anlatan (Kaplan 2005: 106) Tevfik Fikret, şiirin ilk iki bölümünde heykelin yüzündeki ifadeyi yorumlamaya ve tasvir etmeye çalışır. Gülümseyen yüzüne dikkatle bakılınca "samimî bir merâret" gösteren heykelin somut varlığı mermer gibi sertlik ve ağırlık taşıyan bir nesneye dayanır. Mermer bu özelliğiyle cansız ve anlamsız bir nesneden öte başka bir şey değildir. Ancak onun canlı ve anlamlı bir varlık hâline dönüştüğünü "[D]üşen her dem'a-i mevâhime ecfân-ı sefidinden/İnkeren, pür-harâret, ârız-ı sengini titrerdi/Güzâr eylerdi bir sis-i cebhe-i sevda-bedidinden/Bu mermer sanki zî-rûh idi, zî-rûh-ı muğberdi" (Tevfik Fikret 2001: 350) mısralarında ifade eden şair, mermer ruh veren şeyin sanat olduğunu, sanatın ağırlık değeri taşıyan mermeri bile hafiflik değerine ulaştıran bir gücü bulunduğunu imâ eder. Burada sanatın sihirli bir dokunuşla taşta hayat veren, dokunduğu "kütte-i câmid"i (Tevfik Fikret 2001: 350) hafifleştirerek canlandırdığı düşüncesinde açık bir hafiflik vurgusu vardır. Bu düşüncenin yer aldığı "[N]asil berk-ı dehâ'ettir ki lemh-i in'ikâsıyla/Hayât-engîz olur bir kütte-i câmidde?.. Hayretler"

(Tevfik Fikret 2001: 350) mısralarında sanatın yaratıcı dehasının bir özelliği olarak sunulan "lemh-i in'ikâs" imgesi anlamsal açıdan bu hafiflik değerini ifade eder. Yaratıcı dehânın ürünü olan sanatın "bakışının yansınması" hem üst düzey bir soyutlama hem de imgedeki "yansınma" kavramı anlam açısından sanatın gerçekliği dönüştürüp onun ağırlığını yok eden hafifleştirici özelliğine işaret eder. "Yansınma" herhangi ağırlık veya kütleyle sahip olmayan soyut ve ağırlıksız varlığıyla sanatın temel özelliğidir. Bu açıdan bakıldığında şairin sanatın yansınanın hafifliğiyle metafiziksel bir güce sahip olduğuna inandığı söylenebilir. Sanatın bu gücü, dünyanın ağırlığını ve katılığını aşmanın yolunu açar. Perseus'un Medusa'nın bakışını yok etmek için onun kalkanındaki yansınasından yardım alması gibi, sanat taşlaşmış gerçekliği, düşlemenin gücü sayesinde yok eder.

2. Varoluş Problemi Olarak Dünyanın Ağırlığı

Italo Calvino, hafifliğin yanında onun karşıt eğilimi olan ağırlık değerinin dile nesnelere, cisimlerin ve duyuların ağırlığını ve somutluğunu aktarmak anlamı taşıdığını ifade eder (2011: 28). Ağırlık değerinin somut nesnelere dünyasında insanın varlığını bu dünyaya bağlayan her şeyde kendini gösterdiği söylenebilir. Dünyanın ağırlığının dile yüklenmesi, sadece soyut durum ve duyguların somutlaştırma yoluyla anlaşılabilir kılınması değildir. Bunun yanında insanın mekânsallığından, bu dünyada-olma ve "dünya-içinde-varolanların varlığını kendine cihet kabul etmesiyle" (Heidegger 2011: 212) ilgili bir durumu da karşılar. Dünyada-içinde-varolanlar, insanın etrafını çevreleyen nesne ve varlıklar olarak onun varoluşunun sınırlarını da çizerler. Bu sınırlar onların insan bilinci tarafından algılanma biçimi ile yakından ilgilidir. Bu noktada dil bu algılama biçimlerini, nesne ve diğer varlıkların insan bilincinde kazandığı anlamların kurucusu durumundadır.

Tevfik Fikret'in "Gayyâ-yı Vücûd" şiirinde ruhun varlık karşısındaki çaresizliğini anlatırken varlığın imgesi olarak sunduğu "kuyu/çukur" metaforu, insanın varlığın sınırlarından kurtulup "sâf ruh" seviyesine ulaşmasını engelleyen bir anlam yüklenmiştir. "Gayyâ"nın taşıdığı ağırlık anlamı *Toprak* adlı şiirde doğrudan maddenin ontik kökeni olarak sunulan "toprak" imgesi üzerinden yine dünyanın ve onun ağırlığının temsili olarak sunulur. Şiirde "[C]irm-i bî-haber" ve "maotın-ı beşer" imgeleriyle "beşerin menşe-i hayât-eseri" (Tevfik Fikret 2011: 400) olarak tanımlanan "toprak", varlığın dünyasallığının en temel belirleyeni, varlıkları ve onları çevreleyen nesnelere dünyasının özü olarak anlam kazanmıştır. Bahsi geçen şiir, toprak ve varlık arasındaki bu ilişkinin bir varoluş problemi olduğu fikrine dayanan bir anlam çerçevesine sahiptir. Bu probleme neden olan "toprak" ve onunla temsil edilen dünyanın somut varlığı ağırlık imgeleriyle birlikte ele alınmıştır. "Tûde-ber tûde mahşer-i esrâr", "Kitle-i pür kesâfet-i edvâr" (Tevfik Fikret 2011: 400) mısralarında "tûde" ve "kitle" varoluşun gizemlerini ve tarihin akıp gelen bütün zamanını, yaşamın ağırlığını ve bunların insan üzerindeki baskısını ifade eden imgelerdir. Bunlar etrafında varlık/insan olma bilinci ve zamanın bu bilinci belirleyen akışını söz konusu baskı ve ağırlığın etkisi altında deneyimlemekten kurtulmanın imkânsızlığını fark eden şairin huzursuzluğu dile getirilir. Bu baskı, yaşamın ağırlığını "timsâl-i esfeliyet", "mazîk-i zillet" olarak ortaya koyar. Bu durum kendi varoluşunu bir sorun olarak gören benliğin dünyaya bakışındaki karamsar hâlinin de göstergesidir.

Şairin karamsar ruh hâlinin izleri, ağırlık imgelerinin kurduğu anlam ilişkileri etrafında "Mehd-i Âmâlîm" adlı şiirde de görülür. Gerçekliğin çizdiği sınırları aşmak için hayale yönelen bilincin yaşadığı huzursuzluğu anlatan şiir, "mezar" imgesi üzerine kurulmuştur. Bu imge "mehd/beşik" imgesiyle birlikte hayal ve gerçekliğin zıtlığını vurgular. Hayata dair kurulan hayallerin beşiği ile bu hayallerin yok olup gömüldüğü mezar, hafiflik ve ağırlık değerlerinin imgesel karşılıkları olarak kurgulanmıştır. "Beşik" imgesi yaşama karşı olumlu duygular

besleyen şairin kurduğu hayallerin sağladığı hafifleşme arzusunu ifade eder. Bu hayallerin beşiğinde geleceğe dair umutlarını büyüten şairin gerçekliğin ağırlığıyla karşılaşan bilinci, bu arzunun gerçekleşmesinin imkânsızlığını fark edince “*mezar-ı siyah*”a gömülen hayallerinin arkasından büyük bir bunalıma düşer. “[D]edim, o lahd açılırken harîm-i kalbim içinde/Dedim ki: İşte som ümmüdimin mezâr-ı siyâhu/Bu son ümmî-i sa’âdet –ki eylemiştî teverrüm-/Yüzünde berk-i hazânın o isfirâr-ı siyâhu/Dudaklarında şikâyetle titreyen o tebessüm/Gömüldü kaldı mü’ebbed samîm-i kalbim içinde” (Tevfik Fikret 2011: 400) mısralarında yaşama dair kurduğu hayallerin ona sağlayacağı hafiflik deneyimine karşılık, gerçekliğin ağırlığı yüzünden buna ulaşamamanın verdiği ıstırapı anlatan şairin, “*üful eden âmâl*”i “*lahd-ı siyâhın zilâl-i girye-verinde*” (Tevfik Fikret 2011: 400) ağırlığın gücüne mağlup olarak yok olmuştur.

“Birâz Ümîd” adlı şiirde de aynı ruh hâlinin sonucu olan huzursuzluğu ağırlık anlamı taşıyan imgeler etrafında dile getiren şair, varlığını “*cism-i seng*” olarak görür. Bu imge, anlam açısından “taş”ın sahip olduğu ağırlık ve sertliği taşıyan bir içeriğe sahiptir. Şair içinde olduğu ruhsal durumu bu imgeyle verirken bu duruma neden olan şeyin yaşam ve onun ağırlığı olduğunu şiirin ikinci bölümünde ifade eder. “*Hayât için çekilen her azâb-ı dûr-a-dûr/Bir ihtisâs-ı merâretle verdi nefse fûtûr/Durur soğuk iki na’ş-ı remîde hâlinde/Fezâ-yı hayâlimde şimdi kahr ü sürûr*” (Tevfik Fikret 2011: 445) mısralarında yaşamın ruhu taşlaştıran ve onu donuk bir kütle hâline getiren azaplarla dolu bir süreç olarak algılandığı görülür. Bu duyguyu anlattığı “[B]iraz bu leyle-i sermâye şu’le-i hürşîd/Biraz bu sağâr-ı metruke neşve-i tecdîd/Muhîtimin beni yek-pâre seng-i hâre gibi/Sıkıp erittiği demler... Biraz mecâl-i ümîd” (Tevfik Fikret 2011: 445) mısralarında şairin yaşamı benliğini ezen bir ağırlık olarak algıladığını gösteren “*yek-pâre seng-i hâre*” imgesi doğrudan dünyanın temsilidir.

Tevfik Fikret içinde yaşadığı ortamdan duyduğu huzursuzluğu anlattığı şiirlerinde, gerçek dünyayı tasvir ederken genellikle ağırlık ve katılık bildiren imgeler kullanır. Bu imgelerin ruhsal bir duruma tekabül ettiği düşünüldüğünde şairin ruh dünyasıyla madde dünyası arasındaki zıtlığı anlatırken madde dünyasının somut ve ağırlık değeri taşıyan varlıklarına karşı olumsuz bir bakış açısı geliştirdiği görülür.

SONUÇ

Italo Calvino’nun edebiyatın varoluşsal işlevi olarak nitelendirdiği hafiflik değeri dünyayı ve varlığı algılama biçiminin ruhsal tezahürüdür. Fiziksel dünyanın insan benliği üzerindeki etkisini bir varoluş sorunu olarak ağırlık değeriyle ifade eden Calvino, dilin dünyanın ağırlığını yüklenen mutlak iktidarına karşılık edebiyatın bu ağırlığı kırdığını savunur. Hafiflik duygusu dünya karşısında bireyin ulaşmak istediği ruhsal duruma işaret eder. İnsanın bu dünyadaki varlığını belirleyen somutluk öncelikle bedeninin somut niteliğine ilişkin bir durumdur. Ruh ve beden arasındaki ontolojik farklılıktan doğan çatışmanın bir yansıması olarak gerçeklikten uzaklaşıp hafifleşmek isteyen benlik, bunun imkânsızlığı yüzünden hayalî zaman ve mekânlar düşler. Edebiyat bu düşlemenin alanı olarak hafiflik deneyiminin alanıdır. Bu bağlamda Tevfik Fikret’in içinde bulunduğu dünyayı benliğini ve varlığını ezen bir ağırlık olarak algılamasının sonucu ortaya çıkan hafifleşme arzusunun şiirlerine yansıdığını aynı zamanda bu arzuyu ifade eden şiirlerinin “*rüzgâr, tül, uçan kuş, kanat, gölge, ışık, yansıma*” gibi anlam açısından hafiflik değeri taşıyan imgelerden oluştuğunu görmek mümkündür. Bunun yanında başta *Ömr-i Muhayyel* olmak üzere içinde bulunduğu zaman ve mekândan kurtulup yaşamak istediği dünyayı anlattığı ütopyik şiirlerinde söz konusu kurgusal dünyaları anlatırken hafiflik imgelerine yer vermesi, ütopya düşüncesinin hafifleşme arzusuna dayandığını gösterir. Hafiflik değerinin karşıtını oluşturan ağırlık ise yaşadığı ortamdan memnun olmayan benliğin dünyayı algılama durumunun ifadesidir. Bu durumun ilk ve en temel göstergesi dünyanın

ağırlığının dile yüklenmiş olmasıdır. Bu yüzden Tevfik Fikret'in yaşadığı gerçeklikten duyduğu ıstırapı anlatan şiirlerinde varlığın ve dünyanın ağırlığını anlam açısından da ağırlık bildiren imgeler üzerinden anlattığı görülür. Başta *Gayyâ-yı Vücûd* olmak üzere kendi bedeninden ve diğer bütün somut gerçeklikten duyduğu nefreti anlattığı şiirlerinde “taş, kuyu, toprak, mezar” gibi imgeler ön plana çıkmıştır.

KAYNAKÇA

- AFŞAR, Timüçin (2000), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Bulut Yayınları.
- BACHELARD, Gaston (2010), *Sürenin Diyalektiği*, (çev. Emine Sarıkartal), İstanbul: İthaki Yayınları.
- BACHELARD, Gaston (2012), *Düşlemenin Poetikası*, (çev. Alp Tümertekin), İstanbul: İthaki Yayınları.
- CALVİNO, Italo (2011), *Amerika Dersleri*, (çev. Kemal Atakay), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- DURUSOY, Ali (1999), "İbn Sinâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 20, Ankara: TDV Yayınları.
- ERHAT, Ezra (1993), *Mitoloji Sözlüğü*, , İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HEİDEGGER, Martin (2002), "Hümanizm Üzerine Mektup", *Hümanizmin Özü*, (der. ve çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: İz Yayınları.
- HEİDEGGER, Martin (2011), *Varlık ve Zaman*, (çev. Kaan H. Ökten), İstanbul: Agora Kitaplığı.
- KANTER, Fatih (2011, Summer), "Tevfik Fikret ve Ahmet Haşim'in Şiirlerinde Ütopya", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 6/3: 963-972.
- KAPLAN, Mehmet (2005), *Tevfik Fikret (Devir-Şahsiyet-Eser)*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TEVFİK FİKRET (2001), *Bütün Şiirleri*, (haz. İsmail Parlatır-Nurullah Çetin), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

**MUHTAR AVEZOV'UN HİKÂYELERİNDEKİ ÖRTMECELERİN
TÜRKİYE TÜRKÇESİNE ANLAM VE YAPI BAKIMINDAN
ÇEVİRİSİ***

**THE TRANSLATION OF EUPHEMISTIC WORDS IN MUXTAR
AUEZOV'S SHORT STORIES INTO TURKISH IN POINT OF
MEANING AND STRUCTURE**

Gulmira OSPANOVA**

Öz

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte Türk dünyasında yer alan dil ve edebiyat alanlarındaki gelişmeler, lehçeler arası çevirilerdeki problemleri de gün ışığına çıkarmıştır. Türk lehçelerinin birbirleriyle olan yakınlık ve benzerlikleri çevirilerde büyük ölçüde kolaylık sağlamanın yanı sıra bazı sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Bir Türk lehçesinden diğerine aktarma yapan çevirmen, kelime hazinesi, söz dizimi, anlam değişimleri bakımından doğal olarak birtakım sorunlarla karşılaşmaktadır. Bunların başlıcası; yazılışı, söylenişi aynı veya benzer olan söz/sözcüklerin farklı lehçelerde değişik anlam taşıması ve çevirmeni yanlışta sevk edebilmesidir. Ayrıca kalıp sözler, atasözleri, deyimler ve ses taklidi sözcükler gibi dil unsurları da çeviride karşılaşılan zorlukların birkaçıdır.

Bu çalışmada çağdaş Kazak Edebiyatı'nın klasik yazarlarından Muhtar Avezov'un altı hikâyesinin Türkiye Türkçesine çevirisi değerlendirilmiştir. Çevirilerde geçen örtmece söz ve sözcükler ele alınarak konularına göre incelenmiştir. Bunlar ölüm, hastalık gibi tabu engeline takılan konulardır. Bu yüzden söz konusu olgularla ilgili kavramlar örtülü ve daha uygun söz/sözcüklerle karşılır. Ayrıca çalışmada lehçeler arası edebiyat çevirilerinde örtmece söz/sözcüklerle ilgili dikkat edilmesi gereken hususlar ele alınmıştır. Örtmece ile ilgili çevirilerde göz önünde bulundurulması gereken özellikler tespit edilmiştir. Böylece örtmecenin dildeki yeri ve önemi üzerinde durulmuş; Kazak Türkçesi ile Türkiye Türkçesinde kullanılan örtmeceler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Örtmece, lehçeler arası çeviri, kaynak dil, hedef dil, hikâye.

Abstract

Together with the dissolution of the Soviet Empire, the problems with regard to translations among Turkic dialects and countries have come out. Although Turkic dialects are related to each other and have similarities, the relations and similarities cause some problems with this regard, too. The

* Bu çalışma, 23-24 Ekim 2015 tarihlerinde Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi tarafından düzenlenen VI. Uluslararası Türkoloji Kongresi'nde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

** Dr., Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Türk Filolojisi Bölümü, gospanova@hotmail.com

translator by translating a text from one dialect into other encounters with some problems with regard to lexicology, syntax, semantics and meaning changes. The main problem encountered with is translating those words that have same structure but different meaning, or vice versa. In addition, some phrases, proverbs, idioms, onomatopoeic words cause a sense of confusion between source dialect and target dialect.

In this study, the translations of classical Kazakh writer Muxtar Auezow's six short stories into Turkish is evaluated. The euphemistic words that taken place in the short stories and handled according to their subjects are analyzed. These are the words that have bad meanings or bad connotations in a society such as the words whose meanings are related to death and illness. Because of this, the signifiers of signified related to these phenomena are met with more appropriate and suitable words or phrases. In addition to this, the issues with regard to euphemism is handled by translating a text from a dialect to another. The rules in translating euphemistic words or phrases will also be determined. In doing this, the place and the importance of euphemism in a literary text and in a society will be explored from different perspectives. In addition, the similarities and differences between Kazakh and Turkish in terms of euphemism and taboo is discussed in detail.

•

Keywords

Euphemism, translation, source language, target language, short story.



GİRİŞ

İnsanlar dinî, sosyo-psikolojik vd. nedenlerle yazılı ve sözlü iletişimde uygunsuz buldukları kelimeleri değiştirerek daha güzel, olumlu veya en azından nötr olanlarını kullanma eğilimi gösterirler. Örtmece için 'iyi adlandırma'nın yanı sıra 'güzel adlandırma' ifadesini de kullanan Aksan (2003: 98), örtmeceyi şöyle tanımlar: "Güzel adlandırma, kimi varlıklardan, nesnelere söz edildiğinde doğacak korku, ürkme, iğrenme gibi duyguların, kötü izlenim ve çağrışımların önlenmesi amacıyla yönelen ve dünyanın her dilinde rastlanan bir değiştirme olayıdır." Denebilir ki, örtmece en güzel şekilleriyle edebî eserlerde kullanılır. Bir halkın dünya görüşü, estetik anlayışı deyim ve atasözlerinde olduğu gibi bunlarla çoğu zaman örtüşen örtmecelerde de yer alır. Bu yüzden edebî eserlerin, dolayısıyla örtmecelerin başka dile/dillere doğru çevrilmesinin önemi ortadadır.

Palmer'e göre yorumlama ile çok sıkı ilişkisi olan çeviri, "basit bir eşdeğerlik kaygısı ile değil, yazarın içerisinde bulunduğu dünyanın (tarihsel ya da uzaysal) çevirmen tarafından anlaşılıp okuyucu için uygun bir yorumla" yapılmalıdır (bk. Uslu 2007: 46).

Bu çalışmada, Kazak Türkçesinin yapısal zenginliğini ortaya koyan örtmecelerin hedef dile nasıl aktarıldığı, anlam ve yapı olarak aynı özellikleri taşıyıp taşımadığı incelenmiştir. Kaynak dilden hedef dile çevrilen örtmecelerin o dildeki örtmecelerle mi yoksa başka söz/sözcüklerle mi karşılandığına, bunların aynı anlam gücünü taşıyıp taşımadığına dikkat edilerek örtmecelerin esere kazandırdığı ifade zenginliği vurgulanmıştır.

Araştırmada örtmece ile ilgili daha önce yapılmış çalışmalardan Zelenin, Ahmetov, Killi, Güngör, Demirci, Karabulut-Ospanova'nın çalışmaları gözden geçirilip elde edilen örtmeceler konularına göre sınıflandırıldı. Bunlar: Ölümle ilgili, hastalıkla ilgili ve eş için kullanılan örtmeceler olmak üzere üç grupta toplandı. Sayı ve ifade gücü bakımından hayli zengin olan ölümle ilgili örtmeceler kendi içinde alt başlıklara ayrılarak ele alındı.

1. ÖLÜMLE İLGİLİ ÖRMECELER

1.1. Ölümün Yaklaştığını İfade Eden Örtmeceler

Hikâyelerde geçen kimi örtmeceler hedef dile birebir aktarılmış şekliyle karşımıza çıkar. Kaynak dile özgü bir ifadenin hiç zorluk çekilmeden, hem anlam hem de yapı bakımından değişikliğe uğramadan hedef dile aktarıldığı görülür.

Endi kartayıp törimnen körim juvık bolğanda kudaydan ertengi-keş tileytinim: "Jakıbımnın jamanatın estirtpe, osımnı aldında al!" devşi edim. (KK/270-271)¹

Artık yaşlanıp, baş köşemden mezarım daha da yakınlaşmış. Allah'ıma; "Yakup'unun acısını bana gösterme, ondan önce beni al." demiştim. (KG/81)

Kaynak dilde ölümün kaçınılmaz olduğu anlatılırken başvuru deyimlerden *bir ayağım körde*, *bir ayağım jerde* örtülü ifadesinde geçen *jer* 'yer' sözcüğü hedef dilde mezar anlamını da veren *çukur* sözcüğüyle karşılanmıştır. Böylece her iki ayağının da mezarda olduğu anlamı çıkar. Oysa ki *bir ayağı mezarda*, *bir ayağı yerde* şeklinde birebir örtüşen bir aktarıma veya Türkiye Türkçesinde var olan *bir ayağı kıyıda*, *bir ayağı kuyuda* örtmece niteliğindeki deyime başvurulabilirdi.

¹ Örtmece örneklerinin bulunduğu alıntılar Muhtar Avezov. *Hikâyeler* adlı kitaptan yapılmıştır. Kitabın künyesi kaynakçada gösterilmiştir.

Men bolsam – sarnagan tilimnen baksa tügim kalmagan, kayratım kaytkan, bir ayagım körde, bir ayagım jerde turgan kuvargan bir kempirmın. (KK/264)

Bense konuşmaktan başka bir şeyi kalmamış, gücü tükenmiş, bir ayağı mezarda, bir ayağı çukurda duran tükenmiş bir kadımın. (KG/75)

Kaynak dilde ölmek üzere olan insanın durumunu anlatan *kısılip jatuv* ifadesinin Türkiye Türkçesinde anlam bakımından tam karşılığı, bir örtmece olan *can çekişmek*dir. Hedef dile aktarımında ise *hasta yatmak* ifadesi tercih edilmiştir. Böylece söz konusu ifadeye yüklenen örtülü anlam hedef dilde bozulmuş ve eş değerlik sağlamada sapma görülmüştür:

... Mukaşım kısılip jatkada, daladan et tavsılsa – soyıp alamız ba dep jürgen jalgız tuv koyımdı aketti goy. (KK/265)

... Mukaşım hasta yatarken dara düştüğümüzde keseriz diye düşündüğümüz besili koyunumuzu elimizden almadı mı sanki. (KG/76)

1.2. Yolculuğa Benzetme Yoluyla Yapılan Örtmeceler

Avezov'un hikâyelerinde ölüm, yolculuk gibi algılanır; bir seyahat, gidiş ve mekân değiştirme olarak telakki edilir. Ölüm, hayatı ve sevdiklerini terk edip başka bir dünyaya gidiştir. Bu durum, Türk kültüründe genel olarak görülen bir yaklaşımdır. Böylece kaynak dilden hedef dile birebir aktarılan örtmece, her iki kültürün örtüşen yansıması olarak karşımıza çıkar:

-Ajetay, meni kimge tastap kettin?! Meni nege ala ketpedin, menin kangıp kalganım ba? (J/204-205)

-Büyükanneçiğim! Beni kime birakıp gidiyorsun?! Niçin beni de götürmüyorsun? Bu dünyada tek başıma bırakıyorsun. (Y/23)

Kaynak dilde *düniye saluv* 'ölmek, dünyadan göç etmek' anlamını taşıyan bir örtmece ifadedir. Nitekim hedef dile de *dünyadan göçmek* şeklinde çevrilerek hem anlam hem yapı bakımından kaynak metne sadık kalındığı görülür. Ancak yine 'ölmek' anlamında *jüre berdi* 'yürüyüp gitti' şeklindeki ifadenin hedef dilde ifadelendirilişi için aynı şeyi söyleyemeyiz. Bir asıl ve bir yardımcı fiilden oluşan bu birleşik yapı hedef dilde tek fiille karşılanmıştır:

Balam düniye salıp jüre berdi. (KK/267)

Çocuğum dünyadan göçtü, gitti. (KG/78)

Küşikpay batır jiyırma bir jasında düniye salgan eken. (KK/254)

Küşikpay Batur, yirmi bir yaşında bu dünyadan göçmüştü. (KG/67)

Kaynak dilde 'ölmek' anlamında *ketuv* 'gitmek' örtmecesi kullanılmasına rağmen, hedef dilde bunun yerine başka bir örtmece olan *kaybetmek* tercih edilmiştir. Böylece temel anlamlarından uzaklaşan sözcüklerden örtmece olarak anlamsal boyutta eş değerliğin sağlanması yeterli görülmüştür:

At ketkenmen, koyınındağı altı atar, moyınındağı miltık kerek dese suv da bolmastañ aman kalıptı. (KKO/398)

Atını kaybetse de koyınındaki altı atar, omzundaki tüfeği sağlam kalmış. (KKV/187)

1.3. Dem (Nefes), Jan (Can) Sözcükleriyle Yapılan Örtmeceler

İnsanoğlu yaşadığı sürece nefes alır, kalbi ve nabızı atar. Ölümün gerçekleşmesiyle birlikte ise bunların hayati fonksiyonları sona erer. En önemli ölüm belirtilerinden olan bu fonksiyonların durması, ölümü ifade eden örtmece unsurlarına dönüşerek karşımıza çıkar. Bunlardan bazıları *demi üziluv* 'nefesi/soluğu kesilmek' ve *üziluv* 'kopmak, kesilmek' örtmece ifadeleridir ki, deyim olarak her iki lehçede de farklı anlamları karşıladıkları görülür. Bunun için söz konusu örtmece ifadelerinin hedef dile aktarımında *son nefes* ve *son nefesini vermek*

örtmeceleri en uygun karşılıklar olarak görülmüştür:

Kasımğa özge öliktin barinen ajesinin öliği batıp edi, ajesi demi üzilgen müynetine şeyin karsı aldında, ayak jağına Kasımdı otırgızıp koyıp, sodan közin almay jatıp üzilgen. (J/205)

Kasım'a büyük annesinin ölümü daha zor gelmişti. Büyükannesi, son nefesine kadar, Kasım'ı ayakucuna oturtmuştu. Son nefesini verirken bile gözünü ondan ayırmamıştı. (Y/23)

Aşağıdaki örnekte geçen *üzilip jüre berdi* 'nefesi kesilerek yürüyüp gitti' şeklindeki örtmece, eksiltilli ifade olan *üzil-* (*demi üzil-*) fiilinin zarf-fiil eki almış şekli ve *jür-* 'yürü-' asıl fiili ile *ber-* 'ver-' yardımcı fiilinden oluşmuş birleşik bir yapıdır. Hedef dilde ise yapı bakımından farklı, bir isim ve bir fiilden oluşmuş *can ver-* örtmecesi tercih edilmiştir:

Keyingi jurt şuvlap julap, üstine kelip üyilgen uvakıtta, Azimhan üzilip jüre berdi. (KS/220)

Arkadaki halk, başına ağlaşarak toplandığında Azimhan orada can verdi. (YG/37)

Dünya hayatının aslında insan ruhunun var oluşunun bir evresi olduğunu ve ölümle birlikte ruhun/canın bedenden ayrılarak sonsuzluğa geçişini sembolize eden örtülü ifadelerden bazıları *jan beruv* 'can vermek' ve *janı şıguv* 'canı çıkmak'tır. Bu örtmecelerin her iki dilde anlam ve yapı bakımından aynı olduğu görülür.

Kari kevdesinen janı şıkkanda, Kasımğa endiği kaygının kaşalık avır bolatının bilip, bunun sorlı bolgan pişinin körwoge özinin közi şıdamay, esirkep, barlık küşin jiyip, ezuv tartıp külgen sıyaktanıp jatıp edi. (J/205)

Yaşlı bedeninden can çıkana dek, Kasım'ın bundan sonra çekeceği çileyi düşünmüş, zavallı torununun çaresizliğini hissedip iç çekerek bütün gücünü toplayıp son nefesini verirken yavrucuğu üzülmesin diye yüzündeki gülümsemeyi eksik etmemişti. (Y/23)

Geçici bir süre için emanet olan can, günü geldiğinde sahibine geri verilir. Bu durum hedef dilde tam olarak örtüşen bir ifadeyle karşılanmıştır.

Sonan son basın onga karatuvga gana şaması kelip, jan tasilim kılğan. (KK/254-255)

Başını sağına çevirecek kadar son bir kez gücünü toplayıp orada canını teslim etmişti. (KG/67)

Bir emanet olarak insana verilen can, Allah tarafından geri alınır. Bu inanç her iki dile aynı şekilde yansiyarak anlamsal ve yapısal bakımlardan tam örtüşen örtmeceleri ortaya çıkarır.

Korkıpa, Kozıbak almaydı, kuday aladı janındı. (KKO/355)

Korkma, Kozıbak canını alamaz, Allah alır. (KKV/153)

1.4. Başka Bir Dünyaya Geçmeyi veya Yer Değiştirmeyi İfade Eden Örtmeceler

Kazak Türkçesinde temel anlamı 'geçmek' demek olan *ötuv* fiili ölümü anlatmada sıkça başvurulan örtmecelerdendir. Kaynak metinde de geçen bu örtmece sözcüğün hedef dile aktarımında örtmecenin değil, doğrudan kullanımın tercih edildiği görülmüştür. Böylece hikâyelerde toplam dört yerde geçen *ötuv* örtülü ifadesi, üçünde doğrudan *ölmek* fiiliyle ve yalnız bir yerde *ruhunu teslim etmek* şeklindeki bir başka örtmeceyle karşılanmıştır. Böylece yapı bakımından farklılık ortaya çıkarken anlamsal boyutta bir eş değerlik yeterli görülmüştür:

Ajesi ötken son jakınımin dep, janı aşıgan iye bolıp şıgıp, İsa degen ayağını Kasımdı kolına aldı. (J/206)

Büyükannesi öldükten sonra "Yakınıyım" diyerek, ona kol kanat germeye çalışan İsa adındaki akrabası onu yanına aldı. (Y/24-25)

Ol Cameştin biyilgi ötken apkesi Kadişanın ömiri bolatın. (EK/245)

Cameş'in bu sene ölen ablası Kadişa'nın ömrüydü. (EG/59)

Jalgız-ak ötetininen bir kün burın kolına kağaz-karındaş alıp, esep-kiysabın jazdı. (KK/267)

Yalnız ölmeden bir gün önce eline kağıdı kalemi alıp hesabını kitabını yaptı. (KG/78)

Algaş avlına Kadişanın öterde aytkan sözimen Kenjehannın surata jibergen kisisi kelgende, ... (EK/233)

İlkin, obaya Kadişa'nın ruhunu teslim ederken söylediği vasiyete dayanarak ve Kencehan'ın isteği doğrultusunda gönderilen kişi geldiğinde... (EG/48)

1.5. Dönüşe Benzetilmek Yoluyla Yapılan Örtmeceler

Ölüm, bir dönüştür; Allah'tan gelen insan, ölümlle birlikte Allah'a geri döner. Bu bağlamda Kazak Türkçesinde en fazla kullanılan örtmece *kaytıs boluv'*dur. Bu örtülü ifade hedef dile aktarılırken hem yapı hem de üstlendiği fonksiyon açısından tamamen değişikliğe uğramıştır. Böylece isim ve yardımcı fiilden oluşan birleşik fiil şeklindeki bu söz, örtmece olmayan ve tek fiilden oluşan bir yapıyla karşılanmıştır:

Sol halmen jürgende Azimhannın burıngı alğan kelinşegi kaytıs bolğan. (KS/216)

Vaziyet böyleyken Azimhan'ın daha önce evlenmiş olduğu hanımı öldü. (YG/34)

Biyilgi jil jazga salım Kadişa kaytıs bolğanda artında bir erkek, bir ayel balası kalğan. (EK/232)

Bu yıl, yaza doğru Kadişa öldüğünde arkasında bir erkek, bir de kız çocuğu bıraktı. (EG/48)

Ol kaytıs boldı. (KKO/320)

O öldü. (KKV/123)

Aynı yapının yalnız bir yerde yapı bakımından farklı, ancak yüklendiği anlam açısından bir örtmece ile karşılandığı görülmüştür:

Azimhannın kırkı ötken son jalğızdın kaygısın kötere almay, burın kariliktin özi de jenuoge aynalğan Üsen de kaytıs boldı. (KS/221)

Azimhan'ın kırkı geçtikten sonra yalnızlığın kahrına dayanamayıp yaşlılık ağırlığını hissettirmeye başladığı dönemde Üsen de bu dünyadan göçtü. (YG/38)

1.6. Kazak Örf ve Âdetlerini Yansıtan Örtmeceler

1.6.1. "Karalı" (yas, yaşlı) kavramı

Yaşlı kavramı Kazak Türkçesinde *karalı* sözcüğüyle karşılanır. Böylece ölü yakınlarının matemli süreci anlatılırken örtülü anlatım sağlanır. Yapı bakımından *kara* 'siyah' ismine -li ekinin eklenmesiyle oluşturulan bir sıfat niteliğindeki bu kelime için, hedef dilde birebir örtüşen *yaşlı* sıfatının kullanılması dışında, çeşitli yollara da başvurulduğu görülmüştür:

Köp jil boyına sozulğan karalı küy Karagöz ömirinin kalpı bolğan. (KS/213)

Uzun yıllara dayalı yaşlı hal, Karagöz'ün yaşam tarzı olmuş. (YG/31)

Karalı sıfatı için hedef dilde *yas dolu* şeklindeki isnat grubu da tercih edilmiştir. Böylece söz konusu örtmecenin çevirisinde yapı bakımından kaynak metinden uzaklaşmış, ancak anlamsal boyutta eşdeğerlik sağlanmıştır.

Altı jil – karalı kaygılı altı jil ötti. (KS/213)

Altı yıl... Yas ve üzüntü dolu tam altı yıl geçti. (YG/31)

Aşağıdaki cümleler için de benzer yaklaşımlar sergilenmiştir. Böylece *yasa bürünmüş* şeklinde bir sıfat-fiil grubu ve *yasa boğmak* şeklinde bir deyim tercih edilmiştir:

Sodan beri Karagöz karalı tor bulbulınday, bul tösektin iyesi. (KS/213)

O zamandan beri Karagöz, yasa bürünmüş, kafesteki bir bülbül misali bu yatağın sahibi. (YG/31)

Ayak astınan kelgen bir kaza bir-ak künnin işinde Karagözdi karalı gılıp, kangırtıp ketken... (KS/215)

Aniden gelen felâket, bir gün içinde Karagöz'ü perişan edip yasa boğdu. (YG/33)

Yas alâmetlerinden olan *karalı javlık* 'yas örtüsü' örtünme kavramının karşılığı hedef dilde *yas örtüsü* ve *siyah başörtüsü* şeklinde yansıtılmıştır:

Karagöz 32-ak jasta. Karalı javlık salınıp, kızuvlı bazar esigin japkanma altı jil boldı. (KS/215)

Karagöz sadece otuz iki yaşındaydı. Yas örtüsünü başına takıp, sevinç ve mutluluk kapısını kapayalı

altı yıl olmuştu. (YG/32)

Künde tirşiligine irza bolgan jurt uykıda jatkan kulkın-saride, munayıp batkan beyvakta Karagöz karalı javlıgımen betin javıp otırıp, zarlanıp davıs aytatın. (KS/221)

Gündelik hayatından memnun olan yurt uykuya daldığı zaman, Karagöz siyah başörtüsünü yüzüne örtüp ağıtlar söylerdi. (YG/38)

1.6.2. Estirtuv

Eskiden Kazak Türklerinde ölüm çeşitli yollarla duyurulurdu. Bunlardan biri, ölüm haberini getiren kişi, atın üzerinde köye hızla girerdi. Böylece köy halkı hiç konuşmadan da ölüm mesajını almış olurdu (Matjanov 2007: 182). Nitekim bu durum incelediğimiz hikâyelerde de görülmüştür.

Bul şuv avılga karay at koyıp, "oy bavırındap" kele jatkan jilkışılar men kuvgınşılar şuvı. (KS/220)

Bu sesler, obaya doğru at koşturup "Vah kardeşim" diye gelmekte olan yilkıcı ve arkadaşlarının sesiydi. (YG/37)

1.6.3. Ağıt yakmak

Kazak geleneklerinde ölen kimse için 'ağıt söylemek' anlamında kullanılan çeşitli ifadeler vardır. Ele alınan hikâyelerde tek kullanılan şekil *davıs aytuv* hedef dile çevrilirken *ağıtlar söylemek* ve *ağıtlar yakmak* örtmeceleri tercih edilmiştir:

Künde tirşiligine irza bolgan jurt uykıda jatkan kulkın-saride, munayıp batkan beyvakta Karagöz karalı javlıgımen betin javıp otırıp, zarlanıp davıs aytatın. (KS/221)

Gündelik hayatından memnun olan yurt uykuya daldığı zaman, Karagöz siyah başörtüsünü yüzüne örtüp ağıtlar söylerdi. (YG/38)

E, taniri, jok boldı, öldi,- dep, ayelder zar salıp, davıs aytıp, üyge kirdi. (KK/278)

-Ah! Tanrım yok oldu, öldü diye hanımlar sesli sesli ağlayıp, ağıtlar yakarak eve girdiler. (KG/87)

1.6.4. Könil aytuv

Vefat eden kişinin yakınlarına taziyeye gelenler sabır ve teselli sözleri söylerler. Buna Kazak Türkçesinde 'gönül, niyet bildirme' anlamına gelen *könil aytuv* adı verilir. Aşağıdaki örnekte baş sağlığı dilemenin kaynak metindeki şekline anlamsal boyutta sadık kalınarak çevrildiği görülür:

Akan kuran okıdı. Artınan Akan da, Kaltay da üy-işimen amandasıp, kempirge karap:

-Kuday isi sıpayışılık, akırının kayırın bersin! dep jaylap könil ayttı. (KK/263)

Akan Kur'an okudu. Ardından arkadaşı Kaltayla ev ahalisiyle selamlaşıp ihtiyara dönerek:

-Tanrı geride kalanların yardımcısı olsun, diye gönül alıcı sözler söyledi. (KG/74)

1.7. Mezar İçin Örtmece Kullanımı

Ölümün bir tabu oluşu, ölümü hatırlatan her şeyin de tabu engeline takılmasına neden olmuştur. Bu bağlamda hem ölüye duyulan sevgi ve saygının hem de korkunun, ölünün defnedildiği yere karşı da saygılı olmayı gerektirdiği düşünülebilir. Çünkü "Ölümün varıp eğleştiği yer yani mezarlık, dünyaya ait olan bedenın gideceği son noktadır." (Törenek 2005: 130). Durum böyle olunca Kazak Türkçesinde mezar için, söylendiğinde oluşturacağı etkinin en aza indirileceği örtülü ifadelerden Arapça 'ev' anlamını taşıyan *beyit* ve 'ziyaret' kelimesinden ortaya çıkan *ziyarat* vd. kullanılır. Kaynak metinde birçok yerde geçen bu örtülü ifade için hedef dilde *mezar* kelimesi kullanılmıştır:

Gazizanın könlünde kalgan oydaın en akırgı buyırığı: akesi men bavırının beyitine barıp, ekevinin

arasında oturup zarlav! (KK/276)

Gaziza'nın gönlünde kalan en son arzusu... Babasıyla kardeşinin mezarına varıp, ikisinin arasına çöküp hučkıra hučkıra ağlamaktı. (KG/85)

Onun beyiti Ulitavdın bökterinde alısta kaldı. (J/206)

Onun mezarı Uludağ'ın eteklerinde çok uzaklarda kalmıştı. (Y/24)

Bunun üy işimen botaday bozdap, beyit başında da kattı küniirenip julaganın körgende tiri jannın barinin say-süyegi sırkıragan. (K/304-305)

Bunu ev içiyle ağıtlar yakıp mezarı başında sicim gibi gözyaşlarını dökerken gördüğünde, insanın kemikleri ufalanıyordu. (K/110)

Ölümün soğukluğu, ölümle ilgili her şeyi soğuk algılamamıza neden olmuştur. "Gidilmesi veya görülmesi hoş olmayan yerlerin adları doğrudan değil, dolaylı olarak verilir. Halk arasında uzlaşma olduğu için anlam doğru şekilde ortaya çıkar." (Karabulut - Ospanova 2013: 127). Böylece ölen birini ziyaret etmek, mezarlığa gitmek kavramları, kaynak dilde *basına baruv* 'başına gitmek' ifadesiyle karşılanır ve incelediğimiz hikâyelerde de aynen geçer:

... sol kıstav manında ziyratı bar ake-şeşelerinin basına barmakşı edi. Olardın basına mal soyıp aparıp, kuran okıtamin degende, aldında İsa men Kadişa ursıp, kabil almay, maldı soygızbay koygan. (J/209)

... kışlak civarında bulunan anne babasının bulunduğu mezara gitmekti. Onların mezarı başında kurban kesip, Kur'an okutacağım dediği zaman, İsa ile Kadişa kendisini azarlayıp buna izin vermemişlerdi. (Y/27)

Kazirgi Kasımın oyu endi baratın korgan jok bolgandıktan sol koraga barıp, sol manayda kalgan jataktarga jetip, tav bökterindegi ake-şeşelerinin basına barıp, kabırın kuşaktap julav edi. (J/209-210)

Şimdi Kasım, artık gidecek yeri olmadığı için o mekana giderek kabristana ulaşıp, dağın eteğindeki anne babasının mezarı başına gidip kapaklanarak doyasıya ağlayabilirdi. (Y/27)

1.8. Ölü İçin Örtmece Kullanımı

Kaynak dilde "ölü, ceset için bedeninin tamamını söylemek yerine süyek 'kemik' kelimesini kullanarak bir bakıma bedenden ayrılmaya işaret edilmektedir." (Karabulut-Ospanova 2013: 126). Hedef dilde de ölü için kullanılan *cenaze, naaş, merhum, müteveffa, mevta, meyyit, cansız beden, ruhsuz beden, cansız vücut* gibi daha uygun ve saygı içeren ifadeler (Ospanova 2014: 72) olmasına rağmen, çeviride ölü ve ceset şeklindeki doğrudan anlatım tercih edilmiştir:

... gazizderinin süyegin suvık kabırğa salganın oylaganda, arkaşan Gazizanın jüregi şaşşıp, öni kaşıp, közinen ıstık jası tamşılup ketuvsı edi. (KK/261)

... merhumların ölüsünü garip bir kimse gibi defnettiklerini düşündüğünde Gaziza'nın yüreği parça parça oluyor, beti benzi soluyor, gözlerinden sıcak damlalar süzülüyordu. (KG/73)

Jiyılğan agayındarı köp izdemey-ak eki jas beyittin arasında ölik bolıp kalgan Gazizanın süyegin tavıp aldı. (KK/279)

Toplanan akrabaları, çok geçmeden iki taze mezarın arasında Gaziza'nın cesedini buldular. (KG/87)

1.9. Ölümle İlgili Diğer Örtmeceler

İncelenen hikâyelerde 'ölmek' anlamında yer alan örtmece söz/sözcükler hayli kabarıktır. Bunların hepsinin üzerinde tek tek durulması mümkün değildir. Bunun için ölümü ifade eden diğer örtmecelerin tablolaştırılarak verilmesi uygun görülmüştür.

Tablo 1: Ölümle İlgili Diğer Örtmeceler

Kaynak Dilde Örtmece	Sayfa	Hedef Dildeki Karşılığı	Sayfa
Eger Tektigul osı dertten <i>kaza bolsa</i> , kalja bergen ayıptı kisi kunına da jıgındı “kuniker” bolar edi.	KKO/31 5-316	Şayet Tektigul bu dertten <i>ölürse</i> hakkını veren suçlu, diyetini de ödeyecek sorumlu “günahkâr” olurdu.	KKV/119
Arada tağı bir-eki juma öter-ötpeste Tektiguldın katal tagdını mandayına jazgan <i>kazası jetti</i> .	KKO/32 0	Aradan daha bir iki hafta geçer geçmez acımasız <i>kaderin yazgısı</i> Tektigul’un <i>başına geldi</i> .	KKV/123
Kündiz-tüni jılavda bolıp esengirep otırganımızda, endi bul üydin erkekteri <i>ketti</i> , ılgıy urgaşı ul bolıp otıra almaydı, dünyesin bölip alamız, katındardı arkaysımız koldı-kolumızga alamız dep, balalarımın <i>bet topırağı jasırılmay jatıp</i> , suvık sözdü jürgizdi goy.	KK/265	Gece gündüz ağlaştığımız zor günlerimizde artık bu evin erkekleri <i>gitti</i> , geriye kalan yalnız kadınlar. Onlar aile olarak kalamaz, mal mülklerini paylaşıyoruz, hanımların her birini avucumuza alırız, diye çocuklarımızın <i>daha ölüsü soğumadan</i> dedikodular ayyuka çıktı.	KG/76
Momındığı, biyazı sıpayılığı kaday edi, <i>topırağın torka bolgır</i> , karagım!	KK/265	Saflığı, beyefendiliği ne kadar iyiydi. <i>Toprağı bol olasıca</i> yavrum.	KG/76
Sonda agızıp kelip bas salıp, alkımına gürr etip kaba tüksende, tay köterip tura almay Kökserektin astında <i>ajal taptı</i> .	K/295	O anda süratle atılıp boğazından hırıldayarak kapınca, tay kendini toplamaya fırsat bulamadan Kökserek’in altında <i>can verdi</i> .	K/102
Baktugil serik atın <i>kurban kılıp</i> , janın amandap, bul jolğı javdan kutılıp ketti.	KKO/39 8	Baktigul can yoldaşı atını <i>kurban edip</i> canını kurtarıp bu seferki düşmandan sıyrılmıştı.	KKV/187
Sol küni suvda agıp kele jatkada: “ <i>Bitken sagatım osı</i> ”, - dep oylagan.	KKO/40 0	O gün suda sürüklenip giderken: “ <i>Ölüm saatim bu</i> ” diye düşünmüştü.	KKV/189
Köp jas <i>kırşımınan kıyıldı</i> .	KKO/22 3	Birçok genç <i>hayatını kaybeder</i> .	KKV/39
Denesinin jartısın kar baskan. Akesinin beyitine jabısıp, kasiretti <i>ömirdin akırgı kuvatın</i> sol jerde <i>bergen eken</i> .	KK/279	Vücudunun yarısı karla kaplı. Babasının mezarına sarılıp, hüznü <i>ömürünün son nefesini noktalamıştı</i> .	KG/87

2. HASTALIKLA İLGİLİ ÖRTMECELER

Animizmin inanç olarak hâkim olduğu dönemlerde hastalıkların tabiatüstü güçlerden kaynaklandığına inanan insanlar, sağlık ile ilgili olarak ortaya çıkan olguları kendince açıklama ve çözüm yolları aramışlardır. Özellikle tedavisi olmayan veya uzun süren, çok sayıda insanın ölümüyle sonuçlanabilen hastalıklar için çeşitli güzel adlar kullanmışlardır.

Çiçek hastalığının ciltte oluşturduğu kötü izlerin, hem koku hem şekil olarak güzel olan

çiçeğe benzetilmesi tipik bir örtmece örneğidir. Çiçek aşısı bulunmadan önce salgın hâlinde ölümle sonuçlanabilen bu hastalık için güzel bir bitki olan *şeseşek* 'çiçek' denmesinde, insanların söz konusu hastalığa, dolayısıyla onu gönderen sahibine karşı duydukları dehşet ve korkusunu, güzel bir kelimeyle adlandırmak suretiyle bu ruhu öfkelenmemeye niyetini görmek mümkündür (Ospanova 2014: 84). Bu durum dünyada olduğu gibi Türk toplumlarında da yaygın olarak görülen bir kaçış ve sığınma olgusudur. Aşağıdaki cümlede kaynak dildeki *şeseşek şığıptı* ifadesi hedef dile *çiçek çıkarmış* şeklindeki örtmeceyle aktarılabilir ve böylece *hastalık* sözcüğü anılmadan da bu kavram örtülü bir şekilde dile getirilebilirdi:

Songı juldarda közdegen maksatı kolbasılık bolıp, ayagında, ogan da jetip, egesken elinen kegin alıp eges gılıp jürgende şeseşek şığıptı. Şeseşek avır bolıp, tösekte kozgala almay köp uvakit jatıp kalgan. (KK/254)

Son yıllarda arzusu lider olmaktı. Amacına ulaştığında, karşı gelen halklardan intikamını almak için mücadele ederken çiçek hastalığına yakalandı. Hastalığı şiddetlenip, yataktan kalkamaz hale geldi. (KG/67)

Artınan ağayın-tuoganı jılap barsa, şeseşeginin avızdarın şekpen kajap, kotırınıp suvı şekpeninin sırtına şıp-şıp şığıp ketken eken deydi. (KK/254-255)

Arkasından akrabaları, kardeşleri ağlaşarak geldiğinde, vücudundaki yara baş uçlarının giydiği cepkeni aşındırdığını, açılan yerlerinden çıkan cerahatin cepkenin sırtına damla damla çıktığını gördüler. (KG/67)

Ağır hasta iken zamanının çoğunu yatakta istirahat ederek geçirmeyi tasvir eder nitelikte birçok örtmece vardır. Bunlardan *töseşek tartıw* 'yatak çekmek', *töseşek tartıp jatıw* 'yatağı çekip yatmak, döşekte yatmak' veya *sartöseşek bolıw* 'sarı döşek olmak' örtülü sözlerinin hedef dildeki tam karşılıkları *yorgan döşek yatmak*, *yatak yorgan* (veya *döşek*) *yatmak*, *yatalara döşenmek*, *yatalara düşmek* şeklindedir. Nitekim aşağıdaki örneklerde söz konusu deyim şeklindeki örtmeceler isabetli kullanım bulmuştur:

Kıskı sogım kezinde Baktıgul Salmennin sokkısınan töseşek tartıp dertti bolgan inisin aytıp, Satke şığıp, Salmennen kalja surap edi. (KKO/319)

Kışın kesim zamanında Baktıgul Salmen'in darbesinden yatalara düşüp hasta olan kardeşini Sat'a anlatıp şikayet ederek Salmen'den hakkını istemişti. (KKV/123)

Artınan nemene, eki-üş kün ötken son kattı jıgılıp, töseşek tartıp jatıp kaldı. (KK/267)

Ne çare, hemen ardından birkaç gün sonra halsizleşip yatağa düştü. (KG/78)

Senin sokkına jıgılıp, sartöseşek bolıp altı ay kıs jatıkanda, jıyırma jıl bosaganda şirigen sol Tektıgulga tım kurısa katkan toktı – kalja berdın be? (KKO/338)

Senin darbenden yıkılıp yatalara düşüp altı ay kış boyu yatarken yirmi yıl kapının önünde çürüyen o Tektıgul'a hiç olmazsa bir cılız toklu dahi verdin mi? (KKV/138-139)

Eskiden tedavisi olmayan ve insanlara korku salan hastalıklardan biri de sarılıktı. Bunun her iki dilde de örtüşen biçimlerinin kullanımı dikkat çekicidir:

Uzakka sozilgan sarı avruv bügingidey abden mendetip kelgen şagında Tektıgul töseşek jaktırmay, jambası tesilip kiynalgannan, aga-jengesinin sol tösekti kün sayın bir kaktııp, jumsartıp saluoga tilek etetin. (KKO/314)

Uzun zamandan beri sarılık hastalığı, bugünkü gibi bütünüyle şiddetlenip geldiği zaman, Tektıgul yatmaktan bezip kalçaları oyulmuşçasına duyduğu rahatsızlıktan dolayı ağabeyiyle yengesinden günde bir kez yatağı silkeleyip havalandırarak değiştirip sermelerini istiyordu. (KKV/118)

Bazı ifadelerin çevirilerine bakıldığında, cümlenin anlamına ve bağlama göre değişik kullanımların tercih edildiği görülür. Bunlardan biri, insanlık tarihinin en ağır hastalıklarından biri olan veremdir. Kazak Türkçesinde verem hastalığına verilen *jinişkergen avruv*, *jinişkergen navkas* adlandırmalarının Türkiye Türkçesindeki tam karşılığı *ince ağrı* veya *ince hastalık*tür. Ancak çeviride birebir kullanım yerine *çaresi bulunmaz hastalık* ve *iyileşmeyen hastalık* şeklindeki

farklı örtmece sözler tercih edilmiştir:

Odan keyin jinişkergen, sargaygan avruv boldı deysin. Ol avruvmen kim avırmaydı? (KKO/319)

Ondan sonra kardeşin elden ayaktan düşüp çaresi bulunmaz hastalığa yakalandı mı diyorsun? O hastalığa kim yakalanmaz ki? (KKV/123)

Senin inin tügil, tilese Salmen men ağası Sat ekevimizdi tapkan şeşemiz, avzıman ak maydı ağızıp oturıp-ak, sol jinişkergen navkastan kaza bolgan. (KKO/319-320)

Senin kardeşin bir yana, Salmen ve ağabeyi olan ben ikimizi doğuran annemiz bir eli yağda bir eli balda olduğu halde o iyileşmeyen hastalığa yakalanıp ölmüştü. (KKV/123)

Jinişkergen avruvmen kудay algan inindi aketken ajal men dep pe en? (KKO/338)

Çaresi bulunmaz hastalığa yakalanıp Allah'ın aldığı kardeşinin eceli ben miyim? (KKV/139)

Kaynak dilde bedensel engel ifade eden örtmecelerden *suv karangı*, başat isim olan *sokır* 'kör' yerine kullanılır. Bu kavram hedef dilde ise *âmâ* ve *görmez* olmak yapılarıyla yansıtılmıştır:

Ol jana arada eki közinen ayrılğan suvkarangı edi. (KK/260)

Çünkü kadın yakın zamanda iki gözünü de kaybetmiş bir âmâ idi. (KG/72)

Jakıp ölip, köp jilagan son, sol közi az künde suvkarangı boldı. (KK/262)

Yakup öldükten sonra sürekli ağlayınca sol gözü birkaç gün içinde görmez oldu. (KG/74)

3. EŞ İÇİN KULLANILAN ÖRTMECELER

Kazak halkında diğer Türk halklarında olduğu gibi eşlere verilen çeşitli adlandırmalar vardır. Türk aile yapısı, edeplilik, eşe verilen değer gibi birtakım sosyal ve kültürel özellikleri yansıtan bu tür adlandırmalardan en çok kullanılanı *joldas* 'yoldaş'tır. El ele verip aynı yola çıkan hayat arkadaşına verilen bu örtülü ifade Türkiye Türkçesinde de yaşamasına rağmen *eş* kelimesi en sık kullanıma sahip olanıdır:

Kadışaday apkesi sondaylık erkin tirşiliktin iyesi bolıp turgan şakta ajesi bir maktasa, avıl-avdannın ülkeni jane tügel kadirleytin Kenjehan sol apkesinin joldası bolgandıktan, Cameş kari jezdesin işi sırtımen tügel kurmetteytin bolgan. (EK/247)

Kadışa gibi abla, öylesine hür bir hayatın sahibi olduğu zamanda, büyükannesini onu överken, obanın büyüğü ve herkesin saygı gösterdiği Kenjehan'ın, ablasının eşi olmasından dolayı Cameş, yaşlı eniştesine karşı içten içe saygı duyuyordu. (EG/60)

Sondaylık köp turgılsatırı kadirlegen atkaminerden en jaksı körgen joldası özünün apkesi ekenin oylaganda, Cameştin könlüne birer uvakit maktan payda bolganı da bar-dı. (EK/247)

Böylece, ablasının birçok eş, dost ve ileri gelen insanların en sevdiği arkadaşı olduğunu düşündüğünde Cameş'in gönlünde bazen gurur tohumları yeşeriveriyordu. (EG/61)

4. SONUÇ

Avezov'un eserlerinde dilin vazgeçilmez unsurlarından olan örtmece söz/sözcüklerden sık sık yararlanıldığı görülür. Hayatın her anında ve alanında kullanımına ihtiyaç duyulan örtülü ifadeler anlatıma zerafet katar. Dildeki bu değiştirme olgusu, edebî eserlerdeki örtmece kullanımının hedef dile aktarılmasında üzerinde titizlikle durulması gereken bir konudur. Bu bağlamda aynı etkiyi sağlama ve edebî değeri koruma açısından bazı örtmecelerde ifade yetersizliklerinin olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, hedef dilde birebir kullanımın olmayışı ile açıklanabildiği gibi, bazen örtmece yerine başat adlarının tercih edilmesinden kaynaklanabilmektedir.

Bununla beraber, örtmecelerin çevirilerinde bazen yapısal niteliklere pek dikkat edilmemesinin yanı sıra anlamsal boyutta kaynak dildeki örneklerle yaklaştırılma çabası bulunan ifadelerin kullanımı da söz konusudur.

Bazı örtmecelerin karşılıklarında yine örtmece olan yapılardan faydalanılmıştır. Önerimiz, Kazak Türkçesinin Türkiye Türkçesiyle yakınlığı göz önünde bulundurularak hedef dilde aynen geçen veya yapı bakımından az çok farklılık göstermekle beraber aynı anlamı taşıyan örtmecelerin kullanılmasıdır. Bunun yanı sıra, çevirilerde örtmecenin deyimlerle benzerliklerini dikkate alarak ortak söz/sözcüklerin veya hedef dildeki karşılıklarının verilmesi sağlanmalıdır.

ESER KISALTMALARI

EK : Eskilik Kölenkesinde

EG : Eskiliğin Gölgesinde

J : Jetim

Y : Yetim

K : Kökserek

KK : Korgansızdın Küni

KG : Korunmasızların Günü

KKO: Karaş-Karaş Okiygası

KKV: Karaş-Karaş Vak'ası

KS : Karalı Suluv

YG : Yashı Güzel

KAYNAKÇA

- AHMETOV, Adil Kurmanjanulı (1995), *Türki tilderindeki tabu men evfemizmler*, Kazakistan Cumhuriyeti Milli Bilim Akademisi, A. Baytursınulı Dil Bilimi Enstitüsü, Kazak Devlet Dünya Dilleri Üniversitesi. Almatı: Gılım.
- AKSAN, Doğan (2003), *Her Yönüyle Dil. Ana Çizgileriyle Dilbilim-III*, Ankara: TDK Yayınları.
- DEMİRCİ, Kerim (2008), "Örtmece (Euphemism) Kavramı Üzerine", *Milli Folklor*, 10 (77): 21-34.
- GÜNGÖR, Ahmet (2006), "Tabu-Örtmece (Euphemism) Sözler Üzerine", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 29: 69-93.
- KARABULUT, Ferhat-OSPAÑOVA, Gülmira (2013), "Örtmece Sözlerin Mantığı: Kazak Türkçesi ile Türkiye Türkçesinde Karşılaştırmalı Model Analizi", *Teke Dergisi*, 2 (2): 122-146.
- KİLLİ, Gülsüm (2006), "Hakas Türkçesinde Tabu Sözler ve Örtmece", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 3 (3): 50-65.
- MATIJANOV, K.İ. (2007), *Kazaktın otbasılık folklorı. Monografiya*, Almatı: Arıs.
- Muhtar Avezov. *Hikâyeler*. (1997), (çev. Z. İsmail ve A. Güngör), Ankara: Bilig Yayınları.
- OSPAÑOVA, Gülmira (2014), *Türkiye Türkçesinde Örtmeceler*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış doktora tezi).
- TÖRENEK, Mehmet (2005), "Yol ve Yolculuk Benzetmeleri Bağlamında Şiirimizde Ölüm", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 28: 129-143.
- USLU, Muazzez (2007), *Çeviri ve Yorumbilgisi*, Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi).
- ZELÉNİN, Dmitriy Konstantinoviç (1929), *Tabu slov u narodov Vostoçnoy Evropı i Severnoy Azii. Çast II. Zapreti v domaşney jizni*, Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii, C. IX, Leningrad.

AFGANİSTAN TÜRKMENLERİNİN KÜLTÜRÜNDE ÇOCUK OYUNLARI

CHILDREN'S GAMES IN AFGHANISTAN TURKMENS CULTURE

Savaş ŞAHİN*

Öz

Çocuk oyunları, çocukların bireysel ve sosyal gelişimleri için oldukça önemlidir. Toplumun ekonomik yapısı, yaşam koşulları, toplumsal inançlar ve değerler oyun kültürünü ve çeşitlerini belirlemektedir. Çocuk oyunları konusunda, Türkiye'nin birçok bölgesinde folklorik anlamda pek çok derleme çalışması yapılmıştır. Çalışmanın amacı, Türk dünyasıyla ilgili karşılaştırmalı çocuk oyunlarına kaynaklık etmektir. Afganistan Türkmenlerinin çocuk oyunlarını genelde açık alanda oynanan ve daha çok fiziksel aktivite içeren oyunlardır. Bazı çocuk oyunları millî ve dinî bayramların vazgeçilmez eğlencelerindedir.

Anahtar Kelimeler

Afganistan, Afganistan Türkmenleri, Çocuk oyunları, Türkmen çocuk oyunları

Abstract

Children's games are very important for children individual and social development. The economic structure of society, living conditions, social beliefs and values are determined by gaming culture and diversity. In Turkey have been made many compilation of the folkloric sense about childs games. The aim of this study is childs play compared to the source of the Turkish world. Afghan Turkmen children generally play the game in the open field and the plays contain more physical activity. Some children's entertainment games is one of the indispensable national and religious holidays.

Keywords

Afganistan, Turkmens of Afghanistan, Children's plays, Turkmens children's plays.

* Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, savassahin06@hotmail.com



GİRİŞ

Çocuk oyunları, çocukların zekâlarının birer ürünüdür. Buna bağlı olarak milli kültürün, dolayısıyla halk kültürünün çok önemli bir bölümüdür. Farklı yaş gruplarının oynadığı (3-5, 5-10, 10-15) değişik oyunlar bulunmaktadır (Yamakoğlu, 2002:543). Çocuk oyunlarını bir kültür içindeki yerini ve işlevini inceleyen bilim dalı halk bilimidir. Bugün günümüzde birçok alanda çocuk oyunları vardır (zekâ, şans, taklit, hayali, top oyunları vb.). Geleneksel çocuk oyunları genel olarak 1. Aşık Oyunları; 2. Atlama, sıçrama, sekme oyunları; 3. Değnek Oyunları; 4. Dilsiz, şaşırtma oyunları; 5. Dramatik Oyunlar; 6. Ezgili Oyunlar; 7. Koşma, kovalama, kapma oyunları; 8. Saklama, saklanma oyunları şeklinde sınıflandırılabilir (Cengiz 1998:287-296).

Çocukluk döneminde oynanan oyunlar çocukların ruhsal, bedensel ve fiziksel gelişiminde, kişiliğinin oluşmasında, arkadaşlık kurmasında, beden ve ruh sağlığının yerinde olmasında oldukça önemlidir. Zira sağlıklı bir çocukluk dönemi geçiren insanlar toplumda daha dengeli, ruh sağlığı yerinde bireylerdir (Ersoy 2005:375-376).

Çocuklar için oyun çok önemlidir. Onlar, oyunlarda hisseder, düşünür, sevinir ve üzülmürlür. Çocuklar hayatı, oyunlardan öğrenir. Liderlik etme, kurallara uyma, paylaşmayı öğrenme, zamanı verimli kullanma, zihinsel beceriler, kendi kültürünü tanıma gibi becerilerin bunlardan bazıları olduğunu ifade edebiliriz. Çocuğun bilişsel gelişimini sağlayacak olan oyunlarla oynamasına ne kadar ve ne biçimde olanak tanıyacağı bağlamında, kültür ve gelenekler belirleyici bir rol oluşturmaktadır. Ekonomik ve toplumsal koşullar (oyuncakların ya da oyun alanlarının ağlanması gibi) oyunun yapısını belirleyen önemli özellikler olarak ortaya çıkmaktadır (Onur vd. 2004:131). Afganistan'ın ekonomik, toplumsal, siyasî, toplumsal yapısı oyun koşullarını etkileyebilmektedir. Örneğin, toplumsal ön yargılar nedeniyle çocuk oyunlarında kızların ve erkeklerin daha az bir araya geldikleri görülmektedir.

Oysa ki çocuğun dışarı çıkarak diğer akranlarıyla kaynaşması, bunu da oyunlar oynayarak yapması gerekmektedir. Çocuk, internet yoluyla iletişim kurmanın yanı sıra komşu çocuğuyla da olan bağı korumalı, böylelikle geleneksel çocuk oyunları yaşayarak, nesilden nesile aktarılmalıdır (Oğuz 2004:13). Geleneksel çocuk oyunlarının unutulmaması sağlanmalı, çocukların ruh sağlığını koruma konusunda çocuk oyunlarının ne kadar önemli olduğu göz önünde bulundurulmalı ve çocukların birlikte oynamaları teşvik edilmelidir. Özellikle paylaşmayı, düşünmeyi, birbirine saygı duymayı öğreten eski çocuk oyunları çocukların zekâ ve fiziksel becerilerini geliştirmede oldukça önemlidir. Geleneksel çocuk oyunlarının oynanması, yaşatılması konusunda çocuklar teşvik edilmelidir.

Bu çalışmanın amaçlarından biri de unutulmaya yüz tutan çocuk oyunlarını hatırlatmak, çocuk oyunlarının unutulmamasına yardımcı olmaktır. Diğer bir amacımız, Türk dünyasında çocuk oyunları ile ilgili yapılacak karşılaştırmalı çalışmalara kaynaklık etmek ve Türk folklorunun en önemli malzemelerinden biri olan çocuk oyunlarını tanıtmaktır.

Türk kültürünün yazılı ve sözlü kaynaklarının çoğunda çocuk oyunların rastlamak mümkündür. Eski Uygur edebiyatında çingirak kelimesine, Türk çocuk oyunlarının ilk yazılı kaynağı olarak kabul edebileceğimiz Divânü Lugâti't-Türk'te *müngüz* "boynuz" oyunu, *aşık oyunu*, *ötüş*, *töpük*, *karagum* gibi birçok çocuk oyunu ismine rastlarız. Yine Volga Bulgar Kitabelerinde, İbn-i Mühenna Lûgati'nde, Dede Korkut Kitabı'nda oyun isimlerine rastlanır (Özdemir 2006:59-67). Görüldüğü gibi Türkçenin en eski ve en önemli dil ve edebiyat yadigârlarından itibaren çocuk oyunları ile ilgili bilgilere rastlıyoruz. Türk folkloruna ait çocuk oyunları motiflerinin, oyun şekillerinin birçok yönünün ortak olduğu kanaatindeyiz. Ortak bir

kültürden çıkan çocuk oyunlarının büyük bir kısmı küçük şekil farklılıklarıyla günümüze kadar varlığını sürdürebilmiştir (aşık oyunu gibi).

Bu çalışma, Afganistan'ın kuzeyinde Türkmenler arasında tarafımızca yapılan folklor çalışmalarından derlenerek hazırlanmıştır. Afganistan Türkmenlerinde çocuk oyunları, 15-70 yaş aralığındaki erkeklerden derlenmiştir. Çocukların yabancılardan çekinmesi, kadınların erkekler karşısında rahat davranamamaları nedeniyle daha kapsamlı bir çalışma yapılması konusunda zorluk çekilmiştir.

AFGANİSTAN TÜRKMENLERİNİN GELENEKSEL ÇOCUK OYUNLARI

Afganistan Türkmenlerinde çocuk oyunları daha çok fiziksel üstünlüğe dayalı oyunlardır. Oyunlarda dürre (kırbaç) denilen ve bir kumaş parçasının serleştirilmesiyle yapılan nesne oldukça yaygın kullanılır. Oyunda kullanılan nesnelere kolay ulaşılabilen basit nesnelere dir. Dinî, millî bayramlarda oldukça sık oynanan bazı çocuk oyunlarının sonunda, bazı ödüllerin de verildiği görülür. Genel olarak tespit edebildiğimiz Türkmen çocuk oyunları şunlardır:

1. Tıllapittik

Bu oyun on ya da on iki çocuk arasında oynanır. Çocuklar iki eşit gruba ayrılır. Kurayla belirlenen bir çocuğun gözü bir bezle bağlanır. Karşı taraftan bir çocuk, gözü kapatılan çocuğun alnına pit diyerek hafifçe vurur. Çocuk alnına vuran kişiyi tanır ise onlardan bir çocuk alır. Oyun karşı tarafın bütün çocuklarını alana kadar devam eder.

2. Galpakdepdi

Bu oyun, genellikle düğünlerde ya da bayramlarda oynanır. Bahçenin yüksekçe bir yerine, çocukların ulaşamayacağı bir yere bir şapka, sarık, bez vb. bir nesne asılır. Çocuklar koşarak nesnenin konulduğu yüksek yere tırmanarak, duvara asılmış olan nesneyi düşürmeye ya da almaya çalışır. Yüksekçe yere asılan nesneyi düşüren ya da alan çocuğa hediye verilir.

Galpakdepdi oyununun bir benzeri, Türkmenistan'da oynanan "yağlıya tovusmak" (yazmaya zıplamak) oyunudur. Yetişkinler ya da erkek çocuklar yukarı bir yere bağlanan yazmayı (eşarp, örtü) zıplayarak almaya çalıştıkları bir oyundur. Bu oyun, Türkmenistan Türkmenlerinin geçmişten beri süregelen oynadıkları millî bir oyundur (Baratova 2015:145). Aynı oyun Herat Türkmenleri arasında "yağlık" şeklinde adlandırılır.

3. Ak Derek-Gök Derek

Türkmenistan Türkmenleri arasında oynanan "Ayterek Günterek" (Mendilim Dört Köşe) (Baratova 2015:144); Başkurdistan'daki Ak Tiräk (Ersoy 2010:78) oyunu ile Afganistan Türkmenleri arasında oynanan Ak Derek-Gök Derek oyununun kuralları aynıdır. Oyuncu sayısının en az 7-8 kişi olması gerekir, eğer altı kişiden az olursa oyun oynanamaz. Oyuncu sayısı ne kadar fazla olursa oyun da o kadar eğlenceli olur. Oyuncular iki gruba ayrılır ve iki grup birbirlerinden 10-15 metre uzaklaşır. Grup üyeleri sıkıca birbirlerinin ellerinden tutarlar. Birinci gruba ak derek, ikinci gruba gök derek denir. Bu oyuna öncelikle kendine âit olan "ak derek" namesi söylenerek başlanır:

A grubu: Ak derek

B grubu: Gök derek

A grubu: Bizden size kim gerek?

B grubu: Sayrap duran dil gerek. (Ötüp duran dil gerek.)

A grubu: Diliñ haysısı gerek. (Dilin hangisi gerek.)

B grubu: diyon han gerek. (.... denen delikanlı gerek.)

Adı söylenen çocuk elleri bağlı olan grubun üzerine koşarak çocukların kenetlenmiş ellerini

çözmeye çalışır. Eğer çocuk kenetlenen elleri çözerse kendi takımına karşı takımdan bir oyuncu alır. Elleri çözmeyi başaramazsa çocuk karşı tarafın safına geçer. Oyun karşı tarafın çocuklarını, kendi tarafına alana kadar devam eder.

4. Likkiş-Likkiş

Likkiş likkiş iki ya da üç kişi ile düz bir alanda oynanır. Bu oyunu çoğunlukla kız çocukları oynar. Bu oyunu oynamak için öncelikle düz bir zemin üzerine sivri bir cisimle çizgi çizilir (Bk. Ek-1). Daha sonra bir taş ya da bozuk para havaya atılarak oyuna kimin önce başlayacağına karar verilir. Oyuna başlayan kişi, taşı önce birinci haneye atar. Sonra tek ayak üstünde zıplayarak taşı attığı bölgeden eline alarak zıplamaya devam eder. Oyuncu durak olarak belirlenen yerlerde birazcık dinlenebilir. Dinlendikten sonra ilerleyişini tek ayak üstünde zıplayarak 12. haneye kadar devam ettirir ve hedefe vardığında bir puan kazanır. Sonra taşı ikinci haneye atar, eğer taşı ikinci haneye atamazsa sıra diğer oyuncuya geçer. Diğer oyuncu da taşı birinci haneye atarak oyuna başlar ve 12. haneye kadar devam eder. Taş belirlenen haneye atılamaz veya çocuk tek ayaküstünde zıplarken düşerse yanar, oyun sırası karşı tarafa geçer.

5. Hat-Fürüş

Hat fürüş oyununu genellikle erkek çocuklar oynar. Bu oyun en az iki kişi ile oynanır. Oyuncular önce iki gruba ayrılır. Ellerine birer tane çivi, çöp gibi sivri bir şey alırlar. Sonra bir duvarın yanına gidip duvarın ön tarafını bir grup, arka tarafını ise başka bir grup seçer. Oyuncular duvarın üzerine hat "çizgi" çizmeye başlar (Bk. Ek-2). Eğer çizdiği hatlar duvarın yukarısında, aşağıda ve köşesinde olursa daha çok puan kazanır. Bunun yanında çizdiği hat ne kadar küçük olursa o kadar yüksek puan alır. Aradan üç beş dakika geçtikten sonra bir grup hat fürüş diye seslenir. İkinci grup "hamir fürüş", peşinden birinci grup "erte uruş" (yarın savaş) diye seslenir. Hemen birinci grup, ikinci grubun çizdiği hatları silmeye başlar. Siliş zamanı çok kısadır. Bir ya da iki dakikada çizgiler silinmeye çalışılır. Süre bittikten sonra, birinci gruptaki kişiler kendi duvarına geçerler ve silinmeyen hatları saymaya başlar. Sayarken ikinci grubun üyeleri onların saydıkları hatlara dikkat eder ve sayılan hatları silerler. Sonra ikinci gruba geçerler ve o grupta da aynı şey yapılır. Oyun başlamadan önce bir sayıyı hedef olarak seçerler. Oyun böyle devam eder, hangi grup hedefe ulaşırsa o grup oyunu kazanır ve oyun biter.

6. Huçça

Huçça denilen şey salıncaktır. Huçça için uzun ve sağlam bir ip ile uzun sağlam bir tahta gereklidir. Tahtanın uçlarına bağlanan ip, sağlam bir ağacın tepesine bağlanır. Kızlar ağacın üzerinde dik durup iki elleriyle ipten tutunarak sallanır (Bk. Ek-3). Bu oyunu genellikle kız çocukları Nevruz, Ramazan ya da Kurban bayramlarında oynar. Huçça üzerinde sallanmaya "huçça uçmak" denir.

7. Moncuk "Boncuk"

Boncuk oyununu genellikle kız çocukları oynar. Bu oyun iki kişi ile oynanır. Oyun başlamadan önce düz bir zemin üzerine boncuğun girebileceği kadar küçük bir çukur açılır. Çukurun bir karış uzağında iki tane pille (oyunun başladığı yer) çizilir. Sonra herkes kendi pillisine birer tane boncuk koyar. Birinci oyuncu parmaklarıyla boncuğa vurarak oyuna başlar (Bk. Ek-4). Önce kendi boncuğunu çukura atmaya, daha sonra rakibinin boncuğunu çukura atmaya çalışır. Eğer çocuk, hem kendisinin hem de karşısındaki kişinin boncuğunu çukura atmaya başarabilirse oyunu kazanır ve oyun bu şekilde devam eder.

8. Mücül

Bu oyunu erkek çocuklar hurma çekirdeğiyle oynar. Önce dikdörtgen ya da çember

şeklinde bir şeklin içine düz bir çizgi çizilir. Dikdörtgenin içine çizginin üstüne hurma çekirdeği dizilir. Kırık camla ya da porselen parçasıyla hurmalar vurularak, hurma çekirdeği şeklin dışına çıkarılmaya çalışılır (Bk. Ek-5). Bu oyunu daha çok erkek çocuklar oynar. Bu oyunun oynanışı boncuk oyunu gibidir. Boncuk oyunundan farkı, hurmaların iki parmakla vurulmasıdır (Bk. Ek-5).

9. LuhTaş

Luh Taş iki kişi ile oynan bir oyundur. Oyuncular önce kedilerine 10-15 civarında küçük taşlar bulur. Sonra oyuncular hedef olarak bir puan belirler (50,100,200 gibi). Oyun hedeflenen puanı kazanınca sona erer. Oyunculardan biri oyun oynamadan önce, kurayla beş puan kazanır. Oyuncu, yerdeki taşların hepsini iki avucuna birden alıp havaya doğru atar. Sonra taşların bir kısmını sağ elinin üstüne alır. Elinin üstündeki taşları havaya atarak avucuna almaya çalışır ve daha sonra taşları çiftler çiftler sol eline atar. Sonra elindeki taşı havaya atarak, yerdeki taşları teker teker alır ve sol eline atar. Eğer 15 çift taş alabildiyse 5 puan kazanır. Çünkü onun 10 çifti kendi taşlarıdır. Oyun böyle devam eder. Kim önceden belirlenen sayıya ulaşırsa o kişi oyunu kazanır.

10. Aşık Oyunu

Bu oyun daha çok fakir dağ köyleri ile hayvancılığın yoğun olarak yapıldığı çevrelerde hayvansal bir atık olan aşık kemiğinin bol olduğu yerlerde oynanır. Türk kültüründe isabetli aşık atanların iyi bir nişancı olduğu için onlara değer verildiği söylenegelmıştır. Ayrıca nazardan korunmak için de çocuğun sağ omzuna aşık dikilirmiş. Bunun aynı zamanda çocuğun kemik gelişimine katkı sağlayacağına inanılmış (Yüksel 1998:59). Aşık, hayvanların diz kapaklarındaki kemiktir. Aşık oyunu Anadolu'da da oynanan çok eski bir oyundur. Hatta bu oyunla ilgili "seninle aşık atılmaz, al aşıkların ben oynayamam" gibi misalleri vardır (Demircioğlu 1934:9). Aşık oyunlarından biri olan *ordo, dokuz tezek* Kırgızlar tarafından millî bir spor sayılmakta ve Manas Destanı'nda da adı geçmektedir (Atabey 1998:317). Aşık Oyunu Afganistan'da yavaş yavaş unutulmuş ve pek az çocuğun bildiği bir oyundur. Bu oyunu erkek çocuklar oynar. Yuvarlak bir şekil çizilir ve bunun içerisine koyunun ayak bileğinden yapılmış aşık kemiği konur. Aşık kemikleri yan yana dizilir. Çocuk içine kurşun doldurulmuş bir aşıkla dizilmiş aşıkları vurup aşıkları dışarı çıkarmaya çalışır. Afganistan'ın bazı bölgelerinde çocuklar aşıkları farklı renklere de boyarlar (Fevzi 2013:86).

11. Gice Gice Geç "Gece Gece Geç"

Gice gice geç oyunu özellikle uzun kış gecelerinde oynanır. Gece bir an önce geçsin diye bu şekilde adlandırılmıştır. Bu oyun için gerekli olan şey bir yüzük, boncuk, misket, taş, anahtar benzeri bir şey ile çarşafa benzer bir örtüdür.

Bu oyunu çocuklar ya da büyükler oynar. Evin içinde ya da bahçede, *geşte* denilen ev partilerinde, gençler arasında genel olarak düğünlerde oynanır. Taliban rejiminin olduğu dönemlerde, düğünlere şarkıcı getirmek yasak olduğu için bu oyun düğünlerde eğlenmek için oynanmış. Oyunu oynayacak 10-15 kişi bir tarafa diğer 10-15 kişi karşı tarafa geçer. Her grubun bir başı olur. Oyunu oynayanlar yere oturup kucaklarına bir örtü örterler. Başçı eline aldığı şeyi çocukların kucaklarına koymuş gibi yaparak karşı tarafı aldatır. Kimseye belli etmeye çalışmadan elindeki nesneyi birinin kucacağına koyar ya da avucunda saklar. Baş olan kişi "Geci geci geç" der. Seçtiği çocuk, sakladığı nesnenin kimin kucagında olduğunu bulamazsa o çocuk karşı tarafa geçer.

12. Guklam Peçek

Bu oyun Türkmen çocukların en sevdiği oyunlardan biridir. 3-5 kişi arasında oynanır.

Oyunu kız ve erkek çocuklar birlikte ya da ayrı ayrı oynarlar. Oyunu oynayacak olan çocuklar iki gruba ayrılır. Bir grup eşekçi (ebe) olur ve çember içinde oturur. Diğerleri ise çemberden uzaklaşarak "goook" diye bağırır. Çemberdekiler ise kaçarak uzaklaşan çocukları kovalamaya başlar. Eğer onlardan birisini yakalayabilirse o gruptaki çocuklar ebe olur. Yakalayamazsa çocuklar yeniden ebe olmak zorunda kalır. Bu oyunun gizlenmeşikten (saklambaç) farkı ebenin birden fazla kişiden oluşmasıdır.

13. Gizlenmeşik "Saklambaç"

Bu oyun bizim saklambaç olarak bildiğimiz oyundur. Bir kişi eşekçi (ebe) olur. Ebe olan kişi arkasına bakarak çemberde oturur ve diğerleri pilleden uzaklaşıp bir duvarın ya da bir ağacın arkasına gizlenir. Gizlenen çocuklar "goook" diye bağırır. Pilledeki çocuk gizlenenlerin ilk önce hangisini görürse gördüğü çocuk eşekçi "ebe" olur ve diğerlerini bulmaya çalışır. Oyun bu düzende devam eder.

14. Tüşle "Misket Oyunu"

Boncuk oyunundan farkı vuruştadır. Tüşle oyununun birkaç çeşidi vardır. Aşık oyununda olduğu gibi oyuna önce bir çizgi, bu çizginin etrafına daire şeklinde büyük bir çizgi çizilerek başlanır. Çocuklar çizginin içine bir ya da birden fazla misket koyar. Sonra, çizgiden bir metre kadar uzaklaşıp sırayla çizginin içindeki misketleri vurmaya başlar. Misket vurulamazsa sıra karşı tarafa geçer. Çizgiden misketi çıkaran kazanır. Eğer çizgiden bir misket dışarıya çıkarabilirse çizginin üzerinde durup diğer misketleri çıkarmaya çalışır. Çizgiden en fazla misketi çıkaran kişi oyunu kazanır.

15. Beş Taş

Beş taş iki ya da daha fazla kişiyle oynanır. Oyuncu beş adet taşı önce yere bırakır. Sonra taşların içinden bir taşı alarak havaya atar. Taş yere düşmeden yerdeki taşlardan birini alır ve aynı eliyle, havadan yere düşen taşı tutar (Bk. Ek-6). Sonra ikinci ve diğer taşları sırasıyla aynı şekilde yerden toplar. Bunları yaparken yanarsa oyun sırası diğer oyuncuya geçer. Oyuncu eğer yanmamışsa beş taşı avucuna alır, içlerinden birini havaya atar. Taş yere düşmeden avucundaki dört taşı yere bırakır ve havadan düşmekte olan taşı yine aynı eliyle yakalar.

16. Cuft mi, Tek mi? "Çift mi, Tek mi?"

Bu oyun iki kişiyle oynanır. Oyuncu ellerini arkasına götürerek, avucunun içine tek ya da çift; boncuk, fıstık, şeker gibi yenilebilir şeyleri alır. Karşısındaki oyuncuya avucundakinin tek mi çift mi olduğunu sorar. Karşıdaki oyuncu rakibin elindeki tek ya da çift olduğunu bilirse onun avucuna gizledikleri nesnelere alır, bilemezse karşı taraftaki oyuncudan avucunda gizlediği nesne kadar malzeme (boncuk, fıstık, şeker gibi) vermesini ister. Oyun bu sırayla devam eder.

17. Gulak Çozdı "Kulak Çekme"

Bu oyunu genellikle erkek çocuklar düğünlerde oynar. Bir genç adam çocukları bir yere toplar. Kazanan kişiye ödül olarak bir miktar para verilir. Adam elindeki taşı uzak bir noktaya atar ve çocuklardan attığı taşı getirmesini ister. Çocuklar koşarak atılan taşı getirmeye çalışır. Atılan taşı eline ilk kim alırsa diğer çocuklar taşı eline alan çocuğun peşinden koşar. Çocuk yakalanırsa diğer çocuklar, taşı elinden bırakana kadar çocuğun kulağını çekerler. O çocuk taşı bırakır ya da herkesi atlatarak taşı genç adamın yanına getirir ve hediye kazanır.

18. Zıbr Zıbr

En az 7-8 kişi arasında oynanan bir oyundur. Oyuncular önce şal, atkı benzeri bir şeyi saç örgüsü şekline getirerek sertleşmesini sağlarlar. Buna dürre (kırbaç) ismi verilmektedir. Dürre

çarşaf, atkı benzeri yumuşak bir malzemenin sıkılaştırılmasıyla meydana getirilir. Çocuklar daire şeklinde yan yana otururlar. Sonra dizlerini dik bir konuma getirip ayaklarını açarlar. Kurayla aralarından bir ebe seçerler. Çocuklar dürreyi birbirlerinin bacaklarını arasından geçirerek birbirlerine vermeye çalışırlar. Ortadaki kişi (ebe) dürreyi kimden almayı başarabilirse, dürreyi aldığı kişi ortadaki ebenin yerine geçer.

19. Açar Yitti “Anahtar Kayboldu”

Çocukların sevdiği ve oynarken de çok eğlendikleri oyunlardan biridir. Bu oyun için gerekli olan şey bir dürre (bez kırbaç) ve bir anahtardır. Çocuklar bir yere toplanıp, sıra olurlar. Sonra birisi han (erkek ebe) olarak seçilir. Han olan kişi dürreyi ve anahtarını eline alır. Han olan kişi gizlice anahtarını birinin eteğine koyar. Çocuklardan birine anahtarın kimde olduğunu sorar. Eğer o kişi, anahtarın kimin eteğinde olduğunu bilemezse Han ona elindeki dürre ile vurur. Eğer çocuk anahtarın kimin eteğinde olduğunu bilirse kendisi Han olur. Oyun bu şekilde devam eder.

20. Dürre Paşa “Dürre Padişah”

Dürre Paşa kış gecelerinde çocuklar ya da gençler arasında oynanır. Dürre Paşa oyunu için gerekli olan şey bir kırbaç (dürre) ve kibrit veya aşıktır. Aşığın dört tarafına ayrı ayrı isim verilir: 1-Taha (Paşa); 2- Alçı (Vezir); 3- Pükke (Sofi); 4- Çikke (Hırsız). Bu oyunun başında öncelikle bir ebe seçilir. Bunun için ithal kibritler ya da aşık kullanılır. Kibritin üzerinde resim olan taraf sofi ya da imam; resimsiz taraf hırsız olarak belirlenir. Kibrit ya da aşık yuvarlanır. Nesne nasıl durursa çocuklardan bir taraf vezir diğer taraf padişah olur. Aynı şekilde kibrit havaya atılarak oğrı (hırsız) ve sofi seçilir. Metal para ya da bir nesne oyuncular tarafından elden ele gizli bir şekilde dolaştırılır. Padişah rastgele biri tarafından saklanan nesnenin kimde olduğunu sorar. Paranın nerede olduğunu kim bilirse dürre ona geçer. Sorduğu kişi paranın yerini bilemezse o kişi kırbaç yer. Padişah vezire, hırsıza vur diye emreder. Örneğin hırsıza 30 kırbaç vur der. Vezir hırsıza dürreyle vurur. Sofi olan kişiye kimse dokunamaz. Bu oyun Herat Türkmenleri arasında çeki “kazan” diye bilinir ve düğünlerde oynanır.

SONUÇ

Afganistan’da çocuk oyunları genel olarak millî bayramlarda, düğünlerde, özel günlerde oynanmaktadır. Afganistan’da çocukların uzun yıllar savaş ortamında ya da baskı rejimleri altında yaşadıkları, yaşam şartlarının zor olması sebebiyle oldukça çekingen ve içlerine kapanık oldukları gözlemlenmiştir. Çocukların, günlerinin büyük bir kısmını medreselerde geçirdikleri, dolayısıyla oyunlara daha az zaman ayırdıkları gözlenmiştir.

Türkmen çocuklarının millî bayramlarda, düğünlerde, büyüklerin cuma günleri yaptığı ve adına geştek denilen sohbet etmek için yapılan ev toplantılarında oynadıkları belli oyunlar vardır (Gice gice geç, dürre padişah, açar yitti gibi). Türklerin millî oyunu olan aşık oyunu Türkmenler arasında yavaş yavaş unutulmaya başlanmıştır. Gizlenmeşik, guklampeçek Türkiye’de saklambaç oyununa benzer oyunlardır. Açar yitti, dürre padişah, gulak çozdı gibi oyunlar ceza olarak az da olsa şiddet içeren oyunlardır. Hat Furuş oyunu ise bir çeşit zekâ oyunudur. Galpakdepdi, ak derek- gök derek, likkiş likkiş gibi oyunlar daha çok fiziksel kuvvet ya da beceri içeren oyunlardır. Türkmen çocukların oyunlarda oyun malzemesi olarak boncuk, misket, çakıl taşı, hurma çekirdeği, porselen ya da cam kırığı, aşık kemiği, atkı, çarşaf, anahtar gibi malzemeleri kullandıkları görülmüştür.

KAYNAKÇA

- ATABEY, İbrahim (1998), "Manas Destanı'nda Adı Geçen Kırgız Çocuk Oyunları", *Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*, s. 313-322, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- BARATOVA, Maral (2015), "Türkmenistan'ın Millî Çocuk Oyunları", *I. Uluslararası Çocuk Oyunları Kurultayı Bildiri Kitabı*, 14-17 Mayıs Eskişehir, S. 140-151, Pegem Akademi, Ankara.
- CENGİZ, Serpil (1998) "Çocuk Oyunlarının Sınıflandırılması", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt 38, Sayı:1-2, S. 287-300.
- DEMİRCİOĞLU, Yusuf Ziya (1934), *Anadolu'da Eski Çocuk Oyunları*, Millî Mecmua Matbaası, İstanbul.
- ERSOY, Ruhi (2005) Şehirleşme "Elektronik Kültür Ortamı Sürecinde" Çocuk Oyunları, *Türk Edebiyatı*, Ocak 2005, Sayı: 375, Yıl: 33. S. 66-69.
- ERSOY, Habibe Y. (2010), "Başkurt Çocuk Oyunları", *Millî Folklor Dergisi*, 22 (86), S. 75-86.
- FEVZİ, Firuz (2013), Afganistan'ın Maymana Şehrinde Yaşayan Özbek Türklerinin Folkloru, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- OĞUZ, Öcal ve ERSOY, Petek (2007), *Türkiye'de 2004 Yılında Yaşayan Geleneksel Çocuk Oyunları*, Genişletilmiş 2. Bas., THBMER Yayınları, Ankara.
- ONUR, Bekir ve GÜNEY, Neslihan (2004), *Türkiye'de Çocuk Oyunları: Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi Çocuk Kültürü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları No:12, Ankara.
- ÖZDEMİR, Nebi (2006), *Türk Çocuk Oyunları*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- YAMAKOĞLU, Cihan (2001), "Türkiye'de Çocuk Oyunları", *Erdem Dergisi*, Türk Halk Kültürü Özel Sayısı, 13, Sayı: 39, S. 543-549.
- YÜKSEL, Hasan A. (1998), Akdağmadeni Çocuk Oyunları: Aşık Oyunu, *Millî Folklor Dergisi*, Cilt 5, Yıl:10, Sayı38, Yaz 1998, s.56-72.

EKLER

Ek 1: Likkiş Likkiş Oyunu



Ek 2: Hat Furuş Oyunu



Ek 3:Huçça**Ek 4: Moncuk**

Ek 5: Mücül



Ek 6:Beş Taş



BÂKÎ'NİN "GÖSTERÜR" REDİFLİ GAZELİNİN ONTOLOJİK İNCELEME YÖNTEMİ İLE ÇÖZÜMLENMESİ

INTERPRETATION OF BÂKÎ'S GHAZAL RHYME WITH "GÖSTERÜR" BY ONTOLOGICAL ANALYSIS METHOD

Volkan ALDIRMAZ *

Öz

Divan şiiri metinlerinin incelenmesi, yorumlanması ya da çözümlenmesiyle ilgili olarak, son zamanlarda yeni ve farklı yöntemlerin kullanıldığı görülmektedirler. Bu yöntemler, divan şiiri geleneğine farklı açılardan bakmayı sağlayacağı gibi onun modern şiir inceleme yöntemlerine de uygunluğunu göstermesi bakımından önem teşkil etmektedir. Bu çalışma, modern şiir inceleme yöntemlerinden biri olan ontolojik inceleme yöntemi kullanılarak hazırlanmıştır. Bu konuda daha önce yapılan çalışmalardan hareketle kısaca ontolojik inceleme yönteminden ve esaslarından söz edilecektir. Çeşitli değerlendirmelerden sonra, bu yöntem, Klasik Türk şiirinin en klasik şairlerinden biri olan Bâkî'nin "gösterür" redifli gazeline uygulanacaktır. •

Anahtar Kelimeler

Divan şiiri, Bâkî, gazel, ontolojik inceleme yöntemi.

•

Abstract

Related to the observation, interpretation and resolution of divan poetry, it has been regarded that recently, new and different methods were used. These methods, are of great importance because of its conveniency with its modern poetry analysis methods as well as its providing a different perspective towards divan poetry tradition. This study has been prepared by using the ontological inspection method which is one of the modern poetry analysis methods. With referance to the previous studies on this matter, the ontological inspection methods and principles will be briefly mentioned. After various evaluations, this method will be adapted to Bâkî's "gösterür" rhyme which is one of the classic poems of Classical Turkish poetry. •

Keywords

Divan poetry, Bâkî, ghazal, the ontological analysis method.

* Arş. Gör., Kara Harp Okulu Savunma Bilimleri Enstitüsü, e-posta: valdirmaz@kko.edu.tr



GİRİŞ

Edebi metin zenginliği yönünden uçsuz bucaksız bir servete sahip olan divan şiiri, aradan yüzyıllar geçmesine rağmen bu zenginliğinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Aksine yapılan araştırmalar ve elde edilen yeni bulgularla sahip olduğu servetini daha da arttırmaktadır. Divan şiiri araştırmacıları, bu engin edebi metin denizinden çeşitli nedenlerle seçtikleri metinleri, belirli teknik ya da yöntemleri kullanarak incelemektedirler. Bu çalışmada da bu edebi metinlerden biri ontolojik incele yöntemiyle çözümlenmeye çalışılacaktır.

Metin çözümleme yöntemlerinden biri olan ontoloji, kelime olarak varlık bilimi anlamına gelmektedir. Yavuz Bayram ise ontoloji terimini, “metafiziğin doğal dünyada var olan ve insan düşüncesinden, incelemesinden ayrı bir gerçekliği bulunan şeylerin doğasını, temel özelliklerini, birbirleriyle ilişkilerini ya da var olma ilkelerini, nedenlerini inceleyen ve açıklayan dalı” şeklinde tanımlamıştır (2008: 168).

Ontolojik düşüncenin tarihi seyrine baktığımızda onun bugünkü anlam çerçevesine sahip olma sürecinde etkili ilk isim olarak Aristo’yu görürüz. Daha sonraları, 17.yüzyılda Johann Clauberg, 18. yüzyılda ise Christian Wolff’un ontolojik düşünceye önemli katkıları olmuştur. Ancak yeni ontolojinin kurucusu Alman düşünür Nicolai Hartmann’ın olduğu genel kabul görmektedir. Bu anlayışın Türkiye’de tanınmasına ise Hartmann’ın öğrencisi Takıyettin Mengüşoğlu ile İsmail Tunalı’nın önemli katkıları olmuştur (Bayram ve Erdemir 2008: 77).

Türkiye’de ontolojiyle ilgili olarak tespit edilen ilk yayın, 1920’de basılmış olan Rıza Tefvik’in *Mâ-ba’de’t-tabîa Dersleri*, *Ontoloji Mebâhisi*’dir. Daha sonra 1959’da Takıyettin Mengüşoğlu ontoloji hakkında bir makale yazmıştır. 1965’te de İsmail Tunalı “Sanat Ontolojisi” adlı kitabını yayımlanmıştır. Bu eserden sonra ontolojiye olan ilginin arttığı görülmektedir (Bayram 2008: 169). Türk edebiyatında ise özellikle Yavuz Bayram ve Dursun Ali Tökel’in divan şiiri metinlerini çözümlemeye bu yöntemden faydalanarak yöntemin Türk edebiyatında kullanılmasına öncülük ettikleri söylenebilir (Azap 2013: 843).

Tunalı, Türkiye’de ontolojiye ilgiyi arttıran “Sanat Ontolojisi” kitabında, sanat eserlerinin incelenmesinde kullanılmak üzere bir yöntem önermektedir. Önerdiği bu yöntemde, bir sanat eserinin;

1. Fiziksel var-olan kelimelerin ses tabakası,
2. Anlam tabakası,
- 2.1. Semantik tabaka,
- 2.2. Nesne ya da obje tabakası,
- 2.3. Karakter (ruhi özellik) tabakası,

2.4. Alinyazısı/kader tabakası şeklinde tabakalara ayrılarak çözümlenmesi gerektiğini söylemektedir (1984: 133). Tunalı, bu önermesini Roman Ingarden ve Nikolai Hartman gibi önemli felsefecilerin varlık tabakaları teorilerinden hareketle hazırlamıştır (Tökel 2007: 548). Önerilen bu tabaka tarzı inceleme yöntemi daha sonraki çalışmalara kaynaklık etmesi bakımından önemlidir.

Yavuz Bayram, ontolojik analiz yönteminde söz konusu olan tabaka tarzı tahlil yöntemini geliştirerek tablo haline getirmiştir. Daha sonra gelen araştırmacılar da Bayram’ın oluşturduğu bu ontolojik analiz yöntemi tablosunu kullanmaya başlamışlardır.

Tablo 1. Şiirsel Yapı (Bayram 2008: 172)

<p>A.Ön Yapı</p> <p>Duyulur Yapı, Dış Yapı, Ses Tabakası, Maddi Tabaka, Görünür Yapı, Real Varlık Alanı, Vonderground, Şekli Yapı, Biçimsel Tabaka</p> <ul style="list-style-type: none"> • Dış görünüm • Harfler, heceler, kelimeler,... • Ölçü, âhenk, • Redif, kafiye • Mısra-beyit-bend yapısı,... • Şiirin varlığıyla duyulan, algılanan, görünen; yani işitsel ve görsel anlamda şiirin maddi yapısına ait her şey. 	<p>B. Arka Yapı</p> <p>İç Yapı, İrreal Varlık Alanı, Soyut Yapı, Hinterground, Muhteva</p> <p>1.Anlamsal (Semantik) Tabaka a. Kelime Semantiği (Cocnitiv) b. Cümle Semantiği (Sentaks)</p> <p>2.Nesne (Obj) Tabakası Anlamı ağırlıklı olarak taşıyan kelimelerden (temel obje ve yardımcı objeler...) oluşur.</p> <p>3.Karakter Tabakası Şairin ruh dünyası, kişiliği, yetiştiği ortam, bakış açısı, psikolojik dünyasıyla ilgili bilgiler... vs.'den oluşur.</p> <p>4.Alınyazısı (Kader) Tabakası Üçüncü tabakadaki tespit ve değerlendirmelerin içinde bulunulan sosyal yapı ve bu yapının bütün insanlık açısından da değerlendirilmesi. Şiirden ilhâmla varlık âlemi ve bu âlemin niteliğiyle ilgili değerlendirmeler...</p>
--	---

Bu çalışmada da Yavuz Bayram'ın hazırlamış olduğu bu tablo kullanılacaktır. Çünkü ontolojik inceleme yöntemi ile divan şiirine ait metinlerin tahlilinin yapılması mümkündür. Klasik Türk şiiri metinlerinin hem ön yapısı hem de arka yapısı dediğimiz muhteva özellikleri bu yöntemin gerektirdiği bütün tabakaları barındırmaktadırlar. Bu düşünceyle, bu çalışmada, Divan şiiri geleneğinin en bilinen şairlerinden biri olan Bâkî'nin "gösterür" redifli gazeli, ontolojik analiz yöntemiyle çözümlenmeye çalışılacaktır.

Bâkî'nin "Gösterür" Redifli Gazeli

Gazel

غزل

Lâleler bezm-i çemende câm-ı 'işret gösterür Devletinde husrev-i gül 'ayşa ruhsat gösterür	لاله لر بزم چمنده جام عشرت کوسترر دولتنده خسرو گل عیشه رخصت کوسترر
Mevsim-i gül 'îd ile yâr u musâhib düşdiler Bir birine iki dil-berdür mahabbet gösterür	موسم گل عیدله یار و مصاحب دوشدیله بربرینه ایکی دلبردر محبت کوسترر
'Îd-gehde varalum dülâba dil-ber seyrine Görelüm âyîne-i devrân ne sûret gösterür	عیدکهده واره لم دولابا دلبر سیرنه کوره لم آیینه دوران نه صورت کوسترر
Kaddüne kul olmaga gelmiş dizilmiş karşıña Servler turmuş çemen sahnında kâmet gösterür	قدکه قول اولمغه کلمش دزلمش قرشوکه سرولر طورمش چمن صحننده قامت کوسترر
'Âşıkı bî-sabr u ârâm eyleyüp seyyâh ider Memleket seyr itdürür 'aşkuñ vilâyet gösterür	عاشقی بی صبر و آرام ایلیوب سیاح ایدر مملکت سیر ایدر عشقک ولایت کوسترر
Bî-sütûn-ı gamda Bâkî seng-i mihnet kesmede Şöyle üstâd oldı kim Ferhâda san'at gösterür	بی ستون غمده باقی سنک محبت کسمده شویله استاد اولدیکم فرحاده صنعت کوسترر

(Küçük 2011: 131)

(İz 2006: 305)

Gazelin Ontolojik İnceleme Yöntemiyle Çözümlemesi

A. Ön Yapı (Dış Yapı)

Şiirde okuyucunun karşılaştığı ilk unsur şekil yapısıdır. Okuyucu ilk olarak bu şekil yapısından hareketle şiiri algılamaya başlar. Okumaya başladığı yazının, şiir mi ya da nesir mi olduğunu veya uzun süreli mi ya da kısa süreli mi bir okuma olacağını şekil yapısından çıkarımda bulunarak anlamlandırmaya başlar. Okuyucu, bir eseri anlamak için çıktığı yola, dıştan içe doğru yani eskilerin deyimiyle "suretten sirete doğru" hareketiyle başlamış olur.

Bu çalışmadaki gazelin ön yapı unsurlarını ve ilk göze çarpan özelliklerini ise şöyle sıralayabiliriz;

İlk olarak şiirimiz, altı beyitten oluşur, nazım şekli gazel ve nazım birimi beyittir. Aruzun *Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmıştır. Kafiye örgüsünün de *aa / ba / ca / da / ea / fa* şeklinde olduğu görülmektedir.

Metnin kafiye değeri; ----- gösterür } redif,

----- -at / -et } tam kafiye şeklindedir.

B. Arka Yapı (İç Yapı)

Arka yapı metnin iç yapısıdır. Her beytin de iç yapısı farklı olduğu için her beyit kendi içinde değerlendirilmiştir. İlk olarak;

Birinci Beyit

Lâleler bezm-i çemende câm-ı 'işret gösterür Devletinde hüsrev-i gül 'ayşa ruhsat gösterür	لاله لر بزم چمنده جام عشرت کوسترر دولتنده خسرو گل عیشه رخصت کوسترر
---	---

1. Tabaka: Anlamsal (Semantik) Tabaka**a. Kelime Semantiği:**

- bezm-i çemen : çimen(lik)/yeşillik meclisi.
câm-ı 'işret : içki kadehi.
hüsrev-i gül : gül padişahı/sultanı.
'ayş : yaşama, yiyip içme, zevk ve safa.
ruhsat göster- : izin, müsaade vermek.

b. Cümle Semantiği:

Beytin Orijinal Okunuşu

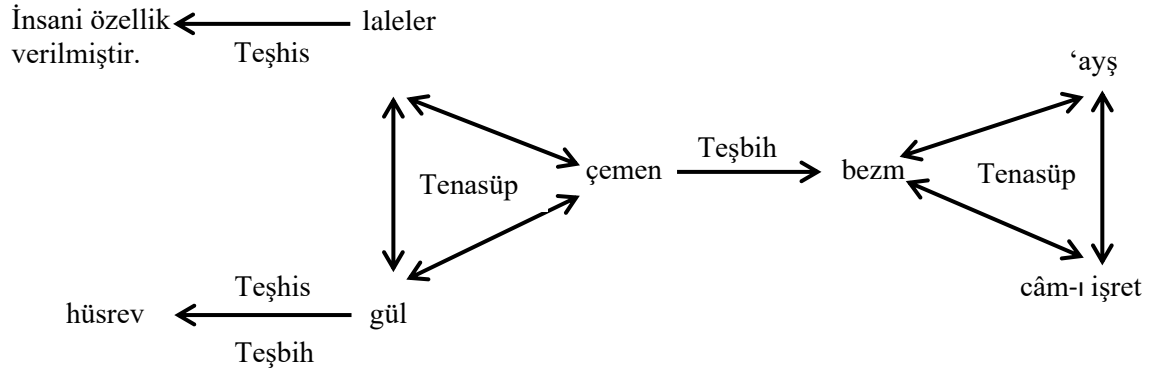
Beytin Kurallı Düz Cümleye Çevrilmiş Hali

Lâleler bezm-i çemende câm-ı 'işret gösterür Devletinde hüsrev-i gül 'ayşa ruhsat gösterür	Laleler, çimen meclisinde içki kadehini gösterir. Gül sultanı, devletinde eğlenceye müsaade eder.
---	---

2. Tabaka: Nesne (Obje) Tabakası

Nesne tabakası, anlamı ağırlıklı olarak taşıyan kelimelerden meydana gelmektedir (Bayram 2008). Beyitte; lale, çemen ve gül arasında ve ayrıca bezm, câm-ı işret ve ayş arasında birbiriyle ilişkili kelimelerin bir arada kullanılmasından doğan tenasüp sanatı vardır. Buna ek olarak; laleler, kadeh göstermesi ve gül, eğlenceye izin vermesi yönleriyle kişileştirilmişlerdir (teşhis sanatı). Gülün, ayrıca sultana benzetilmiş olmasıyla da hem teşbih hem de teşhis sanatına başvurulmuştur.

Bu düşünceler tablo halinde şu şekilde özetlenebilir;



3. Tabaka: Karakter Tabakası

Bâkî, medrese eğitimi görmüş, devrinde “Sultan-ı Şâirân”, “Melikü’ş-Şu’arâ” ve “Sultânü’ş-Şu’arâ” diye adlandırılan (İpekten 2011: 25-26), XVI. yüzyıl Osmanlı şiirinin en usta şairlerindendir. Onun şiirleri, divan şiirinin kendine has kaidelerinin pürüzsüz bir şekilde uygulandığı örneklerindendir. Bâkî, şiirlerinde tabiatı kullanmakta ustadır. O, şiirlerinde devrin ihtişamını, görkemini, zevk ve eğlence hayatını yansıtmaktan da ayrıca zevk alan bir şairdir. Bu çalışmada incelemeye aldığımız “gösterür” redifli şiir, Bâkî’nin şiirine tabiatı nasıl yansıttığını, devrin zevk ve eğlence hayatının nasıl olduğunu bize gösteren örneklerden biridir. Bu düşünceden hareketle, “gösterür” redifli şiirimiz bizlere neler gösterecek bir bakalım.

İlk beyitte, divan şiirinin vazgeçilmez eğlence kaynağı olan “bezm” mefhumu vardır. Ancak bezmde eğlenenler insanlar değildir; Bâkî’nin çimenliği bezme benzetmesi ve çimenliktekileri kişileştirmesiyle, laleler ve güldür. Yukarıda da değindiğimiz gibi bu, dönemin zevk ve eğlence hayatını tabiatla bütünleştirerek sunma düşüncesinin bir sonucudur.

4. Tabaka: Kader (Alın Yazısı) Tabakası

Beyitte öncelikle canlı iki tablo vardır. Birincisi; lale, gül ve çemenden oluşan ve baharı anımsatan tabiat. İkincisi ise; bezm, câm-ı iştret (içki kadehi) ve ‘ayş (yiyip içme)’tan oluşan eğlence meclisidir. Bu iki tablo teşbih ve teşhis ile birleştirilerek okuyucuya sunulmuştur. Anlatılmak istenen ise, o dönem için vazgeçilmez olan “bezm”lerin canlılığı ve renkliliğidir.

İkinci Beyit

Mevsim-i gül ‘îd ile yâr u musâhib düşdiler Bir birine iki dil-berdür mahabbet gösterür	موسم گل عیدله یار و مصاحب دوشدیلر بربرینه ایکی دلبردر محبت کویستر
--	--

1. Tabaka: Anlamsal (Semantik) Tabaka

a. Kelime Semantiği:

mevsim-i gül	: gül mevsimi.
‘îd	: bayram.
yâr	: dost, sevgili, ahbab.
musâhib	: biriyle sohbette bulunan, konuşan, arkadaş.
dil-ber	: gönlü alıp götüreren, güzel.
mahabbet	: sevgi.

b. Cümle Semantiği:

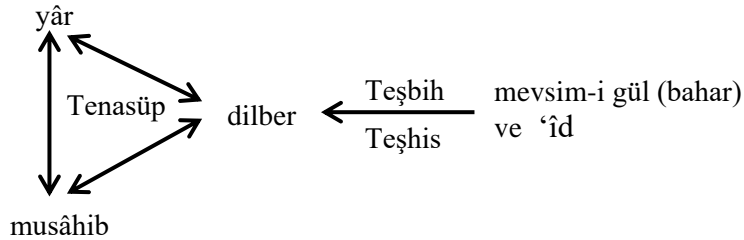
Beytin Orijinal Okunuşu

Beytin Kurallı Düz Cümleye Çevrilmiş Hali

Mevsim-i gül ‘îd ile yâr u musâhib düşdiler Bir birine iki dil-berdür mahabbet gösterür	Birbirine sevgi gösteren iki güzel olan gül mevsimi ile bayram arkadaş ve dost oldular.
--	---

Tabaka: Nesne (Obje) Tabakası

İkinci beyitte; yâr, musâhib ve dilber kelimeleri arasında tenasüp olduğu görülmektedir. Gül mevsimi (bahar) ve 'îd güzele benzetilerek teşbih ve teşhis yapılmıştır. Beyitte ayrıca güzelin sevgi göstermesi de söz konusudur.

**1. Tabaka: Karakter Tabakası**

Beyitte, "dilber (güzel/sevgili)" mefhumu yer almaktadır. Dilber yani sevgili âşıkların ulaşmak, kavuşmak istediği bir mefhumdur. Divan Şiirinde de şairler aynı zamanda âşık olduğu için dilbere yani sevgiliye kavuşmak isterler. Burada da şair özlem içindedir, dilbere ulaşmak ister. Fakat buradaki dilber sevgili değildir. Sevgiliye teşbih edilen bahar ve bayramdır. Şair, "gül mevsimi"ne ve "bayram"a ulaşmak için özlem duymaktadır.

2. Tabaka: Kader (Alın Yazısı) Tabakası

İlk beyitte devrin en önemli eğlence kaynağı olan "bezm" mefhumu ele alınmıştı. Bu beyitte de dönemin "bezm"den sonra bir diğer eğlence kaynağı olan " 'îd (bayram)" mefhumundan söz edilmeye başlanmıştır. Sonraki beyitlerde ayrıntılı ele alınacak olan bayram ve bayram eğlenceleri, bu beyitte baharın renkliliği ve civıltısından yararlanmak için mevsim-i gül yani baharla birlikte dost gösterilerek verilmiştir.

Üçüncü Beyit

'Îd-gehde varalum dülâba dil-ber seyrine Görelüm âyîne-i devrân ne sûret gösterür	عیدکده وارہ لم دولابا دلبر سیرنه کورہ لم آیینہ دوران نہ صورت کوستر
--	---

1. Tabaka: Anlamsal (Semantik) Tabaka**a. Kelime Semantiği:**

- 'îd-geh : bayram yeri.
dülâb : bayramlarda çocukların bindiği dolap, atlıkarınca gibi şeyler.
âyîne-i devrân : dünya, felek, kader aynası.
sûret : biçim, görünüş; tarz, yol; çare.

b. Cümle Semantiği:

Beytin Orijinal Okunuşu

Beytin Kurallı Düz Cümleye Çevrilmiş Hali

<p>Îd-gehde varalum dûlâba dil-ber seyrine Görelüm âyîne-i devrân ne sûret gösterür</p>	<p>Bayramda güzel seyrine dolaba gidelim. Bakalım, felek aynası ne suret gösterecek.</p>
---	--

2. Tabaka: Nesne (Objekt) Tabakası

Beyit eskiden bayramlarda kurulan panayır yerlerini hatırlatmaktadır. Bugün lunaparklarda olan dönme dolap ya da atlıkarınca gibi eğlencelerin o dönem bayramlarda kurulan panayır yerlerinde de var olduğunu bize beyitteki “dûlâb” kelimesi göstermektedir. Beyitte ayrıca devran (felek), aynaya benzetilmiştir.



1. Tabaka: Karakter Tabakası

Bir önceki beyitte bayrama ulaşmak için özlem duyan şair, bu beyitte bayram zamanı geldiği için özlemini dindirmiştir. Bu sefer de şairi bir merak duygusu kaplamıştır. Çünkü bayramla birlikte kurulan panayır yerlerine gittiğinde orada hangi güzelle karşılaşacağını bilmemektedir. Feleğin ona nasıl bir güzel göstereceğini merak etmektedir.

2. Tabaka: Kader (Alın Yazısı) Tabakası

Farsça “dûlâb”, Türkçe ise “dolap” şeklinde olan bu kelime, eski şiiirde; su dolabına, evlerin mutfaklarındaki dönme dolaba, dönmesi itibariyle gökyüzüne ve bayramlarda daha çok çocukların bindiği atlıkarınca, dönme dolap gibi ifadeler yerine kullanılmıştır (Onay 1993: 133). Bu beyitte geçen dolap kelimesinin de atlıkarınca ya da dönme dolap gibi eğlenceler kastedilerek kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu eğlence dolabı genellikle de bayramlarda kurulduğu için çoğunlukla bayram dolabı olarak adlandırılmaktadır. Bayram dolabı döndükçe içindeki kız ve erkek çocuklarının görünüşü gibi felek de her dönüşünde ayı ve güneşi gösterdiği için felek çocuklara bayram dolabı olmaktadır (Onay 1993: 133). Bu ifade eski şiiirde kendine çokça yer bulmuştur. Şeyhülislâm Yahya Efendi'nin aşağıdaki iki beyti de bu ifadeye örnektir.

Döner hurşîd-i 'âlem-tâbına gerdûn-ı gerdânın
Binüp dolâba her bir mâh-ı tâbânü Sitanbul'un

Ş. Yahya Efendi (Ertem 1995: 123)

İyd-geh gülzâr u her reh anda bir cûy-ı revân
Her güzel dolâba binmiş bir içim sudur hemân

Ş. Yahya Efendi (Ertem 1995: 293)

Dördüncü Beyit

Kaddüñe kul olmaga gelmiş dizilmiş karşıña Servler turmuş çemen sahnında kâmet gösterür	قدکه قول اولمغه کلمش دزلمش قرشوکه سرولر طورمش چمن صحننده قامت کوسترر
--	---

1. Tabaka: Anlamsal (Semantik) Tabaka**a. Kelime Semantiği:**

kadd	: boy.
serv	: servi, selvi; sevgilinin boyu.
sahn	: avlu, orta, meydan.
kâmet	: boy.
kâmet (boy) göster-	: görünmek, gösteriş yapmak.

b. Cümle Semantiği:

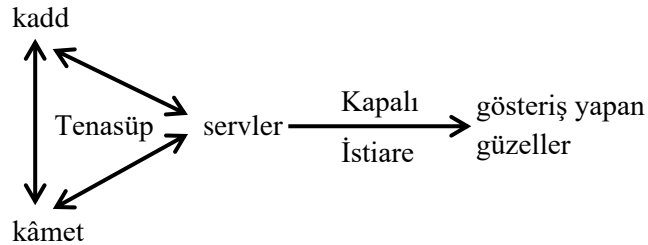
Beytin Orijinal Okunuşu

Beytin Kurallı Düz Cümleye Çevrilmiş Hali

Kaddüñe kul olmaga gelmiş dizilmiş karşıña Servler turmuş çemen sahnında kâmet gösterür	(Senin) boyuna kul olmak için karşına gelip dizilen selviler, çimenlikte durmuş gösteriş yapıyorlar.
--	--

2. Tabaka: Nesne (Obje) Tabakası

Dördüncü beyitte ilk gözen çarpan; kadd, serv ve kamet kelimeleri arasındaki tenasüp ilgisidir. Bunun yanında, serviler çimenlik meydanında gösteriş yapan güzellere benzetilerek kişileştirilmiştir. Bu benzetmede kendisine benzetilen ifade olan güzel kullanılmadığı için bir kapalı istiare söz konusudur. Günümüzde "boy göstermek" olan ve "görünmek, belirlemek, gösteriş yapmak" gibi anlamlara gelen deyim, on altıncı yüzyılda "kâmet göstermek" şeklinde kullanılmıştır.

**3. Tabaka: Karakter Tabakası**

Bir önceki beyitte feleğin kendisine nasıl bir güzel göstereceğini merak eden şair, bu merakını gidermiş olmalı ki gördüğü bir güzelin boyundan bahsetmektedir. Bunu yaparken şair yine tabiattan faydalanmaktadır. Bu beyitte şairin gördüğü güzelin en dikkat çekici yanı

uzun boyu olmalı ki şair ilk yorumunu bu konuda yapmayı seçmiştir.

4. Tabaka: Kader (Alın Yazısı) Tabakası

Divan şiiri, sevgiliyi tasvir etme yönünden oldukça zengindir. Şairler, sevgilinin her bir uzvu için yüzlerce kelime kullanabilmektedirler. Bu şiir anlayışı içerisinde sevgilinin yüzü, saçı, boyu, ağzı, gözü hakkında ya da etrafında teşekkül eden milyonlarca beyit bulmak mümkündür. Bu beyit de sevgilinin ya da bir güzelin boyu için söylendiği için bu kategoridedir. Divan şiirinde güzelin boyu için benzetme ya da klişe mecaz yoluyla başlıca şu kelimeler kullanılmıştır; "kadd, kâmet, endâm, serv, serv-i hırâman, serv-i bülend, şimşâd, sanavber, tûbâ, nahl, ar'ar, çenâr, bâlâ, rast, mevzûn, latîf, nâreven, bân, serv-i revan, elif, toğru, âfet, sancak, râyet, livâ, bülend, âzâde, vb. (Dilçin 2011: 80). Burada da şair, gördüğü bir güzelin boyu için boy anlamına gelen ya da benzetme yoluyla sevgilinin boyunu ifade eden kadd, kâmet ve serv kelimelerini kullanmıştır.

Beşinci Beyit

'Âşıkı bî-sabr u ârâm eyleyüp seyyâh ider Memleket seyr itdürür 'aşkuñ vilâyet gösterür	عاشقى بى صبروآرام ايلويوب سياح ايدر مملكت سير اندرر عشقك ولايت كوسترر
--	--

1. Tabaka: Anlamsal (Semantik) Tabaka

a. Kelime Semantiği:

bî-	: -sız, -maz.
sabr	: sabır, dayanma, katlama; kendini tutma.
ârâm	: durma, eğlenme, dinlenme; yerleşme, istirahat etme.
seyyâh	: yolcu, gezici, gezgin.
vilâyet	: bir şeyi kudretle elde etme; dostluk, muhabbet; il, ülke, memleket.

b. Cümle Semantiği:

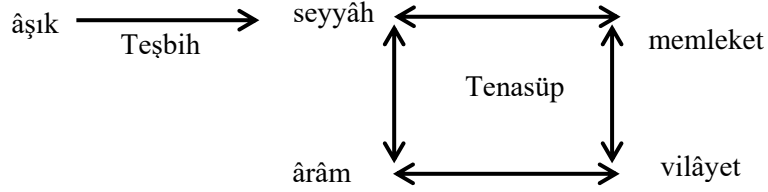
Beytin Orijinal Okunuşu

Beytin Kurallı Düz Cümleye Çevrilmiş Hali

'Âşıkı bî-sabr u ârâm eyleyüp seyyâh ider Memleket seyr itdürür 'aşkuñ vilâyet gösterür	(Senin) aşkın, aşığı sabırdan ve dinlenmeden mahrum ederek memleket seyrettirir, şehir gösterir, [onu/aşığı] gezgin yapar.
--	--

2. Tabaka: Nesne (Obje) Tabakası

Bir önceki beyitte olduğu gibi bu beyitte de ilk gözen çarpan yine tenasüp sanatıdır. Memleket, vilayet, seyyâh ve ârâm kelimeleri bu tenasüb sanatını oluşturmaktadır. Ayrıca, divan şiirinin vazgeçilmez unsuru olan âşık, bu beyitte şehir şehir ya da memleket memleket gezen bir seyyaha benzetilmiştir.



3. Tabaka: Karakter Tabakası

Şair, bu beyitte şikâyetçi bir eda ile karşımızdadır. Sevgili yüzünden âşıkların il il, memleket memleket ya da diyar diyar gezmek zorunda kalmasından şikâyet etmektedir. Şairlerin aynı zamanda bir aşk eri olduğu bu edebiyat anlayışında, Bâkî de bir âşık olmak zorundadır ve diğer âşıklar gibi durup dinlenmeden gezmekten, zoraki bir seyyah olmaktan şikâyetçidir.

4. Tabaka: Kader (Alın Yazısı) Tabakası

Eski Türk Şiirinde âşiğin özelliklerinden biri de gezgin olmasıdır. Âşık, bazen sevgilisine kavuşmak için bazen de rüyasında gördüğü maşukuna ulaşmak için yolculuğa çıkar. Bu yolculuk memleket memleket gezmek şeklinde olabileceği gibi kendi iç dünyalarına doğru da olabilmektedir. Sürekli güzelin peşinde olan bu divan şiiri âşıkları, hiçbir zaman sevgiliye ulaşamazlar. Ulaşamadıkları aşklarının acısıyla yanıp kavruldukça daha da olgunlaşırlar. Kendilerini yakan ayrılık acısından zevk alır hale gelirler. Asla sevgilinin peşini bırakmadıkları için de zoraki birer seyyah olurlar.

Altıncı Beyit

Bî-sütûn-ı gamda Bâkî seng-i mihnet kesmede Şöyle üstâd oldı kim Ferhâda san'at gösterür	بی ستون غمده باقی سنک محبت کسمده شویله استاد اولدیکم فرحاده صنعت کوسترر
---	--

1. Tabaka: Anlamsal (Semantik) Tabaka

a. Kelime Semantiği:

Bî-sütûn	: âşık Ferhâd'ın, sevgilisi Şîrîn'in emriyle Kermanşah civarında deldiği dağ; gözyüzü.
seng-i mihnet	: gam, keder, sıkıntı taşı; bela, musibet taşı.
Üstâd	: usta, sanatkâr; bir ilim veya sanat alanında üstün yeri olan kimse.
Ferhâd	: Ferhâd ve Şîrîn adıyla meşhur olan eski bir hikâyenin erkek kahramanı olup Şîrîn'in âşığıdır.

b. Cümle Semantiği:

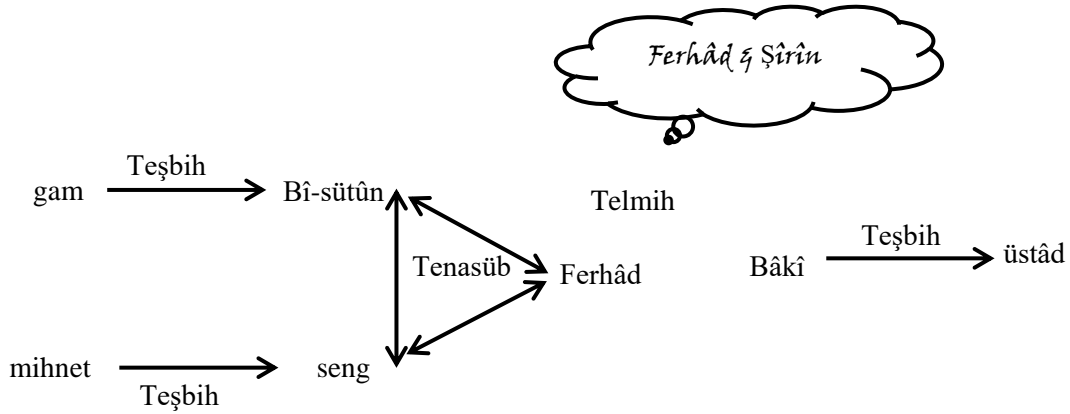
Beytin Orijinal Okunuşu

Beytin Kurallı Düz Cümleye Çevrilmiş Hali

Bî-sütûn-ı gamda Bâkî seng-i mihnet kesmede Şöyle üstâd oldu kim Ferhâda san'at gösterür	Bâkî, (Ferhat'ın deldiği) gam dağında bela taşını kesmede öyle bir usta oldu ki Ferhat'a sanat öğretir.
---	---

2. Tabaka: Nesne (Obje) Tabakası

Son beytin en belirgin özelliği, Ferhâd ve Şîrîn adıyla meşhur olan ve divan şiirinde çok kullanılan aşk hikâyesine telmihte bulunulmasıdır. Telmihte bulunulan Bî-sütûn (âşık Ferhâd'ın, sevgilisi Şîrîn'in isteğiyle Kermanşah civarında deldiği dağ), seng ve Ferhâd kelimeleri arasında ayrıca tenasüp sanatı vardır. Yine bu kelimelerde, gam dağa ve mihnet de taşa benzetilmiştir. Bâkî kendisini de sıkıntı taşını kesebilen bir ustaya benzetmiştir. Hatta bu meslekte, Ferhâd'a bile iş öğretebilecek kadar iyi bir usta olduğunu iddia etmektedir. Bu ifadelerin somutlaştırılmış şekli şu şekildedir:



3. Tabaka: Karakter Tabakası

Bâkî, bu son beyitte kendisiyle övünmektedir. Burada kendisini, sadece Eski Türk Edebiyatının değil aynı zamanda doğu edebiyatının en meşhur aşk hikâyelerinden biri olan Ferhâd ile Şîrîn'nin erkek karakteri, Ferhâd ile karşılaştırmaktadır. Bilindiği gibi Ferhâd aşkı uğruna Bîsütûn denilen dağı, önüne çıkan sert kayalara rağmen delmeyi başarmıştır. Şair de burada taş kesmede usta olduğunu hatta bu konuda Ferhâd'a da ders verebileceğini söyleyerek mübalağalı bir şekilde kendini övmektedir.

4. Tabaka: Kader (Alın Yazısı) Tabakası

Divan şiirinde şairler, düşünceleri desteklemek, ifadeyi güçlendirmek ya da az sözle çok şey anlatabilmek için dönemin edebi zevki içerisinde anlaşılabilen mazmun veya terkiplere başvururlar. Bu durum, aynı zamanda eski şiirin temel kaidelerinden biridir. Burada olduğu gibi telmih sanatıyla Ferhâd ile Şîrîn, Leylâ ile Mecnûn, Vâmık ile Azrâ, Veyse ile Ramin, vb. birçok aşk hikâyesi bir iki kelimeyle okuyucuya hatırlatılır.

SONUÇ

Klasik Türk şiirinin ontolojik incele yöntemi gibi modern inceleme yöntemleriyle çözümlenebilirliğini irdelemek amacıyla yola çıktığımız bu çalışmada, ilk olarak divan şiirinin özelliklerini yansıtan klasik bir şair ve şiirini seçme düşüncesiyle, Bâkî'nin "gösterür" redifli gazelinin çalışmamıza örneklem olarak seçtik.

Bâkî'nin "gösterür" redifli gazeli üzerinde yapılan bu tahlil çalışmasında da görüldüğü gibi divan şiiri metinlerinin yorumlanmasında ontolojik inceleme yönteminden yararlanmak mümkündür. Çünkü Klasik Türk şiiri metinlerinin hem ön yapısı hem de arka yapısı dediğimiz muhteva özellikleri bu yöntemin gerektirdiği bütün tabakaları barındırmaktadır.

Divan şiiri geleneğine farklı açılardan bakmayı sağlayan ontolojik inceleme yöntemi gibi metin tahlili yöntemlerinin, divan şiirine uygulanabiliyor olması, onun modern şiir inceleme yöntemlerine uygunluğunu göstermesi bakımından da önem arz etmektedir.

Ontolojik inceleme yöntemiyle yapılan bu ve benzeri çalışmalar, klasik şiirimizden yararlanmada, klasik yöntemlerin yanında çağdaş metotların da kullanılabileceğini göstermesi açısından önemlidir.

KAYNAKÇA

- AKSOYAK, İ. Hakkı - MACİT, Muhsin (2012), "Edebî Sanatlar", *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı* (Ed. Mustafa İSEN), Ankara: Grafiker Yay., s. 275-299.
- ALTUNKAYA, Hatice (2013, Bahar), "Necip Fazıl Kısakürek'in 'Ben' Şiirinin Ontolojik Tahlil Yöntemi ile Çözümlemesi", *Birey ve Toplum*, 3 (5): 137-154.
- AZAP, Samet (2013, Winter), "Ontolojik Çözümleme Yöntemi ve 'Kanla Kirlenmiş Evrak' Şiiri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi", *Turkish Studies*, Volume 8/1: 843-853.
- BAYRAM, Yavuz (2003), "Ontolojik Analiz Metodu ve Bir Uygulama", *Yom Sanat*, S. 12: 12-15.
- BAYRAM, Yavuz (2008), "Divan Şiiri Metinlerinin Ontolojik Tahlili Üzerine", *Prof. Dr. Abdülkadir Karahan Anısına Uluslararası Divan Edebiyatı Sempozyumu*, 27-28 Mayıs 2008, Beykoz Belediyesi Yay., İstanbul: 167-182.
- BAYRAM, Yavuz - ERDEMİR, Avni (2008), "Manzum Metinlerin Tahlilinde Ontolojik Yöntem", *Prof. Dr. Mustafa ÖZBALCI Armağanı*, Ankara: 76-89.
- DİLÇİN, Cem (2011), "Divan Şiirinde Gazel", *Divan Şiiri ve Şairler Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Kabalcı Yay., 13-196.
- ERDEM, M. Dursun, (2014), "Ontolojik İncelemeye Dehhânî'nin 'Eyledi' Redifli Gazeli Örneğinde Yapısal Bir Bakış", *Erişim tarihi: 2014.12.24*, http://www.turkishstudies.net/Makaleler/938390351_erdemmehmetdursun.pdf.
- ERTEM, Rekin (1995), *Şeyhülislâm Yahyâ Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- İÇLİ, Ahmet (2009), "Necati'nin Bir Şiirinin Ontolojik Analiz Yöntemiyle İncelenmesi" *e-Journal of New World Sciences Academy*, 4 (1): 100-112.
- İPEKTEN, Halûk (2011), *Bâkî Hayatı-Sanatı-Eserleri*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- İZ, Fahir (2006), *Eski Türk Edebiyatında Nazım I*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KARDAŞ, Sedat (2014), "Nâbî'nin "Gelür Gider" Redifli Gazelinin Ontolojik Analiz Yöntemiyle Yorumlanması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7 (29): 525-536.
- KÜÇÜK, Sabahattin (2011), *Bâkî Dîvânı-Tenkitli Basım*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ONAY, A. Talat (1993), *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÖZTEKİN, Özge (2012), "Ontolojik Boyutta "Döngüsel Süreklilik" & "Değişim ve Dönüşüm"ü İmleyen Görsel Sembollerle Şiirin Biçim Düzeyinde Bilinçli Deformasyonu: Divan Şiirinde Deyişbilimsel Bir Önceleme Alanı Olarak Biçimsel Sapmalar", *Turkish Studies*, Volume 7/3: 2139-2155.
- ÖZTÜRK, Furkan (2007, Fall), "Osmanlı Şiirine Sanat Ontolojisiyle Yaklaşmak Üzerine", *Turkish Studies*, Volume 2/4: 680-684.
- TÖKEL, D. Ali (2007, Summer), "Divan Şiiri'ne Modern Metin Çözümleme Yöntemlerinden Bakmak", *Turkish Studies*, Volume 2/3: 535-555.
- (2010), *DeneySEL Edebiyat Yönüyle Divan Şiiri*, Ankara: Hece Yay..
- TUNALI, İsmail (1984), *Sanat Ontolojisi*, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- YETER, G. Belkız (2010), "Ontolojik Analiz Metoduyla Yunus Emre'nin Bir Şiirinin İncelenmesi", *Mukaddime*, S. 3: 141-154.

GİYİM-KUŞAM KÜLTÜRÜNDE KEÇE SANATINA TARİHSEL BİR BAKIŞ

A HISTORICAL OVERVIEW OF FELT ART IN APPAREL CULTURE

Hacer Nurgül BEGİÇ*

Öz

Bir topluma farklı kimlik kazandıran ve onu diğerlerinden ayıran en önemli özelliklerin başında "gelenekleri" gelmektedir. Türkler de tarih boyunca kendilerine has geleneklerini oluşturmuşlardır. Bu oluşumda göçebe yaşamdan yerleşik yaşama geçiş etkili olmuştur. Başlangıçta örtünerek doğa koşullarından korunmak için kullanılan giyim eşyaları zaman içerisinde sosyal, ekonomik, kültürel ve dini değerlerden etkilenerek bölgesel ve milli özellikleri yansıtmıştır. Türk kültürü içerisinde var olan geleneksel el sanatları, toplumda farklılaşan yaşamsal ihtiyaçlarla beraber sürekli gelişim ve değişim içerisinde dir. Gelenekteki değişim olgusuna paralel olarak Keçecilik sanatı da başta ihtiyaçlardan doğmuş, toplumun ihtiyaçlarına göre şekillenmiş, yaşamın birçok alanında kullanılmıştır.

Türklerde tarih boyunca giyim kuşam kültürünün içinde yer alan keçe, yaşamsal ihtiyaçları karşılamanın yanı sıra toplumda statü göstergesi ürünlerin yapımında da kullanılmıştır. Özellikle önceki dönemlerde yaygın olarak kullanılan keçe başlıklar kişilerin toplumdaki yerini yansıtan önemli objelerdi. Tarihsel süreçte Keçecilik sanatı da toplumla birlikte değişim ve dönüşüme uğrayarak günümüze kadar ulaşmıştır. Keçe modanın etkisi ile farklı biçimlere bürünerek giyim kuşam kültürü içinde her geçen gün kendisine yeni alanlar bulmaya devam etmektedir. Bu çalışma, kecenin Türk giyim kuşam kültürü içindeki yeri ve tarihsel süreçteki değişimleri üzerine olacaktır.

Anahtar Kelimeler

Kültür, yün, keçe, moda, giyim.

Abstract

The most important feature that adds different identity into a society and distinguishes this society from others is "its traditions". Turks also have formed unique traditions throughout history. In this formation, the transition from nomadic life into sedentary life became effective. Wearing apparels used by covering for the protection from natural conditions at the beginning has reflected regional and national characters by being influenced by social, economic, cultural and religious values in time. Traditional handicrafts in Turkish culture are always in development and change depending upon vital necessities differentiating in the society. In this context, felt art also arouse from

* Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Moda ve Tekstil Tasarımı Bölümü, e-posta: begicnurgul@gmail.com

needs initially, it was shaped according to the needs of society, and it was used in many areas of the life.

The felt taking part in apparel culture of Turks throughout history has been used also for the manufacture of goods which are status indicators in the society as well as the fulfilment of vital necessities. The felt caps commonly used especially in the previous periods became significant objects reflecting the people's position in the society. In the historical process, also felt art has reached until today by undergoing a change and transformation together with the society. Nowadays, the felt commonly used for apparel in the previous periods tries to obtain again its functionality that it has lost in time by means of the production and design of new goods. Felt finds new areas for itself in apparel culture by taking different forms with the effect of fashion. This study will be on the place of felt in Turkish apparel culture and its transitions in historical process.

•

Keywords

Culture, wool, felt, fashion, dress.



GİRİŞ

Giyim kuşam olgusu insanların olumsuz iklim koşullarından korunma ihtiyacı ile başlamıştır. Başlangıçta bitkisel malzemeler ve yaban hayvanlarının postlarından yararlanılmıştır. Daha sonra hayvansal ve bitkisel liflerle tekstil yüzeyleri oluşturulmuştur. Tekstilin gelişim süreci hakkında Harvey; “Başarıyı getiren diğer bir adım ise hem besin, hem de yüksek rakımda ihtiyaçları olan dokuma ve keçeyi üretmek için gerekli yapağı ve kıl gibi sıcak tutan hammaddeyi sağlayan koyun, keçi, deve gibi verimli hayvanların evcilleştirilmesidir. Kazılar yapağı keçe bilgisinin göçer medeniyetinin çok erken dönemlerinde geliştiğini göstermektedir” (1996: 7) demektedir. Orta Asya’da zorlu iklim koşullarında konar göçer yaşam sürdüren ve hayvancılıkla geçinen Türklerin o dönemde giyim kuşam kültürleri içinde keçe önemli bir yere sahip olmuştur.

İnsanoğlunun başta barınma ve giyinme ihtiyacını karşılayan malzemelerden biri olan keçe; yün liflerinin sıcak su ve sabun yardımıyla nemli bir ortamda sıkıştırılmasıyla oluşturulmuş atkısız ve çözgüsüz tekstil ürünüdür. “Arkeolojik kazılarda ele geçen bazı keçe parçalarının M.Ö. VIII. yüzyıla tarihlendiği düşünülürse insanların kullandığı kumaş ve yaygı türünün keçe olduğu söylenebilir” (Akpınarlı 2014: 277). Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere Keçe, en eski ve en basit tekstil ürünüdür. Birçok alanda ihtiyacı karşılaması keçeye olan talebin sürekliliğini ve keçeye geleneksel el sanatı olma özelliğini kazandırmıştır. Geleneksel el sanatları, ihtiyaçlardan doğduğuna göre, bir ihtiyacın doğması da iklim ve çevre şartları yanında, toplumun o döneme ait sosyal ve kültürel özellikleri ile yaşam biçimine bağlıdır.

Türklerin Orta Asya’dan Anadolu’ya gelerek konar göçer yaşam biçiminden yerleşik hayata geçmeye başlamaları ile birlikte diğer üretim alanları gibi Keçecilik de geleneksel meslek olma özelliği kazanmıştır. Yeni geldikleri Anadolu topraklarında tutunabilmek için güçlü bir yapılanma içine girmişlerdir. Bu amaçla Ahilik teşkilatını kurarak yapmış oldukları sanatları kayıt ve kural altına almış, diğer yandan ustaların belli kurallara göre yetişmelerini sağlamışlardır. Bu dönemde atölyeler buldukları çarşı üretimine bağlı toplulukların ihtiyaçlarını karşılamışlardır. Anadolu’da köy ve kasabalarda yaşayanlar ile konar-göçer yaşam biçimini sürdürenler için keçe ürünler önemli bir işleve sahip olmaya devam etmiştir. “Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Anadolu Türklerine sanat, ticaret ve ekonomi alanlarında aşağı yukarı altı yüz elli yıl yön verip, ışık tutmuş olan Ahilik, örgüt olarak, kendi kural ve kurullarıyla, III. Ahmet dönemine dek (1703-1730) sürmüştür. Adı geçen Osmanlı sultanı döneminde, 1727 yılında “gedik” denen bir düzen resmen uygulamaya başlanmıştır. Ancak gedik uygulamasının başlatılmasını Ahiliğin sonu olarak değerlendirmek doğru olmaz. Ahiler ve zaviyelerinin XIX. yüzyılın sonuna kadar Anadolu’nun hemen her yerinde mevcudiyetlerini devam ettirdikleri, kendi gelenek ve sistemlerini zaman ve şartların değişimine de ister istemez uyum sağlayarak yaşattıkları bilinmektedir” (Köksal 2011: 121). Diğer el sanatları ile birlikte Keçecilik Ahilik kurumu çatısı altında gözde bir meslek haline gelmiş ve en iyi dönemini yaşamıştır.

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa’da sanayi devriminin etkisiyle seri üretim artmış, teknolojik gelişmelere bağlı olarak tekstil ürünleri çeşitlenmiştir. Avrupa’daki bu gelişmeler sonucunda saray ve çevresi de tekstil, dokuma ve diğer el sanatları konusunda yüzünü batıya çevirmiştir. Yeni ürünler keçenin kullanıldığı birçok alanda tercih edilmeye başlanmıştır. “Sanatkâr zümresinin varlığının temel sebebi saraydır. Ancak halk kültürüne ait zanaatsal çalışmalar saray ve yönetici çevresinde gündeme gelseler bile taşraya ait, basit, kaba

halk uğraşları olarak kabul edilirdi" (Uğurlu 2005: 10). Bu gelişmeler sonucu, küçük atölyelerde geleneksel yöntemlerle sınırlı üretim yapan keçeci esnafı da sıkıntılı bir sürece girmiştir. Bu dönemde keçe daha çok kırsal alanda yaşayan halkın kullandığı ürünler olmuştur. Diğer taraftan, bu dönemde Osmanlı Devleti'nde keçe, daha çok askeri ihtiyaçlar için kullanılmıştır. Bunlar çadır, eğer, at koşum takımları ile askerlerin giydiği başlıklar ve çizmedir.

"Osmanlı İmparatorluğunun yıkılarak Türkiye Cumhuriyetin kurulması ile başlayan süreçte Keçecilik sanatı geleneksel yöntemlerle üretime devam etmiştir. Şapka devrimi ile tekke ve zaviyelerin kapatılması sonucu halkın ve tarikat mensuplarının kullandığı başlıklar, kılık ve kıyafetler yasaklanmıştır" Bu kanunlarla keçenin giyim kuşamda kullanım alanı daralmıştır (Begiç 2014: 370). Makineleşme ile tarım alanında iş gücü ihtiyacının azalması ve sanayileşme ile yeni kurulan fabrikaların ortaya çıkan işçi ihtiyacı 1950'li yılların başından itibaren köyden kente göçü hızlandırmıştır. Yaşam şartlarının değişmesi keçe ürünlerine olan ihtiyacı azaltmıştır. Keçecilik sanatı için devam eden olumsuz süreç 2000'li yılların başına kadar sürmüştür. Bu tarihten itibaren medyanın güçlenmesi ve toplumu yönlendirme etkisi ile dikkatlerin Keçecilik sanatına çekilmesine neden olmuştur. Ulaşımın kolaylaşması ile farklı kültürlerin turizm yoluyla tanıtılması ve pazarlanması, moda, giyim-kuşam alanında yeni ürün arayışları keçeye olan ilgiyi arttırmış ve Keçecilik sanatı yeniden canlanma sürecine girmiştir. Geleneksel Keçecilik sanatının Orta Asya'dan Anadolu topraklarına uzanan tarihsel süreçte, toplumda gördüğü işlevselliğe bağlı olarak sürdürülüyor olması, köklülüğünü ortaya koymak açısından önemlidir.

Bu çalışmada, geleneksel keçecilik sanatı içinde üretilen keçe ürünlerin giyim kuşam alanındaki yeri, tarihsel süreçte uğradığı değişimler, değişime neden olan etkenler ve günümüzdeki durumu tespit edilerek ortaya konacaktır.

GİYİM-KUŞAM

İlk insanlar vücutlarını doğa şartlarından korumak amacıyla örtünmüşlerdir. Zaman içerisinde toplu olarak yaşama başlamaları ile sosyal hayatın gereği olarak örtünme zorunluluğu doğmuştur. Bunun için öncelikle yapraklardan, bitki saplarından ve hayvan postlarından faydalanarak giysi yapmışlardır. Daha sonra atkısız ve çözgüsüz ilk tekstil hammaddesi olan keçe yapımını bulmuşlardır. "Soğuktan ve kötü havalardan korunma, süslenme, büyüsel inançlar ve utanma duygusu gibi nedenlerle ilkelerin gövdelerinin kimi yerlerini örten hayvan derisi, kumaş, ot, hayvan tüyleri vb." (<http://www.tdk.gov.tr/erişim:18.01.2016>) olarak tanımlanan giyim kavramı, günümüzde bu tanımdan daha çok şeyi ifade etmektedir. Başlangıçta örtünerek doğa koşullarından korunmak için kullanılan giyim eşyaları zaman içerisinde sosyal, ekonomik, kültürel ve dini değerlerden etkilenecek bölgesel ve milli özellikleri yansıtmıştır.

Türklerin Orta Asya'da yaşadığı dönemlerde sürdürdükleri göçebe yaşam tarzı kıyafetlerini de belirlemiştir. Yetiştirdikleri ve avladıkları hayvanların deri ve yünlerinden yararlanarak iklim ve yaşam tarzına uygun giysiler yapmışlardır. Bu dönemlere ait kurganlardan çıkarılan buluntular giyimleri hakkında ipuçları vermektedir. "Kurganlardan çıkarılan materyaller arasında, Hun erkeklerinin giydiği deri veya keçe elbiseler, kulaklıkları keçe başlıklar, dokuma bezden veya yünden iç çamaşırları, kendir liflerinden dokunmuş beyaz ince bir kumaştan imal edilmiş gömlekler, keçeden yapılmış bir kaftan, deriden yapılmış bol veya dar pantolon, tokalı, üzerinde bazen süslü plakalar bulunan deri kemer, kuşak, tabanları sert diğer kısımları yumuşak deriden çizme veya bot ve keçe/yün çorap kullanmaktaydılar" (Çoruhlu 2002: 54-76). Kurganlardan çıkarılan giysiler değerlendirildiğinde, o dönem insanların kendilerini soğuktan ve sıcaktan koruyacak özellikte malzemelerden ürettikleri

görlür. Türkler keçeden öncelikle günlük yaşamları için gerekli ürünleri elde etmişlerdir. Avladıkları hayvanların deri ve kürkleriyle, yetiştirmiş oldukları koyun ve kuzuların derilerinden, yünlerinden şapka, çizme, çorap, palto, ceket, pantolon ve ayakkabı gibi giyim eşyaları yapmışlardır. Göçebe olarak yaşayan ve hayvancılıkla uğraşmakta olan halkın kullandığı kıyafetlerin sade ve gösterişten uzak, günlük çalışmalarında rahat hareket edebilecek özellikte olduğu sanılmaktadır. “Bozkır Türk giyim eşyasının başlıca malzemesi, koyun, kuzu, sığır, tilki ve az miktarda ayı derisi ile koyun, keçi, deve yünü idi. Eski Türkler bez dokurlar, giyecek için kendir yetiştirirlerdi. Yün kumaş ve bezden iç çamaşırı giyerlerdi. Hunlar Çin'e yünlü kumaş ve çeşitli keçeler ihraç ederlerdi. M.Ö. 1. yüzyıldan kalma, bir Asya Hun hükümdar ailesine âit Noin-ula kurganında 20 çeşit ipekli kumaş (Çin'den ithal) kalıntısından başka, üzerine bir Hun portresi işlenmiş yün kumaş ile aplike süslü keçeler bulunmuştur. Bozkırın "tipik" elbisesi ceket-pantolon idi. Süvari en rahat şekilde ancak böyle giyinebilirdi. Soğukta ve sıcak havalarda ayrı ayrı giyilen pelerinler de kullandıkları anlaşılan Türkler ayaklarına çizme, başlarına börk giyiyorlardı. İleri gelenler, makam sahipleri, daha çok başlıklarının daha uzun ve gösterişli olmasından tanınırlardı” (Kafesoğlu 1998: 319-320).

Giyimin bu dönemde yaşamsal ihtiyaç malzemesi olmanın yanında farklı bir işlevselliği bulunmaktadır. Eberhard Hun kavimlerinden Kırgızların giyimleri hakkında; “Hükümdarlar samur ve kunduz elbise ve külah giyer yazın külahta altın düğmeler bulunur külahın ucu sivri ve sonu kıvrılmıştır. Daha aşağı mevkide bulunanların hepsi beyaz keçe külah giyer. Kadınlarının kıyafetleri için muhtelif yün kumaş, sırmalar, yahut Ci-bin'in ipeğini taşırlar” (1996: 68). Bu tespitlerden giyim kuşamın, örtünmek ve hava şartlarından korunmanın yanı sıra topluluk içerisinde kişilerin aynı zamanda statülerini belirlemede önemli bir gösterge olduğu ve keçenin geniş kullanım alanı bulduğu anlaşılmaktadır.

Göktürkler döneminde birçok giyim teriminin bugünkü gibi söylendiği belirlenmiştir. Kadın ve erkek kıyafetlerinin küçük farklılıklarla birbirine benzediği, bugünkü kıyafetlere yakın olduğu kurganlardaki buluntular, kaya resimleri ve heykellerden anlaşılmaktadır. Böylece giyim toplumda cinsiyet farklılıklarını da ortaya çıkaran özellikleri de görülmektedir. “Göktürklerde elbiseye ton (don) veya kedüm/kedgü denmekteydi. Elbise dış elbise ve iç elbise şeklinde ikiye ayrılmaktaydı. Dış elbiseye taş (dış) don, iç elbiseye iç ton denmekteydi. Kurganlarda çıkan elbiselere, kaya resimlerine ve heykellere bakıldığında kıyafetler bugünkü medeni kıyafete çok yakındı. Kadınların ve erkeklerin kıyafetleri de büyük ölçüde birbirinin aynı idi. Yalnız kadınların elbiselerinin etekleri erkeklerin elbiselerine göre daha uzun olmaktadır” (Koca 2003: 156).

Göktürkler'den sonra devlet kuran Uygurlar'da yerleşik hayat süren toplulukların yaşadıkları alanlarda kabul ettikleri yeni dinleri olan Maniheizm ve Budizm'in etkisi ile inşa ettikleri tapınaklarda yaptıkları duvar resimlerinden de döneme ait giyim kuşam hakkında bilgiler edinilmektedir. “Grünwedel ile Le Coq'un Turfan kazılarında maniheist sanatının, freskler, ipek üzerine boyanmış resimler gibi birçok başka eserleri de ortaya çıkmıştır. Bunların üzerindeki resimlerin hemen hepsinde maniheistler beyaz urbalarından ve maniheist külâhlarından bellidirler” (Ligeti 2011: 260). Kıyafetlerde yerleşik yaşama uygun olarak görselliğin öne çıktığı, şapkaların dinsel inanışlar etkisiyle uzadığı ve dini motiflerin hâkim olduğu bir giyim tarzı olduğu gözlenmektedir. Türk kavimlerinde yaygın bir şekilde kullanılan keçe şapka ve külâhlara Uygurlar döneminde mani dininin etkisiyle tepelikler ilave edildiği bu fresklerden anlaşılmaktadır (Ögel 2000: 204-208).

Türkler yaşadıkları coğrafyaya uyum sağlayarak kültürlerini oluşturmuşlardır. Bu bağlamda giyim kültürleri de Orta Asya'da bu yönde gelişme göstermiştir. İskit, Hun ve Göktürk dönemlerindeki hareketli yaşam biçimi yerini Uygur döneminde yerleşik yaşama

geçilmesi ve farklı din kabullerine bırakmıştır. Bu değişimlerin giyim kültüründe de yansımaları görülmeye başlanmıştır. Bu değişimden keçe başlıklar da etkilenmiştir.

Anadolu'ya göç ve Anadolu Selçuklu devrine kadar geçen dönemde giyim ile ilgili bilgi çok azdır. Orta Asya'dan göç ederek Anadolu'ya yerleşen Türk boyları keçe ve keçeden yapılan giyim kuşam kültürünü devam ettirerek yayılmasında etkili olmuşlardır. "Anadolu Selçukluları devrinin en önemli ve ilgi çekici kültür ve medeniyet olayı şüphesiz Ahi teşkilatı (Ahiyan-ı Rum) ve bu teşkilatların kadınlar kolu olan Anadolu Bacıları (Bacıyân-ı Rum) teşkilatının kurulmasıdır" (Bayram 2008: 9). Bacıyân-ı Rum örgütünün başında Ahi Evran'ın eşi olan Fatma Bacı bulunmaktadır. Anadolu kadınlarına birlik beraberliğin sağlanmasının yanında teşkilatlı bir şekilde halı, kilim, keçe ve terzilik gibi pek çok sanat dalını öğretmişler ve ışıklar kurarak öğrendikleri sanatı geleneksel olarak kadınlar arasında anadan kıza öğreti kurallarına göre gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli rol üstlenmişlerdir.

Kadınlar evlerinde işlerinden arta kalan zamanlarda keçecilik, boyacılık, halı, kilim, kumaş dokumacılığı, oyacılık, terzilik, örücülük ve nakışçılık gibi sanat dallarında faaliyette bulunmuşlardır. Bayram'a göre; Keçeden imal edilen ak börkün (Bükme elif tacı) Bacıların Kayseri ve Kırşehir'deki Külâhduzlar mahallesinde imal ettikleri külahlardan olduğu anlaşılmaktadır. Yeniçerilerin külahlarını Bacıların imal ettiği ve menşei Kayseri'deki Külâhduzlar mahallesinde imal edilen külah modeline dayandığı kesinlik kazanmaktadır. Buna bağlı olarak Selçuklular devrinde kadınların keçe külah, börk imal ettikleri bunun yanı sıra sadece külah değil başka giyim eşyaları da imal ettiklerini kabul etmemek mümkün değildir. Hatta yeniçerilerin sadece ak börekleri değil, diğer giysileri de Bacıların imal ettiğine muhakkak nazarıyla bakılabilir. Böylece Osmanlıların kuruluş dönemindeki askeri kıyafetleri bacıların eseri olduğu ortaya çıkmaktadır (2008: 84-86).

Selçuklu devrinde tepme keçeden yapılan yer yaygıları, at koşum takımları, eğer ve ter keçeleri ile çadırın yanı sıra Mevlâna Celâleddin-i Rumi tarafından kurulan Mevlevi tarikatının kıyafetlerinde kullanılan ve tepme keçeden yapılan sikke, haydariye ve çeşitli kuşak ve taçları da ilave etmek gerekir. Tarikat mensubu kişiler toplumda farklı giyim özellikleriyle tanınmışlardır. Bu da giyimün örtünme amacı dışındaki bir işlevi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anadolu Selçuklu devletinden sonra kurulan ve bir cihan devleti olarak hüküm süren Osmanlı devleti altı yüzyıla yayılan süreçte üç kıtaya hükmetmiştir. Sınırları içerisinde bulunan çok çeşitli etnik kökenli grupların oluşturduğu bir mozaik görünümündedir. Bu çeşitlilik giyim kuşama da yansımıştır. Buna bağlı olarak kültürel zenginlikleri, gelenek ve görenekleri birbirinden etkilenmiş ve bu etkilenme yaşamlarının olağan bir parçasını oluşturmuştur. "Osmanlılarda kıyafet, toplum yaşamının bir ifadesi olup, giysinin kumaşı kadar, renginin de bir anlamı vardı ve giyen kişilerin toplumdaki statüsü de belirlenmekteydi. Ayrıca, giyenin mevkii ne olursa olsun, giysileri giydiği yere ve zamana göre değişmektedir. Törende ve seferde giyilenler günlük giyilenlerden farklıydı" (Arıç 2006: 144). Hristiyan ve Müslüman halkın yaşam ve giyim tarzları birbirinden farklıdır. Bu fark üstlerine giydikleri kıyafetler ve kumaşlardaki renklere kadar yansımış ve kayıt altına alınmıştır. Bu devirde askerler ve memurlar özel kıyafetlere tabi tutulmuşlardır. Halk etnik ve dini vecibelere uygun şekilde giyinmişlerdir. Saray içinde kadın ve erkekler kılık ve kıyafete oldukça özen göstermişler ve kıyafetleri için özel kumaşlar dokutmuşlar, padişah kaftanları için çok sayıda tekstil atölyesi imparatorluğun çeşitli bölgelerinde kumaşlar dokuyarak İstanbul'a saraya getirmişlerdir. Dokunan bu kumaşlar Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları ve Osmanlı İmparatorluğu devrine kadar süren dönemde kendisini devamlı geliştirmiştir.

Osmanlı devrinde kentli giyiminde keçe soğuk iklim şartlarının yaşandığı bölgelerde kullanılmıştır. Bunun yanı sıra köylü, konar-göçer topluluklarda ve askeriyede keçe giysilerin

kullanıldığı görülmektedir. Anadolu Türk kadın başlıkları genellikle keçeden yapılmıştır. Anadolu'nun köy ve kasabalarında, konar-göçer yaşam süren halk kıyafetlerin başında keçeden yapılan çoban kepenegi, pantolon, yelek, keçe külâh, kuşak, terlik, gömlek, ceket, çizme ve yamçı sayılabilir.

Osman Hamdi Bey ve Marie de Launay'ın "1873 Yılında Türkiye'de Halk Giysileri Elbise-i Osmaniyye" adlı kitabı Osmanlı İmparatorluğu'ndaki halkların çok renkli ve ayrıntılı fotoğraflarla zenginleştirilmiş giyim kuşam hakkında önemli bir belge niteliğindedir. Bu kadar geniş bir coğrafyada yaşayan halkların giyim ve kuşam zenginliği devletin en önemli göstergesidir. Özellikle yerel halk giysileri ve takım elbise tanımlamalarındaki ifadeler çarpıcıdır. "Yerel giysi, bir diğer deyişle yerel kılık kıyafet ile takım elbise arasındaki esastan gelen farklılıklara dikkat etmenin gerekli olduğuna inanıyoruz. İkisinin de kullanım alanı aynıdır. Giyenlerin örtünme gereksinimlerini karşılamak, ancak ikinci tür giysinin, yani takım elbisenin hiçbir özelliği, yöreye uyumu ve karakteristik niteliği yoktur. Modanın kaprisine uyarak sürekli değişir. Yerel giysiler ise, gerek genel görünüş, gerekse kesim itibarıyla değişmez. Yalnızca kullanılan kumaşın pahalı veya ucuz, ek süslemelerinin sade veya şatafatlı olmasına göre küçük değişiklikler söz konusu olabilir" (Osman Hamdi ve Launay 1999: 7).

Kitapta yer alan giysiler içinde kent soylu erkek ve kadınlar, Avrupa modasına uyan resmi görevliler, erkek, kadın, çocuk, işçi, çoban, meslek erbabı kişilerin yanı sıra etnik kökeni ve dini farklı kesimden insanların giyim çeşitliğini içeren giysilere yer verilmiştir. İpekli kumaştan keçe, astragandan kadifeye kadar Osmanlı coğrafyasında bulunan bütün tekstil ürünleri ve el tezgâhlarında dokunan kumaşların yanı sıra fabrikalarda yapılan kumaşlar da bu fuarda yerini almıştır. Özellikle keçe giysiler bakımından eser incelendiğinde başlıklar, yelekler, pantolon ve kepenek ile sıklıkla karşılaşılmaktadır. Bölgesel olarak ele alındığında ise soğuk iklimli bölgelerden Bulgaristan, Yunanistan, Makedonya, Edirne ve Anadolu'nun soğuk bölgelerine ait kıyafetlerde keçenin daha fazla kullanıldığı görülmektedir. İmparatorluk topraklarına dahil olmasıyla Türk ve Müslüman halkın giydiği kıyafetlerden etkilenerek gömlek, şalvar, entari, hırka ve kaftanı kullanmışlardır. Yukarıda belirtilen kıyafetlerin tekstil hammaddesi olarak keçenin de kullanıldığı görülmüştür.

Osmanlı İmparatorluğu dünyada meydana gelen değişimlere ayak uydurmakta gecikmiştir. Tahta geçen III. Selim, Osmanlı Devleti'ni parçalanmaktan kurtarmak için köklü değişimlere ihtiyaç duyulduğuna inanmaktaydı. İşe önce düzenli ordu kurma çalışmaları ile başladı. O günkü ordu ile artık savaşlarda galip gelmek çok zordu. Bu nedenle 1793 yılında Nizam-ı Cedit ordusunu kurdu. Yeni ordu için ayrı kıyafetler tasarlandı. Askerler kırmızı, dar ceket, mavi şalvar, püsküllü fes ve yemeni giyecekler, subayların ceketleri ise daha uzun, önu ve kolları sırmalı olacaktı.

Kısa bir süre tahtta kalan Sultan III. Selim'in yapmış olduğu batılılaşma hareketini Sultan II. Mahmut devam ettirerek 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmış ve "Asakir-i Mansure-i Muhammediyye" adlı yeni bir ordu kurarak kıyafetlerini de yeniden düzenlemiştir. Yayımladığı kıyafet nizamnamesi ile sarık, kavuk giyilmesini yasaklayıp yerine ceket, pantolon ve fes giyilmesi kuralını getirmiştir. Bu kuralı 1829 yılında memurlar için 1832'de tüm erkek kıyafetlerinde de özellikle fesin kullanması zorunlu hale getirmiştir. "Osmanlı'nın çağdaş toplumsal değişimi orduyla başlamıştı. Askeri kıyafetlerde görülen Avrupai tarz toplumun diğer kesimlerinde görülmekte gecikmez. Devlet memurları ve İstanbul halkı kısa sürede baştaki sarığı bırakıp setre pantolonu tercih eder. Kadın ise Avrupai tarz moda giyiminde biraz geride kalır. Gelenek ve inanışlar ağır basar. Fakat yaygınlaşan kent yaşamı moda özlemini körükler ve örtünme değişime uğrayarak bir gösteri ve süs unsuru taşımaya başlar. Avrupa modasının etkisiyle ferace ve yaşmak tarihe karışırken şık çarşaf, maşlah (süslü başörtü) ve

yeldirmeler (hafif manto) Boğaz'da, mesire yerlerinde, kır ve bahçeler ile kadın kadına görüşmelerde giyilir" (Özer 2002: 14,157).

Bu yasaklama ile İstanbul ve civarında askerin giydiği börk, farklı rütbeler için kullanılan keçe başlıklar ve askeriyedeki diğer keçe kıyafetlerin kullanımının durdurulması keçeci esnafının üretim alanını daraltmıştır. Özellikle börk üreten keçeci esnafı atölyesini kapatmak zorunda kalmıştır. Kılık kıyafet düzenlemesinde ulema sınıfı dışında cüppe ve sarık kullanılması yasaklanmıştır. Bu düzenlemelerle Osmanlı döneminde giyim kuşam alanında Keçe ürünlerin kullanımı giderek azalmıştır. Keçe başlıklar Osmanlı döneminde askeriye rütbe ve halk arasında toplumsal statü belirlemede önemli bir işlevi yerine getirmiştir. "Kavuklar biçimlerine göre; külâh, kılansuva, üsküf, börk, kallavi, mücevveze, takke, kalpak, fes gibi isimlerle çeşitlilik göstermiştir (Başar Ergenekon 1999: 36).

Cumhuriyetin ilanı ile yeni bir döneme başlayan genç Türkiye Cumhuriyeti yıllarca süren savaşlar sonucunda fakir düşmüştür. Cumhuriyetin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk ülkesini çağdaş devletler seviyesine çıkarabilmek için toplumsal değişim ve dönüşümleri hızlı bir şekilde hayata geçirmeye başlamıştır. Bu bağlamda 25 Kasım 1925 yılında şapka ve kılık kıyafet inkılabını yaparak fes ve diğer başlıkları yasaklayan kanunu yürürlüğe sokmuştur. Yine 30 Kasım 1925 tarihinde kabul edilerek 13 Aralık 1925 tarihinde yürürlüğe giren kanun ile tekke, zaviye ve türbeler kapatılmış, cübbe, sarık gibi kıyafetlerin giyilmesi yasaklanmıştır. "Tekke ve zaviyelerin kapandığı dönemde asitane ve zaviye olarak yapılaşmış Mevlevi tarikatına bağlı 300 civarında olduğu belirtilen mevlevihane bulunmaktaydı. Türkiye'deki diğer mevlevihaneler Afyon, Manisa, Kütahya, Bursa, Kastamonu, Eskişehir, Gelibolu, Galata, Yenikapı, Kasımpaşa, Beşiktaş, Bahariye, Muğla, Edirne, Tokat, Antep, Kilis, Urfa ve Rumeli'de bulunmaktaydı" (Tanrıkorur 2002: 237).

Konya Mevlevilik tarikatının gelişip büyüdüğü en önemli merkezdi. Bu bağlamda 1925 yılına kadar Konya'da yirmi kadar sikkeci esnafı varken, şapka kanununun çıkarılmasıyla esnaflar atölyelerini kapatmak zorunda kalmışlardır. Bu kanunlarla birlikte özellikle keçeden imal edilen sikke, haydari, arakiye, tarikat taçları ve keçe külâh üreten keçeci esnafı bir anda işsiz kalmıştır. Mevlevi tarikatının giydiği keçe külâh, sikke ve arakiye Konya'da üretilerek İpek Yolu güzergâhından kervanların aracılığıyla hem yurt içinde gelen siparişleri hem de Suriye, İran ve Mevlevi dergâhlarının bulunduğu Balkanlara gönderilmekteydi. Özellikle sikke bu tarikatın sembolü durumundaydı.

XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyılın başlarında Avrupa'da gelişen moda akımından Türkiye de etkilenmiş ve önce yurt dışında gelişen modayı takip etmiş daha sonra kendi modasını yaratmıştır. "Tarih boyunca geleneksel yöntemlerle zanaat-sanat entegrasyonu ile üretim yapan tekstil sanatçıları, endüstri devriminin getirdiği makineleşme ile seri üretime geçerek sektörleşmiş; ancak ürünlerde kalite bozulmuş ve estetik değerler kaybolmuştur." (Tuna 2013: 48)

Giyim endüstrisinin büyüüp gelişmesi moda sektörünün gelişmesi ile doğru orantılıdır. Modanın gelişmesi ve toplumu etkilemesinde basın, yayın ve bilişim sektörünün önemi çok büyüktür. İnsanoğlunun içinde var olan farklı görünme ve dikkat çekme isteği moda sektöründeki tasarımcılar tarafından değerlendirilerek bu olgunun sürdürülmesini sağlamaktadır.

Moda kavramı içerisinde doğal bir tekstil ürünü olan keçe de modacılar tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Keçe 2000'li yılların başından itibaren Amerika başta olmak üzere Avrupa'daki moda tasarımcılarının ilgisini çekerek giyim kuşam ve aksesuar alanında yer almaya başlamıştır. Türkiye'de de moda sektöründe benzer gelişmeler yaşanmış ve keçe geleneksel ürünler dışında giyim kuşam alanında tasarımcıların her geçen gün kullanım alanını

genişlettikleri bir tekstil ürünü haline gelmiştir. Son yıllarda moda ve giyim kuşam alanında öne çıkan “Yeşil tekstil” kavramı içinde organik ve doğal lifler ile boyalardan üretilen tekstil ürünlerden yapılan giysiler daha büyük alıcı kitlelerince talep edilmektedir. Bu gelişmeler gelecekte giyim kuşam alanında keçenin daha çok kullanılacağını göstermektedir.

SONUÇ

Türkler Orta Asya’da yaşadıkları coğrafya ve yaşam biçimlerine uygun giyim kuşam kültürlerini oluşturmuşlardır. Bu bağlamda İskit, Hun ve Göktürk dönemlerindeki hareketli yaşam biçimi nedeniyle yetiştirdikleri hayvanlardan elde ettikleri yünlerden yaptıkları keçe kıyafetleri kullanmışlardır. Kazılarda ele geçen keçe giyim kuşam ürünlerinin başlıcaları; pantolon, ceket, çizme, çorap, pelerin ve başlıklardır. Giyim kuşamın, örtünmek ve hava şartlarından korunmanın yanı sıra topluluk içerisinde kişilerin aynı zamanda statülerini belirlemede önemli bir gösterge olduğu ve keçenin geniş kullanım alanı bulunduğu anlaşılmaktadır.

Orta Asya’dan Anadolu’ya göçle birlikte yeni bir yaşama başlayan Türkler giyim kuşam kültürlerini de bu değişime uygun hale getirmişlerdir. Anadolu coğrafyası yerleşik yaşama uygun olduğundan gelen toplulukların büyük bir kısmı bu yaşam biçimini seçmiştir. Böylece yerleşik yaşamın gerektirdiği ihtiyaçlar öne çıkmıştır. Anadolu Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı İmparatorluğu dönemlerinde toplumsal yaşam biçimi çok köklü değişikliklere uğramamış ve halkın giyim kuşam alanındaki keçe ürün ihtiyaçları Ahilik sistemi içerisinde yapılaşan keçeci esnafı tarafından karşılanmıştır. Bu dönemlerde giyim alanında yelek, pantolon, yamçı (pelerin), çorap, çizme, çoban kepeneği üretilmiştir. Özellikle keçe başlıklar toplumda statü belirlemede önemli rol oynamıştır. Askeri teşkilatta kullanılan keçe başlıklar da rütbeleri belirleyen unsurlar olmuştur. Diğer taraftan, farklı tarikat mensuplarının kullandığı keçe ürünler onların toplumda tanınmalarını sağlamıştır. Bu yönüyle keçe örtünme ve kötü hava koşullarından korunma işlevi dışında statü belirleyen bir işlevi de yerine getirmiştir.

Sultan III. Selim’in başlattığı ve Sultan II. Mahmut’un devam ettirdiği batılılaşma hareketleri sonucu 1826 yılında askeriyeden başlayarak halka doğru genişleyen düzenlemelerle kılık kıyafette değişimler yaşanmıştır. Sarık ve kavuk giyilmesi yasaklanıp yerine ceket, pantolon ve başlık olarak fes giyilmesi zorunlu hale getirmiştir. Bu düzenlemelerle askerin giydiği keçe börk, farklı rütbeler için kullanılan keçe başlıklar ve askeriyedeki diğer keçe kıyafetlerin kullanımı yasaklanarak keçeden yapılan ürünlerin giyim alanındaki yeri daralmıştır.

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa’da sanayi devriminin etkisiyle seri üretim artmış, teknolojik gelişmelere bağlı olarak tekstil ürünlerinin çeşitlenmesi ve bu ürünlerin yapılan ekonomik anlaşmalarla Osmanlı Devleti’nin çarşılarını ele geçirmiştir. Bu dönemde küçük atölyelerde geleneksel yöntemlerle yapılan sınırlı sayıda keçe üretimi yabancı mallarla rekabet edememiştir. Bu gelişmelerle beraber çöküş sürecine giren imparatorlukta giyim kuşam kültürü, yurt dışından gelen tekstil ürünlerle değişime uğramış ve keçenin giyim kuşam alanındaki yeri daha da daralmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılarak yerine Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulması ile birlikte başlayan çağdaşlaşma hareketleri kapsamında şapka ve kılık kıyafet kanunu ile, fes ve diğer başlıkların giyilmesi, tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması ile birlikte cübbe, sarık gibi tarikat kıyafetlerinin giyilmesi yasaklanmıştır. Bu düzenlemelerle keçeden üretilen bu tür kıyafetlerin üretimi son bulmuştur.

Makineleşme ile tarım alanında iş gücüne olan talebin azalması ve sanayileşmenin etkisiyle yeni kurulan fabrikaların ortaya çıkan işçi ihtiyacı 1950’li yılların başından itibaren köyden

kente göçü hızlandırmıştır. Tarım toplumundan sanayi toplumuna doğru geçiş birçok alanda değişimler yaşanmasına neden olmuştur. Kentli nüfus arttıkça buna bağlı olarak giyim kuşam anlayışı değişmiş ve keçeğe olan ihtiyaç da azalmıştır. Kentli nüfus iletişim araçlarının etkisiyle moda sektöründeki değişimleri takip etmeye başlamıştır.

2000'li yılların başına gelinceye kadar keçenin giyim kuşam alanındaki yerinde dikkat çekici bir değişiklik yaşanmamıştır. Dünya ölçeğinde büyüyen ekonomiler güçlü küresel sektörleri oluşturmaya başlamışlardır. Giyim endüstrisi bu dönemle birlikte büyümüş ve dünyayı moda yoluyla etkileyerek tüketimi özendiren bir konuma gelmiştir. 2000'li yılların başından itibaren moda ve tasarım olgusu medyanın ilgisi ve iletişim alanında özellikle internetin yaygınlaşmasıyla yeni arayışlara girmiştir.

Bu gelişmelere bağlı olarak keçe, geçmişte gördüğü ilgiyi günümüzde moda olgusu içinde yeniden görmeye başlamıştır. Giyim kuşam alanında geçmişinden beslenerek günün şartlarına uyarlanan keçe, giysi tasarımları ile bu alanda kendisine yeni alanlar bulmaktadır. Son yıllarda modanın etkisiyle giyim kuşam alanında öne çıkan "Yeşil tekstil" kavramı içinde, organik ve doğal lifler ile boyalardan üretilen tekstil ürünlerinden yapılan giysiler daha büyük alıcı kitlelerince talep edilmektedir. Bu gelişmeler gelecekte giyim kuşam alanında keçenin daha çok kullanılacağını gösteren olumlu gelişmelerdir.

KAYNAKÇA

- AKPINARLI, H. Feriha (2014), Keçecilik. *Kahramanmaraş El Sanatları, C.II. s.275-300*, Hangar Marka İletişim Reklam Hizmetleri Yayıncılık Ltd. Şti. Ankara.
- ARIĞ, Ayten (2006), Türklerde Kıyafetin Kısa Tarihi, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 22(64-65-66), 141-161, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- BAŞAR ERGENEKON, Cavidan (1999), *Tepme Keçelerin Tarihi Gelişimi Renk Desen Teknik ve Kullanım Özellikleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı; 286. Maddi kültür dizisi: 23. Kılıçaslan Matbaacılık.
- BAYRAM, Mikail (2008), *Fatma Bacı ve Anadolu Bacıları Bacıyan-ı Rum Teşkilatı*, İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları.
- BEGİÇ, H. Nurgül (2014), *Gelenekteki Değişim ve Keçecilik Sanatı*,. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- ÇORUHLU, Yaşar (2002), *Hun Sanatı*, (H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.))*Türkler Ansiklopedisi*. (c.4. s.54-76). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- EBERHARD, Wolfram (1996), *Çin'in Şimal Komşuları*, (N. Uluğtuğ, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- HARVEY, Janet (1996), *Traditional Textiles of Central Asia*, Thames and Hudson Ltd. London.
- KAFESOĞLU, İbrahim (1998), *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- KOCA, Salim (2003), *Türk Kültürünün Temelleri II*, Ankara: Başkent Matbaacılık.
- KÖKSAL, M. Fatih (2011), *Ahi Evran ve Ahilik*. Kırşehir Valiliği Yayını no:5 SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık Ltd. Şti. Kırşehir.
- LİGETİ, Louis (2011), *Bilinmeyen İç Asya*, (S. Karatay. Çev.), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- OSMAN Hamdi Bey, LAUNAY, V. Marie De (1999), *1873 Yılında Türkiye'de Halk Giysileri Elbise-i Osmaniyeye. "Les Costumes Populaires de La Turquie en 1873"* (E. Üyepazarcı, Çev.). İstanbul: Sabancı Üniversitesi.
- ÖGEL, Bahaeddin (2000), *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Kültür Bakanlığı. Ankara: Gazi Ün. İletişim Fakültesi Matbaası, C 5.
- ÖZER, İlbeyi (2002), Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Sosyal Yaşam. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed). *Türkler Ansiklopedis*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, C 14: 153-161.
- TANRIKORUR, Ş. Bârihuda (2002), Diğer Mevlevihânelerin Listesi, (N. Şimşekler, Ed.). *Konya'dan Dünya'ya Mevlâna ve Mevlevilik*, Karatay Belediyesi. İstanbul: FSF Matbaacılık, s. 237-246.
- TUNA, Cemile (2013), Sanatsal Tekstillere, Giyilebilir Sanat ve Moda Olgusu. *Sakarya Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi 1. Uluslararası Sanat Sempozyumu. 21-23 Kasım 2013 Sakarya: Bildiriler*; s. 47-51.
- UĞURLU, A. (2005), Türk Sanatı Kavramı Perspektifinde El Sanatları. *V.Türk. Kültürü Kongresi*. Ankara: A.K.M Yayınları.
- [http://tdk.gov.tr/Büyük Türkçe Sözlük \(Erişim\)](http://tdk.gov.tr/Büyük_Türkçe_Sözlük_(Erişim)) Tarihi: 18.01.2016)

MİMAR SİNAN DÖNEMİ CAMİLERİNDE TAÇKAPI TASARIMI*

THE PORTAL DESIGN OF THE MOSQUES IN SİNAN'S PERIOD

Murat KARADEMİR**

Öz

Osmanlı Devletinin 16. yüzyılında, Baş mimarlık görevinde bulunan Mimar Sinan, geniş Osmanlı coğrafyasına bıraktığı sayısız eserlerle ve bu eserlerinde görülen tasarım anlayışıyla Türk Mimarisinin gelmiş geçmiş en büyük mimarı olarak ünlenmiştir. Bu eserlerinde avludan veya sokaktan kapalı mekâna geçişi sağlayan önemli mimari unsurların başında şüphesiz ki taçkapılar gelmektedir. Kütle biçimlenişinin en önemli ögesi konumundaki taçkapılar dikdörtgen kütleleri, tasarım özellikleri ve bezeme öğeleriyle geleneğin izlerini sürdürmüştür.

Malzeme, tasarım ve teknik özellikleri itibarıyla Erken Osmanlı dönem özelliklerini büyük oranda hissettiren taçkapılar, konumları itibarıyla artık uzaklardan kavranabilen öğeler olmaktan çıkmışlardır. Bunun yanında anıtsallıkları itibarıyla hala kuzey cephenin en önemli öğelerinin başında gelmektedirler.

Anahtar Kelimeler

Mimar Sinan, Taçkapi, Osmanlı, cami.

Abstract

Mimar Sinan, who served as a head architect for half a century in the 16th century Ottoman Empire, was renowned as the greatest architect ever in Turkish architecture with his many works in wide Ottoman land and his concept of design seen in these works. Among the important architectural elements that allow pass from yard or street to enclosed space in these works are undoubtedly portals. Portals, the most important elements of shaping mass, continued the traces of tradition with their rectangular body, design features and decoration elements.

Portals, which shadow out the Early Ottoman period on a large scale in respect of material, design and technical qualities, are no longer elements that can be conceived from a distance concerning their location. Besides that, they are stil in forefront among the northern front elements as regards monumentality.

Keywords

Mimar Sinan, Portal, Ottoman, mosque

* Bu makale, Prof. Dr. Osman Eravşar'ın danışmanlığında hazırlanan ve 2015 yılında S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsüne sunulan "Mimar Sinan Dönemi Yapılarında Taçkapılar" adlı doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır. Söz konusu çalışma, BAP Koordinatörlüğü tarafından doktora tez projesi olarak desteklenmiştir (09103024 nolu proje). Desteğinden dolayı, Selçuk Üniversitesi BAP Koordinatörlüğüne teşekkür ederim.

** Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, mkarademir@selcuk.edu.tr



GİRİŞ

Yarım asır gibi kısa bir zaman dilimine sığdırdığı yapıların sayısı yüzlerle ifade edilen büyük mimar, sadece belirli bir yapı türü üzerinde durmamış farklı işlevlere sahip çeşitli yapılar tasarlamış ve inşa etmiştir. Şüphesiz ki Sinan'ın yoğun yapı eylemi sırasında aynı anda pek çok farklı yerde bulunması imkânsız olması nedeniyle başta yetiştirdiği kalfa ve yardımcılarını yapı faaliyetlerini idare etmekle görevlendirmiş ve kendisi de çalışmalarını yakından takip ederek kendi tasarım anlayışını uygulama imkânı bulmuştur.

Mimar Sinan'ın Osmanlı mimarisine kendi kimliğini kazandıran başlıca özellikleri büyük ölçekli yapı tasarımlarının yanı sıra eserlerinde yeni formları ve elemanları kullanma çabası olmaktadır. Bu elemanları, mimariye kimlik kazandıran başta taçkapı olmak üzere mihrap, minber, geçiş elemanları, örgü sistemleri vb. oluşturmaktadır. Bu mimari elemanlardan birisi olan taçkapılar, konumuzun başlığını temsil etmektedir. Başlangıcından itibaren Türk- İslam Mimarisinde değişik form ve tipleri ile karşımıza çıkan taçkapılar cami, medrese, hamam, imaret, darüşşifa vb. yapıların vazgeçilmez unsurları olmuşlardır.

Camilerde son cemaat yeri uygulaması ve revaklı-şadırvan avlu geleneğinin Sinan tarafından da başarıyla uygulanması kuzey cephelerdeki değişikliğin başlangıcı olmuştur. Bu değişikliğin en çok hissedildiği yerlerin başında taçkapılar gelmektedir.

Taçkapılar, artık son cemaat yeri sınırları içinde ve son cemaat yerini oluşturan kemer yüksekliği ve genişliği ölçüsünde değerlendirilmişlerdir.

Bu çalışmanın amacı, tasarım ve süsleme özellikleriyle Mimar Sinan dönemi camilerindeki taçkapıların kendi dönemleri içindeki tasarım ve üslup özelliklerinin belirlenmesidir. Çalışmada Mimar Sinan döneminde inşa edilen camilerin sadece harim giriş taçkapıları üzerinde durulacaktır.

1- KAPI- TAÇKAPI TERİMİ:

Kapı, etrafı kapalı bir mekân veya alana geçişi sağlayan açıklıklara denilmektedir. Bu kelimenin Arapça'sı *Bab'*dir (Sözen-Tanyeli 2005: 33). Kapılar, buldukların mekânların büyüklüğüne ve küçüklüğüne göre tek veya çift kanatlı olabilmektedir¹. Dikkate değer mimari abidelerde ise giriş bölümü özellikle vurgulanmıştır. Burada kapı, kemer ve kapının etrafını çeviren silmelerle giriş cephesi oluşturulmuştur. Bu cepheler genellikle sadece girişin sağlandığı merkezi bölümü kapsadığı gibi bazen de tüm cepheyi kapsamaktadır. Girişler veya kapılar, aynı zamanda belirli bir sosyal sınıfa tabi insanların derecelerine uygun olacak şekilde kullanılmalarda içinde yapılmıştır². Giriş cephelerinin özellikle vurgulanışı zamanla taçkapı şeklini meydana getirmiştir (Kuban 1981:130).

Taçkapı, kelime anlamı itibariyle genellikle cami, kilise, medrese, han, hamam vb. kamusal yapıların cephesini süsleyerek giriş çıkışı sağlayan anıtsal kapılara verilen isimdir (Hasol 2002: 442). Taçkapılar, mimarlık tarihinin çeşitli dönemlerinde dış kütlelerin en dikkat çekici ve en belirgin elemanı olarak önem kazanmışlardır. Büyük bir anıtın cephesinde düzenlenen anıtsal girişleri temsil eden açıklıklara verilen isim olan taçkapılarda giriş cephesi çoğunlukla dışa taşkın olarak tasarlanmıştır. Ancak bir taçkapının büyüklüğü görecelidir. Taçkapının mimarlık

¹ Dönemin üsluplarına göre düzenlenmiş olan kapılar genellikle madeni ve ahşap kapı kanatları, söve, eşik ve basık kemerden oluşan giriş aksamından ibarettir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Çoruhlu 2001: 341).

² Topkapı Sarayı ve diğer saraylarda olduğu gibi girişler belirli bir toplumsal derecelendirmeyi göstermektedir. Harem Kapısı, Bab-ı Hümayun Kapısı, Babü-s Selam vb. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Çoruhlu 2001: 342).

tarihi içindeki tanımı taçkapıyı oluşturan elemanların belirgin olarak ön plana çıkartılmasıyla tanımlanabilir.

Günümüzde *taçkapı* olarak adlandırılan bu anıtsal girişler buldukları coğrafi bölgeye göre farklı isimler almaktadırlar. Örneğin Karahanlı, Gazneli, Büyük Selçuklu dönemlerinde ve bilhassa Orta Asya'da ana cephe tarafında yapının duvarlarından yukarıya taşma yapan ve kısmen arkada kalan üst örtüyü gizleyen taçkapılara *Piştak* adı verilir (Anonim 1997:322). Hint ve İslam coğrafyasında daha çok dış surdan kale ve saray avlusuna veya kuşatma duvarından bir yapının bahçesine geçişi sağlayan eyvan biçimli girişlere Farsça'da *Derveze* veya *Dervaze* denilmektedir³. İslam mimarisinde özellikle Karahanlılar döneminde *Medhal-i Reisi* ve *Serder* gibi isimlerle anılan abidevi kapı tasarımları ayrıca kullanılmıştır(Doğan 1996: 750). İslam mimarisinde Osmanlı dönemine geldiğinde ise anıtsal girişlere taçkapı denildiği gibi *Cümle Kapısı*'da denilmiştir (Ödekan 1993: 115). Bunun gibi taçkapı olarak nitelendirilen düzenlemelerin benzerlerine Avrupa mimarisinde *Portal* adı verilmektedir⁴.

2- MİMAR SİNAN DÖNEMİ CAMİLERİNDE TAÇKAPI TASARIMI

Osmanlı öncesi Türk Sanatında kütle biçimlenişinin belirgin öğelerinden birisi olan taçkapılar, Osmanlı Camilerinde revaklı-şadırvan avlu uygulaması nedeniyle artık uzaklardan kavranılan birer unsur olmaktan çıkmış buna karşın görkemli dikdörtgen prizma kütleleriyle geleneğin izlerini sürdürmüşlerdir. Mimar Sinan'ın Mimarbaşı seçildikten sonra yapmış olduğu camilerdeki taçkapı, ağırlıklı olarak mukarnas öğeleriyle biçimlenen kapı düzenlemesi şeklinde olmuştur.

Mukarnas kavsaralı taçkapı düzenlemesinin tutarlı gelişmesi Erken Osmanlı camilerinde izlenir buna karşın Osmanlı döneminde camilerin kuzey cephesinde kapalı ibadet mekanına girmeden önce son cemaat yeri ve avlu gibi kısmen açık mekanların yapı programına girmesiyle birlikte caminin yapısında meydana gelen değişiklikler taçkapı tasarımını da etkilemiştir. Taçkapı artık son cemaat yeri duvarıyla sınırlı bir unsur haline gelmiştir(Ödekan 1988: 521).

İstanbul'daki Hürrem Sultan adına Mimar Sinan'ın Başmimar seçildiği ilk yıl yapmış olduğu yapı olan Haseki Camisi'nin⁵ taçkapı düzenlemesi, genel hatlarıyla Erken Osmanlı Dönemi taçkapı tasarımının devamı şeklindedir. Bu dönemde taçkapı Erken Osmanlı Döneminde olduğu gibi son cemaat yerinin simetri aksı üzerindeki revak açıklığının boyutlarıyla belirlenen alan içine yerleştirilmiştir. Sinan, Erken Osmanlı Döneminin plastik ifadelerini burada kısmen de olsa güçlendirerek kullanmaya çalışmıştır. Taçkapıda dikdörtgen çerçeveyi biçimlendiren silmelerin düzenlenişi, iki renkli mermerden yapılmış kemer ve sövelerin zıvanalı geçmelerle birbirine bağlanması, ana niş köşelerine yerleştirilmiş yan nişler ve dış kısımların keskinliğini gideren köşe sütunceleri Sinan'ın ileride de uygulayacağı tasarımın birer parçalarıdır. Burada geleneksel taçkapı düzenlemesinden farklı olarak Koca Sinan'ın ilk ve son kez uyguladığı mukarnaslı kavsaranın üst kısmının geniş bir istiridye kabuğu motifiyle bitirilmiş olmasıdır. Ayrıca yan nişlerin üst kısımlarında görülen kare kartuşlar içinde dört köşeye istiflenmiş makili hatla yazılan " Muhammed" yazısı da ilk kez görülen bir uygulamadır.

³ Derveze'ye en güzel örnekler Topkapı Sarayı dış avlusu girişi veya Kırgızistan'daki Şah Fazıl Külliyesi'nin duvarlarından dıştaki bahçeye olan giriş bölümleri gösterilebilir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Çoruhlu 2001: 341). Derveze terimi için ayrıca (Bkz. Doğan 1996: 271).

⁴ İngilizceden dilimize geçmiş bir kelime olan *portal* anlamı itibarıyla *büyük kapı* manasına gelmektedir(Ayrıntılı bilgi için bkz. R. Avery vd. 1983: 750).

⁵ Cami, inşa kitabesine göre H. 945/ M. 1538-1539 yıllarında tamamlanmıştır (Bkz. Kuban 1994:5).

Koca Sinan'ın başmimarlık mesleğinin ilk yıllarında⁶ özellikle olgunlaşma yılları olarak adlandırılan dönemde İstanbul dışında inşa ettiği Hüsreviyye Camisi⁷, kaba kitle yapısına karşın dengeli plan düzeni ile klasik üslubun temel ilkelerinin atıldığı bir dönemde inşa edilmiştir.

Cami ile birlikte yukarı doğru yükselme eğilimindeki son cemaat yerinin merkezinde bulunan taçkapı, dar fakat öne doğru taşan görkemli kütleleriyle erken dönemin plastik ifadelerinin malzeme ve süsleme anlayışı gibi yerel özelliklerin etkisiyle güçlenerek kullanıldığı ünik bir örnektir. Nişi örten mukarnas kavsara biçimsel açıdan Sinan'ın üslubunu yansıtsa da ayrıntılarda yerel özellikler öne çıkmaktadır. Özellikle mukarnas yuvaları, sarkıt ve püsküllerin kullanılmayışı ve geniş badem yüzeylerin öne çıkması aslında bölgedeki Eyyubi tarzı mukarnasları hissettirmektedir⁸.

Koca Sinan'ın Sultan ailesine yaptığı camiler içinde ikincisi olan İstanbul Üsküdar Mihrimah Sultan Cami (Kuban 2007:266), Sinan'ın farklı şema uygulamaları arasında önemli bir örnek olarak ön plana çıkmaktadır. Caminin genel kütle düzenlenişi içinde görülen bu değişiklik taçkapıya yansıtılmamıştır.

Sinan'ın geleneksel mukarnas kavsaralı tasarımının yinelendiği taçkapı 8 m.' yi bulan yüksekliği ve mukarnas sıralarının çok olmasıyla ön plana çıkmaktadır. Taçkapıda görülen sade silme takımları, mukarnas kavsaralı yan nişler, kum saatli kaide ve başlıklara sahip köşe sütunceleri ana hatlarıyla başmimarın üslup birliğini tamamlamaktadır.

Çıraklık eseri olarak tanınan İstanbul Şehzade Camisi'nin (Öz 1987: 138) taçkapısı Sinan'ın anıtsal taçkapı tasarımları arasında yer alan önemli bir örnektir (Şekil 1- Fotoğraf 1). Taçkapı, yapının genel mimari karakterine uygun bir tasarım anlayışı sağlamakla birlikte Sinan'ın inşa ettiği Selatin camileri içinde taçkapısı oldukça sade örneklerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Mukarnas kavsaralı kapı nişinde plastik ifadelerin güçlü bir şekilde kullanılışı, silmelerin çerçeve düzenine olan etkisi, niş köşesindeki sütuncelerin giriş açıklığı ile olan orantısı ve yan nişlerin taçkapı derinliğine olan katkısı Koca Sinan dönemi üslubunu ana hatlarıyla yansıtmaktadır. Bunun yanında mukarnaslı kavsarada kullanılan sarkıt boyutlarının oldukça küçük tutulması, kavsara köşeliğinin süslemesiz olması ve çerçeveyi kuşatan silme sayısının az oluşu Sinan'ın avlu girişi taçkapısından sonra burada özellikle ayrıntıda daha sade bir tutum sergilediği görülmektedir.

Şehzade Camisi'nden yaklaşık 7 yıl sonra Kanuni Sultan Süleyman'ın sadrazamı ve aynı zamanda damadı olan Rüstem Paşa tarafından yaptırılan Tekirdağ Rüstem Paşa Camisi'nin⁹ taçkapısı Mimar Sinan'ın başkent İstanbul dışında da yaygın olarak kullandığı geleneksel taçkapı düzenlemeleri arasında önemli bir yere sahiptir. Bir selâtin cami taçkapısı olmamakla birlikte gerek cephe düzenlenişi ve gerekse anıtsallığı ile imparatorluk merkezindeki eserlerle kıyaslanabilecek derecede önemli bir örnektir. Sinan, İstanbul dışındaki örneklerinde taçkapılarda ağırlıklı olarak 6 veya 7 sıralı mukarnas dizisini tercih etmektedir. Burada ise 9 sıranın tercih edilmesi taçkapının derinliğini arttırarak anıtsallığını pekiştirmiştir. Ayrıca mukarnaslı kavsarada sarkıt sayısının çok fazla olması, püsküllere pek ehemmiyet verilmemesi,

⁶ Boğdan seferi dönüşü başmimarlığa atandığı 1538 yılından Şehzade Mehmet caminin tamamlandığı 1548 yılına kadar geçen süre Sinan'ın mimari olgunlaşma yıllarıdır (Ayrıntılı bilgi için bkz. Kuran 1986: 33).

⁷ Taçkapı üzerinde yer alan kitabesine göre H. 952 / M. 1545 yılında inşa edilmiştir (Bkz. Kuran 1986:281).

⁸ Eyyubi tarzı olarak adlandırılan mukarnaslar kavsarada yer alan geniş badem yüzeylerinden meydana gelmektedir. Suriye'deki Şeyh Maruf Cami, Sahibiye Medresesi (1363) ve Adimiyye Medresesi (1251) geniş badem yüzeyli kavsaralara sahiptir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Kujah 2010: 45-46).

⁹ Yükselme devrinin meşhur sadrazamlarından olan Rüstem Paşa ilk kez H. 951/ M. 1544 yılında sadrazam olmuştur. H.960 / M. 1553'de azledilmiş olsa da H. 962 / M. 1555'de ikinci kez aynı göreve geldikten sonra ölüm tarihi olan H. 968 / M. 1561 senesine kadar bu görevi devam ettirmiştir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Uzunçarşılı 1975: 549-550; Gökbilgin 1955: 11; Danişmend 1971: 17).

giriş açıklığı sövelerinde iki renkli mermer bloklarının kullanımı gibi bazı detaylarda hassas davranması taçkapıyı bir selâtin cami taçkapısı havasına sokmaktadır. Rüstem Paşa'nın Tekirdağ'daki bu eserinde geleneksel taçkapı tasarımını uygulayan Sinan, yıllar sonra Paşa'nın İstanbul'daki çini panolarıyla kaplı değişik bir son cemaat yeri duvarıyla dikkat çeken camisinde geleneksel taçkapı kullanımına gerek duymayacaktır.

Kalfalık eseri Süleymaniye Camisi'nin taçkapısı Klasik Osmanlı mimarisinin en görkemli yapıtlarından birisi için tasarlanmış olmasına ve görkemli dikdörtgen prizma kitlesine rağmen avlu taçkapısının anıtsallığı yanında ikincil planda ele alınmış bir taçkapı özelliği göstermektedir. Son cemaat yerinin güney duvarında simetri aksı üzerindeki revak açıklığının boyutlarıyla belirlenen alan içine yerleştirilen taçkapı, Sinan'ın geleneksel motiflerini bütünüyle korumaktadır.

Yalın fakat keskin hatlarla biçimlendirilmiş olan taçkapıda içe doğru derinleşen çanak ve içinden çıkan mukarnaslı sarkıtlar ve çoklu silme takımları Sinan'ın selâtin camilerde severek kullandığı bir uygulamadır. Buna karşın başta giriş açıklığı kemeri üstü olmak üzere yan nişlerin üzerinde yer alan üç ayrı kitabe panosu aslında klasiğin ötesinde yer alan bir uygulamadır. Ayrıca ortadaki kitabe panosunun etrafını kuşatan mermer malzeme Sinan dönemi taçkapılarında pek kullanılmayan farklı türde malzeme kullanımı açısından kayda değer bir durumdur.

Sinan'ın Şam'da Sultan Süleyman için tasarladığı Şam Süleymaniye Camisi (Necipoğlu 2005:271) ise taçkapısı ile Sinan'ın geleneksel mukarnas kavsaralı taçkapı geleneğini sürdürmektedir (Şekil 2- Fotoğraf 2). Yapının genel mimari karakterine uygun bir tasarım anlayışı sergileyen taçkapı, mukarnas öğeleriyle biçimlenen niş örtülü taçkapı düzenlemesi, irili-ufaklı sarkıtları ve mukarnaslı yan niş uygulamaları ile Koca Sinan dönemi üslubunu ana hatlarıyla bünyesinde taşımaktadır. Buna karşın yalın ama keskin hatlarla biçimlendirilmiş taçkapının geometrik bordürlü çerçevesi, aslında Sinan'ın taçkapı uygulamalarında kullanmayı pek tercih etmediği klasiğin ötesinde bir uygulamadır. Bu uygulamayı eserin inşa edildiği bölgeye veya başta Sinan olmak üzere yardımcıların mahalli gelenekleri kullanma konusundaki tutumları ile açıklamak mümkün olabilir.

İstanbul- Edirne arasında ufak bir Türk kasabası olan Babaeski'deki Semiz Ali Paşa Camisi'ne ait taçkapısı Mimar Koca Sinan'ın gelişen anıtsal taçkapı uygulamaları arasında İstanbul dışındaki önemli örneklerinden birisidir (Eyice 1989: 427).

Taçkapı, Sinan dönemi üslubunu birebir yansıtmaktadır. Sinan dönemi taçkapılarında görmeye alışık olduğumuz iri ve keskin mukarnas dizileri ve özellikle belirgin olan büyük boyutlu sarkıt ve püsküller taçkapının vazgeçilmezidir. Bunun yanında yine Sinan'a has olan çerçeveyi meydana getiren silme dizilerinin keskin ve aralarının boş bırakılmış olmasıdır.

İstanbul'dan Edirne'ye açılan güzergâhın ikinci menziline geniş bir külliye içinde tasarlanan Lüleburgaz Sokullu Cami (Kuran 1986: 297), taçkapısı ile Babaeski Semiz Ali Paşa Cami taçkapısına benzer tasarım özellikleri göstermektedir.

Sinan'ın bir başka menzil külliyesi içinde yer alan Havsa Sokullu Mehmet Paşa Cami ile karşılaştırıldığında sade yapı, sade taçkapı fikri Babaeski Semiz Ali Paşa Camisinde anıtsal yapı, anıtsal taçkapı olarak yorumlanabilir.

Mimar Sinan'a ait tezkirelerde kayıtlı olmasına rağmen (Sai Mustafa Çelebi 2002: 110), bazı sanat ve mimarlık tarihçileri tarafından Sinan'la olan ilişkisi şüpheli olarak karşılanan Cenabi Ahmet Paşa Camisi¹⁰ genel yapısı içinde Koca Sinan döneminin başkent İstanbul'dan uzak,

¹⁰ A. S. Ülgen Caminin Sinan'a yakışmayan bazı zayıf noktaları olduğunu detaylı bir şekilde belirtmekte ve bundan dolayı eserin Mimar Sinan tarafından yapılmayıp belki de direktifi üzerine talebeleri tarafından yapıldığını belirtir (Ayrıntılı bilgi için bkz. (Ülgen 1942: 221); A. Kuran, detaylı açıklamamakla birlikte camide gördüğü birtakım

taşralı, sade ve mütevazı yapısının yanında taçkapısıyla bu mütevazılığın bir adım önünde yer alan bir eserdir. Taçkapı, mukarnas kavsarası, iri ve keskin mukarnas dişleri, mukarnas kavsaralı yan nişleri, iki renkli giriş açıklığı kemeri ve sade silme takımları ile Sinan dönemini yansıtmaktadır. Bunun yanında taçkapıda öne çıkan önemli özelliklerden birisi taçkapıyı üç taraftan çevreleyen silme takımları içindeki geometrik kompozisyonudur. Burada bir dairenin 6 farklı daire tarafından kesilmesiyle elde edilmiş şeklin biteviye uzayıp sonsuz bir karakter alması önemlidir. Bu kompozisyonun aslında Ankara'daki camilerde daha önceki dönemlerde de camilerin farklı bölümlerinde uygulandığı¹¹ ve Sinan'ın aslına bakılırsa burada kendi üslubundan taviz vermeden mahalli unsurlardan kısmen de olsa istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Taçkapının konumlanmasında ise bazı hataların ön plana çıktığı şüphesizdir. Özellikle Sinan yapılarında taçkapı ile mihrap genellikle aynı eksen üzerinde yer alan birimlerdir. Fakat burada taçkapı mihrap eksenine göre biraz sağa kaydırılmıştır¹². Bunun yanında taçkapının tepelik bölümü son cemaat revakındaki sağır kemer alınlığına çarpmakta ve tepeliğin kesik görünmesine neden olmaktadır.

Mimar Sinan Döneminin merkezden oldukça uzak bir yerleşim yeri olan Diyarbakır'daki Behram Paşa Cami (Şekil 3-Fotoğraf 3)¹³ ve Melek Ahmet Paşa Camisi'nin¹⁴ taçkapıları Sinan'ın anıtsal taçkapı tasarımlarının önemli örnekleri arasında yer almaktadır. Her iki taçkapı Sinan'ın İstanbul'daki üslubunu yerel bir yorumla yansıtmaktadır. Genel anlamda Sinan'ın mukarnas ögeli geleneksel taçkapı örnekleri arasında olmasına rağmen özele indirildiğinde yeni bir varyasyon denendiği anlaşılmaktadır. Mukarnaslı kavsarayı kuşatan dilimli kavsara kuşatma kemeri, mukarnas dişlerindeki zengin motifler, mukarnaslı sütun başlıkları, geniş bir yüzeyi kaplayan silmeler ve iki renkli malzeme kullanımı bu varyasyonun zenginliğini ortaya koyar. Özellikle güneye özgü taş işçiliğine yerel özelliklerin katılmasıyla birlikte Sinan'ın geleneksel düzenlemeleri içinde ana şemalar kalmakla birlikte yerli geleneklerle beslendiği aşikârdır.

Edirne Selimiye Camisi'nin¹⁵ taçkapısı, klasik Osmanlı mimarisinin en şahane yapıtlarından birisi için tasarlanmış özgün bir örnektir (Şekil 4- Fotoğraf 4). Taçkapı, anıtsal ölçülere sahip olmasının yanında özelde Başmimarın, genelde ise Osmanlı Mimarisinin zirve yapısı olarak kabul edilen bir yapının taçkapısı olarak ele alındığında oldukça yalın hatlara sahiptir denilebilir. Taçkapı genel düzeni içerisinde cephelerde kademelenmeyi oluşturan silmelerin oldukça sade tutulması, kavsarada görülen sarkıtların oldukça küçük boyutlarda oluşu ve süsleme özellikleri itibariyle önceki dönem taçkapılarına oranla daha basit mukarnas dişlerine sahip oluşu, tepelik motifine gerek duyulmaması, mukarnas kavsaralı yan nişler yerine daha basit kompozisyona sahip sivri tonozlu nişlerin tercih edilmesi, yan nişlerin keskinliğini gideren köşe sütuncelerinin genel çerçeve düzeni içerisinde oldukça zayıf kalışı bu sadeliği destekler durumdadır.

mimari aksaklıklara dayanarak caminin deneyimsiz bir mimarın elinden çıktığını söylemektedir bkz. (Kuran 1986: 274); G. Öney ise cami ile ilgili verdiği bilgide genel olarak yapının kaba hatlara sahip olduğunu öne sürerek eserin Sinan tarafından değil de Ülgen gibi öğrencileri tarafından inşa edildiğini söylemektedir bkz (Öney 1971: 56).

¹¹ Sinan'ın Cenabi Ahmet Paşa Cami Taçkapısında uyguladığı geometrik kompozisyonu Ankara'daki mimari eserler içinde ilk kez Arslanhane Camisinde (13. Yüzyıl başı) görmekteyiz. Ayrıca Ahi Yakup (1392), Ahi Elvan (1413) ve Boyacı Ali (15. Yüzyıl) camilerinde de görülmektedir. Bütün bu camilerde sözünü ettiğimiz geometrik kompozisyon mihrap pervazında yer almaktadır Ayrıntılı bilgi için bkz Çam 2002: 112-113).

¹² Taçkapı ile mihrap eksenleri arasında 50 cm. kadar fark bulunmaktadır.

¹³ Caminin inşası, taçkapının üzerinde yer alan inşa kitabesine göre H. 972/ M.1564 yılında başlanmış ve H. 980/ M. 1572 senesinde tamamlanmıştır (Bkz. Sözen 1971:86).

¹⁴ İnşa kitabesi bulunmayan cami, genel olarak 1580-1590 yılları arasına tarihlendirilmektedir (Bkz. Sözen 1971:85).

¹⁵ Harime giriş taçkapısı üzerindeki inşa kitabesine göre H. 976 / M. 1568-69 yılında yapımına başlanmış ve H. 982 / M. 1574-75 yılında tamamlanmıştır (Bkz. Tosyavizade 1999:26).

Koca Sinan'ın başmimarlığının son yıllarında -Edirne Selimiye Camisinin tamamlanıp, Eyüp Zal Mahmud Paşa Camisinin tasarlandığı yıllarda- inşa ettiği Kılıç Ali Paşa Cami, yapısal kuruluşu açısından Ayasofya'nın küçük bir tekrarı niteliğindedir.

Dış mimari bütünlüğünün aksine iç mekan anlayışı açısından Klasik Osmanlı mimarisine ters düşen yapı, taçkapı düzenlemesi bakımından da Sinan'ın geleneksel mukarnas öğeleriyle biçimlenen niş örtülü düzenlemesinden uzaktır. Sinan, taçkapı düzenlemesinde farklı bir tasarım oluşturarak derinlik arz etmeyen düz bir üçgenin oluşturduğu kavsara tipini denemiştir¹⁶. 13 kademedan oluşan kavsara, üçgenlerin birbirlerinin tepe noktalarına gelecek şekilde muntazam bir şekilde dizilmiştir. Kavsaranın ortasındaki üçgen bölüm ise *Ayet-i Kerime*'ler ile bezenmiştir. Derinliği olmayan taçkapıda yine yüzeysel olarak verilen yan nişler uygulanmış olmakla birlikte mukarnas başlıklı köşe sütunceleri, belirgin silme takımları ve sade kavsara köşeliği geleneksel taçkapı uygulamalarında gördüğümüz unsurlardır. Sinan, taçkapıyı oymalı tepelikle taçlandırılmış gibi değilde bir anlamda ziyaretçiye burasının yaratıcıya ait bir yer, Allah sevgisinin yüce huzuru olduğunu anımsatan yazıyı göstermek için sanki kenarı bordürlü taş perdeyi bir parça geri itmiş gibi oluşturmuştur (Egli, 2009:205).

Baş mimarın ömrünün son yıllarında Sultan ailesi için inşa ettiği Atik Valide Sultan Camisi¹⁷, büyük boyutlu bir külliye biriminin merkezini oluşturmasının yanı sıra altıgen plan şemasının önemli örneklerinden birisi olarak dikkat çekmektedir. Caminin genel kütle düzenlenişi inşaatın bitişinden birkaç yıl sonra¹⁸ kısmen değişikliğe uğramış olsa da bu değişiklik taçkapı ve çevresine yansıtılmamıştır.

Taçkapı, Sinan dönemi üslubunu yansıtmaktadır. Sinan dönemi taçkapılarında görmeye alışık olduğumuz iri ve keskin mukarnas dizileri ve özellikle belirgin olan büyük boyutlu sarkıt ve püsküller taçkapının vazgeçilmezidir. Bunun yanında yine Sinan'a has olan çerçeveyi meydana getiren silme dizilerinin oldukça keskin ve aralarının boş bırakılmış olmasıdır.

Koca Sinan'ın 1582 yılında Mekke dönüşü yapımına başladığı Mesih Paşa Cami¹⁹, plan kurgusu ve tasarımı açısından aynı yıllarda Kalfası Davud Ağa'ya mal edilen Mehmed Ağa Camisi'ne benzemektedir²⁰. Cami, malzeme, plan ve tasarım özellikleri açısından Mimar Sinan'ın geleneksel tasarım özelliklerini büyük ölçüde karşılarsa da o yıllarda Mimarbaşının yaşının oldukça ilerlemiş olması sebebi ile yapının tasarımında Davud Ağa'nun etkisinin olduğu kabul edilmesi gereken bir gerçektir.

Yapıda kuzey cephenin birincil öğesi konumundaki taçkapı, Sinan'ın geleneksel mukarnas kavsaralı taçkapı düzenlemeleri arasında önemli bir örnektir. Yapının mimari karakterine uygun bir tasarım anlayışı gösteren taçkapı, yalın fakat keskin hatlara sahip dikdörtgen çerçevesi, bu çerçeveyi ters "U" biçiminde kuşatan silmeleri, aşağıdan yukarıya doğru düzenli bir şekilde daralan mukarnaslı kavsarası, ana niş yan kanatları üzerine yerleştirilen nişler ve bu nişlerin köşelerini pahlandıran sütunceleri Sinan dönemi geleneğinin başlıca unsurlarıdır.

Mimar Sinan'ın artık ömrünün son yıllarında inşa ettiği camilerdeki taçkapı tasarımlarında da ağırlıklı olarak geleneksel taçkapı tasarımını yinelediğini görmekteyiz. Bunlar içinde Kayseri

¹⁶ Sinan, daha küçük ölçekli benzer kavsara programını ilk olarak Süleymaniye Külliyesi yapı programı içinde yer alan Tabhane taçkapısında 1554-1555 yıllarında denemiştir (Bkz. Tanman 1988:341). Buna karşın Süleymaniye Tabhanesi taçkapısının niş derinliği Kılıç Ali Paşa Cami Taçkapısına göre bir daha fazladır.

¹⁷ Cami inşa kitabesine göre Muharrem 991/ Ocak 1583'te tamamlanmıştır (Bkz. Konyalı 1976:148).

¹⁸ 1582-1583 yılları arasında bir takım değişiklikler yapılmıştır (Ayrıntılı bilgi için bkz. Tanman 1991:68-69).

¹⁹ Cami, taçkapısı üzerinde yer alan inşa kitabesine göre H. 994/ M. 1585'te tamamlanmıştır (Bkz. Ayvansarayı 2001:257).

²⁰ Mehmed Ağa Cami, Sinan'ın Mekke'de bulunduğu yıllarda Mimar Davud Ağa tarafından inşa edilmiştir (Bkz. Kuran 1986: 225).

Hacı Ahmet Paşa Camisi'nin taçkapısını örnek olarak verebiliriz²¹. Caminin tamamlanış yılı olan 1586 yılında Sinan'ın 96 yaşında olması ve bundan ötürü inşaatın başında bizzat bulunamayacağı gibi ihtimaller göz önüne alındığında başta caminin olmak üzere taçkapının Sinan'ın öğrencileri tarafından tasarlanmış olacağı ihtimalini düşündürmektedir. Sinan'ın bizzat yapmış olduğu mukarnas kavsaralı taçkapılarda bulunan bütün öğeleri barındıran taçkapı, gerek boyutları, gerek günümüze ulaşamayan sarkıt ve birtakım püskülleri ve gerekse taşra örneklerinde sık rastlamadığımız on sıra mukarnas tasarımıyla bir bakıma selatin cami taçkapısı havasına sokulmak istenmiştir. Buna yine selatin cami taçkapılarında karşımıza çıkan ve mukarnaslı kavsarada cephede karşılığı olmayan tek üçgenlerin oluşturduğu çanak biçimli derin nişler ve çerçevenin üst bölümünde tasarlanan tepelik motifleri katkı sağlamaktadır.

Bu dönemdeki önemli selâtin camilerinden birisi de Manisa Muradiye Cami'dir²². Cami taçkapısı ise Sinan'ın başkent dışında yaygın olarak kullandığı geleneksel taçkapı düzenlemeleri arasındadır. Bir selâtin cami taçkapısı olmakla birlikte yapının mimari karakterine uygun bir tasarım anlayışı gösteren taçkapı, yalın fakat keskin hatlara sahip dikdörtgen çerçevesi, bu çerçeveyi ters "U" biçiminde kuşatan iç bükey ve dış bükey silmeleri, aşağıdan yukarıya doğru düzenli bir şekilde daralan mukarnaslı kavsarası, ana niş yan kanatları üzerine yerleştirilen mukarnaslı yan nişler ve bu nişlerin köşelerini pahlandıran sütunceleri, Sinan dönemi geleneğinin başlıca unsurlarıdır. Bununla birlikte Sinan'ın genel olarak selâtin cami taçkapılarında uyguladığı bir geleneğin devamı olan mukarnaslı kavsarada öne doğru çıkıntı yapan ana konsolun mukarnas dizilerini iki hacime bölmesi burada da devam etmektedir. Yine kavsarada tek üçgenlerin kendi içinde bir çanak biçimi oluşturması ve bu düzenlemenin cephede karşılığının olmaması Sinan'ın selâtin cami taçkapılarında uyguladığı bir kompozisyonudur. Tüm bu veriler dikkate alındığında Muradiye Cami taçkapısı genel hatlarıyla Sinan'ın geleneğinin Manisa'da da devam ettiğinin bir göstergesidir.

Nişancı Mehmed Paşa tarafından Mimar Sinan'a siparişte bulunulan Nişancı Mehmed Paşa Cami, Sinan'ın ömrünün son yıllarında inşa edilmeye başlanarak vefat ettiği yıl olan 1588 yılında tamamlanmıştır. Yazılı belgelerde Sinan tarafından başlanıp kalfalarından birisi tarafından tamamlandığı belirtilmekle birlikte yapıyı Sinan'ın varisi Davud Ağa'ya mal eden araştırmacılar da bulunmaktadır (Kuran 1986:235). Camide mukarnas öğeleriyle biçimlenen kavsaralı taçkapı, son cemaat yerinin birincil öğesi konumundadır. Taçkapı, Sinan dönemi anıtsal yapı kavramı içindeki geleneksel tasarımını korumuş olmakla birlikte planda olduğu gibi birtakım değişikliklerin izlendiği bir birim olarak dikkat çekmektedir. Taçkapıdaki en büyük değişiklik Sinan'ın harime giriş taçkapılarında hiç göremediğimiz çerçeveyi iki yönde kuşatan sütuncelerin zeminden tepelik hizasına kadar yükselmesi olmuştur. Buna bağlı olarak çerçevede silmelerin ikinci planda kalarak oldukça zayıf tutulmaları, bununla birlikte tepelikte karşımıza çıkan mukarnas sıraları daha önce denenmemiş bir uygulamadır. Bu uygulamaların dışında taçkapıda niş derinliğinin az tutulması buna doğru orantılı olarak yan nişlere yer verilememesi, kavsara köşeliğinde oldukça geniş tutulan gülçeler dikkat çeken diğer özelliklerdir.

İnşa kitabesi bulunmayan buna karşın 16. yüzyılın 3. çeyreğine tarihlendirilen İstanbul Eyüp Zal Mahmut Paşa Cami²³, anıtsal taçkapı tasarımlarının önemli örnekleri arasında yer almaktadır. Yapı her ne kadar dış cephesiyle Sinan döneminde daha önce alışık olmadığımız

²¹ Cami, taçkapısı üzerinde yer alan inşa kitabesine göre H. 994/ M. 1585-86 yıllarında tamamlanmıştır(Bkz. Kuban 2007: 580).

²² Taçkapı üzerinde yer alan inşa kitabesine göre caminin yapımına Muharrem 991 / Şubat 1583'te başlanılmış ve Zilhicce 994 / Kasım-Aralık 1586'da tamamlanmıştır (Bkz. Yücel 1968:207).

²³ İnşa kitabesi bulunmayan ve bu nedenle kesin inşa tarihi bilinmeyen eser genel olarak 16. yüzyılın üçüncü çeyreğine tarihlendirilmektedir (Bkz. Kuban 1994:542).

özellikler taşıyor olsa da taçkapı bazında Sinan dönemi üslubunu ana hatlarıyla bünyesinde barındırmaktadır. Taçkapıda belirgin olan iri ve keskin mukarnaslar ile bu dönemde görmeye alışık olduğumuz oldukça iri sarkıt ve püsküller taçkapının vazgeçilmez öğeleridir. Ayrıca keskin silme dizilerinin kapının çerçevesini belirleyici bir unsur olması ile köşe sütuncelerinin bir bütün olarak taçkapı bünyesine dahil edilmesi de, bu döneme özgü kompozisyonun bir parçasıdır. Bu taçkapıda olduğu gibi, Sinan dönemi taçkapılarında Erken Osmanlı Dönemi taçkapılarına benzer olarak kademelenmeyi başlatan ilk silmenin genellikle geniş bir düz silme ile başlaması da bu dönemin taçkapı geleneğidir. Sinan, mukarnaslı kavsaraya sahip taçkapılarında niş derinliğini fazla tutarak yan nişlere yer vermesiyle aslında bir bakıma ön plana çıkmıştır. Buradaki taçkapı ise mukarnaslı kavsaraya sahip olmasına rağmen niş derinliği dar tutularak yan nişlere yer verilmemiştir. Bu durum taçkapıda farklılık yaratmıştır. Yine bu dönemde sıklıkla görülen iki renkli mermerden yapılan giriş açıklığı kemerleri dekoratif bir görünüm kazandırmasının yanında kemer bloklarının birbirlerine daha iyi kenetlenmesini sağlamıştır. Buna karşın Sinan döneminde kapı niş örtülerinde genellikle nişin eni boyun yarısı kadar olmuş olsa da bu vezir taçkapısında nişin eni boyunun yarısından daha az olarak dikkat çekmektedir.

Mimar Sinan'ın başmimarlığı döneminde ülkedeki yoğun yapı eylemi sırasında ibadet mekanının kuzeyindeki taçkapısında farklı düzenlemeler uyguladığı görülmektedir (Ödekan 1988: 522). İstanbul'da ve İstanbul dışındaki bazı cami örneklerinde geleneksel mukarnas kavsaralı taçkapı örneklerinden uzaklaştığı görülmektedir. Bu örneklerin sayısının az olması akla şu iki varsayımı getirmektedir. Yoğun yapı eylemi sırasında Sinan'ın mukarnas ustası bulamaması veya yapının banisinin bu doğrultudaki özel isteği olarak düşünülebilir. Bu örnekler içinde süslemesiyle en dikkat çekici olanı İstanbul Rüstem Paşa Cami²⁴ taçkapısıdır.

D. Kuban'ın ifadesiyle *Osmanlı bezeme sözlüğü* olarak kabul edilen yapı (Kuban 2007:442), İznik duvar çinileri imalatının teknik ve desen açısından doruk noktasına ulaştığı dönemin ürünüdür. Çiniler içeride örtüye kadar olan bölümler ile dışarıda taçkapı dâhil son cemaat yeri duvarlarını bütünüyle kuşatmıştır. Büyük çini panoları ve yüksek pencereler ile farklı bir son cemaat yeri içinde oluşturulan taçkapı, Sinan'ın geleneksel taçkapılarından bütünüyle uzaklaşmış eşsiz bir örnektir. Son cemaat yeri duvarından taşıntısı olmayıp aynı düzlemde ele alınan taçkapı, çerçeve ile giriş açıklığından meydana gelmektedir. Taçkapıyı ters "U" biçiminde kuşatan çini bordürler çerçeveyi oluşturarak ön plana çıkmakta ve girişi taçkapı hüviyetine kavuşturmaktadır. Çerçeveyi bir bütün olarak kuşatan çini panolarda lacivert ve beyaz zemin üzerine işlenmiş zengin bitkisel motifler Sinan'ın tek başına tasarlayıp uyguladığı bir durum olmayıp dönemin en zengin sadrazamının özel bir isteği sonucu ortaya çıkan bir durumdur. Bu durum sadece çini panolarda değil genel taçkapı tasarımı açısından da örnek gösterilebilir. Sinan'ın taçkapıda böyle bir bezemeyi uygun bulmayışı daha sonraki örneklerinde benzer bir uygulama yapmamasından anlaşılmaktadır.

Sinan'ın sanatı içinde özel bir yer tutan Edirnekapı Mihrimah Sultan Cami (Şekil 5- Fotoğraf 5)²⁵, Sinan'ın tek kubbeli camiler tipinde meydana getirdiği en büyük mimari eserlerindedir. Kare bir taşıyıcı sisteme oturan 20 m. çapındaki tek kubbenin bütün taşıyıcı kemerler sistemiyle yapının bütünü içinde yükselmesi, köşelerin barok bir gösterimle vurgulanması ve kemerlerin içinde çok sayıda pencere kullanılması Sinan için bir farklılıktır. Sinan, camide gösterdiği bu farklılığı taçkapıda da uygulamıştır. Burada geleneksel taçkapı

²⁴ İnşa kitabesi bulunmayan Cami, araştırmacılar tarafından H. 968 / M. 1561 yılına tarihlendirilmektedir (Bkz. Erçağ 1987:85).

²⁵ İnşa kitabesi bulunmayan cami, araştırmacılar tarafından 1562-1566 yılları arasına tarihlendirilmektedir (Bkz. Sözen 1975:184).

motifinden uzaklaşmış ve böylece simetri aksı üzerinde niş örtülerini mukarnas öğeleriyle biçimlendirme geleneği bozulmuştur. Kuzeydeki taşıyıcı ayaklar arasında kalan duvar yüzeyi üzerinde düzenlediği taçkapı derinlik arzetmez. Buna bağlı olarak kavsara bulunmamaktadır. Ancak taçkapı ile taşıyıcı ayaklar arasında kalan bölüme yan nişler yerleştirilerek kapı açıklığına derinlik vurgusu verilmiştir.

Geleneksel mukarnas kavsaralı taçkapı biçiminden yer yer uzaklaşılması İstanbul dışındaki örneklerde de görülmektedir. Bunlar içinde Isparta Firdevs Bey Cami²⁶ önemlidir. Yapı, 16. yüzyılda merkezden oldukça uzak küçük bir yerleşim birimi için tasarlanıp inşa edilmiş basit nitelikler taşıyan klasik bir örnektir. Plan kurgusu, kütle düzeni ve boyutları ile Sinan'ın kendisine özgü üslubunu büyük oranda yansıtan eser aynı zamanda Sinan'ın tek kubbeli beş göz revaklı camiler grubu içinde ele alınmaktadır²⁷. Taçkapı, caminin genel mimari karakterine uygun özellikle klasik çizgiler içinde sade bir tasarım özelliği göstermektedir. Taçkapıda oldukça sade silme takımlarının yanında kavsara köşeliğinin boş bırakılması, giriş açıklığı kemerinde tek renk taş malzemenin kullanılması ve derzlerin düz oluşu aslında herhangi bir estetik kaygının güdülmediği kanısını doğurmaktadır. Bu kaygıyı kısmen de olsa bozan tek unsur ise sövelerde giriş açıklığına bakan yüzeylerde yer alan üç sıra halindeki mukarnas bezemeler ile bitkisel bezemelerdir. Malzeme açısından düz kesme taş malzeme ile mermerin birlikte kullanımı ise aslında yapıya bir hareketlilik kazandırmamıştır.

Konya- Ilgın Lala Mustafa Paşa Camisi'nde ²⁸ yeni bir cephe etüd eden Sinan, caminin boyutlarıyla uyumlu taçkapıda sivri kemerli bir kavsarayı tercih ederken niş derinliğinden ödün vermeden mukarnas kavsaralı yan niş uygulamasını devam ettirmiştir (Şekil 6- Fotoğraf 6). Sinan, taçkapının anıtsallığını arttırmak için ana nişi olabildiğince derin tutmuş ve böylece bu bölümün anıtsal bir mekân olarak algılanmasını kolaylıkla çözmüştür. Bu özelliklerinin dışında genel hatlarıyla Klasik döneme özgü ağırbaşlı ve yalın süsleme anlayışı içerisinde tasarlanan taçkapıda silme takımları ve iki renkli mermerden yapılan giriş açıklığı kemeri cephenin belirleyici önemli öğeleridir.

İstanbul'dan Anadolu'ya açılan güzergâhın ikinci menziline²⁹ geniş bir külliye içinde tasarlanan Pertev Mehmed Paşa Camisi Sinan'ın son dönemlerinde inşa ettiği ve sekizgen çardak tasarımına yaklaşan yapılar (Kuban 1997:113) içinde yer alan özgün bir eserdir³⁰.

Plan kurgusu ve mimari özellikleri açısından Sinan'ın klasik şemasına uygun bir örnek olarak gösterilebilen yapı, aynı zamanda oldukça sınırlı ve yalın süsleme programıyla da mimarinin ihtişamını gölgelemeyecek durumdadır.

Mimarinin ihtişamını gölgelemeyen aksine daha da arttıran yerlerin başında ise taçkapı gelmektedir. Mukarnas öğeli geleneksel taçkapı tasarımını burada terk etmiş olan Sinan, bunun yerine daha basit ölçülerde niş derinliği çok az olan sivri kemerli kavsarayı tercih etmiştir. Mukarnaslı kavsara kullanımını ise mihraptan yana tercih etmiştir. Taş bezemenin mihrap ve minberden sonra en sade yeri olan taçkapı, bir takım farklılıklarla ön plana çıkmaktadır. Bunların başında ise sivri kemerli kavsara ve giriş açıklığı kemerinde farklı tür ve renkteki mermer malzemenin kullanımı gelmektedir. Bu değişiklik aslında Sinan tarafından nadir görülen bir durumdur. Yine kavsara köşeliklerinin boş bırakılması yerine büyük ölçekli

²⁶ İnşa kitabesi bulunmayan Cami, araştırmacılar tarafından M. 1561-1565 yıllarına tarihlendirilmektedir (Bkz. Böcüzade 1983:78).

²⁷ Kare planlı beş göz revaklı Sinan Camileri arasında ilk sırayı Hürrem Sultan adına yapılan İstanbul Haseki Camisi almaktadır (Bkz. Kuran 1988:194-195).

²⁸ Cami, taçkapı üzerinde yer alan inşa kitabesine göre H. 984 / M. 1576 yılında yaptırılmıştır (Bkz. Samur 1992:5).

²⁹ İstanbul- Anadolu arasındaki ilk Menzil Külliyesi Gebze'de Mimar Sinan tarafından inşa edilmiş olan Çoban Mustafa Paşa Külliyesidir.

³⁰ Bu plan tipine yaklaşan benzer yapılar içinde Silivrikapı Hadım İbrahim Paşa Cami ve Mesih Mehmed Paşa Camisi örnek gösterilebilir.

rozetlerin kullanımı ve özellikle çerçevenin üst kısmında (belki de taçkapının kısmen de olsa varlığını hissettirmek kaygısıyla) tepelik motifinin tercih edilmesi de görmeye çok alışık olduğumuz bir durum değildir. Bu durum taçkapıya aslında yeni bir hava katmış gibi gözükse de sivri kemerli kavsara yüzeyinin boş bırakılması³¹ ve oldukça yalın silme dizileri Sinan'ın belirli çizgiler dışına çıkmak istemediğinin bir göstergesi olarak algılanabilir.

SONUÇ

Mukarnas öğeleriyle biçimlenen taçkapı düzenlemesinin tutarlı gelişimi Erken Osmanlı dönemi camilerinde izlenmektedir ancak bu dönemde camilerin kuzey cephesinde harime girmeden önce son cemaat yeri ve avlu gibi mekanların yapı programına girmesiyle caminin yapısında meydana gelen değişiklikler taçkapı tasarımını da etkilemiştir (Ödekan 1988: 521). Taçkapılar, artık son cemaat yeri sınırları içinde ve son cemaat yerini oluşturan kemer yüksekliği ve genişliği ölçüsünde değerlendirilmişlerdir. Bu bakımdan taçkapıların hem yükseklikleri hem de genişliklerinde önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Bu değişikliklerin başında gerek Selçuklu ve gerekse Erken Osmanlı döneminde pek tercih edilmeyen en ve boy oranları kullanılmıştır. Sinan döneminde bu oran 3/5 olarak yeniden düzenlenmiştir. Yine taçkapı genişliklerinin daralmasıyla birlikte taçkapıyı oluşturan öğelerin düzenlenişinde de önemli farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu farklılıklar kendini daha çok süsleme unsurlarında hissettirmektedir.

Sinan, inşa ettiği yapılarda tasarladığı taçkapıları geleneksel taçkapı ölçüsünde ele almıştır. Yani bu dönem taçkapıları çoğunlukla önceki önemini korumuştur. Baş mimar, anıtsal yapı kavramı içinde çoğunlukla mukarnas kavsaralı taçkapı kompozisyonunu tercih etmiştir. Bunun yanında kemerli veya kısmen de olsa kavsarasız örnekler denemiştir. Buna karşın tipoloji bağlamında Sinan'ın bağımlı kaldığı kesin bir kavsara türü olmamıştır. Bunun en büyük gerekçesi Baş mimarın tasarladığı yakın dönem taçkapılarında belirli bir çizgiyi devam ettirmek yerine sürekli farklı kavsara türleri denemesinden kaynaklanmaktadır. Baş mimarın böyle bir tercihi yapması daha öncede belirttiğimiz gibi banilerin özel istekleri yanında mukarnas ustasının bulunamaması veya Sinan'ın kendi tercihleri olarak yorumlanabilir. Bununla birlikte Sinan'ın en çok tercih ettiği tür yine mukarnaslı kavsara olarak dikkat çeker.

Taçkapıyı oluşturan öğelerin yerli yerinde dizilişinde erken döneme göre belirgin değişikliklerin olmamasına karşın öğeleri oluşturan plastik ifadelerin Sinan tarafından biraz daha yetkinleştirildiği ve etkisinin arttırıldığı anlaşılmaktadır. Özellikle taçkapı çerçevesini ters "U" biçimde kuşatan silmelerin erken döneme göre biraz daha yoğunlaştırılarak belirginleştirildiği hissedilmektedir.

Mimar Sinan, tasarladığı taçkapılarda keskinliği gidermek amacıyla köşe sütuncelerini daha yoğun olarak tercih etmiştir. Köşe sütunceleri form özellikleri açısından Erken dönem örneklerine benzemekteyse de boyut olarak biraz daha uzamıştır. Yine mukarnas kavsaralı taçkapıların vazgeçilmez unsurlarından olan yan nişler ana nişi örten kavsaraların küçük bir tekrarı şeklinde tasarlanmıştır. Bu uygulamada da erken dönemin özelliklerini görmek mümkündür. Sinan'ın buradaki en büyük yeniliklerinden birisi de püsküllerin küçük bir tekrarının burada uygulanması olmuştur.

Sonuç olarak; Sanatsal üretim açısından yoğun olan Mimar Sinan döneminde, taçkapı geleneği olarak Erken Osmanlı Dönemine göre fazla değişiklik göstermediği ama o dönemin plastik ifadelerinin güçlendirilerek kullanıldığı tespit edilmiştir. Özellikle taşradaki eserlerinde

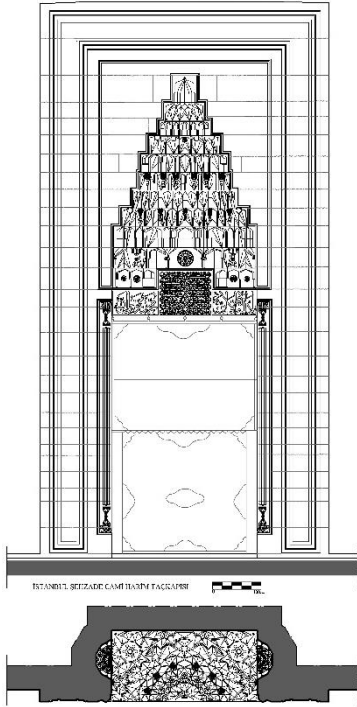
³¹ Özellikle bu bölümde bir kitabeliğin tercih edilmemesi dikkat çekicidir.

Sinan'ın o bölgeye özgü mahalli unsurları taçkapıda yer yer işlediği anlaşılmaktadır. Klasik dönemin anıtsal yapı kültüründe yer alan taçkapılar, anıtsallıklarıyla ön plana çıkmışlardır.

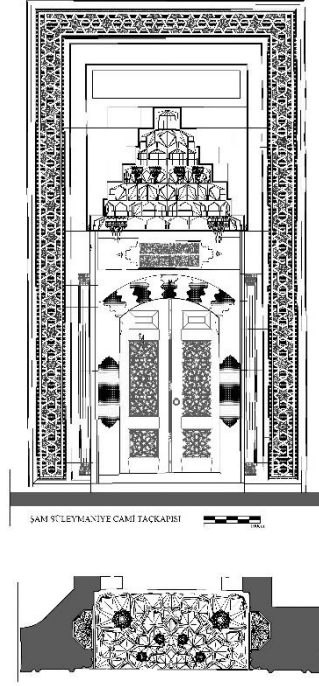
KAYNAKÇA

- ANONİM (1997). "Piştak", Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, Cilt:3, İstanbul: 322.
- AVERY VD., R (1983). *Redhouse Sözlük*, İstanbul: 750.
- AYVANSARÂYÎ HÜSEYİN EFENDİ (2001). *Hadikatü'l-Cevâmi', İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, İstanbul.
- BÖCÜZADE, Süleyman Sami (1983). *Kuruluşundan Bugüne Kadar Isparta Tarihi*, İstanbul.: 78-79.
- ÇAM, Nusret (2002). "Mimar Sinan'ın Eserlerinde Mahalli Unsurlar", *Türkler*, C.12, Ankara.: 112-113
- ÇORUHLU, Yaşar (2001). "Kapı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 24, İstanbul.: 341
- DANIŞMEND, İsmail Hami (1971). *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, C.5, İstanbul.: 17
- DOĞAN, Mehmet (1996). *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul.: 271
- EGLİ, Ernst (2009). *Osmanlı Altın Çağının Mimarı Sinan*, (Çev. İ. Ataç), İstanbul.: 205
- ERÇAĞ, Beyhan (1987). "Rüstem Paşa Camii", *V. Vakıf Haftası Kitabı*, Ankara.: 85-86
- EYİCE, Semavi (1989). " Ali Paşa Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.2, İstanbul.: 427
- GÖKBİLGİN, Tayyip (1955). " Rüstem Paşa ve Hakkındaki İthamlar", *Tarih Dergisi*, C.8.: 11
- HASOL, Doğan (2002). *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*, İstanbul.: 442
- KONYALI, İbrahim Hakkı (1976). *Üsküdar Tarihi*, C.1, İstanbul.: 148
- KUBAN, Doğan (1988). *İstanbul Yazıları*, İstanbul.
- KUBAN, Doğan (1981). *100 Soruda Türkiye Sanatı Tarihi*, İstanbul.
- KUBAN, Doğan (2007). *Osmanlı Mimarisi*, İstanbul.
- KUBAN, Doğan (1997). *Sinan'ın Sanatı ve Selimiye*, İstanbul.
- KUBAN, Doğan (1994). "Zal Mahmud Paşa Külliyesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.7, İstanbul.: 542
- KUBAN, Doğan (1994). " Haseki Külliyesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.4, İstanbul.: 5
- KUJAH, M (2010). *41 Aleppo Historical Buildings*, Aleppo.: 45
- KURAN, Abdullah (1988). " Mimar Sinan'ın Camileri", *Mimarbaşı Koca Sinan'ın Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, İstanbul.: 194-195
- KURAN, Abdullah (1986). *Mimar Sinan*, İstanbul.
- NECİPOĞLU, Gülru (2005). *The Age of Sinan Architectural Culture in the Ottoman Empire*, London.: 271
- TOSYAVİZADE, Osman Rifat.(1999). *Edirne Evkaf-ı İslamiye Tarihi*, Ankara.: 26-28
- ÖDEKAN, Ayla(1993). " Cümle Kapısı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.8, İstanbul.: 115
- ÖDEKAN, Ayla (1988). "Taçkapılar", *Mimarbaşı Koca Sinan, Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, C.1, İstanbul.: 521-524
- ÖNEY, Gönül (1971). *Ankara'da Türk Devri Yapıları*, Ankara.
- ÖZ, Tahsin (1987). *İstanbul Camileri*, C.1, Ankara.
- SAİ MUSTAFA ÇELEBİ (2002). *Tezkiretü'l – Bünyan ve Tezkiretü'l Ebniye*, (Çev. H. Develi- S. Rifat), İstanbul.: 110
- SAMUR, Tahsin. (1992). *İlgın'da Türk Devri Yapıları*, Konya.: 5-6
- SÖZEN, Metin (1971). *Diyarbakır'da Türk Mimarisi*, İstanbul.: 86
- SÖZEN, Metin (1975). *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul.: 184
- SÖZEN-TANYELİ, Metin-Uğur (2005). *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.: 33
- TANMAN, Mehmet Baha (1988). " Sinan'ın Mimarisi İmareter", *Mimarbaşı Koca Sinan'ın Yaşadığı Çağ ve Eserler*, C.1, İstanbul.: 341
- TANMAN, Mehmet Baha (1991). " Atik Valide Sultan Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.4, İstanbul.: 68-69
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1975). *Osmanlı Tarihi*, C.2, Ankara.
- ÜLGEN, Ali Saim (1942). "Ankara'da Cenabı Ahmet Paşa Camii ve Türbesi", *Vakıflar Dergisi*, C.2, Ankara.: 221-223
- YÜCEL, Erdem (1968). " Manisa Muradiye Cami ve Külliyesi", *Vakıflar Dergisi*, C.7, İstanbul.: 207

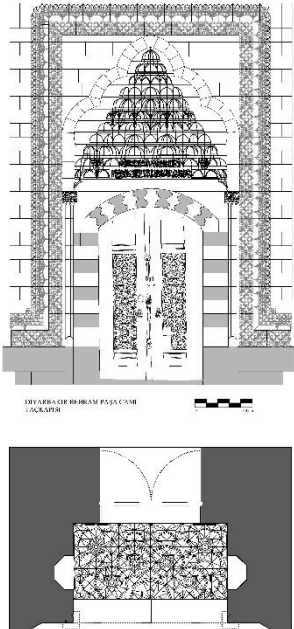
EKLER ŞEKİLLER VE FOTOĞRAFLAR



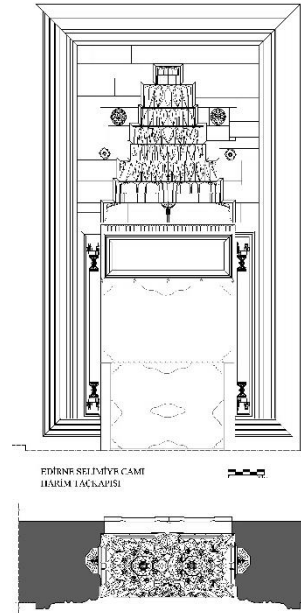
Şekil 1: İstanbul Şehzade Camii Taçkapısı



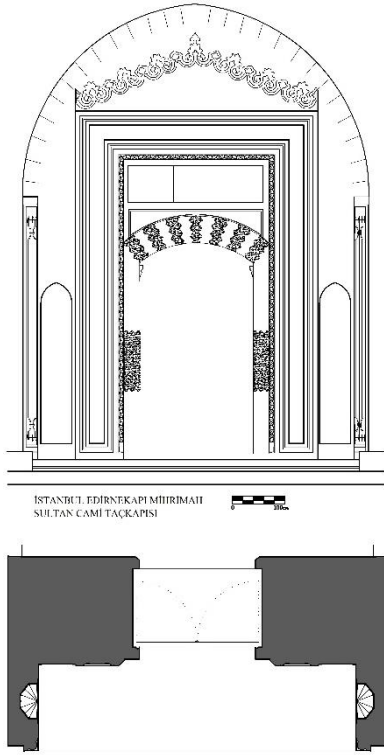
Şekil 2: Şam Süleymaniye Camii Taçkapısı



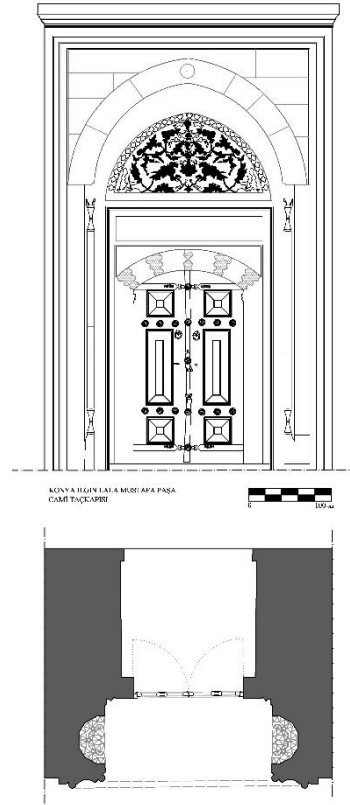
Şekil 3: Diyarbakır Behram Paşa Camii Taçkapısı



Şekil 4: Edirne Selimiye Camii Taçkapısı



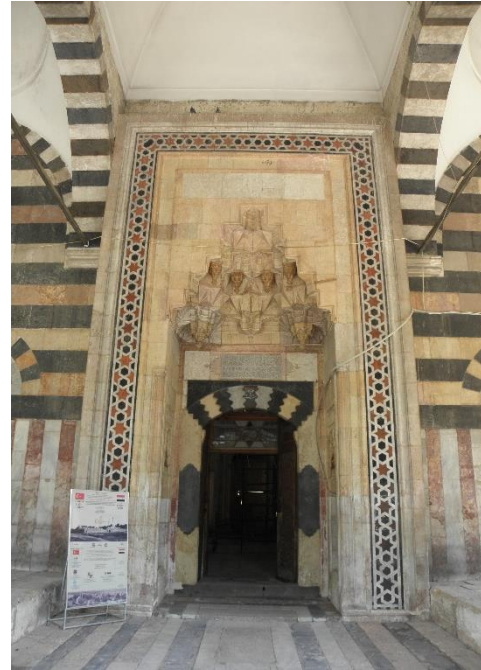
Şekil 5: İstanbul-Edirnekapi Mihrimah Sultan Cami Taçkapısı



Şekil 6: Konya-Ilgın Lala Mustafa Paşa Cami Taçkapısı



Fotoğraf 1: İstanbul Şehzade Cami Taçkapısı



Fotoğraf 2: Şam Süleymaniye Cami Taçkapısı



Fotoğraf 3: Diyarbakır Behram Paşa Camii
Taçkapısı



Fotoğraf 4: Edirne Selimiye Camii
Taçkapısı



Fotoğraf 5: İstanbul- Edirnekapı Mihrimah
Sultan Camii Taçkapısı



Fotoğraf 6: Iğın Lala Mustafa Paşa
Cami Taçkapısı

1916 TÜRKİSTAN İSYANI

1916 TURKESTAN REBELLION

Seda YILMAZ VURGUN*

Öz

Çarlık döneminin baskıcı uygulamalarına karşı Müslüman Türklerin en şiddetli isyanı 1916'da başlamıştır. Bu uygulamalar arasında özellikle Rusya'nın askerlik muafiyetini kaldırarak Türkistanlıları cephe gerisine almak istemesi, tansiyonu yükselten hareket olmuştur. Ancak bu istek Türkistanlılar arasında protestolara neden olmuş ve önce vahada başlayan isyan, daha sonra hızla diğer bölgelere de yayılmıştır. Türkistan isyanı ile I. Dünya Savaşında birçok cephede mücadele veren Ruslar için bir cephe daha açılmış ve bu sorunu çözmek isteyen Çarlık yönetimi, askerlerinin bir kısmını buraya kaydırırken bir taraftan da Rus köylülerini isyancılara karşı silahlandırmıştır. Sonuç olarak isyan çok kanlı bir şekilde bastırılmış; Türkistanlıların bir kısmı Çin yönetimindeki Doğu Türkistan'a kaçmış diğer bir kısmı da yaşadıkları bölgelerde büyük eziyetler görmüştür.

Anahtar Kelimeler

1916 İsyanı, Türkistan, Orta Asya, Çarlık Rejimi, Çin.

Abstract

Within the period of Tsarist Russia, the most violent resistance of Muslim Turks has been started with the Rebellion of 1916 and Russia has wanted to muster Turcomans into the rear guard service by abolishing the exemption of military service of the local people. However, due to this request, protestation has been emerged among the Turcomans. The Rebellion firstly started in oasis and then it quickly became widespread. Another front has been opened for Russians by the Turkestan riot. Tsardom shifted some of her soldiers to the region and armed Russian peasants. The Rebellion has been quelled in a much bloody way. Some of Turcomans has fled to East Turkestan which was governed by China. The rest of them has experienced a major persecution in the region.

Keywords

1916 Rebellion, Turkestan, Central Asia, Tsarit Rejime, China.

* Yrd. Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Tarih Bölümü, seda.yilmazvurgun@bilecik.edu.tr



GİRİŞ

Türkistan Türklerinin aydınlanması ve fikri uyanışlarının başlamasında Kazan ve Kırım Türklerinin etkisi büyük olmuştur. Rus baskısı ve zulmünden kurtulmayı başaramayan bu gruplar ticari hayatla ilgilenmiş ve ekonomik anlamda iyi bir duruma gelmişlerdir. İktisadi zenginlik neticesinde onların hayatı değişmiş ve manevi zenginliğe ulaşmaya çalışmışlardır. Kültür alanındaki bu ilerleme onların siyasi alanda uyanmalarına neden olmuştur. Türkistan'da bulunan Özbekler, Kazaklar ve Türkmenler gibi Kırgızlar da bu durumdan etkilenmiş ve onlarda da fikri ve siyasi alanda bir uyanış başlamıştı (Saray 1996: 236).

Ceditçilerin açtığı yeni okullar, Tercüman gazetesinin geniş kitleler tarafından okunması, İstanbul'a sık sık giden insanlar ve demir yolu inşasının etkisi sonucunda Türklerin dış dünya ile teması kuvvetlenmiş ve bu durum da aydınların sayısını artırmıştı (Şimşir 2009: 274).

Rusya'daki 1905 ihtilalinden sonra gelen iki yıllık serbestlik süresinde Rusya Türkleri bir takım ilerlemeler kaydetmişlerdir. Mektep ve medreselerde reformlar yapılmaya, gazete ve dergiler neşredilmeye, ana diliyle kitaplar basılmaya başlanmıştır (Devlet 1999: 210; Ilgar 1990: 110-119). Rus idaresi altında baskı gören bütün Türkler zorla ellerinden alınan insani ve siyasi haklarını geri kazanmak ve bu baskıyla mücadele edebilmek için yeniden organize olmuşlardır.

Türkler silahla başaramadıklarını siyasi atmosfer içinde gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bu çerçevede Rusya'da kurulan "Duma"ya Türk temsilciler yollanmıştır. Ancak Ruslar bu durumu hazmedememiş ve ihtilalci fikirlerin sıçradığı Türkistan'a bir soruşturma komisyonu yollamışlardır (Devlet 2011: 237). İstedikleri sonucu alamayan Türkistan Türkleri haklarını aramak için "Rusya Müslümanları" ittifakını kurmuşlardır. Ancak tüm bu gelişmeler yaşanırken I. Dünya Savaşı başlamış ve Rusya da savaşa girmişti (Saray 1996: 237). 1878, 1882, 1892, 1893 ve 1898 yıllarındaki bölgesel isyanlara bir yenisi daha eklenerek 1916 yılında büyük Türkistan isyanı çıkmıştı (Konukçu 1998: 215).

1. İsyanın Nedenleri

1916 isyanı, Rus işgalinin ardından oluşan süreçte Türkistan halkının uğradığı adaletsizlik ve haksızlığın neticesinde meydana gelmişti. Rus hükümeti memleketin yönetimini yerel halkın taleplerini dikkate almadan yürütmüş ve Türkistan halkı Rus çarının hâkimiyetini tanıyınca itiraz hakkı olmadan onun kararlarına uymak zorunda kalmıştı (Ömürbekov 2002: 623).

İsyanın oluşmasında birçok sebep etkili olmuştur. Türkistan topraklarına Rus göçmenlerin yerleştirilmesi isyanın çıkmasında en önemli nedenlerden biriydi. Bu süreçte Kırgız halkının toprakları zorla ellerinden alınarak Rus göçmenlere dağıtılmıştı. (Wheeler 1964: 7; Allworth 1994: 208; Abazov 2002: 607, 610; Andican 2003: 160; Maharramova 2009: 90) Kırgız topraklarına yerleştirilen Ruslar için 1905 yılında faaliyete geçen "Yeni Gelenler İdaresi" kurulmuştu. Kırgız topraklarının en verimli alanlarını içeren Bişkek'te toplam 29 köy kurulmuş ve 1916 yılına kadar Bişkek'teki toprakların % 57.3'üne; Issık Göl ve Narin bölgesindeki toprakların da % 67.3'üne Rus göçmenler yerleştirilmişti (Saray 2004: 81). Birçok verimli alan iskâna açıldığı için Kırgızlar hayvanlarını otlatamamış ve bu yüzden iyice fakirleşmişlerdi (Gömeç 2011: 105). Süregelen olumsuz durum, kendi topraklarını kaybetmeyi hazmedemeyen Kırgızları iyice huzursuz etmişti. Kırgızlar hakları olan toprakları, yarısını bile olsa, alabilmek için çalışmalarına başlamışlardı (Saray 2004: 81). Rusya aslında Türkistan bölgesinde ayaklanma çıkmasından çekindiği için birtakım tedbirler almaya çalışmış ancak başarılı olamamıştı. Rus yönetimi, 1896-

1906 yılları arasında Kırgız vilayetlerine Rus göçünü yasaklamış olmasına rağmen bu hareketi tamamen durduramamıştı. (İdil 2007: 57).

İsyanın diğer bir sebebi ise 1914 yılında I. Dünya savaşının başlamasıyla birlikte Türkistan'da yeşeren yeni ümitlerdi. Savaşın başlamasının ardından Türkistan'ın birçok şehrinde yapılan toplantılarda, yakın bir gelecekte Türklerin belki Buhara'ya kadar gelecekleri ümit ediliyordu. Ancak savaşın seyri Türkistan halkının bu ümidini boşa çıkarmıştı (Togan 1981: 356).

İsyanın çıkmasına çok sayıda ekonomik etken de önemli rol oynamıştır. I. Dünya savaşının çıkmasının ardından Türkistan ve Kazak-Kırgız Türklerine yönelik mükellefiyetler artmıştı. Yönetim halktan maddi yardım talep etmekte ve toplanan para üst rütbeli generaller ve memurlar tarafından paylaşılmaktaydı (Kurat 1987: 427-428; Ömürbekov 2002: 623). Örneğin Hive Hanlığı'ndan Rus Generallerin aldığı haraç 553.000 ruble idi (İnan 1963: 26). 1882 yılından itibaren vergilerin artırılması bir yana, bir ailenin sahip olduğu her hayvan başına ödemesi gereken vergi bile, I. Dünya savaşı sırasında artık ödenemeyecek miktara ulaşmıştı (Allworth 1994: 210; İdil 2007: 58). Türkistan halkı askere alınmadığı için Rus hükümeti bunun acısını üst üste koyduğu aşırı vergiler ile çıkarmaya çalışmıştı. Savaş ile birlikte bir taraftan pamuk üretimi düşerken diğer taraftan Türkistanlılar yiyecek ihtiyaçlarını karşılayabilmek için tahılı dışarıdan pahalıya almaya başlamışlardı (Share 2010: 395-396; Şimşir 2009: 297).

Rus hükümeti bölgede adaletsiz bir yönetim uygulamaktaydı. Ruslar kendi halkına her gün ekmeğe dağıtırken, Türkler haftada bir ekmeği zor bularak açlık çekmekteydiler. Bu olumsuzluklara ilaveten, Türklerin elinde bulunan yağ, koyun ve atlar zorla kamulaştırılarak temel ihtiyaçları da ellerinden alınmıştı (Gömeç 2011: 106; Keskin 1999: 113). Savaş yılları etkisini hububat üretiminde göstermiş, büyük-küçükbaş hayvan sayısı ve pazardaki fiyatlar aniden düşmüştü (Ömürbekov 2002: 623).

Rusya Türkistan halkının ekonomik gelişimini engellemek için Türkistan'da ağır sanayi kurmayarak, Türkistan halkının kalkınmasını istememişti. Rus hükümetinin bu politikasına ek olarak, Türkistan'a demir yolu ağı inşa ederek bölgenin yeraltı zenginliklerinin rahat bir şekilde sevk edilmesini sağlamıştı. Ayrıca inşa edilen bu demir yolları ile askeri alanda da avantaj elde etmeyi amaçlamıştı (Devlet 1999: 143; Ziyayev 2007: 358-359). Bu sömürü sadece bölgenin fiziki değerleri üzerinden değil, iş gücü üzerinde de yapılmış ve Rus işletmelerinde Türkistanlılar zorla çalıştırılmıştı (Andican 2003: 160). Örneğin Rus çiftliklerinde çalışan Türkistanlılar toprağı ekmeğe, sulamak, biçmek ve hasatı kaldırmak gibi işleri bedava yapmışlardı. (Gömeç 2011: 106; Keskin 1999: 113).

Ekonomik açıdan diğer bir önemli etken de pamuktu. Türkistan 1914 yılında Rusya'nın pamuk ihtiyacının yarısını, 1916 yılında ise tamamını karşılıyordu (Monteil 1992:161). 1916 yılında Türkistan'da pamuk yetiştirilen arazinin tutarı 742.000 hektarı bulmuştu (Hayit 1996: 119). Bu bağlamda Rusya Türkistan halkını sömürmek için ne gerekiyorsa yapmıştı. Pamuktan elde edilen gelirleri artırmak için toprağı sadece pamuk ekilmesini zorlamış ve bunu başarmıştı. Türkistan coğrafyasının Fergana gibi verimli bölgelerinde halk sadece pamuk ektiği için hububat gibi temel besin maddelerine ihtiyaç duyulmuştu. Ayrıca Ruslar çok ucuz fiyatlarla elde ettikleri pamuklardan ürettikleri tekstil ürünlerini oldukça pahalıya satarak Türkistan'ı hazır pazar durumuna getirmişti (Ziyayev 2007: 357).

Türkistan pamuğundan sadece Rusya gelir sağlamıyordu. Türkistan'da kendi menfaat ve çıkarlarını düşünen bir takım üst rütbeli kişiler de bu işten istifade etmeye çalışmışlardı. Zenginler, aksakal seçilmek için on binlerce somu bulan giderlerini 600 somluk maaşlarından çıkaramıyorlardı. Rus pamuk üreticileri iyi ilişki kurdukları aksakalların bu giderlerini pamuk üreten Türkistan halkından almıştı. Bu durum da pamuk üreticilerinin sırtlarına bir yük daha

bindirmişti (Ziyayev 2007: 360).

İsyanın çıkmasında Türkistan halkının askere alınması da önemli olmuştu. Daha önceleri Rusya düzene bağlılıklarından şüphe edilen Kafkasyalılar ve Orta Asyalıları hizmet dışı bırakmıştı (Wimbush 1988: 333; Share 2010: 396). 1886 yılında çıkarılan bir kanunla yerel halkın asker alınmamasına karar verilmişti (Devlet 2011: 110). Ruslar Kenesari gibi bağımsızlık için mücadele eden Orta Asyalılardan korktukları için Türkistan kabilelerini askerlikten uzak tutmaya çalışmışlardı. Bu durum askerlikten, vergi ve diğer mükellefiyetlerden muaf olan Türkistan halkı için bir avantajdı (Caroe 1970: 153).

Ruslar askere alma uygulamalarını menfaatleri doğrultusunda değiştirmişlerdi (Devlet 2011: 110; Rywkin 1982: 17). Buna örnek olarak 19-43 yaşındaki Türkistanlıların geri hizmet görmek ve siper kazmak için askere alınması bardağı taşıran son olay olmuştu (Sokol 1954: 80; Devlet 1999: 235; Brower 2003: 1; Andican 2003: 160; Palat-Tabyhalieva 2005: 266; Ziyayev 2007: 361;). Ruslar tarafından Türkistan genelinden yarım milyon kişi askerlik görevine çağırılmıştı (Hayit 1997: 9; Andican 2003: 160-161). Silâh altına alınan Azeri Türkleri ve Türkmenlerin savaşlarda hayatlarını kaybetmeleri, Kazak ve Kırgız Türklerinin askere gitmemek için direnişe geçmelerine sebep olmuştu (Saray 1984: 20; Saray 1996: 237). Ayrıca Türkistan halkı, erkeklerin savaşa gitmeleri durumunda kadın ve çocukların açlık ve sefaletle karşı karşıya kalacağını biliyordu (Saray 2004: 81).

Ruslar Türkistanlıları askere alırken birtakım usulsüzlükler yapmışlardı. Çıkan emre göre 19-43 yaş arasındaki Türkistanlıların askere alınması gerekirken (Raşid 1994: 20; Kesici 1999: 113) 17-18 yaşındaki gençlerin 19-20 yaşında (Çelebi 2003: 4); 60 yaşını geçen Türkistanlıların 30 yaşında gösterildiği de olmuştu (Şimşir 2009: 299). Türkistanlılar usulsüz yollar ile askere alınmaya çalışılırken Türkistan'da yaşayan Rus ahalî askerlikten muaf tutulmuştu (Çelebi 2003: 4).

Askerlik muafiyeti volost¹ yöneticileri, memurlar, yerli halkın içinden çıkan polisler, imam, molla, dini eğitim yapan öğrenciler gibi toplumda saygı gören insanlara verilmişti. Nüfus kayıtlarının olmayışından istifade eden Rus yöneticiler fakir ailelerin çocuklarını listelere yazmış zengin ailelerin çocuklarını ise rüşvet karşılığında kayıt dışı bırakmıştı. Askere alma listelerinde yapılan bu adaletsizliklerden halk hoşnut olmamıştı. Rus memurlar zenginleri kayırarak hem maddi gelir elde etmiş hem de zenginlerin para ödeyerek yerlerine başka insanları askere yollamasını sağlamıştı. Böylece onları kendi yanlarına çekmeye çalışmıştı (Kara 2011: 541). Türkistan halkının tüm bu direnişine rağmen, Rusya zor kullanarak 200.000 civarında Türkistanlıyı cephede çalıştırmak üzere askere almıştı. Bunların sadece çok az bir kısmı geri dönmüştü. Geri dönmeyi başaran Türkistanlıların hem zorla askere alınmaları hem de gördükleri eziyetten dolayı Ruslara düşmanlıkları artmıştı (Basmacılar 2012: 119).

İsyanda dini faktörler de oldukça etkili olmuştu. Tarikatlar Rus çarlığı ile mücadele edilmesinde önemli rol üstlenmişlerdi. XIX. yüzyılın ilk yarısında Ruslarla mücadelede Muridizm daha sonra ise Nakşibendilik etkili olmuştu. Tarikatlar Rus emperyalizmine karşı halkı yanına çekmek amacı ile sık sık Kırgızlar arasına temsilciler gönderip silahlanma ve emperyalizme karşı direnmek için halkı aydınlatmaya çalışmıştı. İşanlar² aslında mürid değil mücadele için asker toplamışlardı. 1916 isyanına işanlar müridleri ile katılmışlardı. Rusların bir bölümü işanlar ile yeteri derecede mücadele edilmediği için isyanların ortaya çıktığını iddia etmişlerdi (Derin 2006: 31-34). Türkistan halkının sabrının taşmasında Ruslara karşı duyulan millî düşmanlık ve İslam dinin Ruslar tarafından hafife alınarak küçük görülmeye çalışılması etkili olmuştu (Gömeç 2011: 106).

¹ Volost: Bir toprak ve yönetim birimine verilen Rusça ad.

² İşan: Bölgenin dini hayatında söz sahibi olan yerel sufi liderlerdir.

XX. yüzyılın başından itibaren Türkistan'da milliyet ve Türkçülük bilinci gelişmeye başlamıştı (Kayabalı-Arslanoğlu 1978: 55). Özellikle Türkistan'daki Ceditçi aydınların isyana dolaylı etkisi olmuştur. Birçok Ceditçi temel hak ve özgürlüklerden yoksun olan Türkistan halkının savaşa gitmesini istememiş ve isyanı desteklemişti (Khalid 2002: 640). Pan-Türkizm ve Pan-İslamizme yönelmiş olan Ceditçiler, Jön Türklerden etkilenmişler, Türkistan bölgesinde Hive ve Buhara şehri başta olmak üzere gizli devrimci dernekleri örgütlemişlerdi. Örneğin Üç Yüz partisi bünyesinde harekete geçen Güney Kazaklarının da etkisi ile isyanın çıktığı ileri sürülmüştür (Cagnat-Jan 1992: 133).

İsyanın başlamasının temel nedenleri arasında Türkistan halklarının Rus baskısından bıkmalarının yanı sıra milletler arasındaki tefrika da gösterilmiştir. Örneğin Kırgızlarda temel etken, topraklarının ellerinden alınması iken Özbeklerde özgürlük ve eşit haklar elde etme gayreti öne çıkmıştı (Allworth 1994: 212).

Ruslar Müslüman halkı iktisaden ezmenin yanında manevi alanda da onlara baskı uygulamıştı. Rus memurların yerli halkın töre, gelenek, kültür, din ve dilini aşağılamasının da etkisini göz ardı etmemek gerekir. Bu denli baskı altında bulunan Türkistan halkı iyice hiddetlenmiş, çarın güçlü silahlarla donatılmış ordusuna rağmen mücadele bilincini geliştirmişti (Ömürbekov 2002: 623; Vakhabov 1979: 7). I. Dünya savaşında Rusya'nın başarı gösterememesi Türkistan halkının bağımsızlığa erişme bilincini geliştirmişti. Rusya'nın hâkimiyeti altındaki Türk toplulukları özgürlüklerini elde etmek için harekete geçme zamanının geldiğini düşünmüşlerdi.

Öte yandan Türkistan halkının bir kesimi I. Dünya savaşına katılma fikrini genelde olumsuz bir şekilde karşılarken bir başka kesimi ise Türklerin askere alınmasının onların dış ilişkilerini artırarak, bilgi ve görgülerini geliştireceğine ve bu şekilde dünyaya kendilerini tanıtmaya fırsatını yakalayacaklarına inanmışlardı (Kayabalı 1974: 55-56). Ayrıca Kazak aydınlarının hepsi 1916 isyanını desteklememişti. Çünkü onlar halk ayaklanması sonucunda Rusların uyguladığı baskı ve şiddetin artmasından ve halkın katledilmesinden korkmuşlardı (Şimşir 2009: 299).

2.İsyanının Başlaması ve Gelişmesi

Türkistan Rus hâkimiyetine girdiğinden beri Çarlık Orta Asya'daki Türkistan halkının hoşnutsuzluğundan haberdar değildi. Türkistan kaynakları bir kazan gibiydi. Rus yöneticiler Türkistan'daki gergin durumu iyi analiz edememiş ve doğru olmayan bilgiler yollamışlardı. Bu nedenle Çarlık durumunun ciddiyetinin farkına varamamıştı (Allworth 1994: 208).

1916 yılında çarın askere alma kararına ilk tepkiler başlamıştı. Rus kuvvetleri protestocu kişilerin üzerine ateş ederek çarın kararlarını uygulatabileceklerini zannetmişler fakat sonuç düşündükleri gibi olmamıştı. Protesto ile başlayan tepkiler isyana dönüşmüştü (Hayit 1997: 9). Fergana, Semerkant, Çizzak gibi şehir ve kasabaların merkezlerinde halk, yönetim binalarının önünde toplanarak muafiyet listelerini yırtmış ve bu işle görevli memurları öldürmüştü (Devlet 1999: 235-236; Brower 2003: 1; Ziyayev 2007: 359-368; Khalid 2011: 62).Çarlık Rusya'sının askere alma kararını duyan halkın bir kısmı da beylerin yanına gitmişti. Beyler arasında Turgay Alibi Jangeldin, Amangeldi İmanov, Yedisu'da Tokşa Bogin, Bekbolat Eşkeev, Uzak Saurnkov, Oral bölgesi ve Bükey ordasında Seyitkali Mendesev, Abdurrahman Eytiev gibi isimler Rus emperyalizmi ve baskılarına karşı ön plana çıkmışlardı (Şimşir 2009: 299).

Özbekler "Çocuklarımızı vereceğimize ölürüz.", kadınlar "İşçi vermiyoruz.", "Çar ve Ruslar defolsun.", "Müslümanlara hürriyet isteriz." gibi sloganlar atmışlardı (Kayabalı 1978: 56; Devlet 1999: 235; Hayit 2004b: 208). İsyan ile ilgili köylü ve şehirli kesimin katıldığı toplantılar yapılmıştı. Bu toplantılarda halk, Ruslar için savaşmak istemediklerini, hürriyet istediklerini

belirterek ayaklanmışlardı. Ne yazık ki bu ayaklanmanın lideri yoktu ve teşkilatsız bir şekilde başlamıştı (Saray 1996: 238). Rus askerinin ve polisinin baskılarından dolayı köylerdeki ayaklanma önderlerinin dahi aralarında bağlantı kurmaları imkânsızdı (Hayit 2004b: 209). Ayaklanmaya emekçiler, beyler ve manaplar gibi toplumun her kesiminden insan katılmıştı (Djanish 2002: 630).

1916 yılındaki isyana Türkistan aydınlarının katılmadığı söylenmiş olsa da o dönemde Türkistan'ın en önemli kadrosu olan ceditçiler aktif rol oynamışlardı. Fermanı protesto etmek ve isyan başlatmak için çalışmalarında bulunmuşlardı (Bademci 1975: 72). Ancak yaptıkları çalışmalar zaman zaman neticeye ulaşmamıştı. Bir ayaklanma çıktığı takdirde ne tür tedbirler alınması gerektiği ile ilgili Münevver Kari, Osman Hoca, Kaari Kamil, Pehlivan Niyaz ve Andican Mahmud gibi aydınların Semerkant'ta yaptıkları toplantıdan herhangi bir sonuç çıkmamıştı (Saray 1984: 20; Kocaoğlu 2001: 39; Hayit 2004b: 206).

Rusların Alman-Avusturya cephesinde mağlup oldukları bir sırada Türkistan'da isyanın başlaması Rusları huzursuz etmişti. Ruslara göre bu isyanla, savaşta bir de Türkistan cephesi açılmıştı. İsyani bastırmak için Türkistan Genel Valisi olarak Kuropatkin atanmıştı (Fe. Sın .A. 2005: 66).

Ayaklanma 4 Temmuz'da Özbekistan'ın Hocent kentinde başlamış (Allworth 1994: 210; Ueda 2013: 35; Devlet 1999: 235; Brower 2003: 1; Andican 2003: 160-161; Hayit 2004b: 207; Yedisu, Bişkek, Aksu ve Tokmok gibi yerler başta olmak üzere birçok şehre yayılmıştı (Saray 2004: 81). 1916 yılındaki isyana yaklaşık 11 milyon Türkistanlı katılmıştı (Gömeç 2011; 106). Prijevalsk ve Bişkek bölgelerinde ciddi çatışmalar olmuştu (İdil 2007: 59). İsyana Semerkant şehri Özbekleri, Aral bölgesi Karakalpakları, Hazar ötesi Türkmenleri, bozkırlardaki Kazak Kırgızları ve Uygurlar katılmıştı (Kurat 1987: 428; Sın. Fe. A 2005: 66; Ziyayev 2007: 357). İsyanın bazı yerlerde derli toplu gözükmesinde eski kabile reislerinin rolü büyüktü. Bu Kırgız reisleri Rusları topraklarından kovarak hürriyetlerine kavuşacaklarına inanmışlardı (Devlet 1999: 238). İsyanda küçük köyler Ruslarla mücadele edebilmek için bir araya gelmişti. Yaklaşık üç dört köyün bir araya gelmesi ile savunma hatları oluşturulmuştu. İsyandaki diğer bir etmende kadınların rolüydü. İsyanda Neymence köyü kadınları birlik içinde saf durmuşlardı. Ruslar kadınları zorla geçerek erkeklere ulaşabilmişti (Ziyayev 2007: 369-370).

İsyanda Yedisu'da Kırgızlar, bozkırda Kazak boyları, Özbekistan'ın Semerkant ve Fergana vilayetlerinde ihtilalciler kendi başlarına hareket etmişlerdi. Kırgızlar oldukça muntazam hareket edip Pişkek, Karakul ve Tokmak şehirlerini işgal etmişlerdi. Özbekistan'daki en kuvvetli isyanlar Amu-Derya ve Çizak bölgesindeki Çımbay'da olmuştu. 1916 yılındaki isyanı en başarılı şekilde idare eden ihtilalciler, bozkırdaki Argın-Kıpçak ve Nayman boyları olmuştu. Argın-Kıpçakları Abdülğaffar Bey adlı bir Kıpçak beyinin liderliğinde teşkilatlanmışlardı. Onların direnişi isyanın son gününe kadar sürmüştü. Bu başarılı direnişten dolayı Ruslar burada seferberlik ilan edemeyip, katliam yapamamışlardı. Türkmen bölgesindeki isyan ise Ekim 1916'da başlamıştı. General Madridov komutasında 150.000 kişi gönderilerek isyanın olduğu tüm bölgelerde toplu katliamlar yapılmıştı. Rus göçmenler bu arada toplu halde gezerek işletmelerinde zorla Türkistanlıları çalıştırıp evlerini yağmalayarak onları öldürmüşlerdi (İnan 1963: 26-27).

Ruslar Türkistan'daki aydınların bol olduğu bölgeleri yok etmeyi hedeflemişlerdi. Yedius'daki Kırgızlara karşı General İvanov Rynov komutasında 150.000 kişi gönderilmişti (İnan 1963: 26-27). Rus ordu birliklerinin yanı sıra, bölgede silahlandırılmış Rus göçmenleri de halka saldırmış ve böylece Türkistan'ın en verimli topraklarını yerli halktan temizleme planına girişilmişti (Keskin 1999: 114).

Ruslar bir yandan I. Dünya Savaşında kendi işlerini görsünler diye Türkistan halkını

köleleştirmeye çalışırken, diğer yandan da ele geçirdikleri Avusturyalı harp esirlerine Türkistanlıların yerlerde yatan cesetlerini toplatmışlardı (Devlet 1999: 237; Şimşir 2009: 297).

Çar yönetimi, isyanın uzun bir süre etkili olmasında Osmanlı İmparatorluğu tarafından gönderilen Türk subaylarının etkisi olduğunu iddia etmişti. Rusya, Osmanlı İmparatorluğu'nun hem Rus tehdidini cephelerde biraz olsun hafifletebilmek hem de Türkistan'da Türklere destek olabilmek için bölgeye Türk subaylar gönderdiğini öne sürmüştü (Djanish 2002: 627; Gömeç 2011:107). Türkistan'da İsmail Gaspıralı, Yusuf Akçura gibi aydınların yazdığı eserler neticesinde halkın Osmanlı'ya sempatisi artmıştı. Rusların Osmanlıya savaş açması üzerine, Türkistan Türklerinin hükümete olan düşmanlığı son noktaya ulaşmıştı. (Kurat 1987: 429).

Geniş çapta yayılan isyanın küçük kuvvetlerle üstesinden gelemeyen Ruslar, diğer bölgelerden asker takviye ederek 1916 yılının ekim ayında isyanı bastırmışlardı. Rus köyleri zarar görmüş ve birçok üst rütbeli Rus isyana önderlik eden Kırgız Menapları tarafından öldürülmüştü (Kurat 1987: 427-428; Djanish 2002: 627-628; Saray 2004: 81). Ruslardan yaklaşık 3.709 kişi ölmüştü. Ölenler arasında üst düzey memurlardan 7, mahalli memurlardan ise 22 kişi vardı. İsyanı bastırmak için 14 tabur, 33 süvari bölüğü görev almış, 42 top ve 69 makineli tüfek sevk edilmişti (Hayit 2001: 180; Sn. Fe. A. 2005: 66; Ziyayev 2007: 373).

Andican isyanında olduğu gibi ayaklanmaya katılan Kırgız halkının elinde modern silahlar yoktu. Sopalar ve mevcut olan silahlar ile mücadele etmeye çalışmışlardı (Hikmet 1998: 207-213; Saray 2004: 81). Rusya'nın Almanya ve Avusturya ile harp halinde olduğu bir sırada bu isyanı bastırmak için Rusya büyük bir gayret göstermişti. İsyana yaklaşık altı ay sürerek 1917 yılının şubat ayında son bulmuş ve ayaklanma kanlı bir şekilde bastırılmıştı (Kurat 1987: 427-428; Hayit 1996: 116; Hatunoğlu 2011: 194). Çok sayıda insan ölmüş ve yaralanmıştı (Haghayeghi 1995: 9).

Çok ağır şekilde bastırılmış ayaklanma Türkistan halkını her açıdan çok yıpratmıştı (Arat 1977: 739). İsyancılar Çarlık makamları tarafından yakalanarak türlü eziyetlere maruz kalmışlardı. Ruslar, Hive şehrinde yaptıkları gibi bir katliamı burada da gerçekleştirmişlerdi (MacGahan 1995). Rus askerlerinin yanında silahlandırılmış Rus köylüleri de rahat durmamış Kırgızları öldürmüşlerdi (Devlet 1999: 239; Saray 2002: 443; Khalid 2011: 62). Yaklaşık 160.000 Türkistanlı mahkeme kararı olmaksızın ömür boyu Türkistan'dan sürülmüştü. 347 Türkistanlıya ölüm cezası, 357 kişiye hapis cezası verilmişti (Hayit 1997: 10). Ayaklanmanın en şiddetli olduğu Yedisu bölgesinde halkın % 30'u yok edilmişti (Bademci 1975: 77; Andican 2003: 161).

Rus mezaliminden korkan 70.000 Kırgız ve 80.000 Kazak Çin işgalindeki Doğu Türkistan'a göç etmek zorunda kalmıştı (Devlet 1999: 239; Saray 2004: 81). Çin'e göç sonbahar mevsimine geldiği için kolay olmamıştı. Halk kaymadan zorlu yollarda yürüyebilmek için eşek, at gibi hayvanların bir kısmını keserek onların postlarını yere sermişti. Kırgızların hayvanlarının geri kalan kısmı da yiyecek yokluğundan telef olmuştu. Türkistan halkı Çin'e geçince orada şartlar daha da ağırlaşmıştı. Türkistanlılar, Çinliler ve Uygurlara hizmetçilik yapmış ve 15-16 yaşındaki kızlarını bir kase un için bölgenin zenginlerine vermek zorunda kalmışlardı. (Dıykanbeyava 2014: 119) Çin kaynaklarında belirtildiğine göre Doğu Türkistan'a göç edenlerin sayısı 332.000 olmakla beraber bu insanların 200.000 kadarı göç esnasında dağlık ve engebeli alanlardaki zor iklim koşulları nedeni ile hayatlarını kaybetmişti (Palat-Tabyhaliyeva 2005: 266; İdil 2007: 60). Ruslar 673.000 Kırgız Türkünü öldürmüş ve 200.000'e yakınına Sibiryaya yollamıştı. Rus zulmünden kaçan Türkistanlıların malları ve arazileri de Rus göçmenlere verilmişti (Rywkin 1982: 17; Saray 1996: 238). İsyana bittikten sonra bu insanların geri dönme çağrısı kabul görmemişti. Ruslar, Kırgızların topraklarını hem zorla işgal etmişler hem de bu insanları yerlerinden etmişlerdi (Saray 2004: 81). Bu göçmenler arasından geri dönmeyi

başaranların ise hayvanları öldürülmüş ve topraklarına el konulmuştu. (Andican 2003: 161; Khalid 2011: 62).

İsyanın çıkması Rusların Türkistan'daki pamuk gelirlerini de azaltmıştı. 1916 yılında başlayan ihtilal ve yine o yıllarda başlayıp 1918 yılında da tekrar eden isyanlar sonucunda 1928 yılına kadar pamuk üretimi 742.000'den 480.300'e düşmüştü (Hayit 1996: 119).

Çarın, birliklerinin bir kısmını isyanı bastırması için göndermesi, mücadele ettiği devletlere karşı gücünü azaltmış, çarlık rejiminin düşmesinde önemli bir etken olmuş ve böylece ihtilalciler zafer kazanmıştı. Sovyet rejiminin ilk zamanlarında 1898 ve 1916 isyanları birçok Sovyet yazar tarafından desteklenmiş ve bu ayaklanmaların çarın baskısına bir tepki olarak ortaya çıktığı belirtilmişti. Ancak zamanla Rusların bu konudaki düşünceleri de değişmişti. 1916 isyanı, zayıflayan han idaresinden memnun olmayan Türkistanlıların çıkardıkları gerici bir hareket olarak görülmüştü (Wheeler 1964: 7; Hayit 1975: 211; Caroe 1970: 154; İnan 1963: 28-29).

1916 isyanında halk kahramanca mücadele etmesine rağmen üst sınıf memurlar ve burjuva bu durumdan yararlanamamıştı. Geri safhada durmuş, isyana öncülük etmekten kaçınmışlardı. Hatta onlardan bir kısmı halkın isyanından dolayı çardan özür dileyip ortamı yumuşatmaya çalışmışlardı (Ziyayev 2007: 376). Rusların bir kısmı kendilerine karşı başlatılan bu ayaklanmayı Pan-islamcı ve Pan-türkçülerin yaptığı gerici bir ayaklanma olarak algılamışlar ve ayaklanmayı Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Almanya'nın teşvik ettiğine inanmışlardı. Ancak 1916 isyanı milli iradeye dayalı bir ayaklanma olduğu gerçeğini görememişlerdi (İnan 1963: 29; Hayit 2004a: 162; Fe. Sın. A. 2005: 67).

SONUÇ

Rus yönetiminin, Türkistan halkına karşı uygulamış olduğu adaletsiz, eşitlik ilkesinden uzak, emperyal bakış açısı; zorunlu iskanlar, ağır vergiler ve Türk kültürünün yozlaştırılması çabaları ile birleşerek 1916 isyanın çıkmasına neden olmuştur. Bu isyanın öncesinde I. Dünya Savaşı yılları olan 1914 ve 1915 yıllarını müteakiben 1916 yılında Türkistan'da bu büyük tarihi elim bir olay yaşanmıştır. Türkistan halkı zorla ve adaletsiz uygulamalar ile askere alınmak istenmiş ve Rusya'da eşit haklara sahip bir tebaa olarak görülmeyen Türkistan halkı için bu durum isyanı başlatan etmen olmuştur.

Rusya için kullanılan "Halklar Hapishanesi" tabiri bu isyan ile adeta anlam bulmuştur. Ruslar, Kırgızların verimli topraklarını zorla ele geçirerek, Çarlık yönetiminin verdiği güçle Türkistan halkını ezmeye ve sömürmeye başlamışlardı. 1916 isyanı koloni karşıtı fikirlerin en güçlü şekilde ortaya çıktığı bir figür olmuştur.

1916 ayaklanması Türkistan'ın geneline hızla yayılmış lidersiz bir ayaklanma idi. Her bölgenin kendi seçtiği liderleri mücadeleyi sürdürmüşlerdi. İsyana fakir insanların, çiftçilerin yanında Rus hükümetinin tavrından hoşnut olmayan üst düzey insanları da kapsamıştı. Toplumun her kesiminden kabul görmüştü. İsyana temmuz ayında dalgalanmalarla başlamış, ağustos ayında silahlı mücadeleye dönüşmüş ve şubat ayında son bulmuştu. İsyana kadınların da katılması Türkistan bölgesindeki milli bilincin ve bağımsızlık isteğinin oldukça gelişmiş olduğunu göstermişti.

1916 isyanı Rus kuvvetlerinin bir kısmının Türkistan'da alıkonulması ile I. Dünya Savaşının gidişatı etkilenmişti. Çarın askere alma emri zamanında gerçekleşmemiş ve böylece Rusların zayıf düşmesine neden olmuştu. Ancak baskılar sonucunda hedeflenenin yarısı kadar Türkistanlı askere alınmıştı. Cepheye alınan Türkistanlıların, Ruslara olan düşmanlıkları daha da artmıştı.

Netice olarak Ruslar Türkistan halkının hayatını kolaylaştırmak, milletin yer ve su

meselelerini doğru bir şekilde çözmek yerine, halk arasında sûfızmin etkisini ve yayılmasını durdurmaya çalışmışlardı. Türkistan halkının çektiği ekonomik sıkıntıları görmezden gelmiş veya anlayamamışlardı.

Tarihte bu denli geniş çapta ve güçlü özgürlük mücadelesinin sayısı son derece azdır. Türkistan halkının Rus mezalimine karşı ayaklanmasının cezası olarak Ruslar, tüm Türkistan Müslümanlarını yok etmeye çalışmışlardı. Tüm bu gelişmeler ışığında çok acı ve ızdırap çeken Türkistan halkında mücadele edecek güç kalmamıştı. Demografik açıdan Kırgız halkı önemli ölçüde azalmıştı. Diğer yandan Ruslara karşı yapılan mücadele Rusların sömürdüğü tüm halkları birbirine yaklaştırmış ve bu halklar arasında ortak hareket etme bilincini geliştirmişti.

KAYNAKÇA

- ABAZOV, Rafis (2002), "Çarlık Yönetimi Altında Kırgızlar", *Türkler*, C.18, (Çev: Özgür Çınarlı-Ahmet Karan), Ankara:Yeni Türkiye Yayınları.
- ALLWORTH Edward (1994), *Central Asia 130 Years Of Russian Dominance, Ahistorical Owerview*, Durham: Duke University.
- ANDİCAN, Ahat (2003), *Cedidizm'den Bağımsızlığa Hariçte Türkistan Mücadelesi*, İstanbul: Emre Yayınları.
- ARAT, R.Rahmeti (1977), "Kırgızistan", *İslam Ansiklopedisi*, C.6, İstanbul:Milli Eğitim Yayınları.
- BROWER, Daniel (2003), *Turkestan and The Fate of the Russian Empire*, London: Routledge Curzon.
- BADEMÇİ Ali (1975), *1934 Türkistan Milli İstiklal Hareketi Korbaşılar ve Enver Paşa C:1*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- CAGNAT Rene-JAN Michel (1992), *İmparatorluklar Beşiği: SSCB, Çin ve İslam'ın Arasında Orta Asya'nın Yazgısı*, (Çev: Erden Akbulut-T. Ahmet Şensilay), İstanbul:Alan Yayıncılık.
- CAROE, Sir Olaf (1970), *Sovyet İmparatorluğu Sömürülen Topraklar*, C.1, (Çev: Zerhan Yüksel), İstanbul: Tercüman Yayınları.
- ÇELEBİ, Ercan (2003), "8 Temmuz 1916 Tarihli Çar II. Nikola Fermanı ve Türkistan'da 1916 Genel Ayaklanması", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Haziran, Sa.44, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- DERİN, Süleyman (2006), "Tasavvufun Orta Asya'da Yakın Geçmişteki Rolü: Kırgızistan Örneği", *İlmi Akademik Araştırma Dergisi*, Sa: 16, İstanbul: İstanbul Tasavvuf Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- DEVLET, Nadir (1999), *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi: 1905-1917*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- DEVLET, Nadir (2011), *Millet İle Sovyet Arasında; 1917 Devriminde Rusya Türklerinin Varoluş Mücadelesi*, İstanbul: Başıl Yayınları.
- DIYKANBEYAVA, Mayramgül (2014), "1916 Yılındaki Kırgız Mücadelesi: Ürkün", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Dergisi*, Sa: 3/3, Türkiye.
- DJANİŞH, Djunushaliev (2002), "Kırgızistan'da 1916 İsyanı", *Türkler*, C.18, (Çev. Alesker Aleskerov), Ankara: Türkiye Yayınları, 627-630.
- GÖMEÇ, Saadettin (2011), *Kırgız Türkleri Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınları.
- HAGHAYEGHİ, Mehrdad (1995), *İslam and Politics in Central Asia*, New York:St. Martin's Press.
- HATUNOĞLU, Nurettin (2011), *Türkistan'da Son Türk Devleti Buhara Emirliği ve Âlim Han*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- HAYİT, Baymirza (1975), *Türkistan Rusya ile Çin Arasında*, Çev: Abdülkadir Sadak, İstanbul:Otağ Yayınları.
- HAYİT, Baymirza (1996), *Esir Türkler: Türkistan'da Sovyet-Rus Sömürgeciliği ve Emperyalizmi, Asya'da Müslüman Halk Üzerinde Uygulanan Sovyet Sömürgeciline Bir Örnek*, Ankara: Kişisel Kitaplar.
- HAYİT, Baymirza (1997), *Basmacılar: Türkistan Milli Mücadele Tarihi (1917-1934)*, Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- HAYİT, Baymirza (2001), "Türkistan Çarizm'den Bolşevizm Hâkimiyetine Geçiş Devrinde", *Türkistan'da Yenilik Hareketleri ve İhtilaller: 1900-1914*, (Ed: Timur Kocaoğlu), Haarlem: Sota Yayınları, ss.179-190.
- HAYİT, Baymirza (2004a), *Milli Türkistan Hürriyet Davası: Milli Türkistan Mecmuasında Bildirilgen Fikirler*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- HAYİT, Baymirza (2004b), *Türkistan Devletlerinin Milli Mücadele Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- HİKMET Bey, Adil (1998), *Asya'da Beş Türk*, Çev: Yusuf Gedikli, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- ILGAR İhsan Hz. (1990), *Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi Tutanakları*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- İDİL, Aydın (2007), *Yerel Kaynaklara Göre Özet Kırgızistan Tarihi*, Bişkek.
- İNAN, Abdülkadir (1963), "Türkistan'da 1916 Yılındaki Ayaklanma", *Türk Kültürü*, Ekim, Sa:12, Ankara: Akyıldız Matbaası.
- KARA, Füsün (2011), "1919 Kırgız Büyük İsyanı: Ürkün", *Turkish Studies*, 6/2, ss.537-546.
- KAYABALI, İsmail-ARSLANOĞLU Cemender (1978), *Orta Asya Türklüğünün Tarihi ve Bu Günkü*

- Durumu*, Ankara: Kömen Yayınları.
- KESİCİ, Abdül Kayyum (1999), *Kazakistan'ın Etnik Yapısı, Bu Etnik Yapının Siyasal Örgütlenmelere Etkisi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- KHALİD, Adeeb (2002), "Ceditçilik ve Orta Asya'daki Yeni Kimliklerin Ayrıntılarına Giriş", *Türkler*, C.18, Çev: Müfit Balabanlılar, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss.636-643.
- KHALİD, Adeeb (2011), *Komünizm'den Sonra İslam; Orta Asya'da Din ve Politika*, Çev: Aslıhan Tekyıldız, Ankara: Sitare Yayınları.
- KOCAOĞLU, Osman Khoja (2001), "Between Reform Movements And Revolutions", *Türkistan'da Yenilik Hareketleri ve İhtillaler: 1900-1924*, Ed: Timur Kocaoğlu, Haarlem: Sota Yayınları, ss.31-46.
- KONUĞU, Enver (1998), "Hokand Hanlığı", *İslam Ansiklopedisi*, C.18, İstanbul:Diyanet Vakfı Yayınları.
- KURAT, Akdes Nimet (1987), *Rusya Tarihi; Başlangıçtan 1917'ye Kadar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- MACGAHAN, İ. A. (1995), *Hive Seyahatnamesi ve Tarihi Musavver*, İzmir: Akademi Kitabevi.
- MAHARRAMOVA, Sama (2009), *Çarlık Rusyası'nda P.Astoplin'in (1862-1911) ve Rusya Türklerine Etkileri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- MONTEİL, Vincent (1992), *Sovyet Müslümanları*, Çev: Mete Çamdereli, İstanbul: Pınar Yayınları.
- ÖZBAY, Ekrem (2012), *Türkistan'da Parlayan Bir Yıldız*, İstanbul.
- ÖMÜRBEKOV Toktorbek (2002), "Sömürge Döneminde Kırgızlar", *Türkler*, C.18, Çev: Liliye Sabirova, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- PALAT Madhavan K. - Tabyhalieva Anara Ed. (2005) *History of Civilizations of Central Asia: Towards The Contemporary Period: From The Mid-Nineteenth on The End of The Twentieth Century*, Vol: VI, Paris: Unesco Puplicing.
- RAŞİD, Ahmed (1994), *The Resurgence of Central Asia İslam or Nationalism?*, London: Oxford University Press.
- RYWKİN, Michael (1982), *Moscow's Muslim Challenge Soviet Central Asia*, London: C. Hurst and Company.
- SARAY, Mehmet (1984), *Türkistan Türkleri: Rus ve Çin İdaresinde Yaşayan Türklerin Milli Mücadele Tarihleri*, İstanbul: Veli Yayınları.
- SARAY, Mehmet (1996), *Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- SARAY, Mehmet (2002), "Kırgızistan", *İslam Ansiklopedisi*, C.25, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- SARAY, Mehmet (2004), *Modern Kırgızistan'ın Doğuşu*, Ankara: TİKA Yayınları.
- SCHARE, Michael (2010), "The Russian Civil War in Chinese Turkestan 1918-1921: A Little Known Explored Front" *Europa Asia Studies*, Boston: Routledge.
- SİN. Abdülkadir Fe. (2005), "1916 Senesi Türkistan Genel İsyanı" *Türkistan'ın Bağımsızlığına Hizmet Eden Yeni Türkistan'dan Seçilmiş Makaleler (1927-1931)*, İstanbul: Ayaz Tahir Türkistan İdil-Ural Vakfı.
- SOKOL, Edward Dennis (1954), *The Revolt of 1916 in Russian Central Asia*, Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- ŞİMŞİR, Sebahattin (2009), *Dünden Yarına Türkistan'da Türkler*, İstanbul: Kültür Sanat Yayıncılık.
- TOGAN, Zeki Velidi (1981), *Bugünkü Türkili, Türkistan ve Yakın Tarihi*, C.1 İstanbul.
- TOKTORBEK, Ömürbekov (2002), "Sömürge Döneminde Kırgızlar", *Türkler*, C.18, Çev: Liliye Sabirova, Ankara:Yeni Türkiye Yayınları.
- UEDA, Akira (2013), "How Did Nomads Act During The 1916 Revolt in Russian Turkistan", *Journal of Asian Network for GIS-based Historical Studies*, Vol:1, Japonya.
- VAKHABOV, Abdullah (1979), *Sovyetler Birliğinde İslam*, İstanbul: Havvas Yayınları.
- WHEELER, Geoffrey (1964), *The Modern History of Soviet Central Asia*, London.
- WIMBUSH, S. Enders (1988), "Sovyet Silahlı Kuvvetlerine Uluslar", *Stratejik Açından Sovyet Müslümanları ve Diğer Azınlıklar*, Çev. Yuluğ Tekin Kurat, Ed: S. Enders Wimbush, Ankara: Forum Yayınları.
- ZİYAYEV, Hamid (2007), *Türkistan'da Rus Hâkimiyetine Karşı Mücadele: XVIII-XX. Asır Başları*, Çev: Ayhan Çelikkbay, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

EDEBİYAT-TOPLUM İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ÂŞIK VEYSEL'İN ŞİİR DÜNYASI

POETIC WORLD OF AŞIK VEYSEL THE CONTEXT OF THE RELATIONSHIP BETWEEN LITERATURE AND SOCIETY

Recep TEK*

Öz

Her edebiyat geleneği, içinde bulunduğu çağın şartlarına, yaşadığı toplumun ihtiyaçlarına, zevklerine cevap verdiği sürece var olur. Dolayısıyla edebiyat toplumun beklentilerini karşılayabilmeli yani toplumla iç içe olmalıdır. Zaten edebiyatın bireysel ve toplumsal olmak üzere iki yönlü bir cephesinin olduğu aşıkardır. Tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan edebiyat geleneklerinde toplumun duyguları, düşünceleri, hayalleri, normları, değerleri, toplumun sözcüsü konumunda olan sanatçılar vasıtasıyla dile getirilmiştir. Edebiyat tarihimizde önemli bir yere sahip olan âşıklar da toplumlarının gören gözü, işiten kulağı ve konuşan dili olmuşlardır. Toplumlarının sözcüsü konumunda olan âşıklar, bireysel duyuş, düşünüş ve inanışlarının yanı sıra ortaya koymuş oldukları ürünlerle toplumlarının ortak değerlerini, sosyal yaşamlarını, yaşanan önemli olayları kendi sanat süzgeçlerinden geçirerek dile getirmişler, toplumun söyleyemediklerini ya da söylemeye cesaret edemediklerini toplum adına ifade etmişlerdir. XX. yüzyıl âşıklık geleneği içerisinde adından en çok söz edilen sanatçılardan biri şüphesiz Âşık Veysel'dir. Dili kullanmaktaki ustalığı, işlediği konulara olan hâkimiyeti, duyuş ve düşüncelerini ifade edebilmekteki başarısı, sazının gücü ve şüirlerinin teknik yönden mükemmelliği onu yaşadığı çağın en önemli sanatçılarından biri yapmıştır. Bu yönüyle o, gerek halkın gerekse de devlet adamlarının teveccühünü kazanmıştır. Bütün gerçek sanatçılar gibi hassas bir ruha sahip olan Âşık Veysel de yetmiş dokuz yıllık hayat serüveninde yaşadığı toplumun sosyal yaşamını, dönemin mühim olaylarını, toplumun ahlâk anlayışını, çalışmanın gerekliliğini, zamanın sosyal kurumlarını ve bunların toplum içerisindeki işlevlerini, vatan ve millet sevgisini, birlik ve beraberlik anlayışını, edebî bir üslûpla şüirlerinde dile getirmiştir. Veysel, işlediği bu konularla eserlerinde toplumsal hayatı ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Makalede, sıralanan bu hususlar onun şüirlerinden örneklerle başlıklar hâlinde açıklanmaya çalışılacaktır..

Anahtar Kelimeler

Edebiyat, Âşık edebiyatı, Âşık Veysel, toplumsal muhteva.

* Yrd. Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi,
e posta: receptek@nevsehir.edu.tr

Abstract

Each literature can survive as long as it can match the periodical conditions, needs and pleasures of its beholding society. Thus, literature is supposed to respond to the expectations of a given society; in other words, it should be intertwined with individuals. It is already an evident reality that literature has a context with individual and social aspects. Sentiments, dreams, thoughts, values of society appeared throughout history in literary practices have always been articulated by artists acting as the voice of the society. Having a crucial part in our literary history, bards have always been the society's eye to see, ear to hear and tongue to speak. Being the voice of the society, through their insight, bards revealed incidents, social lives, common values and what individuals cannot or cannot dare to say in their works as well as beliefs and consideration. One of the bards who could make a distinct name for himself in the 20th century is undoubtedly Âşık Veysel. What actually made him one of the most distinguished artists among his contemporaries is his linguistic efficiency, knowledge about the society, success in articulating sentiments and thoughts as well as his power on instruments and technical excellence in his poems. In this respect, he was renowned not only by the society but by the officials. Just as the other bards with delicate sensitivity in the era, Âşık Veysel dealt with, in his 79 years lifespan, social life of the society he lived in, important incidents of his time, moral values, necessity to work, social institutions of his time and their role in the society, patriotism and love of his nation, unity, in a literary manner in his poems. In his poems, Veysel tried to bring the social life into the forefront. All these components mentioned above are going to be analysed through examples from his poems in this study.

Keywords

Literature, Minstrel Literature, Âşık Veysel, social context.



GİRİŞ

Tarihî süreç içerisinde ortaya çıkan edebiyat geleneklerinde toplumun duyguları, düşünceleri, hayalleri, inançları, değer yargıları, dünya görüşleri, toplumun sözcüsü konumunda olan sanatçılar vasıtasıyla dile getirilmiştir. Edebiyat tarihimizde önemli bir yere sahip olan âşıklar da toplumlarının gören gözü, işiten kulağı ve konuşan dili olmuşlardır. Toplumlarının sözcüsü konumunda olan âşıklar, bireysel duygu, düşünüş ve inanışlarının yanı sıra ortaya koymuş oldukları ürünlerle toplumlarının ortak değerlerini, sosyal yaşamlarını, yaşanan önemli olayları, toplumsal meseleleri kendi sanat süzgeçlerinden geçirerek dile getirmişler, toplumun söyleyemediklerini ya da söylemeye cesaret edemediklerini toplum adına ifade etmişlerdir.

1894 yılında Sivas'ın Şarkışla ilçesinin Sivrialan köyünde dünyaya gözlerini açan Veysel, XX. yüzyıla damgasını vurmuş, toplumun her tabakasından insanın takdirini kazanmış büyük bir halk şairidir. Dili kullanmaktaki ustalığı, işlediği konulara olan hâkimiyeti, duygu ve düşüncelerini ifade edebilmekteki başarısı, sazının gücü ve şiirlerinin teknik yönden mükemmelliği onu sadece yaşadığı çağın değil; günümüzün de en önemli sanatçılarından biri yapmıştır. Zira bütün büyük sanatçılar gibi o da zaman ve mekân sınırlarını aşmıştır.

Hassas bir ruha sahip olan Veysel, vefat ettiği 1973 yılına kadar geçirdiği 79 yıllık hayat serüveninde hemen hemen her konuda şiirler söylemiş özellikle de içinde bulunduğu toplumun sosyal yaşamını, ahlâk anlayışını, dönemin mühim olaylarını, çalışmanın önemini ve gerekliliğini, zamanın bazı sosyal kurumlarını ve bunların toplum içerisindeki rollerini, işlevlerini, vatan ve millet sevgisini, birlik ve beraberlik düşüncesini şiirlerinde dile getirmiştir. Dönemin sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasî hayatı onun şiirlerine yansımış, onun şiirlerinde özetlenmiştir. Dönemin bu hususiyetleri Veysel'in zihninde yoğrulmuş, sanatçı ruhunda işlenip şekillenmiş ve etkileyici, özlü bir üslûpla onun dilinden dökülmüştür.

Çalışmada, Doğan Kaya'nın 2011 yılında Akçağ yayınlarından ikinci baskısı yapılan *Âşık Veysel* adlı eserinden yararlanılmıştır. Eserde Veysel'in yedisi karşılaşma olmak üzere toplam 180 şiirine yer verilmiştir.

Veysel'in şiirlerinde işlediği toplumsal konuları şu başlıklar altında ele alabiliriz:

1. Sosyal Hayat
2. Dönemin Önemli Siyasî ve Toplumsal Olayları
3. Ahlâk Anlayışı ve Toplumsal Değerler
4. Çalışmak ve Gayret Göstermek
5. Sosyal Kurumlar ve Bunların Toplum İçerisindeki Yeri
6. Birlik ve Beraberlik
7. Vatan ve Millet Sevgisi

1. Sosyal Hayat

Zaman değişmekte ve değişen zamanla birlikte geçmişin sosyal yaşama dair normları, değer yargıları eski önemini kaybetmektedir. Âşık Veysel, toplumun yozlaşmasından, köklerinden uzaklaşmasından, asırlardır devam edegelen milletimize özgü değerleri kaybetmeye başlamasından dolayı üzüntü duymakta ve bundan çok rahatsız olmaktadır.

Türk örf ve an'anesinde çocuk, anne-babanın en değerli varlığıdır. O, çocukluktan, gençlikten kurtulup belli bir yaşa gelse de anne-babasının gözünde hâlâ bir çocuktur. Anne-

baba nasıl çocuğuna gözü gibi bakıp onu yetiştirmişse; çocuklar da anne-babalarına olan vefa borçlarını, evlatlık vazifelerini, onlar yaşlandıklarında onlara sahip çıkarak, onları yanlarından ayırmayarak, ölünceye kadar onların ihtiyaçlarını karşılayarak gösterirler. Fakat

Evlattan, uşaktan fayda bekleme
Binde bir bulunur o da tekleme (Kaya 2011: 221)

diyen Veysel, artık atasına sahip çıkan evlatların olmadığını, olsa da çok az olduğunu söyler ve anne-babaların evlatlardan fayda beklemelerinin boşuna olduğunu ifade eder.

Türk örfünün en önemli özelliklerinden biri de büyüğe gösterilen saygı ve sevgidir. Toplumun bütün bireyleri, başta anne-babaya olmak üzere kendisinden yaşça büyüklere saygıda ve hürmette kusur etmemelidir. Onların bulunduğu ortamlarda, sözlerine, davranışlarına ve hareketlerine dikkat etmelidir. Ancak

Ağlasam ağlanmaz, gülsem gülünmez
Yusam temizlenmez, silsem silinmez
Ata nedir, baba nedir bilinmez
Atayı, babayı sayan kalmadı (Kaya 2011: 177)

Dünya tebdil oldu, durum değişti
Kimi aya gider, kimi cennete
Dünya güzellendi, itibar düştü
Anne baba yoksun kaldı hürmete (Kaya 2011: 169)

diyen Veysel, değişen zamanla birlikte artık bu toplum kuralının da tarihe karıştığını belirtir ve ata nedir, baba nedir bilmeyen yeni neslin onlara saygısının da kalmadığını ifade eder.

Toplumda özellikle gençlerde, ataya, babaya saygı olmadığı gibi edep ve hayâ da kalmamıştır. Bu durumu,

Bin dokuz yüz altmış yedi yılında
Çirkin sözler gezer halkın dilinde
Ud edep kalmadı kızda gelinde
Büyükler küçüğe gelir minnete (Kaya 2011: 169)

Dünya güzellendi tadı kalmadı
İnsanın edebi udu kalmadı
Günahın, sevabın adı kalmadı
Hakikate giden iz belli değil (Kaya 2011: 223)

dörtlükleriyle ifade eden Veysel, çirkin sözlerin insanların dilinde vird-i zebân olup dolaştığını, günahın, sevabın birbirine karıştığını, doğrunun kaybolduğunu ve artık zamanın tersine dönüp büyüklerin küçüklere minnet eder duruma geldiklerini ifade eder.

Terbiye kalmadı ebeveyinde
Lezzet yok dünyanın hiçbir yerinde (Kaya 2011: 175)

diyen Veysel, gelecek nesillerin iyi bir şekilde yetiştirilmesinde en büyük role sahip olan anne-babaların da durumunu beğenmez ve çocukların, gençlerin olduğu gibi anne-babaların da artık terbiyeden, edep ve hayâdan uzak olduklarını belirtir.

Veysel'e göre toplum bencilleşmektedir. Toplumun bütün bireyleri kendilerinin açığız olduğunu düşünerek uyanıklık, fırsatçılık yapmaya çalışmaktadır. Bu durumu,

*Millet birbirinin kanını sorar
Açıkgözüz derler körü kalmadı (Kaya 2011: 175)*

mısralarıyla mizahî bir şekilde yaklaşan Veysel, bu sebepten toplumda kör kalmadığını ve yine kendi deyimiyle herkesin birbirinin kanını emmek için yarıştığını söyler.

*Bozuldu, kalmadı dünyanın tadı
Doğru söz nasihat duyan kalmadı
Herkes kafasınca eyler inadı
Gittiğin yol yanlış diyen kalmadı (Kaya 2011: 177)*

dörtlüğünde ifade ettiği üzere Veysel'e göre artık herkes ben bilirim anlayışı içerisinde hareket etmekte, kendi doğrusundan başka doğru olmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla böyle bir ortamda öğüt verilecek, nasihat edilecek kimse kalmamıştır. Herkes kendi fikrinde inat etmekte, böyle olunca da kimse kimseye yaptığının yanlış olduğunu söylemek, onu doğru yola sevk etmek için herhangi bir çaba sarf etmemekte, yanlış, yanlış olarak; doğru da doğru olarak kalmaya devam etmektedir.

Zamanın şartları içerisinde kötülükler, çirkinlikler almış başını gitmiştir. Bunlar yetmezmiş gibi bir de bunlara mezhep kavgaları eklenmiştir. Olaya yine mizahî bir üslûpla yaklaşan Veysel, sanki cennette insanlar için sınırlı sayıda yer varmış gibi insanların birbirlerinin inançlarını hakîr görüp birbirlerine saldırdıklarını, başkalarının inançlarını küçük görüp onları inançlarından dolayı eleştirdiklerini belirtir ve bunu,

*Bakmaz mısın insanların işine
Kötülükler doğar peşi peşine
Mezhep kavgasına, din dövüşüne
Sanki varıp sığmamışlar cennete (Kaya 2011: 169)*

dörtlüğüyle ifade eder.

*Kötülükler memlekete kök saldı
Fitnelik, fesatlık arttı çoğaldı
Bu işin ıslahı Allah'a kaldı
Ulu tanrım yardım etsin millete (Kaya 2011: 169)*

diyen Veysel'e göre ülkenin durumu bu şartlar altında hiç de iç açıcı değildir. Kötülükler memlekete kök salmış, fitne ve fesat çoğalmıştır. Fitne ve fesat tohumları atanlar, ülkede sürekli bir kargaşa ve huzursuzluk ortamının yaşanmasına, olumsuz havanın kalıcı olmasına neden olmaktadır. Nasihat dinlemekten, öğüt almaktan yoksun olan bu insanların ıslahının, memleketin düze çıkmasının artık Allah'ın yardım ve inayetine kaldığını düşünen Veysel, Allah'a dua etmekten ve onun yardımını istemekten başka yapacak bir şey göremez.

Zamanın toplumunda, yalancılar, hilekârlar ve sahtekârlar kol gezmektedir. Toplumda istenmeyen, arzu edilmeyen durumların yaşanmasına, nefret duygularının kamçılanmasına işte bu insanlar sebep olmaktadır. Bu durumu,

*Tezvirlerin işi gider ileri
Yalancıya itibar çok ekseri
Hilekârın, sahtekârın işleri
Yol açıyor rezalete nefrete (Kaya 2011: 170)*

dörtlüğüyle ifade eden Veysel'e göre garip olan ise insanların bu "yalancı", "sahtekâr" ve

“hilekâr” olarak nitelenen kimselere inanmaları, güvenmeleri ve onlara itibar etmeleridir.

Dünyada olduğu gibi ülkemizde de ekonomik durum gittikçe kötüleşmekte, alım gücü düşmekte, buna ilave olarak bir de tahıl kıtlığı yaşanmaktadır. İnsanlar artık temel gıdalarını bile almakta, bulmakta zorlanmaktadırlar. Bu acı durumu,

*Nohutla patates güreşir başa
Ispanak, pırasa benzemez aş
Pirinç, bulgur, börek verirdi neşe
Mercimek, fasulye, darı kalmadı (Kaya 2011: 176)*

dörtlüğüyle mizahî bir dille ifade eden Veysel,

*Bir yokluk dünyayı aldı kapattı
Herkes bir'aldığın on beşe sattı
İrençberler yazı yaban tarl'etti
Dünyanın bir hâli yeri kalmadı (Kaya 2011: 176)*

diyerek milletin yokluk ve sefalet içerisinde olduğu böyle bir ortamda fırsatçıların da fiyatları yükselterek haksız kazanç sağladıklarını belirtir.

*Ne acayip bir zamana uğradık
Kanaat, bereket biri kalmadı
Âhir şer demişler sözleri sadık
Ataların sözü geri kalmadı (Kaya 2011: 175)*

dörtlüğünde ifade ettiği üzere Veysel'e göre ataların “şer” dediği zaman işte bu zamandır. Yukarıda geçen dörtlükte ve yine,

*Dünyanın malını doldursan eve
Kanaat eyleyip doyan kalmadı (Kaya 2011: 177)*

mısralarında da belirttiği gibi zamane insanları, kanaat etmekten, elindekiyle yetinmesini bilmekten çok uzaktır. Şükürden uzak bu aç gözlü, doymak bilmeyen insanlar, bereketin kesilmesine, türlü felaketlerin de başa gelmesine neden olmaktadır.

Dünya artık eski dünya değildir. Yenilikler ve gelişmeler birbirini takip etmekte, ilmî alanda büyük ilerlemeler kat edilmekte, özellikle teknolojiye hızlı bir gelişme yaşanmaktadır. Veysel, dünyada yaşanan bu gelişmelere kayıtsız kalmaz. Bilhassa ulaşım alanında kullanılan uçaklar hakkındaki duygu ve düşüncelerini söylemeden duramaz.

*Avrupa, As(ı)ya ayrı bir kıta
Bir yıllık yol idi deveye ata
Uçaklar sığırdı beş, on saate
Daha neler çıkar dur belli değil (Kaya 2011: 221)*

*Aylarca yol çeken develer, atlar
Onları kurtardı bu ferasetler
İnsanlar yol için taktı kanatlar
Yokuş belli değil düz belli değil (Kaya 2011: 223)*

dörtlükleriyle eskiden at ve deve gibi hayvanlarla aylar, yıllar süren yolculuklarla alınan mesafelerin artık beş, on saat gibi kısa bir sürede kat edildiğini söyleyen Veysel, uçaklarla, geçmişte yolcular ve hayvanlar için büyük önem taşıyan yolların düz ya da dağlık olmasının da

bir önemini kalmadığını,

Dünya geniş idi şimdi daraldı (Kaya 2011: 221)

diyerek mesafelerin kısaldığını ve teknolojiye yaşanan bu hızlı ilerlemelerle dünyanın gelecek zamanlarda daha yeni ve gelişmiş araçlara gebe olduğunu vurgular.

Bu gelişmelere yine mizahî bir açıdan yaklaşan Veysel, teknoloji ve bu teknolojiye bağlı olarak ortaya çıkan araçlar neticesinde hırsızların da çaldıkları şeylerin değiştiğini, geçmişte para, at çalan hırsızların bugün artık uçak çaldıklarını,

*Hırsızlar çalardı at ile para
Şimdi çalıyorlar uçak, teyyare (Kaya 2011: 221)*

mısralarıyla dile getirir.

Dünya ahvâli üzerinde de duran Veysel, dünyanın durumunu da pek iç açıcı görmez. Veysel,

*İngiliz, Fransız, Alaman, Urus
Günde telef eder binlerce nüfus
Bu kadar milletler hep suçlu, suçsuz
Ataş almış oylum oylum yanıyor (Kaya 2011: 311)*

dörtlüğünde de ifade ettiği üzere İngiltere, Fransa, Almanya ve Rusya gibi büyük devletlerin pek çok milletten insanı öldürdüklerini ve dünyayı bir ateş meydanına çevirdiklerini söyler.

*İrahat yok Londra'da, Lozan'da
Avrupa, As(ı)ya hep kızıl kanda
Hamdolsun çok şükür şöyle zamanda
Her taraftan Türk'e rahat deniyor (Kaya 2011: 311)*

dörtlüğüyle Londra'dan Lozan'a dünyanın birçok yerinde kan aktığını, insanların huzursuz olduğunu söyleyen Veysel, böyle bir zamanda ve ortamda pek çok sıkıntılarına rağmen yine de Türk milletinin diğer milletlerden rahat olduğunu belirtir.

Cumhuriyetin ilanının ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun otuzuncu yılında (1953) Türk milletinin gafletten uyanıp Atatürk'ün hedeflediği gibi ilim ve fende ilerleyip Avrupalı devletlerden geri kalınmamasını arzu eden Veysel, yurdun her tarafının fabrikalarla donatılmasını ister ve bu düşüncesini de

*Devr-i Cumhuriyet asırı yirmi
Uyan bu gafletten uyuma yurttaş
Dünya ayaklanmış aya gidiyor
Uyan bu gafletten uyuma yurttaş*

*Bırak sar'öküzü varsın yayılsın
Set çekme gözlere herkes ayılsın
Her köşeye bir fabrika koyulsun
Uyan bu gafletten uyuma yurttaş (Kaya 2011: 221)*

dörtlükleriyle dile getirir.

2. Dönemin Önemli Siyasî ve Toplumsal Olayları

14 Mayıs 1950 seçimleri Demokrat Parti'nin zaferiyle sonuçlanmış ve yirmi yedi yıllık CHP iktidarı sona ermiştir. 1950-1954 yılları arasında DP'nin izlemiş olduğu politikaların halkta uyandırdığı memnuniyet, 1954 seçimlerine de yansımış (Arslan 2013: 130) ve 2 Mayıs 1954'te yapılan genel seçimlerde DP oyların %57'sini almıştır (İnan 2007: 119). Fakat 1954 seçimlerinden sonra DP'nin politikalarını sertleştirmesi ve muhalefetin yürüttüğü etkili politika 1957 seçimlerinde DP'nin oy oranını olumsuz yönde etkilemiştir (Arslan 2013: 130). 1957 seçimleri sonrası Türkiye'de siyasetin sertleştiği, karşılıklı cepheleşmenin arttığı bir dönem olmuştur (Arslan 2013: 130). 1958'de gerçekleşen Irak devrimi iktidar muhalefet ilişkisini yeni bir boyuta taşımıştır. CHP ve muhalif basının Irak'taki darbeden cesaret alarak Menderes'in diktatörlüğe yöneldiği ve Irak başbakanı gibi devrilmesi gerektiği şeklinde propagandalar yapması, İsmet İnönü'nün yurt genelinde başlattığı hükümetin Irak olayları karşısında tutumu, ekonomik sıkıntıları ağır bir şekilde eleştirdiği ve halkı "Millî Birliğe" çağırdığı propaganda faaliyetleri DP'yi harekete geçirmiştir (Arslan 2013: 130). İktidara göre muhalefet halkı isyan ve ihtilale teşvik etmekte ve bu nedenle de gayr-i meşru bir hal almaktadır. Adnan Menderes, 12 Ekim 1958 tarihli Manisa İl Kongresinde "kin ve husumet cephesi" olarak nitelediği muhalefete ve onun bu faaliyetlerine karşı tüm vatandaşları kapsayacak bir "Vatan Cephesi" kurulmasını ister (Kaya-Avşar 2013: 401). Vatan Cephesi ile tüm muhalifleri ortak bir çatı altında toplayarak iktidarı sağlamlaştırmak (Arslan 2013: 132), muhalefetin ekonomi politikaları üzerinde yoğunlaşan eleştirilerini bertaraf etmek, DP politikalarını uygulayabilmek için halktan gereken desteği almak ve kendi aleyhine güçlendiğini hissettiği muhalefetin ülke içerisinde siyasal ve toplumsal düzeyde kurmaya çalıştığı güç birliğini kırmak amaçlanmıştır (Kaya-Avşar 2013: 402, 413). Vatan Cephesi örgütlenmesinin başladığı Ekim 1958'den Mayıs 1960 tarihine kadar geçen bir buçuk yılı aşan süre boyunca iktidar ve muhalefet arasındaki ilişkiler daha da gerginleşmiş hatta düşmanlık boyutlarına ulaşmıştır (Kaya-Avşar 2013: 410). Toplumda birlik ve beraberlik yaratmak amacıyla kurulduğu ifade edilen bu uygulama arzu edilen neticeyi vermediği gibi ayrımcılığı körüklemiş ve toplumda kutuplaşmalar yaratmıştır (Kaya-Avşar 2013: 411).

DP'nin yaptığı faaliyetler içerisinde en fazla eleştirilen ve Yassıada Mahkemesi'nde de yargılama konularında biri olan Vatan Cephesi adı verilen bu sivil toplum yapılanması Âşık Veysel'in de eleştiri oklarının hedefi olur. O, vatanın ayırım gayrım yapmadan bütün bir milletin olduğunu, belli bir topluluğun, cemaatin ya da partinin tahakkümü altında olamayacağını söyleyerek bu girişimi oldukça manasız ve mantıksız bulur. Şahısların, partilerin geçici olduğunu, bakî olanın ise devlet ve millet olduğunun vurgusunu yapan Veysel, bu sivil toplum yapılanmasının aslında bir seçim yatırımından başka bir şey olmadığını belirtir ve bu düşüncelerini şöyle ifade eder:

*Manasız, mantıksız Vatan Cephesi
Vatan milletindir bu neyin nesi
Maksat Menderes'in seçim dalgası
Menderes yok memleket var bu yolda*

*Milletsiz devlet yoktur, olamaz
Eğri bakan aradığın bulamaz
Hiçbir parti ebediyen kalamaz
Şikâyet yok nihayet var bu yolda (Kaya 2011: 138)*

1954 seçimlerinden sonra gücünü arttıran DP, muhalefet partilerinin devlet radyosundan yararlanmasına izin vermemiştir (İnan 2007: 119). Buna karşılık Vatan Cephesi adı verilen siyasî kampanyada DP'nin en yoğun biçimde kullandığı araç ise devlet radyosu olmuştur. DP yöneticileri Vatan Cephesine katılanların isimlerini her gün günün belli saatlerinde radyodan yayımlatarak hem halk hem de muhalifler üzerinde daha fazla etki yaratmayı, DP'ye ve onun siyasî oluşumu Vatan Cephesine olan teveccühü ve desteği göstermeyi amaçlamışlardır. Ancak pek çok insan gibi Veysel de bu yayınlardan şikâyetçidir. O,

*Iradyo denilen milletin malı
Neşriyatlar tarafsızca olmalı
Hâkimiyet milletindir bilmeli
Esaret yok hep millet var bu yolda (Kaya 2011: 138)*

dörtlüğüyle düşüncelerini ifade etmiş ve devlet malı olan bir aracı hiç kimsenin kendi şahsi çıkarları için kullanamayacağını, yayınların tarafsız olması gerektiğini, hakimiyetin devletin değil milletin olduğunu söyleyerek bu adaletsiz ve dayatmacı tutuma tepki göstermiştir.

Ülkedeki siyasî kargaşa ve çekişmenin yanı sıra ülke ekonomisinin durumu da hiç iç açıcı değildir. DP'nin icraatlarının başarısız olması ekonomik hayatı sıkıntılı ve zor bir süreç sokmuştur. Alınan ekonomik tedbirlerde yapılan uygulama hataları ve buna bağlı olarak ortaya çıkan enflasyon, hayatı çekilmez bir hâle getirmiştir (Keser 2012: 199). Veysel'e göre devlet adamları, iktidar hırsıyla türlü türlü ayak oyunları auğraşırken, nifak cepheleleri oluştururken ülke ekonomisi de gün geçtikçe kötüleşmektedir. Anadolu'nun dört bir tarafında insanlar yoksulluk ve sefaletle boğuşmaktadırlar. O, milletin yokluk ve sefaletle boğuştuğu böyle bir zamanda insanların arasına nifak tohumları saçmanın, devleti ve milleti selamete değil, felakete sürükleyeceğini,

*Topkapı'da Kayseri'de Uşak'ta
Kimin hakkı vardır bu sefil halkta
Parmaklar oynuyor türlü nifakta
Selâmet yok felâket var bu yolda (Kaya 2011: 138)*

dörtlüğüyle ifade eder.

Bu dönemin önemli hadiselerinden biri de Kıbrıs meselesidir. 1950'li yıllar, Kıbrıs sorununu Türk dış politikasının ana konularından biri hâline getirmiştir. II. Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle Rumlarla birlikte Yunanistan'da da "Enosis" faaliyetleri hız kazanmıştır (Vatansever 2010: 1497). Kıbrıs kilisesinin 1950'de düzenlediği referandumla Kıbrıslı Rumların %95,73'ü Yunanistan'a bağlanmak istediklerini belirtmişlerdir (Gayde 2008: 15). 1950'li yıllardaki bu ve benzeri faaliyetler adadaki Türklerin durumunu daha da zorlaştırmıştır (Vatansever 2010: 1497). Bunun üzerine gençlik örgütleri başta olmak üzere Türkiye'deki kuruluşlar Kıbrıs'ta yaşayan Türklere destek vermeye başlamışlardır. Kıbrıs Türkleri, gelişmeleri protesto etmek ve adanın Türkiye'ye iade edilmesi için Kıbrıs'ta iki büyük miting düzenlemişler, bunu Anadolu'daki Kıbrıs mitingleri takip etmiştir (Vatansever 2010: 1497). Yunan hükümetinin 1954 yılında Kıbrıs meselesini Birleşmiş Milletlere taşınması adadaki gerginliği ve Rumların taşkınlıklarını arttırmıştır (Değerli 2012: 89-90; Vatansever 2010: 1497-1498). BM, Rumların bu isteğinin genel kurul gündemine alınmamasına karar vermiştir (Gayde 2008: 16). Bu durum, adada EOKA terör örgütünün kuruluş sürecini hızlandırmıştır (Keser 2012: 183). Yunanistan'ın desteğiyle 1955 yılı ortalarında kuruluşunu tamamlayan EOKA, aynı yıl ilk eylemini

gerçekleştirmiştir (Keser 2012: 186). İngilizleri adadan atmak ve Türkleri imha etmek amacıyla (Değerli 2012: 90) başlayan ve adayı kan gölüne çeviren EOKA saldırıları bardağı taşıırır (Keser 2012: 200).

Kıbrıs'ta yaşanan bu gelişmelere kayıtsız kalamayan Âşık Veysel,

*Kıbrıs'taki olan haksız olaylar
Kemirir içimi kurt olur gider
İnsanlık dışında yapılan işler
Bütün milletlere dert olur gider (Kaya 2011: 292).*

dörtlüğüyle duygularını ifade eder.

Veysel'e göre Türkler Kıbrıs'ta yaşanan her şeyin farkındadır. Ancak Türkler, Atatürk'ün "Yurtta sulh, cihanda sulh" anlayışıyla barıştan yana tavır takınmakta, gerginlik yaratmamak için pek çok şeyi görmezlikten gelmektedirler. Fakat saldırgan tutumlar devam edip Türk'ün sabrı taşırırsa da adanın altının üstüne geleceğini zira Türk'ün Allah'tan ve vicdanından başka hiçbir şeyden korkusunun olmadığını, bu milletin namusu için bir an bile tereddüt etmeden canını verebileceğini Veysel,

*Sulh sever milletiz cihanda
Görürüz her şeyi zannetmen körüz
Kafamız kızarsa vurur kırarız
Her şeyin bir anda hurd' olur gider*

*Türk milleti asla korkmaz düşmandan
Korkarız Allah'tan bir de vicdandan
Geçmeyiz namustan geçeriz candan
Kalan gazi ölen mert olur gider (Kaya 2011, 292)*

dörtlükleriyle ifade eder.

Veysel,

*Sanki din adamı o alçak papaz
Buladır dünyayı parmağı durmaz
Türkler haksız yere adam öldürmez
Bir gün Makaryos'ta mort olur gider (Kaya 2011: 293).*

dörtlüğünde de ifade ettiği üzere Kıbrıs'ta yaşanan bütün bu olaylardan Kıbrıs Rum lideri Başpiskopos Makarios'u sorumlu tutar. Çünkü Makarios Başpiskopos olur olmaz Rumların "Enosis" hayallerini yeniden canlandırmış, Kıbrıs meselesini uluslar arası düzeye taşımış, Rumları Türklerle karşı kıskırtmış ve EOKA terör örgütünün kurulmasına öncülük ederek adada kan dökülmesine, masum insanların ölmesine sebep olmuştur.¹ Veysel, sözde din adamı olan bu alçağın yürüttüğü faaliyetlerle adada huzursuzluk yarattığı gibi dünya milletlerinin de gündemini meşgul ettiğini, zihinlerini bulandırdığını ifade eder ve asla onun amacına ulaşamayacağını vurgular.

Veysel Rumları da zulmün esiri olmuş, adaletten yoksun, vicdan anlayışından uzak, bütün dünyanın nefretle baktığı, insanlığın kahrettiği bir millet olarak görür ve

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Vatansver 2010: 1497-1499; Değerli 2012: 88-90; Keser 2012: 183-190.

*İnsanlık kahretmiş sizden kaçıyor
Nefret kapıların size açıyor
Vicdan sizden çok uzaktan uçuyor
Zulüm var adalet nerd'olur gider (Kaya 2011: 293).*

mısralarıyla bu düşüncesini ifade eder.

1950'li yılların önemli ve trajik olaylarından biri Dumlupınar Denizaltı faciasıdır. Dumlupınar Denizaltısı, Akdeniz'de bir tatbikata katıldıktan sonra Gölcük'teki üssüne dönerken 4 Nisan 1953 günü gece 02.15 sularında İsveç bandıralı Naboland şilebiyle Çanakkale'nin girişinde çarpışarak batar (Semiz 2013: 218-219). Üç gün boyunca süren ve Amerikan kurtarma gemilerinin de katıldığı kurtarma faaliyetlerinden bir netice alınamaz ve gemide bulunan 81 mürettebat şehit olur (Semiz 2013: 218-219). Yaşanan bu üzücü hadiseden dolayı bütün Türk milleti gibi derin bir üzüntü duyan Veysel, bu kazayla ilgili duygularını ifade eden ve

*Denizaltı Dumlupınar kazası
Yayıldı âleme duyuldu sesi
Çanakkale şehitlerin türbesi
Geldi denizaltı şurada kaldı (Kaya 2011: 178)*

dörtlüğüyle başlayan bir şiir söyler.

*Vatan ağlar, millet ağlar, yıl ağlar
Deniz ağlar, yolcu ağlar, yol ağlar
Veysel ağlar, sohbet ağlar, yol ağlar
Tarihte bir büyük yara da kaldı (Kaya 2011: 178)*

dörtlüğüyle bu vak'anın milletimizin tarihinde unutulmayacak elim bir olay, ebediyen kapanmayacak bir yara olarak tarihe geçeceğini ifade eden Veysel, bu hadiseden dolayı bütün vatan evlatlarının göz yaşları döktüğünü söyler.

Denizaltının baş tarafından su aldığı gören denizciler hızla arka torpido dairesine sığınmışlardır. Filo komutanı Kurmay Albay Hakkı Burak, telefon şamandırasını atmaya başarmış ve bu şamandıradan bilgi aktaran Astsubay Selami Özben, arka torpido bölümünde çoğunluğu subay yirmi iki kişinin bulunduğunu, burada bulunanların dua ettiklerini ve ezan okuduklarını bildirmiştir. Yine burada bulunanlara on dört saat yetebilecek oksijen olduğunu belirtmiştir. (Semiz 2013: 220-221). İşte bu bilgilerin de halk tarafından öğrenilmesi ve denizaltında bulunanların göz göre göre ölüme gidişleri toplumun teessürünü bir kat daha arttırmıştır.

*Memleket uğruna can veren hasta
Vatan sağ ol demiş en son nefeste
Seksen bir kahraman aynı kafeste
Bir yolu çıkmadık dereye kaldı (Kaya 2011: 178)*

diyen Veysel, denizaltında bulunan 81 kahramanın son nefeslerini verirken bile ağızlarından dökülen "vatan sağ olsun" sözüyle büyük bir metanetle ölüme yürüdüklerini ifade eder.

Kazanın meydana geldiği ertesi gün bütün gazetelerde kaza manşetten verilir. İlerleyen

günlerde de şehit düşenlerin isimleri gazetelerde yer alır.

*Bütün gazeteler hep yazar oldu
İsimler dillerde hep gezer oldu
Her Türk'ün kalbinde bir mezar oldu
Sanmayın şehitler orada kaldı (Kaya 2011: 178)*

mısralarıyla bu durumu ifade eden Veysel, kazada şehit olanların isimlerinin dillerde dolaştığını, onların mezarlarının denizin derin ve karanlık sularına batan denizaltında değil her Türk vatandaşının kalbinde olduğunu belirtir ve onların asla unutulmayacaklarını vurgular.

3. Ahlâk Anlayışı ve Toplumsal Değerler

Toplumların en önemli ahlâkî değerleri arasında yalan söylememek, sözünde doğruluktan ayrılmamak, güvenilir bir insan olmak yer almaktadır. Veysel, yalandan nefret eder.

*İnsanoğlu doğru yoldan şaşmazdı
İşte hile sözde yalan olmasa
Türlü türlü felakete düşmezdi
İşte hile sözde yalan olmasa (Kaya 2011: 153)*

diyen Veysel'e göre insanların doğru yoldan sapmasının, türlü felaketlere duçar olmasının, ihanetin, rüşvetin, dedikodunun, zinanın yaygınlaşmasının, hak ve hakikatten uzaklaşıp nefislerin bu gibi çirkin işlere, günahlara meyletmesinin temel sebebi yalandır. O,

*Tamuda olmazdı kullara ceza
Olsa temiz ahlâk, hüsn-i rıza
Hiç şüphe girmezdi gönüle, göze
İşte hile sözde yalan olmasa (Kaya 2011: 153)*

dörtlüğünde de özellikle vurguladığı üzere eğer insanlar yalandan uzak durup temiz ahlâk ve hüsn-i rıza ile hareket etseydi, gönüller şüpheden uzak olacak kullar da cehennem ateşinde yanmayacaktı. Zira Veysel'e göre insanların Allah tarafından cezalandırılmalarına neden olan suçların hemen hepsi aslında yalandan kaynaklanmaktadır.

*Gitmiyor gönlümün kederi, yası
Doğru söyleyene diyorlar âsi
Bitmez bu dünyanın kuru davası
Çekil Veysel bir kûşe-yi vahdete (Kaya 2011: 170)*

diyen Veysel'e göre yalan, toplumda o kadar yaygınlaşmış, insanlar arasında o kadar kanıksanmıştır ki insanlar artık doğru söyleyenleri de asilikle, muhalefet etmekle suçlamaktadırlar. Dolayısıyla toplumda sözüne güvenilen, fikri ile zikri; kalbi ile dili aynı olan insanlar da mumla aranır hâle gelmiştir. O, bu düşüncesini de

*1310 doğdum Veysel'dir adım
Dünya mı eskidi ben mi kocadım
Çok dolandım bir sadık dost aradım*

Sözü ciddi kalbi beyan kalmadı (Kaya 2011: 177)

dörtlüğüyle ifade eder.

İslamiyet'in toplumsal yaşama dair en önemli değerlerinden ve Müslüman bir bireyin en temel dinî-ahlâkî görevlerinden biri yardımlaşmadır. Zira İslamiyet bir yardımlaşma dinidir. Yardımlaşma, ayet ve hadislerde en çok üzerinde durulan konulardan biridir. Müslüman, elinden geldiğince kendi akrabalarından, yakınlarından başlayarak çevresindekilere yardım elini uzatmalı, sahip olduğu imkânları ihtiyaç sahipleri için kullanarak Allah'ın rızasını kazanmalıdır.

*Destekle fakiri okut yetimi
Bu hayırlar dinimizce kötü mü (Kaya 2011: 321)*

mısralarıyla bu güzel değeri hatırlatan Veysel, fakirlere yardım edilmesinin, yetimlere sahip çıkılıp onların okutulmasının dinimizin emirlerinden olduğunu vurgular.

Müslüman'dan istenen, onun göstermesi gereken davranışlardan biri de sabırdır. Bir imtihan meydanı olan bu dünyada bireyler aynı zamanda sabırlarına göre değerlendirilip ceza veya ödülleri alacaklardır. Allah, başta peygamberleri olmak üzere kullarının başına türlü felaketler, musibetler getirerek onları sınamıştır. Bütün olumsuzluklara rağmen Allah'a şükretmesini bilenler, bu imtihanlardan geçmiş, nefislerini yenmiş ve kemal mertebesine erişmiş olacaklardır. Veysel'in,

*Gülü yetiştirir dikenli çalı
Arı her çiçekten yapıyor balı
Kişi sabır ile bulur kemali
Sabretmeyen maksudunu bulamaz (Kaya 2011: 341)*

dörtlüğünde de belirttiği gibi menzile varmak için çıkılan bu yol, dikenler ve çalılarla doludur. Güle kavuşmak, onu koklamak isteyen bülbül; amacına ulaşmak, kurtuluşa ermek, Allah'a yakınlaşmak isteyen birey ancak sabretmek zorundadır.

*Beni hor görme kardeşim
Sen altınsın ben tunç muyum
Aynı vardan var olmuşuz
Sen gümüştün ben saç mıyım (Kaya 2011: 254)*

diyen Veysel, kibirden, büyüklenmekten, gösterişten de hoşlanmaz ve bütün bireylerin alçakgönüllü olmasının temel insanî değerlerden olduğunu vurgular.

*Ne var ise sende bende
Aynı varlık her bedende
Yarın mezara girende
Sen toksun da ben aç mıyım
...
Topraktandır cümle beden
Nefsini öldür ölmeden
Böyle emretmiş yaradan*

Sen kalemsin ben uç muyum (Kaya 2011: 254)

dörtlüklerinde de ifade ettiği üzere bütün insanların topraktan yaratıldığını ve gidecekleri yerin de yine hiçbir ayrıma tabi tutulmaksızın toprak olduğunu hatırlatan Veysel, insanları aşağılamamanın, küçük görmenin, kimseye bir şey kazandırmayacağını söyler.

Veysel,

*Türk milleti asla korkmaz düşmandan
Korkarız Allah'tan bir de vicdandan
Geçmeyiz namustan, geçeriz candan
Kalan gazi, ölen mert olur gider (Kaya 2011: 292)*

derkende yine Türk'ün karakterini ve ahlak anlayışını açıkça gözler önüne serer. Türk, Allah'tan ve vicdanından başka hiçbir şeyden korkmayan, namusunu canından daha aziz tutan ve bu uğurda canını feda etmek için bir an bile tereddüt etmeyen mert bir kişidir.

4. Çalışmak ve Gayret Göstermek

Tembellikten hoşlanmayan Veysel, insanın rızkını kazanması, kendisini, ailesini ve milletini yüceltmesi için çalışması ve gayret göstermesi gerektiğini belirtir.

*Asil Türk milleti çalışır Veysel
Çalışana ekmek çağırır gel gel
Asla mağdur olmaz çalışan bir el
İnanç var imân var Halkevlerinde (Kaya 2011: 161)*

mısralarıyla Atatürk'ün "Türk milleti çalışkandır." sözünü de hatırlatan Veysel, çalışan insanın asla aç kalmayacağını, mağdur olmayacağını ifade eder.

Türk milletinin şanlı bir tarihi vardır. Atalarımız, çalışarak, mücadele ederek kendilerinden şan ve şerefle söz ettirmişlerdir. Fakat artık o şanlı tarih, geçmişte, tarih kitaplarının sayfaları arasında kalmıştır. Bugün artık sürekli maziyi yâd ederek, o günlerle övünerek yaşamak, insanın kendisini avutmasından, işinden alıkoymasından, onu meşgul etmesinden başka bir şey değildir. Önemli olan gelecek nesillerin de bizlerle övüneceği bir hayat bırakmaktır. Bu düşüncelerini,

*Maziye karışmış yıllarda ayda
Onu tekrar etmek sağlamaz fayda
Gören göze ibret vardır her şeyde
Seyret gökyüzünde yarışanlara (Kaya 2011: 168)*

dörtlüğüyle dile getiren Veysel yine,

*İleriyi gören geriye bakmaz
İnsanlık yolundan taşraya çıkmaz
Allah cömert amma ekmek bırakmaz
Oturup geçmişi konuşanlara (Kaya 2011: 168)*

diyerek geçmişini unutup sürekli geleceği düşünmek gerektiğini vurgular ve Allah ne kadar

cömert olsa da çalışmayıp, gayret göstermeyip geçmişle oturup geçmişle kalkanlara da bir şey vermeyeceğini belirtir. Zira,

*Adım at ileri geriye bakma
Bir sağlam iş tut da elden bırakma
Saçma sapan sözler hep delip takma
Allah'ın yardımı hep çalışanlara (Kaya 2011: 168)*

dörtlüğüyle Allah'ın yardımının ancak çalışanlara olduğunu hatırlatan Veysel, kişinin önemsiz sözlerle kendisini meşgul etmeyi bırakıp onu ileriye götüreceği iyi bir mesleğinin, sağlam bir işinin olması gerektiğini vurgular.

5. Sosyal Kurumlar ve Bunların Toplum İçerisindeki Yeri

Veysel, yaşadığı dönemin bazı sosyal kurumlarından da şiirlerinde bahsetmiştir. Bu sosyal kurumların amacı, yüklendikleri işlevler, yürüttükleri faaliyetler, zamanı içerisindeki rolleri, toplum açısından önemleri ve toplumun bu kurumlara olan bakışı Veysel'in gözünden şiirlere yansır.

Veysel'in şiirlerinde değindiği kurumlardan biri Halkevleri'dir. 19 Şubat 1932'den 8 Ağustos 1951 tarihine kadar faaliyet gösteren Halkevleri (Arıkan 1999: 261), M. Kemal Atatürk'ün isteğiyle Türk Ocakları'nın yerine kurulmuştur (Güneş 2012: 142).

Mustafa Kemal Atatürk ve çalışma arkadaşları, halkevlerini kurarak halkçılığı bir iktidar modeli hâline dönüştürmek istemişlerdir (Durak 2014: 432). Zira Atatürk'e göre halkçılık yalnızca halkı sevmek değil aynı zamanda halkın da devletini sevebilmesidir. Atatürk, bunu sağlayabilmenin yolunu halkevlerini kurmakta bulmuştur (Durak 2014: 432).

Halkevleri, milleti bilinçli, birbirini anlayan, birbirini seven, ortak bir gayeye, ideale bağlı halk topluluğu şeklinde bir araya getirmek, kültür, ülkü, amaç ve düşünce birliğini kuvvetlendirecek bir toplum olmayı sağlamak, ulusal birliği oluşturan, milli ruhu şekillendiren ve perçinleyen kültür unsurlarını ortaya çıkarıp, geliştirmek; halkın terbiyesi ve eğitimi; inkılâpların yerleştirilmesi, köylü ile kentli, köylü ile aydın zümreler arasındaki ilişkileri düzenleyip geliştirecek köycülük çalışmalarının yapılması gibi amaçlarla kurulmuştur. (Güneş 2012: 144).

Halkevleri, ülkenin sosyal ve kültürel bakımdan kalkınmasında, cumhuriyetin getirdiği değerlerin geniş halk kitlelerine ulaşmasında son derece önemli görevler üstlenmiştir (Arıkan 1999: 261).

Halkevleri, Türk toplumunun sosyal, siyasal ve kültürel açıdan gerekli bilgi ve donanımına, deneyime sahip olmasını sağlayarak Atatürk İlke ve inkılâplarının halka benimsetilmesine büyük katkı sağlamıştır² (Durak 2014: 420).

*Sarsılmaz Halkevi sağlam temeli
Işıklar tutar halka yorulmaz eli
Halka hizmet kuruluşu, emeli
Atatürk sesi var Halkevlerinde (Kaya 2011: 161)*

dörtlüğüyle Halkevlerinin ulu önder M. Kemal Atatürk'ün eseri olduğunu belirten Veysel, halka hizmet amacıyla sağlam, sarsılmaz temeller üzerine kurulan bu mekânların, hizmet ettiği

² Halkevlerinin kuruluşu, faaliyetleri ve dönemi içerisindeki rolü ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Arıkan 1999 261-281; Özdemir-Aktaş 2011: 187-204; Güneş 2012: 141-155; Durak 2014: 420-435.

her alanda halka yol gösterdiğini, ışık tuttuğunu ifade eder. Zira faaliyet gösterdiği zaman dilimi içerisinde son derece önemli işlevleri yerine getiren bu evler ve daha sonra kurulan odalar sayesinde Anadolu'nun köylerine kadar çağdaş bilimin ışığı ulaşabilmiştir (Arıkan 1999: 261).

Halkevleri, bütün yurttaşlara açık olan mekânlardır. Herkes, ilgisine, hobisine, yeteneğine göre buralara gidebilir ve hem kendisini geliştirebilir hem de zamanını iyi bir biçimde değerlendirebilir.

*Halkevleri ilim irfan yuvası
Atatürk'ün sesi, milletin sesi (Kaya 2011: 161)*

*Halkevleri umum halkın malıdır
İlim, irfan faziletle doludur
Devam eden Atatürk'ün yoludur
Atatürk izi var Halkevlerinde (Kaya 2011: 161)*

mısralarıyla Halkevlerinin bu özelliklerini vurgulayan, buraların bir ilim ve irfan merkezi olduğunu belirten Veysel, aynı zamanda bir kültür merkezi olan Halkevlerinin, Atatürk'ün devrimlerini halka benimsetmeyi amaçlamasından dolayı da Halkevlerini "Atatürk yolu" olarak niteler.

Kurulduğu tarihten itibaren kısa bir sürede ülke geneline yayılan ve önemli çalışmalar yapan (Aktaş-Özdemir 2011: 187) Halkevleri, Veysel'in,

*Halkevinin dokuz kolu
Bir kökü var bin bir dalı (Kaya 2011: 205)*

mısralarında ifade ettiği gibi dokuz alanda hizmet vermiş ve o, mısralarında da görüldüğü üzere halkevlerini ağaca, şubeleri bu ağacın dallarına, şubelerde hizmet eden ve faaliyet gösterenleri de

Yaprak dahi köke bağlı (Kaya 2011: 205)

diyerek birer yaprağa benzetmiştir.

Halkevlerinin bünyesinde örgütlenen bu dokuz şube ise Veysel'in

*Sosyal yardım kolu, Türk müzik kolu
Çalışanlar için imkânlar dolu
Çalışmalı, okumalı, yazmalı
Atatürk sözü var Halkevlerinde (Kaya 2011: 161)*

*Teknik, araştırma köy kolu
Spor temsiller dop dolu
Güzel sanatlar, mimari,
Halkın evi Hakk'ın evi (Kaya 2011: 205)*

*Bir kolu var edebiyat
Bir cevher ki yetmez fiyat*

*Ehl-i aşka verir kuvvet
Halkın evi Hakk'ın evi (Kaya 2011: 205)*

dörtlüklerinde de bir kısmından söz ettiği Dil ve Edebiyat, Güzel Sanatlar, Temsil, Spor, Sosyal Yardım, Halk Dershanesi ve Kurslar, Kütüphane ve Yayın, Köycülük, Tarih, Müze ve Sergi Şubeleridir (Durak 2014: 420). Bu şubelerle halkevleri zamanı için birer toplumsal eğitim merkezleri olmuşlardır.³

Halka hizmet etmenin Hakk'a hizmet etmek olduğunu bilen, bunun farkında olan Veysel, şubeleri vasıtasıyla çeşitli alanlarda önemli araştırmalar yaparken bir taraftan da halkı modern hayat doğrultusunda eğitip onlara günlük hayata yönelik pratik bilgiler veren (Özdemir-Aktaş 2011: 197) Halkevlerini,

Halkın evi Hakk'ın evi (Kaya 2011: 205)

diyerek bu işlevlerinden dolayı "Allah'ın evi" olarak görür ve onları böyle niteler.

Veysel'in şiirlerinde değindiği kurumlardan biri de kendisinin de görev yaptığı Köy Enstitüleri'dir. Köy Enstitüleri, temelleri daha önceki yıllara dayanmakla beraber (Babahan 2009: 194) resmi olarak 17 Nisan 1940 tarihinde açılmıştır (Aysal 2005: 275). Genç Türkiye'nin en önemli eğitim projelerinden biri olan ve 1954 yılına kadar faaliyet gösteren Köy Enstitüleri, köy öğretmeni ve bunun yanı sıra köylüye faydalı olacak sağlık görevlileri, teknisyenler gibi meslek elemanları yetiştirmek amacıyla Milli Eğitim Bakanlığına bağlı olarak kurulmuştur (Kartal 2008: 23).

Yapılan devrimlerin köylüye ulaşmasını sağlamak, köylünün devlete olan güven ve bağlılığını arttırmak, köylüye ulus bilincini kazandırmak (Güvercin-Aksu vd. 2004: 98), köylerde bulunan yaygın bilgisizlikle mücadele ederek köylünün üzerindeki bilgisizlik ve cahillik örtüsünü kaldırmak (Aysal, 2005: 281), köylüyü eğiterek onları üretici durumuna getirmek (Kartal 2008: 25) ve böylece ekonomik ve toplumsal kalkınmayı gerçekleştirmek (Aysal 2005: 281) Köy Enstitülerinin amaçları arasında olmuştur.⁴

Âşık Veysel, Ankara'da bulunduğu bir sırada Ahmet Kutsi Tecer ile görüşür. Bu görüşmede Köy Enstitülerinin kurucusu (Aysal 2005: 271) olan İsmail Hakkı Tonguç da bulunmaktadır. Görüşmede Veysel'e Köy Enstitülerinde öğretmenlik yapma teklifinde bulunurlar (Kaya 2011: 29). Bu teklifi kabul eden Veysel, her sene bir enstitüde olmak üzere Adapazarı Arifiye, Ankara Hasanoğlan, Eskişehir Çifteler, Kastamonu Gölköy, Yıldızeli Pamukpınar, Samsun Ladik Akpınar Köy Enstitülerinde saz öğretmenliği yapar (Kaya 2011: 30). Bazı Köy Enstitülerinde de konserler verir (Alptekin 2009: 15-16).

*Mahmudiye, Hamidiye, Çifteler
Enstitü köylere yapacak neler
Bu toplu fikirle dağları deler
Kimisi makine kimi bel yapar (Kaya 2011: 282)*

³ Halkevlerinin bünyesinde faaliyet gösteren bu dokuz şube ve bunların görevleri ve yürüttükleri faaliyetlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Aktaş-Özdemir 2011: 189-203; Durak 2014: 426-429.

⁴ Köy Enstitüleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kartal 2008: 23-36; Babahan 2009: 194-226; Güvercin-Aksu vd. 2004: 97-103; Aysal 2005: 267-282.

mısralarıyla bu enstitülerin bazılarının adlarını sıralayan Veysel, bu kurumları, köyleri kalkındıracak, ürettiği fikirlerle dağları delecek, engelleri kaldıracak makineler, aletler yapacak yerler olarak görür.

Köy Enstitüleri, kırsal alanlarda yaşayan yetenekli ve gelecek vaat eden çocukları seçerek onları eğitip, tam donanımlı bir biçimde yetiştirdikten sonra onları tekrar köylerine göndererek köylünün eğitim ve öğretimini gerçekleştirmeyi ve böylece ülke kalkınmasına katkıda bulunmayı hedeflemekteydi (Kartal 2008: 24; Babahan 2009: 211).

*Enstitü bir kovana misaldir
Her türlü çiçekten alır bal yapar
Yurdumuz içinde doğru bir yol
Memlekete kanat takar kol yapar (Kaya 2011: 282).*

diyerek bu eğitim projesini memleketi kanatlandırıp uçuracak, onun eli, kolu olacak doğru bir yol olarak gören Veysel, bu dörtlüğüyle enstitüleri bir kovana, çeşitli yerlerden toplanmış buralarda eğitim gören yetenekli ve gelecek vaat eden öğrencileri çiçeklere, onları bulup buralara getiren öğretmenlerini de arılara benzeterek enstitüler ve buralarda görev yapan öğretmenler aracılığıyla bu çocukların işlenip bala dönüştüklerini belirtir.

Köy Enstitülerinin en önemli özelliklerinden biri de teorik ve pratik eğitimin birlikte verilmesiydi (Kartal 2008: 25). Temel derslerin yanı sıra yaşayarak öğrenilen, imceye ve üretime dayalı meslek dersleriyle birlikte, müzik, spor, halkoyunları da eğitim programının içerisinde yer almaktaydı (Güvercin-Aksu vd. 2004: 98). Veysel,

*İresim yaparlar plan çizerler
Çözülmedik düğümleri çözerler
Bir kısmı şairdir şiir yazarlar
Kimi saz düzenler kimi tel yapar (Kaya 2011: 282).*

mısralarıyla enstitülerin müfredat programlarının bu özelliğine dikkat çeker.

Veysel'in şiirlerinde bahsettiği kurumlardan biri de topluma hizmet veren, dertlilere derman olan, yaraları saran nurlu bir mekân olarak gördüğü hastanelerdir. O, memleketi Sivas'ta bulunan hastaneyi büyük bir nimet olarak görür ve her şehirde bir hastanenin olmasını derman arayanlar için temenni ederek bu düşüncesini,

*Hastahane büyük nimet Sivas'ta
Kolayca geliyor gidiyor hasta
Rabbim kimseyi koymasın yasta
Her vilayet ister bir hastane (Kaya 2011: 164).*

mısralarıyla ifade eder.

6. Birlik ve Beraberlik

Son nefesinde bile oğlu Ahmet'e, "Birbirinizle, konu komşu ile iyi geçinin. Dirliğiniz, düzeniniz bozulmasın. Herkesin günahı kendine, sevabı kendine... Birliğinizi, beraberliğinizi bozmayın." (Kaya 2011: 33) diyen Veysel'in şiirlerinde üzerinde durduğu en önemli hususların başında birlik ve beraberlik düşüncesi gelir.

*İtimat edersen benim sözüme
Gel birlik kavline girelim kardaş
Birlik çok tatlıdır benzer üzüme
İçip şerbetini duralım kardaş(Kaya 2011: 319).*

dörtlüğüyle birliği olgunlaşmış bir üzüme ve onun şerbetine benzeterek birliği, bir olmayı bir toplum için en önemli değer olarak gören Veysel,

*Bu nasıl kavgalar çirkin dövüşler
Hepimiz bu yurdun evlatlarıyız (Kaya 2011: 346).*

diyerek memleket içindeki kavgaları, dövüşleri çok çirkin şeyler olarak niteler.

Veysel'e göre insanlar farklı düşüncelere saygı gösterebilmeli, tahammül edebilmelidir. Zira Allah, insanoğlunu farklı renklerde, farklı dillerde, kaşından gözünden parmak izine kadar farklı özelliklerde yaratmıştır. Düşünme ve konuşma gibi onu diğer canlılardan ayıran özelliklere sahip olan insan tabii ki farklı düşünebilecek ve farklı konuşabilecektir. İnsanlar bunu bir bozgunculuk, ayrımcılık olarak değil farklı bir görüş, farklı bir bakış açısı olarak görüp değerlendirebilmelidir. Veysel'in

*Koyun kurt ile gezerdi
Fikir başka başk'olmasa (Kaya 2011: 152).*

mısralarıyla mükemmel bir şekilde özetlediği gibi aslında bu yaratılışın bir kanunudur.

Veysel, farklı ırktan, farklı dilden, farklı düşünceden kaynaklanan bu çirkin, zararlı ve yersiz savaşın sadece karşımızdakine değil; aynı zamanda bize de zarar verdiğini, dünya milletlerinin ilmin her alanında ilerleyip aya çıktığı bir zamanda bize engel olduğunu, yolumuzu uzattığını, vaktimizi boşa harcadığını belirtir ve bu düşüncelerini,

*Yolumuza engel olur bu işler
Hepimiz bu yurdun evlatlarıyız*

*Hedef alıp dövüştüğün kardaşım
Seni yaralıyor attığım taşın
Topluma zararlı yersiz savaşım
Hepimiz bu yurdun evlatlarıyız*

*Herkes ilim deryasında yüzüyor
Çıkış ayın çevresinde geziyor
Yazık bize yollarımız uzuyor
Hepimiz bu yurdun evlatlarıyız (Kaya 2011: 346).*

mısralarıyla ifade eder.

O, bu topraklarda yaşayan Kürt'ün Türk'ün, Çerkez'in; Yezit ya da Kızılbaş olarak nitelendirilen vatandaşın aslında aynı atadan geldiğini, hepsinin birbirinin kardeşi olduğunu,

Birleşiriz bir bayrağın altında (Kaya 2011: 346).

*Kürt'ü, Türk'ü ne Çerkez'i
Hep Adem'in oğlu kızı
Beraberce şehit gazi
Yanlış var mı ve neresi (Kaya 2011: 186).*

mısralarıyla da belirttiği gibi bir bayrağın altında birleşip bu vatan için omuz omuza savaşmış şehitler verdiklerini hatırlatır ve

*Sen Allah'tan birlik dile
İkilikten gelir bela (Kaya 2011: 187).*

diyerek ikilikten bela geleceğini, Allah'ın "kün" emriyle topraktan yaratılan bütün insanların Allah'tan birlik ve beraberlik istemelerini söyler.

O, bu düşüncelerini,

*Allah birdir peygamber hak
Rabb'ül-âlemin'dir mutlak
Senlik benlik nedir bırak
Söyleyim geldi sırası (Kaya 2011: 186).*

dörtlüğüyle başlayan şiirinde etkileyici bir üslûpla dile getirir.

7. Vatan ve Millet Sevgisi

Veysel, necip, kahraman, şanlı bir geçmişe sahip olan milletine karşı büyük bir sevgi besler ve onun mensubu olmaktan dolayı gurur duyar.

*Türk adı babamdan bana mirastır
Daha bundan başka adı n'eyleyim (Kaya 2011: 91)*

*İftihar ettiğim büyük muradım
Türk oğluyum temiz Türk'tür ecdadım (Kaya 2011: 166)*

*Ben bir Türk oğluyum Veysel'dir adım
Korkmaz, yılmaz ulu Türk'tür ecdadım (Kaya 2011: 166)*

mısralarıyla Türk adını babasından kendisine kalan en büyük miras gören, Türk olmaktan ve bunu her yerde dile getirmekten iftihar eden Veysel, soyunu, ecdadını, temiz, Allah'tan başka hiçbir şeyden ve hiçbir kimseden korkmayan, zorluklar karşısında yılmayanyüce bir millet olarak tanımlar ve

Her zaman milletim bahtiyar olsun (Kaya 2011: 139)

diyerek de milletini her zaman mutlu ve mesut görmek ister.

Geçmişten günümüze damarlarında bu necip milletin kanını taşıyan her birey gibi o da vatanına âşıktır.

*Her ferdin hakkı var bizimdir vatan
Babamız, dedemiz döktüler al kan
Hudut boylarımda can verip yatan
Saygıyla anarız şehit diyerek (Kaya 2011: 217)*

dörtlüğünde de ifade ettiği üzere o, vatani atalarımızın al kanıyla sulanmış, sınırları şehitlerle dolu, her bireyin üzerinde hakkı olan kutsal bir mekân olarak görür ve M. Akif'in,

*Cânı cânânı bütün varımı alsın da Hüda
Etmesin tek vatanımdan beni dünyada cüdâ*

dediği gibi o da

*İstemem dünyanın saltanatı[nı]
Süslü giyimini Arap atını
Bilirsem Türklüğün var kıymetini
Vatanım, milletim bana kâfidir (Kaya 2011: 307)*

diyerek zenginliğin, servetin, saltanatın vatan ve millet duygusunun yanında değersiz kaldığını, boş olduğunu, asıl ve önemli olanın vatan ve millet olduğunu vurgular.

Türk için vatan ve millet gibi kutsal kabul edilen değerlerden biri de şehitlik. Zira şehitlik, İslamiyet'te peygamberlikten sonraki en yüce makamdır. Türk, vatani, milleti, bayrağı, namusu için savaşmaktan, bu uğurda ölmekten asla korkmaz ve bunun için bir an bile tereddüt etmez. "Ya şehit ya gazi" düşüncesiyle hareket eden Türk, bu yoldaölse de kalsa da mükâfatını alacağını bilir ve bu inanç, onu düşmanlarına karşı üstün kılar.

Veysel,

*İsterdim hayatta düşmanla savaş
Milletime kurban olaydı bu baş
Nasip değilmiş şehitlik kardaş
İmanım, niyetim, bana kâfidir (Kaya 2011: 307)*

*Ne yazık ki bana olmadı kısmet
Düşmanı denize dökerken millet
Felek kırdı kolum vermedi nöbet
Kılıç vurmak için düşman başına (Kaya 2011: 25)*

*Ne yazık ki yurt uğrunda ölmedim
Durmaz akar gözlerimin yaşları (Kaya 2011: 185)*

mısralarıyla vatan, millet uğruna bir mücadelenin içinde bulunamayıp bedenini bu uğurda kurban edemediğinden dolayı büyük bir üzüntü duyar ve gözyaşı döker. Ancak bir yandan da niyetini, bu düşüncedeki imanını ve kararlılığını Allah'ın bildiğini ifade ederek de kendisini teselli etmeye çalışır.

Yine,

*Şehit ismi yazılıysaydı soyadım
Kanım ile mezarımın başına (Kaya 2011: 166)*

mısralarıyla Veysel, kutsal değerler uğruna kan döküp o kanla mezar taşına yazılacak “şehit” isminin onun için büyük bir onur, büyük bir şeref olacağını belirtir.

Veysel, dağları, ovaları, yaylaları, çiçekleri, ağaçları, ormanları, dereleri, çayları, ırmaklarıyla vatanına âşıktır ve bu aşkını,

*Arzusun çektiğim Beserek Dağı
Elvan elvan çiçeklerin açtı mı (Kaya 2011: 36)*

*Türlü türlü irenkere belenmiş
Yeşil yaprak ile döşeli dağlar
Giyinmiş, kuşanmış gelin misâli
Gülüyor yüzüne neşeli dağlar (Kaya 2011: 115)*

*Bir yâr için diyar diyar dolandım
Yoruldum da Çamlıbel’e dayandım (Kaya 2011: 76)*

*Daim bulanın asla durulman
Nedir bu sendeki hâl Kızılırmak (Kaya 2011: 60)*

gibi mısralarla başlayan dördlüklerinde derin bir samimiyet ve içtenlikle dile getirir.

Veysel,

*Sevgisi içimde yaşayıp duran
Nazlı güzellerin şirin İstanbul
Hayali kafamda hükümler süren
Görmez gözlerime görün İstanbul (Kaya 2011: 68)*

*Ziyaret eyledim koca Sivas’ı
Silindi gönlümün kalmadı pası
Durmayıp çalışır Cer Atölyesi
Gittikçe artıyor şanı Sivas’ın (Kaya 2011: 106)*

dördlüklerini ihtiva eden şiirlerinde başta İstanbul ve Sivas olmak üzere köyü Sivrialan, Karaözü, Bor, Erzurum, gibi yerleşim yerleri ve bu yerleşim yerlerinin güzelliklerini dile getirir. Özellikle,

*Amasya’nın elmasını
Zile pekmez çalmasını
Sivas’ın da kıymasını
Yesem amma yesem amma*

*Gezsem Tokat’ın bağını
Emlek’in taze yağını
Erzurum’un kaymağını
Yesem amma yesem amma (Kaya 2011: 144)*

dörtlüklerini içeren “Yurt Ürünleri” adlı 14 dörtlükten oluşan şiirinde de yurdun dört bir bucağının meşhur ürünlerini ve yiyeceklerini konu ederek memleketinin her bir yerinin ayrı bir güzelliğe sahip olduğunu ifade eder.

SONUÇ

Başlıklarda açıklanmaya çalışıldığı gibi Veysel şiirlerinde, zamane çocuklarının anneye, babaya, ataya olan saygısızlığını, vefasızlığını, toplumda edep ve hayâ sınırlarının aşıldığını, çirkin sözlerin sıradan sözlermiş gibi insanların dilinde dolaştığını, toplumun bencilleştiğini, nasihat ve öğüt dinleyecek kimsenin kalmadığını, kötülüklerin memlekette kök saldıığını, fitne ve fesadın çoğaldığını, mezhep kavgalarının arttığını, toplumda yalancı, hilekâr ve sahtekârların kol gezip insanların bunlara itibar ettiklerini, inanıp, güvendiklerini, insanların kanaatsizliğini, toplumda yokluk ve sefaletin kol gezdiğini anlatarak döneminin toplumsal tablosunu çizmiştir. O, bu tabloya bakarak ataların “şer” dediği zamanın bu zaman olması gerektiğini düşünmüştür. Zamanında yeniliklerin, gelişmelerin birbirini takip ettiğini, ilmi alanda büyük ilerlemeler kat edildiğini, teknolojide hızlı gelişmeler yaşandığını, özellikle ulaşımda uçakların kullanımının yaygınlaştığını dile getiren Veysel, bilhassa büyük devletlerin dünyayı kan gölüne çevirdiklerini, masum insanların ölümüne sebep olduklarını belirterek de dünya ahvalini gözler önüne sermiştir. Döneminin önemli olaylarından “Vatan Cephesi” örgütlenmesine, Kıbrıs meselesine, Dumlupınar denizaltı faciasına değinen Veysel, bu hadiseler hakkındaki görüşlerini ve bunların toplumsal yansımalarını şiirlerinde dile getirmiştir. Şiirlerinde, doğruluk, doğru sözlü olma, yardımlaşma, sabır, alçakgönüllülük, namus gibi toplumun sahip olması gereken ahlâkî ve toplumsal değerler üzerinde de durmuştur. Veysel, şiirlerinde, dönemin Halkevleri, Köy Enstitüleri, Hastane gibi kurumlarına değinmiş, bunların zamanı içerisindeki önemlerinden, toplumsal işlevlerinden ve üstlendikleri rollerden bahsetmiştir. Şiirlerinde, birlik ve beraberliğin bir toplum için önemini, Türk’ün vatan ve millet sevgisini, şehitlik makamına bakışını ortaya koymuştur. Dolayısıyla “Edebiyat ve toplum arasında bir ilişki var mıdır?” sorusuna verilecek en güzel cevabı Veysel’in şiirlerinde bulmaktayız. Veysel, edebiyat-toplum ilişkisinin en mükemmel örneklerini vermiş, edebî bir üslûpla dile getirdiği şiirlerinde toplumsal hayatı ön plana çıkarmaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

- ALPTEKİN, Ali Berat (2009), *Âşık Veysel*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- ARIKAN, Zeki (1999), "Halkevlerinin Kuruluşu ve Tarihsel İşlevi", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, S. 23, s. 261-281.
- ARSLAN, Zehra (2013), "Trabzon'da Vatan Cephesi (12 Ekim 1958-27 Mayıs 1960)", *Karadeniz Araştırmaları*, C 3 (36): 129-148.
- AYSAL, Necdet (2005), "Anadolu'da Aydınlanma Hareketinin Doğuşu: Köy Enstitüleri", *Atatürk Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, C 3(35-36): 267-282.
- BABAHAN, Ali (2009), "Bir Sosyal Politika Projesi Olarak Köy Enstitüleri", *Alternatif Politika*, C 1 (2): 194-226.
- DURAK, Gökhan (2014), "Atatürk'ün Halkçılık Anlayışı ve Halkevleri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 2, (8): 420-435.
- EMRE KAYA A. Elif-AVŞAR, Zakir (2013), "Demokrat Parti'nin Sivil Toplum Üzerinden Bir Siyasal İletişim Denemesi: Vatan Cephesi Örneği", *TheJournal of AcademizSocialScienceStudies*, C 6, (2): 397-416.
- GAYDE, Gözde (2008), *Kıbrıs Sorununun Belgesellerdeki Sunumu: Türkiye'de Üretilen Kıbrıs Belgeselleri Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo TV Sinema Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- GÜNEŞ, Müslime (2012), "Adnan Menderes ve Halkevleri", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C XII (25): 141-155.
- GÜVERCİN, Cemal Hüseyin-vd. (2004), "Köy Enstitüleri ve Sağlık Eğitimi", *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, C 57 (2): 97-103.
- İNAN, Süleyman (2007), "Demokrat Parti Dönemi", *Yakın Dönem Türk Politik Tarihi*, Ankara: Anı Yay., s. 117-145.
- KARTAL, Sadık (2008), "Toplum Kalkınmasında Farklı Bir Eğitim Kurumu: Köy Enstitüleri", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C 4 (1): 23-36.
- KAYA, Doğan (2011) *Âşık Veysel*, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yay.
- KESER, Ulvi (2012), "Kıbrıs Sorunu Bağlamında Türkiye'de 6/7 Eylül 1955 Olaylarına Kesitsel Bir Bakış" *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C XII (25): 181-226.
- ÖZDEMİR, Yavuz-AKTAŞ Elif (2011), "Halkevleri (1932'den 1951'e)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, C 4 (45): 235-262.
- SARIKOYUNCU DEĞERLİ, Esra (2012), "Demokrat Parti Döneminde Türkiye'nin Kıbrıs Politikası (1950-1960)", *Akademik Bakış*, C 6 (11): 85-101.
- SEMİZ, Yaşar (2013), "Türk Basınında Dumlupınar Denizaltı Faciası (4 Nisan 1953) ve Sonrası", *Pof. Dr. Nejat Göyünç Armağanı*, Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayını, s. 217-248.
- VATANSEVER, Müge (2010), "Kıbrıs Sorununun Tarihî Gelişimi", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fak. Dergisi*, C 12 (Prof. Dr. Burhan Ceyhan'a Armağan Özel Sayısı): 1487-1530.

ANLATI İÇİNDE ANLATI: ORHAN PAMUK'UN "KIRMIZI SAÇLI KADIN" ESERİNDE DOĞU-BATI SENTEZİ

NARRATIVES WITHIN NARRATIVES: EAST-WEST SYNTHESIS IN "KIRMIZI SAÇLI KADIN" BY ORHAN PAMUK

Ülfet DAĞ İLHAN*
Gamze Gizem AVCIOĞLU**

Öz

"Kar" adlı eseri ile Nobel ödülü alan Türk edebiyatının çağdaş yazarlarından Orhan Pamuk, kaleme aldığı son eseri "Kırmızı Saçlı Kadın"da konu olarak Doğu ve Batı'nın önemli anlatılarını kullanmıştır. Bu eserde, Batı edebiyatının vazgeçilmez konularından olan Oidipus ve İran edebiyatının önemli eserlerinden biri olan Firdevsi'nin Şahname'sinde geçen "Rüstem ve Sohrab" hikâyesinden etkilenmiştir ve "Kırmızı Saçlı Kadın" eserinde bunları harmanlayarak bir bütün haline getirdiği görülmektedir. Pamuk, iki klasik hikâyeyi modern tarzda genişletip birleştirerek yeni bir eser kaleme almıştır.

Bu çalışmada yazarın, bu iki hikâyeden ne derece etkilendiği, bu alışlageldik hikâyeleri yeni formatı ile nasıl kurguladığı ve bu kurgulamada ne gibi benzerlik ve farklılıkların görüldüğü karşılaştırmalı olarak ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Eser konu ve kurgu açısından irdelenecek ve Doğu ve Batı'ya ait anlatıların yeni bir eser oluşturmadaki etkisi metinlerarasılık bağlamında değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler

Oidipus, Rüstem ve Sohrab, metinlerarasılık, Orhan Pamuk.

Abstract

Orhan Pamuk, who is one of the authors of contemporary Turkish Literature and got the Nobel Prize with his work named "Kar", used important narratives of the east and west as a theme in his last work "Kırmızı Saçlı Kadın." In this work which contains an east-west synthesis he was influenced by an essential theme of a Western Literature "Oidipus" and "Rüstem and Sohrab" in Şahname by Fridevsi which is an important work of Persian Literature. The fact that Pamuk was influenced by these two stories actually reveals the difference between east and west cultures. It is seen that in his work named "Kırmızı Saçlı Kadın", he mixed and unified the fact that the father kills his son in Rüstem and Sohrab and the son kills his father in Oidipus. Pamuk penned a new work to use two classic literature story by expanding and combining with modern style.

* Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, ulfetdag@selcuk.edu.tr

** Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, gmzavcioglu@selcuk.edu.tr

Gönderim Tarihi: 21.07.2016
Kabul Tarihi: 10.10.2016

In this study, it will be tried to reveal comparatively to what extent he was influenced by these two stories, how he set these conventional stories with their new formats and what kind of similarities and differences he saw in this new setting. The work will be examined in terms of subject and fiction and the effect of East- West narratives on creating a new work will be evaluated in the context of intertextuality.

•

Keywords

Oidipus, Rüstem and Sohrab, intertextuality, Orhan Pamuk.



GİRİŞ

Kurmaca dünyada pek çok öykü, yaşam, yaşanmışlık, tarih farklı yer ve zamanlarda farklı şekillerde anlatılmıştır ve anlatılmaya devam etmektedir. Dünyanın her yerinde her insanın yaşadığı şeyler aynı olsa da yaşanış şekli farklıdır, bu edebî eserlerde de böyledir. Bir eserin/ metnin teknik ve tematik açıdan incelenmesinde metinlerarası ilişkilerin ele alınması gerekir ve bu şekilde yapılan bir inceleme de hem yazarın hem de metnin dünyasının aydınlatılmasına önemli ölçüde yardımcı olmaktadır. Metinlerarasılık kavramının ilk defa, 1965 yılında Paris'e göç eden Bulgar asıllı Fransız kültürbilimci, psikoanalizci ve göstergebilimci Julia Kristeva tarafından 1967 yılındaki bir makalesinde kullanılmıştır (Ekiz 2007:124). Kristeva, "her metnin bir alıntılar mozaigi olarak yapılandırılmış" olduğu gerçeğine dikkat çeker ve metinlerarasılık kavramını ortaya atar (Hitchcock 2013:243). 1960'lı yıllarda Julia Kristeva ve Roland Barthes öncülüğünde ortaya çıkan metinlerarasılık kavramı, bu yıllardan sonra Yeni Roman adı verilen postmodern yazarların eserlerinde yoğun bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Genette ise metinlerarasılığı, "iki ya da daha fazla metin arasındaki ortak birliktelik ilişkisi, yani temel olarak ve çoğu zaman bir metnin başka bir metindeki somut varlığı" (Aktulum 1999: 83) olarak tanımlamaktadır. Cemal Sakallı, metinlerarasılığın dönüşümlerin gözlemlendiği bir yer olduğunu belirtmekte ve bu dönüşümlerin yazarlar ve bireyler üzerindeki etkisini ise şu ifadeyle açıklamaktadır:

"Alımlayan yazarın, alımladığı görünümlere verdiği anlamın çözümlenmesi, yazarın da bu anlamı nasıl çözümlendiğinin, anlamı hangi yönde değiştirdiğinin belirginleştirilmesine katkı sunar. Böylece metinlerarası çalışmalar hem bireyler arası ilişkilerin hem de yazın görüngülerinin nasıl yeniden oluştuğunun, yeni yapılarla ve anlamlara dönüştüğünün bulgulanmasında en belirgin rolü oynar" (Sakallı 1998: 41).

Metinlerarası kuramlar ve metinlerarası ilişkiler, metnin anlamının incelenmesinde büyük önem taşımaktadır. Yazarın etkilendiği kaynakların ortaya çıkarılmasına da yardımcı olan metinlerarasılık ile ilgili olarak Hulya Bayrak Akyıldız şu görüşleri dile getirmektedir:

"Bir metnin başka metinlere gönderme yapması ya da oradaki bir kurguyu, karakteri ya da çatışmayı yeniden üreterek model alması, metne teknik olarak bir zenginleşme etkisi getirir; zira metnin çağrışım gücü arttığı, başka metinlere uzanan birçok anlamlılık zeminine kavuştuğu gibi anlatıda tekdüzeliği kıran bir unsur olarak edebî türler arası bir geçişlilikle de tekniğini zenginleştirir" (Akyıldız 2010: 716).

Kubilay Aktulum, anlatıda tek düzeliği kırmak ve metni çok anlamlı bir zemine oturtmak anlayışını iki ya da daha fazla metin arasındaki bir alışveriş, bir konuşma ya da söyleşim olarak anlaşılması gerektiğini dile getirir. (Bkz. Aktulum 1999: 17). Aynı zamanda Aktulum, bunun bir gönderge metninin yeni bir durum, yeni bir bağlam ve yeni bir okur kitlesi için yeni amaçlar adına bir dönüştürme işlemi olduğunu belirtir (Bkz. Aktulum 2011: 149) İncelediğimiz eserde de Pamuk'un konu ve kurguyu iki metnin ilişkisi üzerine, yeni bir durumda, yeni bir bağlamda ve yeni bir okur kitlesini hedef alarak kaleme aldığı gözlemlenmiştir. İki farklı anlatıdan yeni bir üçüncü anlatı ortaya çıkarmış olan Pamuk, üçüncü anlatıyı oluştururken beslendiği iki kaynağın ismini eserde sıkça dillendirmiştir ve hikâyeye genel olarak bakıldığında değindiği bu iki anlatıyı sentezlediğini görmek mümkündür. "Orhan Pamuk, Doğu ve Batı metinlerinden doğrudan veya dolaylı olarak alıntılar yapan çağdaş bir 'poeta doctus'tur. Farklı biçemlerin ve izleklerin bir arada kullanıldığı eserleri, çoğulcul öğelerin buluşma yeridir" (Eliuz ve Türkdöğen 2012: 1015). Yazarın "Kırmızı Saçlı Kadın" eserinin de kurgu dünyasına bakıldığında göze çarpan iki kaynaktan ilki Yunan mitolojisine ait Oidipus diğeri Sohrab ve

Rüstem hikâyesidir.

Eser İncelemesi

Yunan mitolojisinin en trajik kahramanı olarak görülen Oidipus, psikolojiden sanata kadar pek çok dalda derin iz bırakmış ve birçok edebi metne de hikâyesi bağlamında ilham kaynağı olmuştur. Thebai kral soyundan gelen Oidipus, Thebai kralı Laios'un oğludur. Annesi İokaste gebe iken düş görür, kâhin rüyayı kraliçenin taşıdığı çocuğun babasını öldüreceği şeklinde yorumlar. Pek çok Yunan mitinde olduğu gibi, çocuk doğar doğmaz dağa bırakılır. Adının Oidipus, yani şiş ayaklı, olması buradan gelir çünkü dağa bırakılırken ayak bilekleri delinmiş ve içinden bir kayış geçirilmiştir. Çocuğu dağda bir çoban bulur, çocukları olmadığı için karı koca bu çocuğu öz evlatları gibi sevip büyütürler fakat büyüdüğünde bu gerçekle ilgili dedikodular yayılmaya başlayınca Oidipus, Tanrı Apollon'dan gerçeği öğrenmek üzere Delphoi'ye doğru yola koyulur. Thebai'ye yaklaşırken dar bir yolda bir adama rastlar ve kimin yoldan çekilmesi konusunda kavgaya tutuşurlar ve Oidipus adamı öldürür. Bu konuda farklı bir anlatım daha mevcuttur: Laios'a rastladığı sırada Delphoi'den dönen Oidipus kâhinden babasını öldürüp annesi ile evleneceğini öğrendiğinden sarsılmış ve kavgaya tutuştuğu adamı gözü karardığı için öldürmüştür.

Bu olaydan sonra Thebai'ye varan Oidipus, orada şehre korku salan, sorduğu bilmeceleri bilemeyen insanları parçalayan Sphinx'in sorduğu ilk bilmece "kimi zaman iki, kimi zaman üç, kimi zaman dört ayaküstünde yürüyen ve doğal yasalara karşıt olarak en çok ayağı olduğu zaman en güçsüz olan yaratık hangisidir?" İkincisi ise "iki kız kardeşitirler, biri ötekisini doğurur ve ikincisi birincisinden doğmadır". Oidipus'un sorulan ilk bilmeceye insan, ikincisine de gün ve gece cevabı üzerine Sphinx kendini uçurumdan atar. Bunun üzerine halk kurtarıcı olarak gördüğü Oidipus'u Laios'un koltuğuna oturtur ve onu Laios'un dul karısı ve Oidipus'un da öz annesi olan İokaste ile evlendirir. Bu evlilikten Eteokles, Polyneikes, Antigone ve İsmene adında dört çocuğu olur.

Yıllar sonra Thebai kentinde veba salgını baş gösterir, salgın ancak Laios'un katili bulunması ve bu şehirden sürülmesi ile son bulacaktır. Oidipus bu kişiyi aramaya koyulur ve kâhinden katilin kim olduğunu öğrenmek ister ancak kâhin buna cevap veremez. İokaste bir zamanlar gördüğü bir düşte Laios'un dar bir geçitte öldürüldüğünü dile getirir ve Oidipus'ta bir şüphe oluşturur. Bu sırada Korinthos'tan bir ulak gelir ve Oidipus'un bir çoban tarafından büyütüldüğünü söyler. Çoban çağırılır ve gerçekler açığa çıkar, hiç şüpheye de yer kalmadığından İokaste kendini öldürür Oidipus da onun iğnesi ile gözlerini kör eder (Bkz. Erhat 2002:226).

Kendine yazılmış kaderden kaçamayan Oidipus, bu yüzden trajik kahraman olmuş ve yukarıda değindiğimiz gibi bu hikâyesi ile pek çok esere de kaynaklık etmiştir ve etmeye de devam etmektedir. Orhan Pamuk'un Şubat 2016'da kaleme aldığı son eseri "Kırmızı Saçlı Kadın"a da ilham kaynağı olmuştur. Pamuk, kurmacanın belli bir bölümünü Oidipus üzerine kurmuş ve eserde hikâye olarak Oidipus'un adını sıkça geçirmiştir. Özellikle başkahraman Cem, edebiyata ilgi duyan ve yazar olmak isteyen bir çocuktur ve en fazla etkilendiği iki öyküden biri Oidipus'un trajik hikâyesi olmuştur. Pamuk eserini Oidipus hikâyesi üzerine temellendirmiş ve bu mitik öyküden bir eser çıkarmaya amaçlamıştır. Eser görünürde iki fakat temelde dört anlatı üzerine kurulmuştur. İlki, babası eczacı olan ve annesi ile kendisini terk eden Cem ve onun lise çağında üniversiteye hazırlanırken para kazanma amacıyla bir kuyucunun yanında işe başlamasıyla başına gelenler; ikincisi ise üniversiteyi bitirip iş sahibi olan fakat kendisini geçmişte yaşadıklarının etkisinden kurtaramayan, Öngören'e geri dönüp kendisinden sonra nelerin olduğunu öğrenen Cem vardır. Bu iki hikâyenin ana kahramanı

sadece Cem gibi görünebilir fakat Kırmızı Saçlı Kadın ve onun bu olaylara etkisi en fazladır.

Cem, baba hasreti çeken bir gençlik dönemi geçirmiş ve sözlerinde baba eksikliğini sürekli olarak dile getirmiştir. Çoğu zaman ustası Mahmut'u babası yerine koymuş, onda baba sevgisi ve ilgisini aramıştır:

"[...] o zaman bana hiç bağırmayan, beni hiç azarlamayan babamı özlerdim. Ama onun yüzünden parasızlık çektiğimiz ve burada çalıştığım için babama kızıyordum da. Mahmut Usta babamın hiç yapmadığı gibi benimle ilgileniyor, hikâyeler anlatıyor, dersler veriyor ve ikide bir, iyi miyim, aç mıyım, yorulduğum mu diye soruyordu" (Kırmızı Saçlı Kadın 2016: 27).

Cem'in yukarıdaki düşüncelerinde babasına karşı olan özlemin yanında onun tarafından terk edilmesi yüzünden de bir kızgınlık hissi ve Mahmut Usta'dan duyduğu yakın davranış ve ilgiden de hoşnut olduğu göze çarpmaktadır. Fakat Mahmut Usta'ya karşı olan sevgisi birebir onunla alakalı değildir çünkü onu babasına fazlaca benzetmektedir. Babasının yokluğundan kaynaklanan eksikliği Mahmut Usta'nın varlığı ile tamamlamıştır. Cem'in Oidipus ile olan bağlantısı da Mahmut Usta'ya Oidipus'u anlattığı zaman başlamaktadır.

Aynı zamanda kasabada Kırmızı Saçlı Kadın olarak isim taktığı ve kendinden yaşça büyük olan bir kadına aşık olur ve bunu şu sözleri ile ifade eder:

"[...] Paramı, eşyalarımı alır almaz önce Kırmızı Saçlı Kadın'a gidecek, ona âşık olduğumu, Turgay'dan ayrılıp benimle evlenmesi gerektiğini söyleyecektim. Annem ne derdi bu işe? Kırmızı Saçlı Kadın mutlaka, ben senin annen yaşındayım, deyip bana gülecekti" (A.g.e.: 78)

Bu aşkın tek taraflı olmadığını, Kırmızı Saçlı Kadın'ın da onu gözlemlediği ve sevdiğini eserde geçen şu sözlerle anlamaktayız:

"Seni özleyeceğim küçük bey!

Nasıl?

Biliyorsun, bizim zaten burada günlerimiz doldu.

Ben de çok özleyeceğim seni" (A.g.e.: 71).

Cem ve Kırmızı Saçlı Kadın bu diyalogun ardından beraber olurlar ve o günden sonra birbirlerini görmezler. Kırmızı Saçlı Kadın ve Cem'in öyküsü buraya kadar genç bir çocukla olgun bir kadının gönül eğlencesi gibi gözükebilir fakat daha sonra eserin ilerleyen bölümlerinde Cem, babası ile Kırmızı Saçlı Kadın'ın üniversite yıllarında sevgili olduklarını öğrenir yani Oidipus'un annesi ile birlikte olması eserde Cem'in babasının eski sevgilisi ile birlikte olmasıyla eşdeğer görülür. Bu durum eserde şu cümle ile aktarılmaktadır: "[...]Keşke oğlun daha sonra kırmızı saçlı anasıyla yattığını hiç anlatmasaydım. Bunun uğursuzluk getirdiğini bugün söyleyebilirim" (A.g.e.:179).

Buradaki nokta baba-oğul çatışmasının anne ile değil eski sevgili ile bağlantılı olmasıdır. Pamuk'un belki de toplumsal değer adına tepki çekmemek için anne yerine eski sevgiliyi kullandığını söyleyebiliriz.

Cem gençken yaşadığı bu yasak ilişkiden bir evlat sahibi olduğunu ise seneler sonra aldığı bir elektronik posta ile öğrenir. Kırmızı Saçlı Kadın'dan Enver adında bir oğlu olmuştur fakat oğlu kendisinden nefret etmektedir. İlk öyküde evlat rolündeki Cem, ikinci öyküde baba rolüne büründürülmüştür. Mahmut Usta'yı kuyuda öldürdüğünü düşünerek kaçan ve ilerleyen yıllarda okulu bitirip mimar olup evlenen Cem yasal ilişkisinden bir çocuk sahibi olamaz. Kendisini işine ve âşık olduğu hikâye Sohrab ve Rüstem'e verir. Öyle ki kurduğu şirketin adını Sohrab koyar. Yıllar geçmesine rağmen geçmişin izlerini silemeyen Cem, kendine bir sorumluluk yükler ve bir zamanlar kuyu kazarak su aradığı kasabaya yani Öngören'e geri dönerek orayı da mimari açıdan geliştirmeye karar verir fakat geçmişin onu orada yeni

sürprizlerle hala beklediğinden habersizdir. Ne Mahmut Ustası onun yüzünden ölmüştür, ne Kırmızı Saçlı Kadın onu unutmuştur. Bütün bunların yanında bir de erkek çocuk sahibi olmuştur fakat bu sefer baba-oğul çatışması Cem ve oğlu Enver arasında yaşanmıştır. Cem, babası ve Kırmızı Saçlı Kadın arasında geçen öykü, Oidipus'un modern hali olarak göze çarpmaktadır. Babasız büyüyen ve kendi eğitim masraflarını karşılamak için kuyu kazan Cem ya da Oidipus, babasının eski aşkı Kırmızı Saçlı Kadın ve onun Cem'den olan oğlu Enver. Elbette ki birebir Oidipus hikâyesi ile benzeşmez fakat temelde baba-oğul çatışması olduğu gözlerden kaçmamaktadır fakat bu çatışma bilinçli değil tamamen şans eseridir. Baba ve oğul aynı kadına âşık olmuşlar ve yıllar sonra, sadece Cem bu gerçeği öğrenmiştir. Diğer baba-oğul mücadelesi ya da farklı bir tabirle baba-oğul çatışması ise bundan sonra başlar ve yazar burada Rüstem ve Sohrab hikâyesini kendine rehber edinmiştir.

Doğu edebiyatının en önemli epik eserlerinden olan Firdevsi'nin Şahnâme'si, tarih öncesi dönemden başlayarak Sasani İmparatorluğu sonuna dek tüm eski kralları ele alması bakımından önemli bir kaynaktır. İran'ın milli destanı olan Şahnâme'de konular mitolojik ve tarihi akışlarında aktarılırken yeri geldiğinde çeşitli öğütler ve özlü sözler de dikkati çekmektedir. Bu öğüt ve özlü sözleri aktarmada eski İran edebiyatındaki metinlerden de yararlanılmıştır.(Yıldırım 2013: 17) Pamuk'un "Oidipus" dışında bu eserinde kullandığı bir diğer öykü ise "Rüstem ve Sohrab"dır. Bu bakımdan, hikâyeden biraz bahsetmek gerekmektedir.

İran'ın efsanevi kahramanı olan Rüstem bir gün atıyla birlikte ava çıkar. Rüstem fark etmeden Turan ülkesine kadar gider ve geceyi orada geçirir. O gece Rüstem'in atı çalınır. Uyandığında atını arayan Rüstem en yakın şehir olan Semengân'a gider. Rüstem oranın padişahı tarafından çok iyi karşılanır ve padişah Rüstem'in atının bulunması için emir verir. Ayrıca o gece misafir olacak Rüstem için şölen de düzenlenir. Bu şölende Rüstem sarhoş olur ve gidip yatmak ister.

Rüstem'in yattığı odanın kapısına Semengân padişahının dünyalar güzeli kızı Tehmine gelir ve Rüstem'e kendisini tanıtır. Rüstem'in maceralarını masal gibi dinlediğinden bahseder. Rüstem Tehmine'yi çok beğenir. Sabah olunca Rüstem çok beğendiği bu kızı padişahıtan ister ve nikâhları kıyılır. O gece Rüstem, Tehmine'ye pazısındaki dünyaca tanınmış mühreyi çıkarıp doğacak olan çocuklarına takmasını ister. Sabah olunca da padişah atının bulunduğu haberini verir ve ayrılık vakti gelmiştir. Semengân'dan döndükten dokuz ay sonra doğan çocuk erkek olur ve annesi adını Sohrâb koyar. Sohrâb da babası gibi adından söz ettirecek kadar güçlüdür.

Sohrâb biraz büyüdüğünde annesine, babasının kim olduğunu sorar. Annesi de babasının güçlü pehlivan Rüstem olduğunu söyler ve Sohrâb'a Rüstem'in oğlu olduğunun Efrâsiyâb tarafından duyulmamasını öğütlediyse de Sohrab bundan bir çekince duymaz çünkü Sohrâb, Keykavus'u yenerek babasının İran, Efrâsiyâb'ı yenerek de kendisinin Turan şahı olması düşüncesindedir.

Sohrâb'ın babasını bulması için Semengân padişahı olan dedesi de her türlü yardımı yapar fakat Efrâsiyâb Rüstem'in İran'a babasını bulmaya gittiğini öğrenmesiyle bir plan yapar ve Sohrâb'a yardım etmesi için bir ordu gönderir. Sohrâb ile Rüstem'i karşı karşıya getirip ikisinden de kurtulmak ister.

Sohrâb, İran sınırındaki bir kaleye girip bir kişiyi de esir alınca Keykavus'a haber gönderirler bunun üzerine Keykavus da Rüstem'den yardım ister ve Rüstem orduyla birlikte kalenin oraya gider. Sohrâb bunun üzerine esir aldığı kişiye ordunun içinden hangisinin Rüstem olduğunu sorar fakat adam bunun bir tuzak olduğunu düşünüp pehlivanlar arasında Rüstem'in adını atlar. Bunun üzerine birbirinden habersiz olan baba-oğul savaş meydanında karşılaşırlar, zırlara büründüklerinden yüzlerini göremezler.

Bu zamana kadar sayısız savaşta yer alan Rüstem bu sefer oğluna karşı savaşmaktadır. Sohrâb o kadar güçlüdür ki Rüstem bu duruma şaşar. İlk gün savaşçılar bir sonuç elde edemezler ve ikinci gün savaş meydanına geldiklerinde Sohrâb Rüstem'in adını sorduysa da Rüstem cevap vermez ve sonrasında Sohrâb, yere düşen Rüstem'i öldürme şansı elinde olmasına rağmen Rüstem'in "Düşmanı ikinci kez yere serersen o zaman aslan ünvanı alır, hem de düşmanın başını gövdesinden ayırma hakkını kazanırsın." demesi üzerine Rüstem'e bir şans daha verir ve ertesi gün tekrar savaş meydanında karşılaştıklarında bu sefer Rüstem Sohrâb'ı yere serer ve acımadan göğsüne hançeri saplar. Sohrâb ölürken Rüstem'in oğlu olduğunu söyler ve mühreyi gösterir. Bunu gören Rüstem kahrolur fakat Sohrâb babası tarafından öldürüldüğünü fark etse de mutludur, tek isteği iki ordunun geri çekilip barışı sağlamasıdır (Firdevsi, 1994 : 285-419).

Pamuk'un bu hikâyeden fazlasıyla etkilendiğini eserde görmekteyiz. Bu eserin başkahramanı Cem, "Rüstem ve Sohrâb" hikâyesini, yıllar önce sadece son sahnesinin canlandırıldığı Öngören'deki sarı tiyatro çadırında görmüştür. İş seyahati için gittiği Tahran'da da evin duvarındaki, babanın yani Rüstem'in oğlu Sohrâb'ı kucağına almış hem onu sevdiğini hem de üzüldüğünü gösteren kanlar içindeki resim Cem'i bir hayli etkilemiş ve arkadaşları resmin aslının Gülistan sarayında olduğunu söyleyip onu, oraya götürmüşlerdir.

O tabloyu orada da gören Cem'in ilk işi Firdevsi'nin "Şehname" adlı eserini bulup okumak olmuştur. Cem kafasında etkisinden çıkamadığı "Oidipus" ile "Rüstem ve Sorâb" hikâyesinin benzerlik ve farklılıklarını bulmaya çalışmıştır. Hatta bu iki eserde kader unsurunun etkisinden bahsetmiştir. Mahmut ustaya "Oidipus"u anlattığında Mahmut ustanın Oidipus'un günahının babasını öldürmek olmadığını aksine kendisine verilen kaderden kaçmaya çalışmak olduğunu söylemesi üzerine Cem de bu durumu "Rüstem ve Sohrab" hikâyesi için yorumlayıp Rüstem'in günahının da oğlunu öldürmek olmadığını, bir gecelik birliktelikten bir oğul sahibi olup ona babalık edememek olduğunu düşünmektedir. Karşılaştığı baba ve oğulları bu iki esere göre yorumlamaya başlayan Cem, kendi babasını da Rüstem'e benzetmektedir:

"[...] Babam beni, tıpkı Rüstem'in Sohrab'a yaptığı gibi bırakıp önce hapse, sonra başka bir hayata gidince onun yerine kendime yeni babalar aramış, onların öğütlerini dinlemiştim." (Kırmızı Saçlı Kadın, 2016: 116).

Bu hikâyelere ilgisi olan ve karakterlere çevresindeki kişilerle hayat veren Cem'i tecrübeli bir mühendisin göndermiş olduğu Öngören'deki satılık arsa ilanı, geçmişteki duyguları ile bir kez daha yüzleştirir. Cem Öngören'deki o arsayı alır. Bir gün babasının eski arkadaşı olan birinden babası ile Kırmızı Saçlı Kadının sevgili olduklarını öğrenir. Cem bunun üzerine kendisini çok kötü hisseder. Yukarıda da belirtildiği gibi bu olayı öğrendikten kısa bir süre sonra kendisine baba diye hitap eden birinden bir elektronik posta alır.

Avukatı tarafından bu elektronik postanın kimden geldiği araştırılırken Cem bir acı gerçekle daha yüzleşir çünkü gelen o elektronik posta Kırmızı Saçlı Kadın'dan olan oğlu Enver'dendir. Öngörende giden Cem orada Kırmızı Saçlı Kadın ile yıllar sonra tekrar bir araya gelir. O konuşmada Kırmızı Saçlı Kadın oğulları olan Enver'den ve oraya gelmek istemeyişinden bahseder. Süresi çok az olan Cem, Öngören'de Mahmut ustayla kazdıkları kuyuyu görmek ister. Kırmızı Saçlı Kadın Serhat diye tanıttığı tiyatrocunun arkadaşlarından birini Cem'in yanına kuyuyu göstermesi için gönderir. Kuyuya giderken sohbet ederler. Birden sohbet tartışmaya dönüşür ve o genç Cem'in öz oğlu Enver olduğunu itiraf eder. Ortam iyice gerilir ve Cem tabancasını çıkarır o esnada Enver buna engel olmak için babasının üstüne atlar tabancayı elinden almak istediği sırada Cem'i öldürür ve Enver hapse girer. "Kırmızı Saçlı Kadın" eseri bu şekilde sonuçlanmaktadır.

Pamuk'un bu eserinde birbiri içine geçmiş hayatlara rastlanılmaktadır. Yazarın hem

“Oidipus” hem de “Rüstem ve Sohrâb” ta işlenen konuları eserine birebir uyarlamadığını sadece bu iki başarıptan etkilendiğini görmekteyiz.

“Oidipus” hikâyesinin etkisini Gülcihan (Kırmızı Saçlı Kadın), Cem’in babası ve Cem arasındaki ilişkide hissederken “Rüstem ve Sohrab” hikâyesinin etkisini de Gülcihan, Cem ve Enver’in ilişkisinde görmekteyiz. Cem karakterinin yaşadıkları Oidipus’a benzemektedir, çünkü yıllar sonra babasının eski sevgilisiyle bilmeden ilişki yaşamakta ve ondan bir çocuğu olmaktadır. Cem’in babası da Oidipus’un babası Laios gibi sevdiği kadınla oğlu arasındaki ilişkiyi bilmeden ölmektedir. Kırmızı Saçlı Kadın olarak tanıtılan Gülcihan ise Oidipus’un annesi İokaste gibi sevgilisinin öz oğlu olduğunu bilmediği Cem ile beraber olmaktadır.

Diğer taraftan hikâyeyi, Gülcihan, Cem ve Enver açısından değerlendirecek olursak, Cem, Rüstem karakterine benzetilmektedir. Çünkü Rüstem de atını ararken gittiği Semengân’da misafir edilir ve orada karşılaştığı Semengân padişahının kızıyla birlikte olur ve o birliktelikten hiç görmediği bir oğlu doğar, Cem de eğitim masraflarını karşılamak için gittiği Öngören’de karşılaştığı Kırmızı Saçlı Kadın’dan etkilenir ve ondan bir oğlu olur.

Kırmızı Saçlı Kadın bu hikâyede aynı zamanda Tehmine’yi de simgelemektedir. Tehmine, Rüstem gidince Sohrab’ı tek başına büyüttüğü ve ilerleyen yaşlarında babası hakkında bir şeyler duymak isteyen Sohrab’a Rüstem’den bahsettiği gibi Gülcihan da Cem gittikten sonra Enver’i büyütmüş ve babasını merak eden Enver’e Cem’den bahsetmiştir.

Enver ise Sohrab ve Oidipus karakterleri ile benzeşmektedir. Sohrab, annesinden babasının herkes tarafından bilinen pehlivan gibi güçlü Rüstem olduğunu duyunca ona ulaşmak için elinden geleni yapmaktadır. Enver de babasının zengin iş adamı olan Cem olduğunu duyması üzerine Cem’e elektronik posta atıp ardından adını gizleyerek onunla tanışması açısından Sohrab’a, hikâyenin sonunda babasını öldürmesi açısından da Oidipus’a benzemektedir.

SONUÇ

Orhan Pamuk’un kaleme aldığı bu eser, anlatı içinde anlatı olarak katmanlı bir yapı sergilemektedir. Daha önce değindiğimiz gibi temelde iki fakat derin yapıda dört öykü karşımıza çıkar ve Pamuk iki farklı hikâyeyi günümüz şartları ile birleştirerek yeni üçüncü bir eser ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu özelliğinden dolayı “Kırmızı Saçlı Kadın” farklı yazın yapıtları ile söyleşi içinde olan bir eserdir.

Eserde geçen kahramanlar derin yapıda adı geçen Doğu’nun ve Batı’nın tarihî ve efsanevî kahramanların özellikleri ile bezenmiş şekilde okura sunulmuştur. Yazar adı geçen iki önemli anlatıdaki konuları eserine uyarlamıştır ve bunu yaparken hikâyelerin adını zikretmekten çekinmemiştir. Böylelikle, okura hikâyeyi çözümlemesi için gereken tüm ipuçlarını vermiştir.

Metinlerarasılık bağlamında karşılaştırmalı olarak ele aldığımız bu çalışmada, yazar hikâyeleri ait oldukları toplumların kültürel yapısından koparmadan yarattığı yeni kahramanlar ile günümüz şartları bağlamında modernize ederek bambaşka zaman ve mekânda, yeni bir okur kitlesi için tekrar kaleme almıştır. Kültürler arasındaki farka rağmen, birbirine benzer ve birbirini çağrıştıran metinleri aynı çatı altında toplayarak kültürel etkileşime katkı sağlanmıştır.

Hiçbir eserin kendisinden önceki yazılmış eserlerden etkilenmemesi gibi bir durum söz konusu olamaz çünkü geçmişi yeniden kurmak edebiyat için de kaçınılmazdır. Böylece eserler yeniden üretilir, bu da insanlığa ait evrensel temaların değişik şekillerde yeniden hayat bulmaya devam edeceğinin işaretidir.

Tüm bunlardan da anlaşılacağı üzere Orhan Pamuk’un bu eserinden hareketle mitik unsurların ve efsanevî anlatıların günümüz modern edebiyatına kaynaklık ettiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

- AKYILDIZ BAYRAK, Hulya (2010), "Tanpınar'ın Romanlarında Metinlerarası İlişkiler", *Turkish Studies Dergisi*, 2010 Yaz Dönemi 5/3, ss.715- 727.
- AKTULUM, Kubilay (1999), *Metinlerarası İlişkiler*, Ankara: Öteki Yayınevi.
- AKTULUM, Kubilay (2011). *Metinlerarasılık/Göstergelerarasılık*, Kanguru Yayınları, Ankara.
- EKİZ, Tefik (2007). "Alımlama Estetiği mi Metinlerarasılık mı?", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, sayı: 47, ss.119-127.
- ELİUZ, Ülkü ve Melike Gökcan Türkdöğün (2012). "Eski Bir Hikâyenin Yeniden Doğuşu: Kara Kitap'taki İzlek Ve İmgelemin Metinlerarasılık Bağlamında İncelenmesi", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, sayı: 7/1, ss.1013-1025.
- ERHAT, Azra (2002), *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- FİRDEVSİ, (2013), *Şahnâme*, (çev.Necati Lugal),Ankara: Kabalcı Yayınları.
- HITCHCOCK, A. Louise (2013), *Kuramlar ve Kuramcılar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- PAMUK, Orhan (2016), *Kırmızı Saçlı Kadın*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- SAKALLI, Cemal (1998). "Karşılaştırmalı Yazınbilim Kuramları ve Yöntem Sorunu", *İçinde: Karşılaştırmalı Edebiyat Araştırmaları*, Konya, *Selçuk Üniversitesi Yaşatma ve Geliştirme Vakfı Yayınları*, ss.17- 43.

OSMANLIDAN GÜNÜMÜZE TÜRK TOPLUMUNDA ÇEVRE ANLAYIŞININ GELİŞMESİNDE VAKIFLAR VE DERNEKLER*

FOUNDATIONS AND ASSOCIATIONS FOR THE DEVELOPMENT OF ENVIRONMENTAL UNDERSTANDING OF TURKISH SOCIETY FROM OTTOMAN EMPIRE TO THE PRESENT DAY

Doğan YÖRÜK **

Öz

Modern öncesi dünyanın çevre sorunlarının başında temiz suyun temini ve su kaynaklarının muhafazası, yaşanan mekânların temizliği, ölen ve kesilen hayvanlar ile insan atıklarının geliştiği güzel bir yerlere atılmaması, salgın hastalıklara karşı tedbirler alınması, hayvanların bakımı ve korunması vs. gibi hususlar gelmektedir. Osmanlı devletinde, gerek İstanbul eksenli merkezi yönetim, gerekse taşra merkezli yöneticiler veya vakıflar bu tür sorunların giderilmesinde birinci derecede aktif rol oynamışlardır. Merkezi yönetim çıkardığı ferman ve kanunlarla, şehir yönetimleri muhtesibin denetimleriyle, vakıflar da hizmet alanları ile söz konusu problemlerin olumsuzluklarını bir yandan gidermeye, bir yandan da yaşanılabilir bir dünya inşa etmeye çalışmışlardır. Doğrudan çevre problemlerini konu edinen vakıflar yanında, kuruluş amacı farklı olmasına rağmen bu alana hizmet eden vakıflar da kurulmuştur. Böylece, verdikleri hizmetlerle toplumda çevre bilincinin ve anlayışının şekillenmesini sağlamışlardır. Bu husus, günümüzde de geçmişteki gibi doğrudan çevre problemlerine dikkat çeken ve bir şeyler yapma gerekliliğine inanan kişi ve kesimlerin kurduğu vakıf ve derneklerle devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Konya, sokak hayvanları, suyuolları, doğal kaynaklar, ekosistem.

Abstract

Main environmental issues in pre-modern world was based on preservation of freshwater resources, cleaning of residential places (house, street, square, landscaping), to avoid to leave slaughtered and dead animals and human waste to random places, various precautions against epidemics, protection and care of animals e.t.c. Both İstanbul-based central administration and

* Bu çalışma Selçuk Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü (SÜBAP) tarafından 15701525 nolu proje ile desteklenen ve September 03-06, 2015 tarihlerinde Belgrade/ Serbia'da düzenlenen VIII. European Conference on Social and Behavioral Sciences, Sempozyumuna sunulan "Foundations and Associations for the Development of Environmental Understanding of Turkish Society From Ottoman Empire to the Present Day" adlı bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

** Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, dyoruk@selcuk.edu.tr

provincial administrators and foundations played a primary active role to solve this issues in Ottoman Empire. Central administration by publishing fermans (ordinance) and laws, city administrations by controls of muhtesib and the foundations by their services tried to resolve this problems and worked to build a livable world. Besides there was foundations that working for the environmental issues directly, another foundations founded for struggling with this issues even the purpose of establishment was different. So, they provided environmental awareness and understanding in the community by their services. Today this matter is also in progress with foundations and associations established by some individuals and sections who believe to do something and take attention to environmental issues like past.

•

Keywords

Konya, street animals, waterways, natural resources, ecosystems.



GİRİŞ

19. yüzyıl başlarına kadar daha çok yerel eksende düşünülen çevre sorunları Sanayi devrimiyle birlikte küresel bir boyut kazanmış, günümüzde bütün insanlığı ilgilendiren bir hal almıştır. Modern öncesi ekonomiler geçimlik ekonomi bağlamında kanaat ve tasarrufu merkeze alırken, Sanayi devrimine yol açan ekonomik anlayış ise tüketim üzerine inşa edilmiştir. İnsanoğlu, pozitivist bakış açısıyla ölçünün ve hayatın merkezine kendini almış¹, çevresini de buna göre şekillendirmiştir. Bu husus canlı ve cansız varlıkların tümünün adeta sömürülmesini beraberinde getirmiş, doğal kaynaklar, hayvanlar, bitkiler vs. doğal çevreyle ilgili pek çok sorunun kaynağını teşkil etmiştir². İnsanoğlu özellikle son 70 yılda dünyadaki kaynakları tüketme ve yaşam kaynaklarını kurutma noktasında büyük bir zafer kazanmış, nihayet ünlü fizikçi Stephen Hawking evrenin en fazla bin yıl daha yaşayabileceği, bu yüzden insanların yeni yaşanabilir gezegenlere göç etmesi gerektiğine işaret eden bir kıyamet teorisini dile getirmiştir³.

Günümüzde yerel ve küresel boyutlarda karşı karşıya kaldığımız çevre sorunları, yaşanılabilir bir dünya için çevre-insan faktörünün hâkimiyet anlayışı üzerinden değil de, denge unsuru üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini ihsas etmiştir. Bu bağlamda, ulusal ve uluslararası ölçeklerde kurulan dernekler insanların çevreye karşı duyarlılığını arttırmak için çeşitli faaliyetler yürütmektedirler. Buradan hareketle çalışmamız, vakıflar ve derneklerin hangi özellik, faaliyet ve hizmet alanlarıyla Türk toplumunda çevre anlayışının oluşmasına ve gelişmesine zemin hazırladığına dair olacaktır. Bu faaliyetlerin somut başarılarının olup olmadığını sorgulamak ise elimizde herhangi bir ölçek olmadığından maalesef mümkün değildir.

A- ÂYET VE HADİSLERDE ÇEVRE

Çevre sorunları her ne kadar endüstrileşmeyle ilişkilendirilmekle birlikte önceki dönemlerde de insanların bir şekilde bu meselelerle karşılaştıkları ve bunlarla mücadele ettikleri bilinmektedir. Özellikle İslam toplumlarının iman ve amellerini düzenleyen Kur'an ve hadislerdeki *evren, doğal çevre ve kaynaklarla ilgili referanslar* Türk toplumunda çevre bilincinin oluşmasını ve yaşam biçimi haline gelmesini sağlamışlardır. Kur'an inananlara, her şeyin bir ölçüye göre yaratıldığını ve dengenin bozulmamasını emrederken⁴, Müslümanlara yalnız Allah'a değil, aynı zamanda içerisinde yaşadığı toplum ve fizikî çevreye karşı da sorumluluk yüklemiştir⁵. Yine, insana sayısız nimet verildiği ve israf etmeden bu nimetten faydalanması⁶

* Bu çalışma Selçuk Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü (SÜBAP) tarafından 15701525 nolu proje ile desteklenen ve September 03-06, 2015 tarihlerinde Belgrade/ Serbia'da düzenlenen VIII. European Conference on Social and Behavioral Sciences, Sempozyumuna sunulan "Foundations and Associations for the Development of Environmental Understanding of Turkish Society From Ottoman Empire to the Present Day" adlı bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

* Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, dyoruk@selcuk.edu.tr

¹ Fikri Gül, "İnsan-Doğa İlişkisi Bağlamında Çevre Sorunları ve Felsefe", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.14, Denizli 2013, s.18.

² Hüseyin Aydın, *Ekolojik Sorunlara Teolojik Yaklaşımlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2009, s.102-157.

³ <http://www.marketwatch.com/story/stephen-hawkings-catastrophic-end-for-planet-earth-2015-07-09>. Erişim Tarihi: 18.07.2016; <http://www.bustle.com/articles/137127-how-stephen-hawking-thinks-the-world-will-end-comes-in-a-variety-of-terrifying-ways>. Erişim Tarihi: 18.07.2016.

⁴ "Biz, her şeyi bir ölçüye göre yarattık" Kur'an-ı Kerim, Rahman Suresi, 7, 8; "Göğü Allah yükseltti ve mizanı (dengeyi) O koydu. Sakın dengeyi bozmayın" İbrahim Suresi, 32, 33, 34.

⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'ın Kalbi*, Çev. Ahmet Demirhan, Gelenek Yay., İstanbul 2002, s.167-168.

⁶ İbrahim Suresi, 32, 33, 34; Abese Suresi, 17-27.

telkin edilmekte, kendisine emanet olarak verilen nimetlerle ahirete hazırlanması, başkalarına zarar verecek, dünyada bozgunculuk yapacak her türlü düşünce ve davranıştan kaçınmasını istemiştir⁷. Bunlara ilaveten, inananlar temizlik konusunda sürekli uyarılmış, manevi temizliğin yanında maddi temizliğe göndermeler yapılmış⁸, ahirette varılmak istenen yer olan cennet, içinde nehirler akan, her türlü meyve ağacı ile koyu gölgeliklerin bulunduğu ve nimetlerle dolu yeşillik bir mekân olarak tanımlanmıştır⁹. Benzer anlamlar taşıyan pek çok ayet ve hadislerde içinde yaşanan ve olması gereken ideal çevreye atıflar dikkat çekmektedir.

B- OSMANLI'DA VAKIFLAR VE ÇEVRE

Ayet ve hadislerden beslenen, Allaha yakın olma gayesiyle menkul veya gayrimenkul malların toplum yararına tahsis edilmesiyle kurulan vakıflar, Osmanlı toplumunu bir bütün olarak kuşatmıştır. Eğitimden sağlığa, sosyal yardımdan güvenliğe, ticaretten ulaşım, bayındırlıktan temizliğe varıncaya kadar bütün alanlarda hizmet sunan vakıflar, çevre ve çevre sorunlarıyla da ilgilenmişlerdir. Bu bağlamda, insan-çevre arasındaki ilişkinin tayininde veya gelişim seyirinde önce vakıflar, küresel problemlerin yaşanmaya başladığı dönemlerde ise derneklerin faaliyetleri önemli rol oynamıştır.

Osmanlı dönemi çevre sorunlarının başında temiz suyun temini ve su kaynaklarının muhafazası, yaşanan mekânların temizliği ve korunması, muhtaç hayvanların bakımı, ölen ve kesilen hayvanlar ile insan atıklarının belli yerlerde toplanması, salgın hastalıklara karşı çeşitli tedbirler, hayvanların bakımı ve korunması vs. gibi hususlar gelmektedir. Merkezi yönetim çıkardığı ferman ve kanunlarla, şehir yönetimleri muhtesibin denetimleriyle, vakıflar da hizmet alanları ile söz konusu problemlerin olumsuzluklarını gidermeye çalışmışlardır. Vakıfların bir kısmı doğrudan, bir kısmı da dolaylı bir biçimde bu alana hizmet etmiştir. Su, sukuyusu, su yolu, çeşme, sarnıç, şadırvan, nehir taşkınları ve temizliği, bataklıklar, muhtaç hayvanların bakımı vs. gibi amaçlarla kurulan vakıflar doğrudan; bağ, bahçe, koruluk, zeytinlik, ormanlık vs. alanların gelir kalemi olarak yazıldığı vakıflar ise dolaylı bir şekilde çevre sorunlarına eğilmişlerdir. Memleket genelinde doğrudan çevre sorunlarına eğilen ve bu alana hizmet eden vakıf sayısı çok düşükken, binlerce bağlık, bahçelik, koruluk, çayırılık alanları herhangi bir vakfın gelir kalemleri içerisinde görmek oldukça yaygındır. Bu nedenle çalışmamıza konu olan çevre vakıfları daha çok dolaylı vakıflar diye tanımladığımızdır.

Osmanlı toplumu bünyesinde kurulan pek çok vakfa köyler, mezraalar, bağlar, bahçeler, zeytinlikler, korular ve ormanlar gelir kalemi olarak ayrılırken, doğrudan doğruya çevreyi koruma amacıyla da hayır kurumları tesis edilmiştir. Bu husus, "vâkıfın şartı şeriatın hükmü gibidir" anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde, vakıf mallarının dolayısıyla bağlık, bahçelik ve koruluk alanların dokunulmazlıklarını da beraberinde getirmiştir. Böylelikle herhangi bir vakfın gelir kalemleri içerisinde yer alan bağlık ve bahçelik alanlar korunduğu gibi vakfın devamlılığı bağlamında daha da geliştirilmesi bile söz konusu olmuştur. Selçuklular ve Osmanlılar döneminde Konya ve çevresinde kurulan vakıfların gelirleri arasında yüzlerce bağ ve bahçenin yanında koruluklar, mezraalar ve köylerin varlığı¹⁰, dolaylı da olsa fiziki çevrenin korunması ve geliştirilmesinin vakıflar eliyle yürütüldüğüne işaret etmektedir. Yine, Mihrîşah Valide Sultan'ın Midilli adasının doğu ve güneyinde büyük zeytinlikler¹¹, çeşitli kişilerin İstanbul, İstanbul-Şile, Çatalca, Giresun, Kırklareli, Bursa-Karacabey, Edirne, Bolu, Bolu-

⁷ Bakara Suresi, 60, 205; A'raf Suresi, 56.

⁸ Müddesir Suresi, 4; Hac Suresi, 26; Tevbe Suresi, 108; Fatır Suresi, 18.

⁹ Bakara Suresi, 25; Nisa Suresi, 57; Yunus Suresi, 9; Muhammed Suresi, 15; Zümer Suresi, 20.

¹⁰ Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Tapu Tahrir Defterleri (TKGM TT) 564, 565, 584.

¹¹ İbrahim Oğuz, "XIX. Yüzyıl Ortalarında Midilli'de Zeytinyağı Üretimi ve Mihrîşah Valide Sultan'a Ait Vakıf Zeytinlikler", *Vakıflar Dergisi*, S.43, Ankara 2015, s.80-83.

Gerede, Tekirdağ-Saray ve Edremit gibi yerlerde farklı büyüklüklerde ormanlar¹² vakfetmeleri bu bağlamda değerlendirilebilir.

Osmanlı devleti bünyesinde başta başkent İstanbul olmak üzere hemen her şehirde pek çok çevre vakfının kurulduğu görülmektedir. Bunları kendi içinde temiz su temini, bayındırlık, temizlik, yeşillik alanlar ile hayvanların korunması ve bakım hizmetleri gibi çeşitli başlıklara ayırmak mümkündür. Konya ve çevresinde doğrudan çevre sorunlarıyla ilgili kurulan vakıfların neredeyse tamamı sarnıçlar, kuyular, çeşmeler, şadırvanlar ve buralardan temiz su akması için suyollarının bakım ve tamiri gibi hizmetlerle öne çıkmaktadır¹³. Öyle ki 1650-1910 yılları arasında bu amaçlarla kurulan vakıf sayısı yaklaşık 30 civarındadır¹⁴. Bu tarihten önce kurulmuş ve hizmet vermeye devam eden vakıfların varlığı da düşünüldüğünde bu sayıyı daha yukarıya çekmek mümkündür. Örneğin, Kazasker Abdülkadir Efendi'nin 1547 tarihli vakfiyesinde şehir halkının su ihtiyacını karşılamak amacıyla "Konya'ya nehir akıttığı"¹⁵ kayıtlı iken, Küçük Sinanperâkende Mahallesi'nden el-Hâc Hâfız Mehmed Efendi 1810 yılında İstanbul yolu Buzlukbaşı mevkiinde yer altından toplanan sularla, gelip geçenlere hayat verip ölüm ateşini def etmek için 153 zirâ' nisâbında bir sarnıç ve bir taş musluk bina etmiş¹⁶, Affân Sultan Mahallesi'nden Fatma Hatun adlı bir kadın 1825 yılında Meram bağları yolu üzerinde Pürmüşekbaşı mevkiinde tatlı su için bir kuyu kazdırmış¹⁷, Hadım Karındaşı Hasan 1659 öncesinde Hergele Çeşmelerinden akan suyun harap künklerini 4.000 künkle yenilemiştir¹⁸. Yine, 1677 tarihli Başdeftardar el-Hâc Mehmed Efendi vakfiyesinde ise Edirne ve İstanbul'daki hamam, fırın, çeşme ve şadırvanın suyollarının tamir ve bakımı için su yolcu tairesinden 3 ayrı kişiye vakıftan gelir tahsisatı yapılmıştır¹⁹. Kadınlar veya erkekler tarafından inşa edilen çeşme, şadırvan, sarnıç ve kuyuların istenilen ölçüde hizmet verebilmesi için, suyolları ile tamirat ve bakımlarının sürekli yapılması gerekmiş, bu da, ya kurucular ya da zengin veya saygın kadınlar-erkekler tarafından para veya gayrimenkullerin vakfedilmesiyle desteklenmiştir²⁰.

Mahalle merkezli kurulan avarız vakıfları Osmanlılarda geniş bir uygulama zemini bulmuş, günümüzde belediyeler tarafından yerine getirilen yol, kaldırım, su ve suyolları gibi hizmetler bu vakıfların faaliyet alanı içine girmiştir²¹. 1650-1910 tarihleri arasında Konya mahallelerinin sadece 13'ünde avarız vakfı tespit edilebilmiştir²². Aslında Konya'nın 1584²³ ve

¹² Said Öztürk, "Osmanlı Döneminde Çevrenin Korunmasında ve Geliştirilmesinde Vakıfların Rolü", *Vakıflar Genel Müdürlüğü Çevre Sempozyumu: Geleneksel Vakıf Kültüründe Çevre ve Çevre Vakıfları*, Ankara 7-13 Mayıs 2007, s.44.

¹³ İzzet Sak, "Şer'îye Sicilleri Işığında Anadolu'nun Sağ Kolu Üzerinde Bulunan Konya ve Çevresinde Su Hizmetlerine Yapılan Vakıflar (1700-1900)", *CIEPO 6. Ara Dönem Sempozyum Bildirileri (14-16 Nisan 2011)*, C.III, Uşak 2011, s.1461-1478.

¹⁴ İzzet Sak, *Kadı Sicilleri Işığında Konya'da Yapılan Vakıflar (1650-1910)*, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., Konya 2012, s.147-163.

¹⁵ Nazif Öztürk – Mevlüt Çam, "Evkâfın Suları/Veya Tarihte Su Vakıfları", *Su Medeniyeti Sempozyumu*, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., Konya 2010, s.364 vd.

¹⁶ Sak, *Vakıflar*, s.161-162.

¹⁷ Sak, *Vakıflar*, s.163

¹⁸ Sak, *Vakıflar*, s.157, 161-163; benzer örnekler için bkz. Fatma Şensoy, "Suyu Vakfetmek, Arşiv Belgelerinden Konya Su Vakıflarının Okumak", *Su Medeniyeti Sempozyumu*, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., Konya 2010, s.374-389.

¹⁹ Doğan Yörük, "Başdeftardar el-Hâc Mehmed Efendi Vakfiyesi", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C.XXI/2, İzmir 2006, s.203-204.

²⁰ Bkz. Sak, *Vakıflar*, s.147-163; Sak, "Konya ve Çevresinde Su", s.1461-1478; Öztürk- Çam, "Evkâfın Suları", s.348-373; Doğan Yörük, "16-17. Yüzyıllarda Konya ve Çevresindeki Su Kaynaklarının Kullanımına Dair Gözlemler", *Osmanlı Devletinde Nehirler ve Göller*, II, Haz. Şakir Batmaz – Özen Tok, Not Yay., Kayseri 2015, s.687.

²¹ Özer Ergenç, "Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerine Bazı Düşünceler", *VIII. Türk Tarih Kongresine Sunulan Bildiriler II*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1981, s.1271; Mehmet İpşirli, "Avarız Vakfı", *DİA*, IV, Ankara 1991, s.109.

²² Sak, *Vakıflar*, s.165-169.

²³ TKGM TT 104, vr.10b-30a.

1642'de²⁴ 120-117 arasında bir mahalleye²⁵ sahip olduğu dikkate alındığında bu sayı oldukça düşük kalmaktadır. Vakıflarla ilgili diğer arşiv kaynaklarının taranmasıyla bu rakamın daha da yukarıya çıkması muhtemeldir. Konya gibi diğer Anadolu şehirlerinde ve İstanbul mahallelerinde de bu amaçlarla kurulan pek çok vakfa rastlamak mümkündür²⁶.

Ev ve dükkânların önü ile sokakların temizliği, yollar ve çarşıların kirletilmemesi, kirletildiği takdirde derhal temizlenmesi, atıkların boş ve uzak mahallere nakledilmesi, mezarlıkların at, kedi ve köpek gibi hayvanlardan korunması, arabacıların kullandıkları öküzlerin gübrelerinin ve hayvan leşlerinin rastgele atılmayıp, şehir dışındaki uygun yerlere götürülmesi gibi hususlar bir yandan padişah fermanları²⁷ ile düzenlenirken, diğer yandan da vakıflarla²⁸ desteklenmiştir. Padişahlar çıkardıkları fermanların yanında kendi kurdukları vakıflar bünyesinde de çevre sağlığı ve temizliğiyle ilgili görevli kişilere tahsis yaparak bu hususa eğilmişlerdir. Fatih ve Kanuni'nin cami, medrese ve imaret duvarlarına gelişigüzel yazılan yazı veya şekilleri silmek için birer kişi tayin ederek görüntü kirliliğinin ortadan kaldırmaya çalışmışları bu bağlamda değerlendirilebilir. Yine, sokaklara atılan balgam ve tükürüklerin mahzurlarını gidermeyi kendine vazife edinen vakıflar, bu sıkıntıyı gidermeye yönelik adımlar atarak çeşitli kişileri ücret vermişlerdir²⁹.

Özellikle İstanbul ve Edirne'de örneğini gördüğümüz çöplerin temizliğiyle vazifelenen çöplük (*mezbele*) subaşılı muhtemelen diğer şehirlere de tayin edilmiş, görev alanlarıyla ilgili de bir talimatname kaleme alınmıştır³⁰. Yine, gürültü ve hava kirliliği, dere, göl ve bataklıkların ıslahı, denizlerin, limanların ve nehirlerin temizliği, erozyonla mücadele, su taşkınlarının önlenmesi, hıfzıssıhha (sağlıklı yaşama) uygulamaları ve atıkların değerlendirilmesi³¹ gibi meseleler de bu bağlamda zikredilebilir.

Osmanlı toplumunda çevre anlayışı insanın dışındaki doğal çevre ve hayvanlardan soyutlanmamış, aksine bütün unsurların ahenk ve uyumuyla birlikte düşünülmüştür. Bu bağlamda Sultan Ahmet, kendi yaptırdığı imaretinde kuşlar için yüksek bir kule inşa ettirip, artık yemeklerin bu kuleye dökülmesi³², Kili Nazırı Mustafa Ağa mahallede dolaşan köpeklere ekme verilmesi³³ ve Abdullah oğlu Mürselli Hacı İbrahim Ağa da çevreye gelen leyleklere yiyecek dağıtılması için vakıflar kurmaları dikkate şayandır³⁴. Yine, zayıf hayvanlar için gıda ve su temini, kedilere ciğer verilmesi, cami avlusunda toplanan kuşların yemlenmesi, kedi ve

²⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivi Maliyeden Müdevver (BOA MAD) 3016, s.2, 6-8; BOA MAD 3074, s.10-15, 34-69.

²⁵ Hüseyin Muşmal, "XVII. Yüzyıl Ortalarında Konya Mahalleleri", *Konya IV, İpek Yolu Özel Sayı*, Edt. Yusuf Küçükdağ, Konya 2002, s.71-78.

²⁶ Cafer Çiftçi, "Osmanlı'da Mahalle Avarız Vakıfları: Bursa Örneği (1749-1784)", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, S.29, Mayıs-Temmuz 2006, s.63-64; Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanûni Dönemi Üsküdar Örneği*, TTK Yay., Ankara 2003.

²⁷ Said Öztürk (Yay. Haz.), *Çevre İnsan ve Tarih*, II, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul 2007; Bayezid Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Nr.1970, vr.101a-103a, 109b-110b; Ahmet Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı*, Haz. Abdullah Uysal, TC. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, s.99-115.

²⁸ Mehmet Şeker, "Osmanlı Vakfiyelerinde Çevre Bilinci ve Örnekleri", *Ekoloji Çevre Dergisi*, Yıl:1, S.4, 1992, s.26-30; Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, C.6, Fey Vakfı Yay., İstanbul 1993, s.540-544.

²⁹ Kazıcı, "Çevre", s.58-59.

³⁰ Bayezid Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, Nr.1970, vr.101a-103a; Ahmet Akgündüz, *İslam ve Osmanlı Çevre Hukuku*, OSAV Yay., İstanbul 2009; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Devletinde Belediye Teşkilatı ve Belediye Kanunları*, OSAV Yay., İstanbul 2005, s.66-67; Altınay, *İstanbul Hayatı*, s.99-115.

³¹ Öztürk, *Çevre İnsan ve Tarih*.

³² Ziya Kazıcı, "Vakıfların Çevre İle İlgili Hizmetleri", *Vakıflar Genel Müdürlüğü Çevre Sempozyumu: Geleneksel Vakıf Kültüründe Çevre ve Çevre Vakıfları*, Ankara 7-13 Mayıs 2007, s.58.

³³ Cahit Baltacı, "Vakfın Kuruluş Felsefesinde Çevre Faktörü", *Vakıflar Genel Müdürlüğü Çevre Sempozyumu: Geleneksel Vakıf Kültüründe Çevre ve Çevre Vakıfları*, Ankara 7-13 Mayıs 2007, s.32; *Tarihimizdeki İlginç Vakıflar*, Edt. Mehmet Fatih Müftüoğlu, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2012, s.14.

³⁴ *Tarihimizdeki İlginç Vakıflar*, s.93

köpeklerin bakımı gibi hususların çeşitli vakıfların vakfiyelerine girebilmesi³⁵, Osmanlı insanının düşünce yapısına işaret etmesi bakımından önemlidir. Ünlü Fransız şair Lamartine “Müslümanlar canlı ve cansız mahlûkatın hepsiyle iyi geçinirler: Ağaçlara, kuşlara, köpeklere, velhasıl Allah’ın yarattığı her şeye hürmet ederler” ifadesiyle bu gerçeği dile getirmiştir³⁶.

Nehir taşkınlarının köprülere, yerleşim yerlerine, ziraat alanlarına verdiği zararı önlemek ve su kanalları inşa ederek daha fazla toprağın sulanabilir hale gelmesini sağlamak amacıyla da vakıflar kurulmuştur. Örneğin, Sultan II. Bayezid, 1496 yılında Amasya’da tesis ettiği vakıf ile köprü üzerine bir kişiyi nazır tayin ettirmiş, böylelikle köprünün, selin getirdiği ağaç ve taşlardan temizlenerek, şehre vereceği zararı önlemek istemiştir³⁷. XVI. yüzyıl sonlarına doğru Sadrazam Mehmed Paşa ile Feridun Ahmed Bey’i birlikte proje hazırlamaya iten sebeplerin başında, Sakarya nehrinin zaman zaman taşmasıyla birçok yol ve köprüleri bozması gösterilmiştir. Buna göre, Beypazarı kazasına tabi Yenice köyü yakınında Sakarya nehrinden bir miktar su ayrılıp büyük bir bende bağlanacak, 17.000 zira’ uzunluğunda bir hark kazılarak, harkın geçtiği yerlerde Eskişehir civarında o zamana kadar atıl halde kalmış olan araziler sulanacaktır. Böylece 75 müd³⁸ (yaklaşık 38.487 kg) miktarı çeltik tohumu ekilecek bir yer açılarak pirinç ziraatı yapılması hedeflenmiştir³⁹. Yine, Edirne’de Ali Bey bin Hamza adlı kişi Çukurbostan mevkiindeki gölün temizlenmesi için bir miktar para tahsis ederken⁴⁰, farklı tarihlerde Menderes, Karasu (Struma), Cebel-i Lübnan’da İbrahim, Seyhan, Ceyhan vb. nehirlerin ıslah edilerek taşkınların önlenmesi, yerleşim ve ziraat alanları oluşturulması bağlamında önemli projeler olarak dikkat çekmektedir⁴¹.

Osmanlı insanının imar ve bayındırlık faaliyetlerinde de çevreci bakış açısını yakalamak mümkündür. Sivil mimari denilen meskenler daha çok geçici malzeme olan kerpiç ve ahşaptan dinî, hayrî, sıhhi, içtimaî vs. vakıf eserler ise kalıcı malzeme olan taştan yapılmıştır. Binalar inşa edilirken topoğrafyayı değiştirmek yerine, olduğu gibi tepe ve yamaçlar korunarak yapılaşma faaliyeti sürdürülmüştür⁴². Örneğin, İstanbul’un yedi tepesi Sarayburnu, Nuruosmaniye, Bayezid, Fatih, Yavuz Selim, Edirnekapı, Kocamustafapaşa yedi ayrı vakıf külliye ile korunduğu gibi varlığını günümüze kadar sürdürebilmiştir. Mimari eserlerin çevre düzenlemesi, mimari şekli ve diğer nitelikleriyle de çevresiyle uyum içinde olmasına özen gösterilmiş ve bu binaların içinde yaşayan insanların stresten uzak huzurlu bir hayat sürmeleri hedeflenmiştir⁴³. Örneğin Sultan II. Bayezid döneminde Edirne’de bina edilen Dârüşşifa’da ney, keman, ud, musikâr, çeng ve santur eşliğinde, güzel sesli hanendeler haftada üç gün gelerek neva, rast, düğâh, çargâh ve suzinak makamlarıyla hasta ve delilere musiki icrasıyla tedavi uygulamıştır. Yine aynı şifahanede hastaların, güllük, bağlık ve bostanlık alanlarda gezdikleri; bahar mevsiminde kendilerine sim ve zerrin, deveboynu, yasemin, gülnesrin, şebboy, karanfil, reyhan, lale ve sümbül gibi çiçekler verilerek güzel kokularla iyileştirildikleri anlatılmaktadır⁴⁴.

³⁵ Öztürk, “Vakıfların Rolü”, s.46.

³⁶ İbrahim Özdemir, *Yalnız Gezegem*, Kaynak Kültür yayın Grubu, İstanbul 2001, s.115.

³⁷ Öztürk, “Vakıfların Rolü”, s.48.

³⁸ Standart müdd buğdayda 513,12 kg. arpada ise 445 kg civarındadır. Bkz. Walther Hinz, *İslâm’da Ölçü Sistemleri*, Çev. Acar Sevim, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1990, s.58.

³⁹ Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler”, *Vakıflar Dergisi*, II, İstanbul 1974, Tıpkıbasım Ankara 2006, s.358.

⁴⁰ Cahit Baltacı, “Vakfın Kuruluş Felsefesinde Çevre Faktörü”, *Vakıflar Genel Müdürlüğü Çevre Sempozyumu: Geleneksel Vakıf Kültüründe Çevre ve Çevre Vakıfları*, Ankara 7-13 Mayıs 2007, s.32.

⁴¹ Bkz. *Osmanlı Devletinde Nehirler ve Göller*, II, Haz. Şakir Batmaz – Özen Tok, Not Yay., Kayseri 2015 içinde ilgili bildiriler.

⁴² Turgut Cansever, “Osmanlı Şehri”, *Osmanlı*, V, Edt. Güler Eren, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s.512-513.

⁴³ İbrahim Özdemir, “Osmanlı Toplumunda Çevre Anlayışı”, *Türkler*, X, Edt. Hasan Celal Güzel – Kemal Çiçek – Salim Koca, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s.606.

⁴⁴ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, III, s.469-470; Osman Nuri Peremeci, *Edirne Tarihi*, İstanbul 1940, s.111.

Bu ve bunun gibi pek çok çevre sorunlarına eğilen vâkıflar, kurdukları vakıflarla toplum hafızasında farkındalık oluşturmuşlardır⁴⁵. Fakat Osmanlı genelinde kurulan binlerce vakıftan çok az bir bölümünün doğrudan çevreci hizmetlere odaklandığını da belirtmemiz gerekir. Sayıca az olan bu tür vakıfların toplum benliğinde ne kadar yer bulabildiği veya ne kadar insanı etkileyebildiği ise üzerinde durulması gereken bir başka husustur. Biz, Osmanlı toplumunda çevre anlayışının, doğrudan bu hizmetlere yönelik kurulmuş vakıflardan ziyade, sayıca çok daha kabarıklık olan hizmetlerinden herhangi birinin çevreyle ilgili vakıflarından daha çok etkilendiğini düşünüyoruz.

C- DERNEKLER VE ÇEVRE

Osmanlı idarecileri ve elitleri kurdukları vakıflarla gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak çevre konusunda toplumsal bilincin ve farkındalığın oluşmasına öncülük etmişlerdir. Benzer tutum ve davranış biçimi günümüzde, sivil toplum kuruluşları olarak bilinen vakıf ve dernekler üzerinden yürütülmektedir. Bu dernekleri faaliyetleri ve etkileri bakımından ulusal ve uluslararası diye ikiye ayırmak gerekir. Uluslararası örgütlerin başında Gıda ve Tarım Örgütü (Food and Agriculture Organization, FAO), Dünya Sağlık Örgütü (World Health Organization, WHO), Dünya Doğayı Koruma Vakfı (World Wide Fund for Nature, WWF), Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, UNESCO), Uluslararası Doğal Felaketleri Azaltma Kurumu (International Strategy for Disaster Reduction, ISDR), Yeşilbarış (Greenpeace), Uluslararası Su Merkezi (International Center for Water, IWC) gibi kurumsal yapılar gelmektedir. Bunlardan en ilginç olanı 1971 yılında kurulan, yaptıkları eylemlerle kendinden söz ettiren ve sürekli gündemden düşmeyen Greenpeace'tir. Kendilerini, çevreci ve barışçıl faaliyet gösteren bağımsız küresel bir örgüt olarak tanımlayan dernek, faaliyetlerini daha çok iklim değişikliği, silahsızlanma, yenilenebilir enerji kaynakları, biyolojik çeşitlilik, denizler, ormanlar ve bu ekosisteme bağlı yaşayan bitki, hayvan ve insanlar olarak belirlemiştir⁴⁶. Greenpeace örgütü üyeleri dünya çapında başlattıkları protestolar, gösteriler, imza kampanyaları ve bilimsel çalışma raporlarıyla farkındalık oluşturarak küresel şirketlerin ve hükümetlerin politikalarına yön vermişlerdir. Örneğin, dünyanın en büyük giyim markaları olan Levi's, Uniqlo ve Zara gibi şirketler küresel Detox kampanyasıyla doğan kamuoyu baskısı nedeniyle 2020 yılına kadar zararlı kimyasalların tedarik zinciri ve ürünlerindeki kullanımına son vereceğine dair taahhütte bulunmuşlardır. Yeni Zelanda Hükümeti'nin bir kömür santrali inşa etme fikrine karşı Greenpeace ve yerel eylemcilerin dört yıl boyunca sürdürdükleri protesto yürüyüşleri, mahkemelere gitme ve imza toplama gibi kampanyalar sonuç vermiş, nihayet hükümet 2007'de, planlanan kömür santralinin iptal edildiğini duyurmuştur⁴⁷. Greenpeace gibi diğer çevre örgütleri de elbette dünyanın dört bir tarafında yaşanan çevre problemlerini konu edinmekte, aynı veya benzer metotlarla hükümetlerin, küresel şirketlerin ve dünya kamuoyunun dikkatini ve ilgisini çekebilmeyi başarabilmektedirler.

Uluslararası örgütlerinin yanında çevre sorunlarına dikkat çekmek için yerel ve Türkiye çapında kurulmuş sayısız vakıf ve dernek vardır. Bunların başında Türkiye Erozyonla Mücadele, Ağaçlandırma ve Doğal Varlıkları Koruma Vakfı (The Turkish Foundation for Combating Soil Erosion for Reforestation and the Protection of Natural Habitats, TEMA), Türkiye Tabiatını Koruma Derneği (TTKD), Türkiye Çevre Sorunları Vakfı (TÜÇEV), Doğal

⁴⁵ Bu bağlamda kurulmuş olan vakıfların isimleri ve hizmetleri için bkz. *Tarihte İlginç Vakıflar*, s.10, 12, 15, 19, 27, 28, 29.

⁴⁶ <http://www.greenpeace.org/turkey/tr/about/>. Erişim Tarihi: 30.07.2015.

⁴⁷ <http://www.greenpeace.org/turkey/tr/about/history/basarilar/>. Erişim Tarihi: 30.07.2015.

Yaşamı Koruma Vakfı (DAYKO), Çevre Koruma ve Ambalaj Atıkları Değerlendirme Vakfı (ÇEVKO Foundation) vs. gelmektedir. Bu kuruluşlardan en fazla öne çıkan örgüt şüphesiz TEMA'dır. 1992 yılında iki toprak sevdalısı Hayrettin Karaca ve A. Nihat Gökyiğit tarafından kurulan vakıf, Anadolu'daki erozyon ve çölleşme tehlikesine dikkat çekmeyi amaç edinmiş, buna karşı mücadelenin devlet politikası haline gelmesine katkı sağlamayı da hedef olarak belirlemiştir. TEMA'nın "Türkiye Çöl Olmasın" sloganı toplumda büyük yankı uyandırmış, ilk kez önlem alınmazsa ülkemizin çöl olma tehlikesi ile karşı karşıya olduğu bu kadar yüksek sesle dile getirilmiştir⁴⁸. Vakfın radyo, televizyon, gazete, internet gibi medya organlarındaki yayınları ilk, orta, lise ve üniversitelerdeki örgütleniş ve gerçekleştirdikleri projeler Türk toplumunda çevreye karşı duyarlılığın şekillenmesinde büyük bir rol oynamıştır. Öyle ki biyolojik çeşitliliği koruma, çölleşmeyle mücadele, iklim, ağaçlandırma ve kırsal kalkınma projeleriyle kurucularından Hayrettin Karaca "Toprak Dede", A. Nihat Gökyiğit de "Yaprak Dede" unvanıyla anılır ve tanınır olmuştur.

Ülkemizdeki demokratik yönetim anlayışı güçlendikçe sivil toplum kuruluşlarının önemi artmış bu da çeşitli amaç ve gayelerle vakıf ve derneklerin teşekkülünü hızlandırmış ve sayılarını da yukarıya doğru çekmiştir. Bu bağlamda bölge, il, ilçe, kasaba, hatta köylere varıncaya kadar yerel çevre sorunlarına işaret eden pek çok dernek kurulmuştur. TC. İçişleri Bakanlığı Dernekler Dairesi Başkanlığı'nın 04.08.2015 rakamlarına göre Konya'daki 2737 dernekten, 37'si çevre, doğal hayat ve hayvanları koruma, 32'si gıda, tarım ve hayvancılık, 41'i de imar, şehircilik ve kalkındırma faaliyetlerini amaç edinmiştir. Konya Çevre Koruma Eğitim ve Araştırma Derneği, Ereğli Sazlıkları Akgöl ve Çevresini Koruma ve Güzelleştirme Derneği, Konya Çok Amaçlı Köpek Irkları Derneği, Yellice Mahallesi Kaynak Sularını Koruma Derneği, Selçuklu İlçesi Güvercin Sevenler Derneği ve Aspir Derneği gibi oluşumlar bu minvalde zikredilebilir⁴⁹.

Osmanlılar döneminde vakıflar üzerinden yürüyen çevre bilinci ve anlayışı, Türkiye Cumhuriyeti döneminde daha çok derneklerin ilgi alanına girmiş, vakıflar ise eğitim, kültür, yaşatma, sosyal yardımlaşma ve dayanışma faaliyetlerinde kendilerini göstermişlerdir. Türk Medeni Kanununa göre Konya'da kurulan 156 vakıftan⁵⁰ sadece bir kaçının (Konya İçme Suları Vakfı, Konya Mezarlıklar Vakfı gibi) doğrudan çevre sorunlarıyla ilgili olması bu hususu teyit eder mahiyettedir.

Modern devlet ve toplumların zenginlik ve eğitim düzeyi arttıkça çevre sorunlarına karşı daha duyarlı hale geldikleri bir gerçektir. Bu bağlamda, belli bir düzeyin üstünde zenginlik ve eğitim seviyesine sahip olan Avrupa Birliği ülkelerinin çevreye karşı daha fazla duyarlı olduğu söylenebilir. Nitekim çevre sorunlarına yönelik ilk ve etkin çözüm arayışları da AB ülkeleri tarafından başlamıştır. Bu ülkeler özellikle 1990'lı yıllarda çevre sorunları ile mücadele etmek amacıyla önemli kararlar almışlardır. Ülke için belli bir maliyet unsuru olmasına rağmen, karbon salınımı üzerinden karbon vergisi alınması uygulamasına ilk olarak AB ülkeleri tarafından geçilmiştir. Üretim maliyetlerini artırdığından uluslararası rekabeti negatif etkilemesine rağmen çevre kirliliği ile mücadele etmek amacıyla bazı AB ülkelerinde karbon vergisi uygulaması getirilmiştir. Bunun yanında AB ülkeleri çevre sorunları ile mücadele etmek amacıyla çevre eğitimi, çevre politikaları ilkeleri, çevre eylem programları gibi bir dizi yollara da başvurmuşlardır. Bu anlamda belli bir gelişmişlik seviyesi ve eğitim düzeyi ile çevreye duyarlı olma arasındaki ilişkiyi AB ülkeleri net bir şekilde yansıtmaktadır.

⁴⁸ http://www.tema.org.tr/web_14966-2_1/neuralnetwork.aspx?type=130. Erişim Tarihi: 03.08.2015.

⁴⁹ <http://www.dernekler.gov.tr/tr/Anasayfalinkler/illere-gore-faal-dernekler.aspx>. Erişim Tarihi 04.08.2015.

⁵⁰ <http://www.vgm.gov.tr/vakifarama.aspx?Yeni=1>. Erişim Tarihi 04.08.2015.

Ayrıca AB ülkelerinin çevre kirliliği ile mücadelede kullanmış oldukları araçların başarılı olduğu yapılan literatürde yer alan bazı ampirik çalışmalar ile ispatlanmıştır. Örneğin Tekin ve Şaşmaz, yapmış oldukları çalışmada 1995-2012 döneminde karbon vergilerinin çevre kirliliğini azalttığını ve bu ülkelerde meydana gelen büyümenin çevre kirliliğini aşağıya çektiğini tespit etmişlerdir⁵¹.

SONUÇ

Ayet ve hadisler gibi dinî referanslar ile padişah fermanları, nizamnameler ve yerel düzenlemeler gibi örfi ve hukuki düzenlemelerin fiiliyata geçirildiği alanlar olan vakıflar ve derneklerin faaliyetleriyle, Türk toplumunda çevre bilinci ve şuurunun geliştii söylenebilir. İnsan-çevre ilişkileri açısından zengin bir kültür ve bakış açısına sahip olan Türk toplumunun, bu hususiyetini modern dönemlere taşımada ve bir değer olarak insanlığa sunmada sıkıntılar yaşamaktadır. Sanayi devrimi öncesi ve sonrasının çevre sorunları ve anlayışı eskiye göre büyük değişikliğe uğramış, nihayet günümüzdeki gelişmiş Batılı ülkeler - her ne kadar dünyayı en fazla kirleten, tüketen ve çevre sorunlarını çıkaran kendileri olsa da - bu alanda daha ileri bir seviyeyi yakalayabilmişlerdir. Bu husus, eğitim ve zenginlik ile çevre bilinci arasında kurulan bağla ilgili olsa gerek.

⁵¹ Tekin, Ahmet – Mahmut Ünal Sasmaz, "Küresellesme Sürecinde Ekolojik Riskleri Azaltmada Çevresel Vergilerin Etkisi: Avrupa Birliği Örneği", *Yönetim ve Ekonomi*, 23/1, Manisa 2016, s.1, 16-17.

KAYNAKÇA

- AKGÜNDÜZ, Ahmed, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, C.6, Fey Vakfı Yay., İstanbul 1993.
- AKGÜNDÜZ, Ahmed, *Osmanlı Devletinde Belediye Teşkilatı ve Belediye Kanunları*, OSAV Yay., İstanbul 2005.
- AKGÜNDÜZ, Ahmed, *İslam ve Osmanlı Çevre Hukuku*, OSAV Yay., İstanbul 2009.
- ALTINAY, Ahmet Refik, *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı*, Haz. Abdullah Uysal, TC. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000.
- AYDIN, Hüseyin, *Ekolojik Sorunlara Teolojik Yaklaşımlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2009.
- BALTACI, Cahit, "Vakfın Kuruluş Felsefesinde Çevre Faktörü", *Vakıflar Genel Müdürlüğü Çevre Sempozyumu: Geleneksel Vakıf Kültüründe Çevre ve Çevre Vakıfları*, Ankara 7-13 Mayıs 2007, s.31-33.
- BARKAN, Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", *Vakıflar Dergisi*, II, İstanbul 1974, Tıpkıbasım, Ankara 2006, s.279-386.
- BATMAZ, Şakir - Özen Tok (Haz.) *Osmanlı Devletinde Nehirler ve Göller*, II, Not Yay., Kayseri 2015.
- Bayezid Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Nr.1970.
- CANSEVER, Turgut, "Osmanlı Şehri", *Osmanlı*, V, Edt. Güler Eren, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s.509-527.
- ÇİFTÇİ Cafer, "Osmanlı'da Mahalle Avarız Vakıfları: Bursa Örneği (1749-1784)", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, S.29, Mayıs-Temmuz 2006, s.51-69.
- ERGENÇ, Özer, "Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerine Bazı Düşünceler", *VIII. Türk Tarih Kongresine Sunulan Bildiriler II*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1981, s.1265-1274.
- EVLİYA ÇELEBİ, *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi*, III, Dersaadet 1314.
- GÜL, Fikri, "İnsan-Doğa İlişkisi Bağlamında Çevre Sorunları ve Felsefe", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.14, Denizli 2013, s.17-21.
- HINZ, Walther, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, Çev. Acar Sevim, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1990.
- İPŞİRLİ, Mehmet, "Avarız Vakfı", *DİA*, IV, Ankara 1991, s.109.
- KAZICI, Ziya, "Vakıfların Çevre İle İlgili Hizmetleri", *Vakıflar Genel Müdürlüğü Çevre Sempozyumu: Geleneksel Vakıf Kültüründe Çevre ve Çevre Vakıfları*, Ankara 7-13 Mayıs 2007, s.54-61.
- Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Elmalılı Hamdi Yazır, Sad. Kasım Yayla, Merve Yay., İstanbul.
- MUŞMAL, Hüseyin, "XVII. Yüzyıl Ortalarında Konya Mahalleleri", *Konya IV, İpek Yolu Özel Sayı*, Edt. Yusuf Küçükdağ, Konya 2002, s.71-78.
- NASR, Seyyid Hüseyin, *İslâm'ın Kalbi*, Çev. Ahmet Demirhan, Gelenek Yay., İstanbul 2002.
- OĞUZ, İbrahim, "XIX. Yüzyıl Ortalarında Midilli'de Zeytinyağı Üretimi ve Mihrişah Valide Sultan'a Ait Vakıf Zeytinlikler", *Vakıflar Dergisi*, S.43, Ankara 2015, s.77-103.
- ÖZCAN, Tahsin, *Osmanlı Para Vakıfları Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, TTK Yay., Ankara 2003.
- ÖZDEMİR, İbrahim, "Osmanlı Toplumunda Çevre Anlayışı", *Türkler*, X, Edt. Hasan Celal Güzel - Kemal Çiçek - Salim Koca, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s.598-610.
- ÖZDEMİR, İbrahim, *Yalnız Gezegen*, Kaynak Kültür yayın Grubu, İstanbul 2001.
- ÖZTÜRK, Nazif - Mevlüt Çam, "Evkâfın Suları/Veya Tarihte Su Vakıfları", *Su Medeniyeti Sempozyumu*, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., Konya 2010, s.348-373.
- ÖZTÜRK, Said (Yay. Haz.), *Çevre İnsan ve Tarih*, II, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul 2007.
- ÖZTÜRK, Said, "Osmanlı Döneminde Çevrenin Korunmasında ve Geliştirilmesinde Vakıfların Rolü", *Vakıflar Genel Müdürlüğü Çevre Sempozyumu: Geleneksel Vakıf Kültüründe Çevre ve Çevre Vakıfları*, Ankara 7-13 Mayıs 2007, s.33-51.
- PEREMECİ, Osman Nuri, *Edirne Tarihi*, İstanbul 1940.
- SAK, İzzet, "Şer'îye Sicilleri Işığında Anadolu'nun Sağ Kolu Üzerinde Bulunan Konya ve Çevresinde Su Hizmetlerine Yapılan Vakıflar (1700-1900)", *CIEPO 6. Ara Dönem Sempozyum Bildirileri (14-16 Nisan 2011)*, C.III, Uşak 2011, s.1461-1478.
- SAK, İzzet, *Kadı Sicilleri Işığında Konya'da yapılan Vakıflar (1650-1910)*, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., Konya 2012.
- ŞEKER, Mehmet, "Osmanlı Vakfiyelerinde Çevre Bilinci ve Örnekleri", *Ekoloji Çevre Dergisi*, Yıl:1, S.4, 1992, s.26-30.
- ŞENSOY, Fatma, "Suyu Vakfetmek, Arşiv Belgelerinden Konya Su Vakıflarını Okumak", *Su Medeniyeti Sempozyumu*, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., Konya 2010, s.374-391.

- Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Tapu Tahrir Defterleri (TKGM TT): 564, 565, 584.
Tarihimizdeki İlginç Vakıflar, Edt. Mehmet Fatih Müftüoğlu, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2012.
- TEKİN, Ahmet – Mahmut Ünal Şaşmaz, “Küresellesme Sürecinde Ekolojik Riskleri Azaltmada Çevresel Vergilerin Etkisi: Avrupa Birliği Örneği”, *Yönetim ve Ekonomi*, 23/1, Manisa 2016, s.1-17.
- YÖRÜK, Doğan, “16-17. Yüzyıllarda Konya ve Çevresindeki Su Kaynaklarının Kullanımına Dair Gözlemler”, *Osmanlı Devletinde Nehirler ve Göller*, II, Haz. Şakir Batmaz – Özen Tok, Not Yay., Kayseri 2015, s.677-690.
- YÖRÜK, Doğan, “Başdeftardar el-Hâc Mehmed Efendi Vakfiyesi”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C.XXI/2, İzmir 2006, s.197-221.

<http://www.greenpeace.org/turkey/tr/about/>. Erişim Tarihi: 30.07.2015.

<http://www.greenpeace.org/turkey/tr/about/history/basarilar/>. Erişim Tarihi: 30.07.2015.

http://www.tema.org.tr/web_14966-2_1/neuralnetwork.aspx?type=130. Erişim Tarihi: 03.08.2015.

<http://www.dernekler.gov.tr/tr/Anasayfalinkler/illere-gore-faal-dernekler.aspx>. Erişim Tarihi: 04.08.2015.

<http://www.vgm.gov.tr/vakifarama.aspx?Yeni=1>. Erişim Tarihi 04.08.2015.

<http://www.marketwatch.com/story/stephen-hawkings-catastrophic-end-for-planet-earth-2015-07-09>. Erişim Tarihi: 18.07.2016.

<http://www.bustle.com/articles/137127-how-stephen-hawking-thinks-the-world-will-end-comes-in-a-variety-of-terrifying-ways>. Erişim Tarihi: 18.07.2016.

REFİK KORALTAN'IN ANAYASAYI İHLAL DAVASINDA YARGILANMASI: SUÇLAMALAR VE SAVUNMA*

TRIAL OF REFİK KORALTAN IN CONSTITUTION VIOLATION CASE: INCRIMINATIONS AND THE DEFENSE

Erol YÜKSEL**

Öz

Demokrat Parti'nin kuruluşuna ilk adım oluşturacak "Dörtlü Takriri" Celal Bayar, Adnan Menderes ve Fuat Köprülü ile birlikte imzalayarak Cumhuriyet Halk Partisi Meclis Grubuna sunan Refik Koraltan'dır. Türk siyasetinde daha çok bu önerge ve Demokrat Parti'nin dört kurucusundan birisi olarak tanınan Koraltan, Birinci TBMM'den 27 Mayıs'a kadar aktif siyasi yaşamında sadece beşinci TBMM'de bulunmamış bir siyasetçidir. Türkiye'nin çok partili siyasete geçiş süreci veya geçişinin tanıklarındandır. Ayrıca DP'nin kuruluş çalışmalarında üstlendiği lider kadro içerisindeki rolünü DP'nin muhalefet ve iktidar yıllarında da sürdürür. Partinin kuruluşundan itibaren Genel İdare Kurulunda kesintisiz bulunur. DP'nin iktidar yıllarında aralıksız Meclis Başkanlığı görevinde bulunur. Gerek partinin lider kadrosu içerisinde bulunması gerekse parti politikalarının yakın tanığı olması nedeniyle 27 Mayıs Darbesi sonrası DP mensuplarına yönelik suçlamalarda sıkça ismi geçer. Uzlaşmacı bir siyasi kimliğe sahip olan Koraltan, Yassıada'da Döviz Kaçakçılığı Davası, Vatan Cephesi Davası ve Anayasayı İhlal Davalarından yargılanmış, bunun yanında DP'nin lider kadrosu içerisinde olması nedeniyle "Gayrimeşru Servet İktisabı" ve "Halkı Silahlandırma Davası" soruşturmasına da dâhil edilmiştir. Refik Koraltan, 15 Eylül 1961'de anayasayı ihlal suçundan oyçokluğu ile idama mahkûm edilen DP'liler arasındadır..

Anahtar Kelimeler

Refik Koraltan, 27 Mayıs, Anayasayı İhlal Davası, Yassıada.

Abstract

"Memorandum of the Four" was the first step of establishing Democratic Party and Refik Koraltan is the person who introduced it into Parliamentary Group of Republican People's Party by signing it together with Celal Bayar, Adnan Menderes and Fuat Köprülü. Koraltan is mostly well-known with this motion and being one of the politicians establishing Democratic Party in Turkish politics. He is also a politician who became a parliamentarian in all TBMMs – except 5. TBMM – from 1. TBMM to 27 May. He witnessed transition to a multi-party system process of Turkey. Furthermore, he continued his role in the founder cadre of DP in both opposition and power years of the Party. He was a continuous member of General Administrative Board of DP as from the

* Bu çalışma "Bir Siyaset Adamı Olarak Refik Koraltan (1890-1974)" adlı doktora tez çalışmamızdan yola çıkılarak düzenlenmiştir.

** Dr., Selçuk Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bilim Dalı, Konya-Türkiye, en70yuksele@hotmail.com

establishment of the Party. He was repeatedly Turkish Parliamentary Speaker in DP's power years. Because he was both in the leader cadre of the Party and accordingly a witness of the Party's policies, his name was rather frequently mentioned in the incriminations aimed at DP members after 27 May Coup. Koraltan, who has an agreeable political entity, was tried in Foreign Exchange Smuggling, Homeland Front and Constitution Violation Cases in Yassıada and besides that his being in the leader cadre of DP made him the subject of "Illegal Wealth Acquisition" and "Weaponing the People" cases' inquiry. Refik Koraltan is one of the DP politicians condemned to death in 15 September 1961 by a large majority for the crime of constitution violation.

•

Keywords

Refik Koraltan, 27 May, Constitution Violation Case, Yassıada.



GİRİŞ

27 Mayıs gününün ilk saatlerinde ordu, hiyerarşi dışı bir örgütlenmeyle yönetimi ele aldığını bir bildiriyle radyolardan yayımlamıştır. Kardeş kavgasına doğru gitmeye başlayan siyasi mücadeleyi demokratik zemine çekmek istediğini bildiren ordu, bütün vatandaşların ve DP'lilerin her türlü güvenliklerinin ordunun teminatı altında olduğunu ve tüm ittifak anlaşmalarına da bağlı kaldıklarını ilan etmiştir¹.

Askerî darbeyi gerçekleştirenler, Millî Birlik Komitesi² adını alan bir kurul içinde birleşmiş³ ve komitenin 20 kişiden meydana geldiğini, başında da Kara Kuvvetleri Komutanı Cemal Gürsel'in bulunduğunu açıklamıştır⁴. Darbeyi gerçekleştirenler için 27 Mayıs–12 Haziran 1960 arası “fiilî iktidar” dönemidir, ancak anayasa mevcut değildir. Geçici anayasa 12 Haziran'da kabul edilerek, MBK kendi yönetimlerine hukuki bir zemin oluşturmuştur. 12 Haziran yasasının başlıca özelliği, 1924 Anayasası ile TBMM'ye ait tüm görev ve yetkilerin MBK'ye devredilmesidir. Bunun yanında açıklık ilkesi kaldırılmış ve yeni yasama organı MBK'nin görüşmelerinin gizli kalacağı kabul edilmiştir. Diğer bir değişiklik ise, MBK'nin başkanının “Cumhurbaşkanı” olarak değil, “devlet başkanı” olarak tanımlanmasıdır. Bunlardan başka geçici anayasaya ile DP iktidar mensuplarının suçlarını araştırmak için “Yüksek Soruşturma Kurulu”, sorumluları yargılama işlemleri için ise dokuz kişiden oluşan bir “Yüksek Adalet Divanı” oluşturulmuştur⁵.

Öte yandan Ankara Harp Okulunda ve İstanbul Davut Paşa Kışlasında tutuklu bulunan DP'lilerin Yassıada'ya sevk edilmeleri, 5-17 Haziran arasında peyderpey gerçekleşmiştir⁶. Refik Koraltan⁷, 17 Haziran'da Yassıada'ya sevk edilenler arasındadır ve Yassıada'daki günlerinde, iddianamede DP'nin üç numarası olmakla tanımlanmış ve Ethem Menderes ile üç numaralı odada kalmıştır⁸. Tutuklu buldukları binada Tevfik İleri, Fatin Rüştü Zorlu, Hasan Polatkan, Salih Korur gibi on dokuz DP'li ile birlikte kalmışlar ve sadece yemek saatlerinde birbirleri ile görüşme imkânı bulmuşlardır⁹.

¹ Cengiz Sunay, *Türk Siyasetinde Sivil-Asker İlişkileri (27 Mayıs, 12 Mart, 12 Eylül ve Sonrası)*, Orion Kitabevi, Ankara 2010, s. 114.

² Millî Birlik Komitesi, 15 Ekim 1961'de seçimle yeni bir hükümet gelene kadar çalışmıştır. On yedi ay devam eden bu dönemde Türkiye'nin geleceği için önemli olaylar yaşanır. 1960 Ağustos ayında, orduyu gençleştirmek amacıyla 5000 subay emekliye sevk edilir. Ekim ayında 147 üniversite hocası görevlerinden uzaklaştırılır. Belki de yakın dönem Türk siyasi tarihinde en önemli yargılama süreci olan, DP'nin 400'den fazla üyesinin ve Başbakan Menderes ile iki bakanın asılmasıyla sonuçlanan yargılama sürecine 14 Ekim'de başlanır. Kasım ayında MBK, seçimi süresiz olarak geri bıraktırmaya çalıştıkları iddia edilen on dört üyesini safları arasından çıkarır. Bkz. Walter F. Weiker, *Amerikalı, Fransız, Rus Gözüyle 1960 Türk İhtilali* (Çev. Mete Ergin), Cem Yayınevi, İstanbul 1967, s. 34-45.

³ Şevket Süreyya Aydemir, *Menderes'in Dramı (1899-1960)*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 430.

⁴ Mustafa Arıkan, *Hamdi Rağıp Atademir (Hayatı Şahsiyeti ve Fikirleri)*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 123; Cumhuriyet, 28 Mayıs 1960, s. 1- 5.

⁵ Cem Eroğul, *Çok Partili Düzenin Kuruluşu: 1945-1971, Geçiş Sürecinde Türkiye*, 6. baskı, Belge Yay., İstanbul 2013, s. 206-207.

⁶ H. Emre Oktay, *Türk Tarihinin Kayıp Yılları Yalanlar, Aldananlar ve 27 Mayıs*, Akis Kitap, İstanbul 2013, s. 173.

⁷ Refik Koraltan hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Erol Yüksel, *Bir Siyaset Adamı Olarak Refik Koraltan*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2016, s. 6-11.

⁸ Yassıada'da bir numaralı odada Menderes, iki numaralı odada Bayar kalmıştır. Samet Ağaoğlu, *Yassıada, Kayseri ve Toptaşı Cezaevi Günlükleri*, (Yayına Hazırlayan: Gülay Sarıçoban), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2013, s. 152.

⁹ Tevfik İleri, *Yassıada ve Kayseri Günlükleri*, (Haz. Cahide İleri Aksoy), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2003, s. 49-50; Aydemir, Bayar ve Menderes'in yan yana odalarda yalnız kaldıklarını ve onların yanındaki odada da Koraltan ile Ethem Menderes'in kaldığını, fakat Menderes ve Bayar ile görüştürülmediklerini belirtmiştir. Aydemir, *Menderes'in Dramı (1899-1960)*, s. 460; Nitekim İleri, binada on dokuz kişi tutuklu bulunmalarına karşın yemeklere on yedi kişi gittiklerini aktarmıştır.

Koraltan, Yassıada'daki ilk günlerini şöyle anlatır: “Güya adı oda olan hücrede, sağımda ve solumda ellerinde iki tomson parmakları sürekli tetikte, namlu kalbime ve vücuduma çevrik iki teğmen tarafından gece gündüz bekletiliyordum. Sadece tuvalet hâsıl olduğu vakit, kapıda bekletilen iki neferin nezaretinde ve hemen kapının karşısında bulunan ihtiyaç defetme yerine gidip geliyorum.” Cehennemî bir tazyik ve kâbus havası olarak gördüğü bu ilk günlerde, sebebini anlayamadığı bir şekilde, başında nöbet tutan teğmenler çekilmiş, onların yerlerine fakat bu defa kapının önünde olmak üzere iki er nöbet tutmaya başlamıştır. Bu değişikliği kendisi “güya odada serbest kalmak” olarak değerlendirir. Bir müddet sonra Ethem Menderes'in odasına getirilişini ise, “Yıkımın en korkunç günahlarından olan Ethem Menderes benim odama verilmişti” olarak anlatır. Ethem Bey'in odasına getirilişinden hiç de hoşnut olmayan Koraltan'ın, onunla konuşmalarına bile müsaade edilmemiştir. Böylesine bir ortamda, avukat kızının getirdiği kitaplar, kontrol edildikten sonra, kendisine verilmiş ve vaktinin çoğunu bu kitapları okuyarak geçirmiştir. Bunun yanında uzak ve yakın geçmişine dair notlar almayı da ihmal etmemiştir¹⁰.

Milletvekillerinin sorgulanmasına ağustos ayında başlanmıştır. Anayasa sorgusunu, Yargıtay üyelerinden Fazlı Öztan başkanlığında üç kişilik bir heyet yürütmüştür. Milletvekilleri sanık olarak, “Cumhuriyet esaslarından ayrılmak, dikta gidişini desteklemek ve Anayasaya aykırı kanun çıkarmış olmaktan” sorguya çekilmiştir¹¹. Koraltan'ın ilk sorgusu, İleri'nin günlüklerine göre, Temmuz'un son günü Fatin Rüştü, Hasan Polatkan ve Samet Ağaoğlu ile birlikte¹², diğeri ise 4 Ağustos günü yapılmıştır¹³. Bu günlerde yaşandığı anlaşılan diğeri bir olay ise Koraltan'ın tutuklu bulunduğu binadaki kişiler, başta Koraltan olmak üzere sırayla filme alınmıştır¹⁴.

Yassıada'da bu gelişmeler olurken, MBK'de başını Alparslan Türkeş'in çektiği bir grup DP'li tutuklulardan ileri gelenlerinin yurt dışına, İsviçre'ye gönderilmelerini yeterli görmüştür. Fakat MBK üyelerinden başka bir grup ise DP'lilerin yargılanıp ceza çekmeleri gerektiğini savunmuştur. Sonuçta ikinci grup duruma hâkim olmuş ve Yassıada yargılama süreci başlamıştır¹⁵. Neticede 2 Ekim'de YAD Başkanlığına Salim Başol atanmış, 14 Ekim 1960'ta da on beş yargıç ve dokuz savcıdan oluşan Yassıada Mahkemeleri fiilen yargılamalara başlamıştır¹⁶. Suçlanan 592 kişinin yargılanması, yaklaşık on bir ay sürmüş ve on dokuz ayrı dava açılmıştır. Bu davalar üç ana grupta toplanmıştır: Cinayet, ayaklanmaya azmettirme ve bilerek mala ve cana zarar verme gibi suçları kapsayan ağır ceza davaları, anayasayı ihlal kapsamında değerlendirilen altı siyasi dava ve değişik yolsuzluk iddialarının ortaya atıldığı dokuz yolsuzluk davalarıdır¹⁷.

Koraltan'a göre, oluşturulan iddianameye genel olarak bakışında, öncelikle 1950'den önce millî hayat karanlık içindedir ve millet kendisini kurtaracak bir idareye susamıştır. Bu nedenle DP, 1950 seçimlerinde ezici bir çoğunlukla halk tarafından iktidara getirilmiştir ki ona göre

¹⁰ Coşkun Ertepinar, *Bir Politikacının Anıları; Refik Koraltan, Her Şey Vatan İçin*, Hacettepe Taş Yay., Ankara 1999, s. 292.

¹¹ Rifki Salim Burçak, *Yassıada ve Öncesi*, Çam Matbaası, Ankara 1976, s. 158.

¹² İleri, *Yassıada ve Kayseri Günlükleri*, s. 106.

¹³ İleri, *Yassıada ve Kayseri Günlükleri*, s. 114.

¹⁴ İleri, bu filme almayı tarihî bir vesika olarak kayda almak için yapıldığını düşünmektedir. Bkz. İleri, *Yassıada ve Kayseri Günlükleri*, s. 140-141; Fakat “Düşükler Yassıda da Hesap Veriyorlar” afişleri ile tanıtımı yapılan filmler; tutukluların Yassıada'ya gelişleri ve oradaki hayatları, halkın itibar etmediği genellikle boş sinema salonlarında gösterilmiştir. Bu durumdan ise tutuklu DP'liler haberdar edilmemiştir. Orhan Cemal Fersoy, *Bir Devre Adını Veren Başbakan Adnan Menderes*, Hun Yay., İstanbul 1978, s. 265.

¹⁵ Yusuf Ziya Keskin, *27 Mayıs Askeri Darbesi ve 12 Mart 1971 Muhtırası'nın Türk Devlet Teşkilatı ile Siyasal Hayatına Etkileri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2011, s. 56.

¹⁶ Şevket Süreyya Aydemir, *İkinci Adam (1950-1964)*, C. III, Remzi Kitabevi, İstanbul 2011, s. 488; Fersoy, *Bir Devre Adını Veren Başbakan Adnan Menderes*, s. 265.

¹⁷ M. Serhan Yücel, *Demokrat Parti*, Ülke Kitapları, İstanbul 2001, s. 163.

millet kendilerini iktidara getirmekle aklın, mantığın, hakikatin ifadesi olarak çok realist davranmıştır. Ancak iddianamede, “Milletçe kendilerine gösterilen şekilde itimada layık olmadıklarını gösterdiler” diye bir hükme vardıldıktan sonra, Demokratların akıl ve hayallerinden geçmeyen en ağır günahları işledikleri ısrarla söylenmiştir. Bu düşünceden hareketle iddianamede kendilerine veya DP iktidarına yöneltilen suçlamalara bakışını dokuz maddede ortaya koymuştur: “Mal, can emniyetini yok etmek. Seyahat hürriyeti yok edilmiş. Söylemek, yazmak, toplamak, cemiyet kurmak, mal iktisap etmek gibi vatandaşa Anayasa'nın tayin ve tesbit ettiği bütün hak ve hürriyetler tahrip, imha olmuş. Anayasa tebdil, tağyir, iskat, iptal ve ilga edilmiş. Millî irade ve millî hâkimiyet işlemez hâle sokulmuş. Millî iradenin yegâne tecelligahı olan Meclis murakabe vazifesini yapamaz olmuş. İcra mevkiine getirilen, İcra İşleri ellerine teslim edilenler gelişigüzel hareket ederken, Millet Meclisi murakabe gibi en mühim vazifesini yapmamış. Ve bu suretle meşruiyetini kaybetmiş. Millî hayat tehdit altında ve vatandaş huzur ve emniyetten mahrum kalmış. Bütün bu günahlarla birlikte milletin umumi hayat ve nizamının kefilisi olan (Anayasa) tebdil, tağyir, iskat ve iptal edilmiş ve Türk Ceza Kanunu'nun 146'ncı maddesinde sarahaten yazılan ef'âlin tahlil ve teviline girilerek bu maddeye tevfikeye, tecziye edilmek üzere karara varılmış.” Böylelikle bu iddianameyle varılmak istenen hedefin on senelik DP idaresini ve idarecilerini suçlayacak deliller oluşturup bunların tespitine çalışılmak olduğu görüşündedir¹⁸.

DP iktidarında yasama faaliyetlerini yöneten kişi Koraltan'dır. Bunun yanında DP Genel İdare Kurulu görevini de yürütmüş, bu sayede hem 1950-60 arası yasama çalışmalarında bulunmuş, hem de parti politikalarına yön verenlerden birisi olmuştur. Daha da önemlisi 27 Mayıs'a kadar partinin lider kişiliklerinden birisidir. Bu durum Yassıada yargılamalarında birçok suç ve iddianın yöneltilmesine neden olmuştur. Döviz Kaçakçılığı Davası, Vatan Cephesi Davası ve Anayasayı İhlal Davalarından yargılanmış, bunun yanında DP'nin lider kadrosu içerisinde olması nedeniyle “Gayrimeşru Servet İktisabı” ve “Halkı Silahlandırma Davası” soruşturmasına da dâhil edilmiştir.

Anayasayı İhlal Davası

Yassıada yargılamalarında en önemli dava olan Anayasayı İhlal Davası; başta Cumhurbaşkanı Bayar, Başbakan Menderes ve Meclis Başkanı Koraltan olmak üzere DP'li bütün milletvekillerinin yargılanması amacıyla 14 Ekim 1960 günü, ilk dava olarak başlamıştır. İlk gün Anayasayı ihlal kararnameyi okunmuş, fakat diğer davaların görüldüğü ara bir dönem ve her türlü gelişmenin iktidar mensuplarının aleyhine olduğu bir bekleyiş döneminden sonra duruşmalara 11 Mayıs 1961'de yeniden başlanmıştır¹⁹.

YSK, yedi kategoriye ayrılarak gösterilen sanıklara ait suçları 30 Eylül 1960 tarihli “esbabı mucibeli karar” ile ortaya koyar. İddianameye kaynak teşkil eden bu kararda, davada ceza kanununun 146. maddesini²⁰ ihlalden sekiz ayrı suç ortaya konmuştur. Koraltan'ın “Sakit Meclis Reisi ve vekiller” başlıklı VI. kısmında değerlendirildiği, DP iktidarına yönelik iddianamedeki bu suçlar: 6194 sayılı kanunla CHP'nin mallarına el konulması. Siyasi nedenlerle Kırşehir'in kazaya dönüştürülmesi. Hâkim teminatı ve mahkeme bağımsızlığının ihlali. Seçim kanununda demokrasiye aykırı değişiklikler yapılması. Toplantı ve gösteri yürüyüşleri kanununun çıkarılması. Meclis içtüzüğünde yapılan değişikliklerle Meclis müzakerelerinin yayınlanmasının engellenmesi ve Tahkikat Komisyonu kurulması. 27 Nisan 1960'ta, Meclisin veremeyeceği

¹⁸ Ali Yavuz Koraltan Özel Arşivi, *Yassıada Yargılamaları Refik Koraltan'ın Savunma Dosyası*, s. 19-20.

¹⁹ Arıkan, *Hamdi Rağıp Atademir*, s. 155-162.

²⁰ Anayasayı çiğneme deyimine karşılık bu maddede, “anayasanın tebdil, tağyir ve ilga” deyimini gösterilmiş ve bunu da “anayasayı ihlal” kavramı ile özetlenmiştir. Osman Doğru, *27 Mayıs Rejimi*, İmge Kitabevi, İstanbul 1998, s. 47.

olağanüstü yetkilerin Tahkikat Komisyonuna verilmesi. Bütün bu olağanüstü yetkilerle Anayasanın ihlal edilmesi²¹.

İlk İfadesi ve YSK'nin Esbabı Mucibeli Kararında Koraltan

Anayasayı İhlal kapsamında Koraltan, TCK'nin 141/3 ve 146. maddeleri ile suçlanmış ve CMUK'un 104. maddesine göre tutuklanmıştır²². İlk sorgusu ise 2 Eylül 1960 günü yapılmıştır. Sorgusunda DP'nin kuruluşu, muhalefet günlerini anlatmış ve ilk seçimleri kazandıklarında "Geçmişin üzerine bir perde çekerek el ele memleket için çalışacaklarını" halka anlattığını söylemiştir. Yine ilk seçim zaferlerinin ardından İnönü'yü ziyarete gittiklerinde, İnönü kendilerine "Emniyette miyim?" diye sormuştur. Bayar'ın da cevaben "Milletin sinesinde bu anda değil her zaman emniyette olduğunuzu temin ederim" dediğini aktarmıştır²³.

Sorgusunda, seçimleri kazandıklarında "Eski devrin hesabını sormamayı prensip olarak benimsediklerini", hatta geçmişin hesabını sormaları durumunda geleceği kaybedeceklerini bu nedenle de bir af kanunu ile geçmişin hesabını sildiklerini belirtmiştir. DP mensuplarına yönelik muhalefetin yıkıcı çalışmalarına rağmen, idealleri doğrultusunda memleketi medeni dünya seviyesine getirmek için 1957'ye kadar çalıştıklarını söylemiştir. Ancak 1957 seçimlerini kazanmalarına karşın, Mecliste partiler arası ilişkiler vahamet arz etmeye başlamıştır. Bu durumu düzeltmek için Halk Partisi içerisinde başta İnönü olmak üzere Ahmet Barutçu, Şemsettin Günaltay, Avni Doğan gibi kişileri evine davet ederek uzlaştırma çalışması yaptığını anlatmıştır. Kendisi, muhalefetin Meclisin şanına yakışmayan "sıra kapağı çalmalar", "ayak vurmalar" ve "en çirkin küfürler" gibi hareketlerle çabalarının işe yaramadığını ve bunlardan da bir netice alamadığını görmüştür²⁴.

İfadesinin bundan sonraki kısmı 27 Mayıs'a giden siyasi gelişmeleri değerlendirme niteliğindedir. Koraltan burada; Meclisteki çatışmanın sokağa yayıldığını, köylerde ikilik yaratılarak köylülerin kahve ve camiini birbirinden ayırdıklarını, memlekette emniyet asayiş ve huzurun sarsıldığını, 5 Mayıs 1960 Bayar ve Menderes'in Kızılay'daki protestocuları "Hükûmetin sokak nümayişçileri tarafından düşürülemeyeceği" düşüncesiyle etkisiz hâle getirdiğini, 21 Mayıs 1960 günü Genç Harbiyelilerin sessiz yürüyüşünü Çankaya'da değerlendirdiklerini ve "bir gençlik tezahürü" olarak kabul ettiklerini, ihtilale yakın günlerde hükûmetin daha zorlayıcı tedbirler alması gerektiğini, bütün hadiselerin sebebini azınlık olan muhalefetin iktidara hükmetme ihtirasından kaynaklandığını, muhalefetin bu tavrının beraberinde bozguncu ve yıkıcı faaliyetleri ortaya çıkardığını ve böylelikle de 18 Nisan'da Tahkikat Komisyonunun kuruluşuna ortam hazırlandığını ifade etmiştir. Ayrıca Koraltan ifadesinde, 27 Nisan'da Mecliste yapılan Salahiyet kanunu müzakerelerini ve içeriğini hatırlamadığını, bunun yanında Tahkikat Komisyonunun karar ve icraatlarını takip etmediğini, hadiselerin dışında kalarak "Sözü geçen bir hakem olma prensibinde" olduğunu ve son gelişmelerin Kayseri'ye gitmek isteyen İnönü'nün seyahat hürriyetinin engellenmesinde ne derece rol oynadığını bilmediğini belirtmiştir²⁵.

Koraltan'ın ifadesinde 27 Mayıs'a giden belli başlı gelişmelere yaklaşımı böyle olmasına karşın, YSK soruşturma açılması yönündeki 30 Eylül kararında, Bayar'a yönelik iddialarda Koraltan'ın ve Ethem Menderes'in hatıra defterlerine²⁶ atıfta bulunmuştur. Kararda Bayar için,

²¹ BCA, f.010.09., y.1.1.1., s. 1-15; Raporun iddianamede teşekkülü için Bkz. **Türkiye Yılı**, Yıl: 1962, s. 98.

²² BCA, f.010.09., y.5.15.1., s. 39.

²³ BCA, f.010.09., y.1.2.2., s. 137.

²⁴ BCA, f.010.09., y.1.2.2., s. 138.

²⁵ BCA, f.010.09., y.1.2.2., s. 138-139.

²⁶ Her ne kadar soruşturma ve yargılama döneminde Koraltan'ın " hatıra defteri" tabiri kullanılsa da, aslında bu notlar düzenli bir hatıra defteri niteliğinde değildir. Koraltan uzun yıllar, ajanda, takvim yaprağı gibi yerlere

“Menderes'ten de her zaman istifade etmeyi ihmal etmemiştir” denildikten sonra, Koraltan'ın notlarından rahatsızlığını belirttiği düşüncelerine yer verilmiştir. Ayrıca Tahkikat Komisyonunun kurulması için, muhalefetin itirazlarına rağmen, yapılan Meclis müzakerelerinden iki gün öncesine, yani 16 Nisan 1960 gününe ait, bu notta Koraltan Bayar için şunları yazmıştır: *“Esasen öteden beri müşarünileyh böyle görülmüş böyle gelmiş ve böyle gitmektedir. Bir defa mevzuu kızıştırıp sonra tornistan (geri dönme) yapar; ne yazık ki iş çıkırından çıkmış doğruyanlı tezgâha konulmuştur. İşte bunun için bu gibi mevzular başlamış kalmıştır. Ahmet Emin Yalman'ın hapishaneye girmeden affını söylemiş ve Bayar'a birçok kez teklifte bulunmuştum, 'hayır' dedi. Başvekili de eminim hazırladı.”*²⁷ YSK, bu notu Bayar'ın Menderes'i “tesir ve telkinler altında bulundurmaya çalıştığını” ve “hadiselere ne şekilde müdahale ettiğinin göstergesi” olarak yorumlamıştır²⁸.

Ayrıca, Cumhurbaşkanı Bayar'ın 1957 yılından itibaren muhalefetin verdiği birçok önerenin Meclis gündemine alınmasını istemediği, YSK'nin soruşturma kararına Koraltan'ın bir diğer notuyla girmiştir. 3 Şubat 1960 tarihli söz konusu bu notta Koraltan şunları yazmıştır: *“Otomobilde muhalefetin verdiği tahkikat önergelerinin gündeme alınmaması, Büyük Millet Meclisi gibi bir murakabe organını manen bitiriyor. Yok yere ısrar, artık kabili müdafaa olmaktan çıkan bir iş hâline geldi. Ben müşkül durumdayım dedim. Cevaben: Bunda ne var? Bir müddet daha kalırsa ne olur? Gibi çok sathi bir mukabelede bulundu, bir daha anladım ki, bu zatta maalesef artık ne ruh ve ne cevher*

yaşadıklarını günlük olarak kaydetmiştir. Ancak bu yazılanlar düzenli ve devamlı nitelikte değildir. Nitekim BCA kayıtlarında bulunan Koraltan'a ait farklı yıllara ait ajandalar bulunmaktadır. İçeriği daha çok günlük ve aylık harcama hesapları, ödeme planları ve zaman zaman günlük yaşadıklarıyla ilgili notlar şeklindedir. **BCA**, f.010.09., y.494.1405.1.; **BCA**, f.010.09., y.493.1404.1.; Bu ajandalar içerisinde sayfaların birçoğu boş olmakla birlikte toplam sekiz tane dir. **BCA**, f.010.09., y.57.168.1; Samet Ağaoğlu günlüklerinde, bu kişilere ait hatıra defterlerinin yanına Şemi Ergin'i de ekleyerek, defterlerin Yassıada yargılama sürecinde oynadıkları role sık sık yer vermiştir. Ağaoğlu, bu hatıra defterlerini veya notlarını yazanları iktidarda iken sessiz kalmakla suçlamıştır. Onları; “dostluğa, iyiliğe hıyanetten ebediyen lanetle anılacak timsaller” olarak nitelendirmiştir. Ayrıca davalarda bu notların sürekli göz önünde bulundurulmasını tenkit etmiştir. Ağaoğlu, **Yassıada, Kayseri ve Toptaşı Cezaevi Günlükleri**, s. 15; 1962 Türkiye yıllığında da bu konu yer bulmuş ve burada, “duruşmalarda hatıra defterlerine yazdıkları yazılar nedeniyle Koraltan, Ethem Menderes ve Şemi Ergin'in arkadaşlarının tarizlerine maruz kaldıkları” belirtilmiştir. Bkz. **Türkiye Yılığ**, s. 104.

²⁷ **BCA**, f.010.09., y.1.1.1., s. 23; Anayasayı ihlal davası duruşmalarda Bayar'a yönelik Koraltan'ın aldığı bu notlar 6. oturumda konuşulmuştur. Bayar Koraltan'ın notları hakkında izah vermesini ve zapta geçirilmesini istemiş ve mahkeme başkanı da bu isteği onaylamıştır. Bu konuda konuşan Koraltan, bu notların kendisine ait olduğunu kabul ederek; her insanın şahit olduğu meseleler hakkında intibaları olduğunu ve bunların da çok defa insanın dimağında kaldığını ve bu nedenle “mahremi esrar” olarak bildiği not defterine kaydedebileceğini söylemiştir. Fakat ona göre, not defterine yazan kişi kendisi notları açığa vurmazsa ne lehte ne aleyhte bir hüküm ifade etmez. Bunun genel bir kural olduğunu belirttikten sonra, kendisinin 40 senelik siyasi hayatında prensiplere sahip ayrırcı olamayan bir siyasetçi olduğunu vurgulamıştır. Ancak mahkeme başkanı araya girerek “Sizin için değil” dedikten sonra, Koraltan “Arz edeceğim ne maksatla yazdığımı” demiştir. Buradan sonra Bayar'a bakışını da gördüğümüz açıklamasında, yazdığı notları şöyle izah etmiştir: *“Celal Bayar eski bir arkadaşım yaşı itibarıyla ağabeyim mekiinde bulunan bir insanla nihayet devlet reisi ile umumi hasbihâllerimiz sırasında, daima ve bilhassa 1950 den sonra havayı hoş görmediğim için, cemiyetin hâl ve istikbali için hayırlı bulmadığım için en ufak bir fırsatı kaçırmayarak daha ahenkli ve daha toplu bir hâlde bulunmanın lüzumunu kendisine söyledim. Vakit vakit taraftar oldukları olurdu. Fakat mizacı bu gibi meselelerde çok geniş konuşmaya müsait değildi. Ben bu taraflarını bildiğim için not defterime, mahremi esrarım olan, bunları kaydetmiştim. Hakikat bundan ibarettir.”* Koraltan'ın bu açıklaması üzerine, mahkeme başkanı not defterinin mahremi esrarını kabul etmiş, fakat bir takip dolayısıyla ele geçerse delil olarak kullanabileceğini, nitekim müdafilerden Hüsamettin Cindoruk'un Ethem Menderes'in notlarından alıntılar yapmasını ve “Bu günah çıkarmak kabilindendir, delil olamaz” değerlendirmesini söylemiştir. Başkan bundan sonra Bayar'dan notlar hakkında düşüncesini açıklaması için farklı yollar denemesine rağmen, Bayar arkadaşının notlarına yorum yapmamıştır. **BCA**, f.010.09., y.100.309.2., s. 104-106; Duruşmada Bayar'ın bu tavrına karşılık, Ağaoğlu'nun anlattıklarına bakılırsa Koraltan ile Bayar notlar için Yassıada'da tartışmışlar ve hatta Bayar Koraltan'ı affetmemiştir. Ayrıca Ağaoğlu'na göre, Yassıada günlerinde protokol olarak Bayar'a gösterilen saygıyı Koraltan kıskanmış ve aynı saygıyı kendisi de beklemiştir. Diğer taraftan Ağaoğlu, Koraltan'ın bu notları mahkemede kendisini kurtarmaya çalışmak için kullandığını iddia etmiştir. Bkz. Ağaoğlu, **Yassıada, Kayseri ve Toptaşı Cezaevi Günlükleri**, s. 205-210.

²⁸ **BCA**, f.010.09., y.1.1.1., s. 77.

*kalmamış.*²⁹ YSK, bu notu ise Bayar'ın içtüzük hükümleri dışında, "Muhalefetin anayasa ile sağlanmış yasama denetiminin engellenmesini istemesi" olarak değerlendirmiş ve bunu "Demokrasi ve cumhuriyet prensiplerine bir darbe" şekliyle görmüştür. Ayrıca nota bakarak Bayar için, "Takririn anlam ve içeriği onu ilgilendirmiyor" denilerek, bu hareketin "Muhalefetin vazifesini yapamayarak milletin nazarında itibarının kaybettirilmesi gibi küçük hesaplar peşinde dolaşmak" olarak görülmüştür³⁰.

YSK, aynı kararın "sabık ve sakıt Meclis Reisinin ve Reisvekilleri'nin sorumluluğu" kısmında Meclis Başkanı Refik Koraltan ve Başkan Vekili İbrahim Kirazoğlu için ayrı ayrı soruşturma kararı vermiştir. Burada Koraltan'ın; "Gerek Meclis Başkanı, gerek DP kurucusu bulunmak sıfatıyla parti politikasında Başvekilin ve Cumhurbaşkanının her türlü faaliyetlerinde birlikte yürüdüğü" belirtilmiştir. Ayrıca Koraltan'ın Meclis müzakereleri sırasında, yaptığı yemine sadık kalmadığı ve "müzakerelerin soysuzlaşmasında partizanca hareketleri" sergilediği iddianamede başlıca neden olarak gösterilmiştir. Diğer taraftan YSK, Koraltan'ın takvim yaprağına tuttuğu notu gerekçe göstererek Başkan Vekillerinin tarafsızlığını yok etmek için, onlara telkinde bulunduğu kanaatindedir. Bunu belgelendirmek için de YSK, Koraltan'ın 11 Mayıs 1959 günü yazdıklarını kanıt olarak göstermiştir. Burada yanında iki DP'li milletvekili olduğu hâlde Meclis Başkan Vekili Ağâh Erozan'a şunları söylemiştir: "*Bugün reislik yaparken muhalefetin zaptı sabık hakkında söz söylemesine imkân vermeyiniz. Söz vermek reise aittir. İstersen vermezsin.*" Böylelikle bu bölümdeki kararda Koraltan, 27 Nisan 1960 tarih ve 7468 sayılı Tahkikat Komisyonunun kurulmasını öngören kanuna ait teklifin kanunlaşmasında "emrivaki" yapmakla itham edilmiştir. Ayrıca bu tutumlar "partizan zihniyetle müdahaleler" şeklinde bir değerlendirmeyle, bu tutumun Anayasayı ihlale girdiği belirtilerek, soruşturma açılmasına ve tutukluluk hâllerinin devamına karar verilmiştir³¹.

Diğer taraftan Koraltan için soruşturma konusu teşkil eden ve kararda yer bulan iki mesele daha vardır. Bunlardan birisi "Meclis Riyaset Köşküne" ülkenin müze ve saraylarından getirilen ve Meclis Köşkünde kullanılan eşyalardır. Diğeri ise İngiltere'nin Ankara Büyükelçiliğinden bir memurun, Koraltan Başkanlığında İngiltere Parlamentosunun davetiyle yapılacak olan bu seyahat öncesi İngiliz Dışişlerine gönderdiği mektubun içeriğindeki Koraltan değerlendirmeleridir.

Meclis Köşkünde Bulunan Saray Eşyaları Meselesi

YSK, 30 Eylül kararının ikinci bölümünde gerek DP iktidarına, gerekse Koraltan'a yönelik değerlendirmelerde bulunmuştur. Siyasi bir eleştiri metni gibi oluşturulan bu kısımda Koraltan için çeşitli değerlendirmeler yapılmış ve karar şu cümleyle başlamıştır: "*BMM 10 sene içinde kurucu olmaktan başka bir payesi bulunmayan sanık Refik Koraltan'ı değiştirecek takati nefsinde*

²⁹ BCA, f.010.09., y.1.1.1., s. 23; Duruşmalarda bu notlar gündeme geldiğinde, mahkeme başkanı Bayar'a "Önergelerin müzakere yapılmaması sizden geliyormuş" demesi üzerine Bayar, Koraltan'dan mahkemede "Lütfen buna burada açık olarak evet desin" diyerek teyit etmesini istemiştir. Fakat Koraltan "Kati ve sarih bilgim yoktur" demiştir. Arkasından Koraltan bunu açıklamak için, önergelerin geç gelmesini Meclis içerisindeki sert tartışmalar ve partiler arasındaki olumsuz hava nedeniyle, "Daha fazla patırtılar, münakaşa ve çatışmalar olmaması için biraz dursun diye tutulmuştur" demiştir. Devamla bu konudaki notunu ise "Bu benim notumdur" diyerek şöyle açıklamıştır: "*Bir gün Meclisten çıktık beyefendi ile beraber otomobilde gelirken dedim ki ben çok müşkül durumdayım, takririn müzakeresi çok gecikiyor, Demokrat Parti milletvekillerinin birçokları bundan haklı olarak muzdarip bulunuyorlar, bunların gündeme alınması hiçde zararlı değildir. Hatta birer birer alınıp münakaşalarının yapılması daha iyi olur, şeklinde o günkü hatıralarımı kendileriyle bir hasbihâl şeklinde konuştum. Cevaben dedi ki, o kadar endişeye mahal yoktur, daha bir müddet kalabilir.*" demiştir. Neticede duruşmalarda mahkeme başkanının ısrarlı sorularına rağmen Koraltan, bu konuyu notlarının aksine, Bayar'la ilişkilendirmeden, siyasi atmosfer nedeniyle geciktiğini söylemiştir. BCA, f.010.09., y.100.309.2., s. 114-115.

³⁰ BCA, f.010.09., y.1.1.1., s. 76.

³¹ BCA, f.010.09., y.1.1.1., s. 41-42.

bulamamıştır.” Ayrıca, duruşmalarda belirttiği üzere, Meclis Köşküne saray eşyalarının kendisinden önce Meclis Başkanlığı yapan Ali Fuat Cebesoy’un getirttiği savunmasına rağmen, şu ifadelerle ağır bir dille eleştirilmiştir: “Bu zatın sıyanetinde mevdu saray eşyasını kullanmak maksadı ile evine nakletmekte edna derecede bir mahsur düşünmemiş olması kendisinin manevi kıymet ölçüsünü vermek bakımından kayda şayan görülmüştür.” Devamında YSK, Koraltan’ın bu eşyaları kullanmasını “hırsızlık” gibi değerlendirmiştir³².

YSK’nin kararında bu şekilde yer bulan saray eşyalarının Meclis Köşkünde kullanılması konusu, duruşmaların 12. oturumunda başsavcının okuduğu iddianamede “sakıt ve sabık milletvekillerinin sorumluluğu” bölümü okunurken gündeme gelmiştir. Mahkeme başkanının bu konunun bu bölüm yerine, Koraltan’ın sorumluluğu bölümünde yazılmasının daha iyi olacağı görüşüyle Koraltan’a söz hakkı vermiştir. Koraltan 1957³³ seçimlerinden altı ay geçtikten sonra aslında “Meclis Riyaset Konağına” gitmek istemediğini, fakat konağa gittiği zaman ise tefriş odalarının zaten döşenmiş hâlde bulduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre köşk, kendisinden önce Meclis Başkanı olan Ali Fuat Cebesoy tarafından döşenmiş ve kendisi döneminde sarayda gördüğü eşyaları getirterek tefriş ettirilmiştir. Koraltan eşyalar için bu açıklamayı yaparken kendisi döneminde de gelen eşyaların olduğunu kabul etmiş ve bunların bir avize ile daha birkaç eşyadan ibaret olduğunu ilave etmiştir. Başkanın “Neler gelmiştir” sorusuna kesin olarak hatırlamamakla birlikte “Belki yemek takımındır” demiş ve zaten bu işlerle Meclis daire müdürünün ilgilendiğini söylemiştir. Ancak başkanın “Getirmesini siz istemediniz mi?” sorusuna Koraltan cevaben “Evet ben getirin demeyince getiremez, ama zaten gelmiş bir eşya yoktu” demiştir. Konuşmanın devamında Koraltan’ın, “Reisler daima böyle yapmışlardır, nitekim evvelce olduğu gibi olmuştur, Ali Fuat Paşa böyle yapmıştır” sözlerine karşılık başkan, “Ali Fuat’tan başkası yapmış mıdır?” diye sormuştur. Koraltan ise, Kâzım Karabekir Paşa’nın ismini de zikretmiş, fakat kendisi daha ziyade “Ali Fuat Paşa’nın en ufak teferruatına kadar her şeyi getirdiğini ve tefriş ettiğini gördüm ve hazır olarak buldum” demiştir³⁴.

Bir başka iddia olan saray eşyalarının kaybolmasıyla ilgili şunları anlatmıştır: “...1950 den sonra saray eşyasını, bütün arkadaşlarımın iştiraki ile hatta 22 Mayıs’ta ilk defa divan toplanır toplanmaz bu mevzuu görüşmek üzere ileri süren bir adamım. 300 bin, 400 bin demirbaş eşya yığın yığın kalmış. Bunların demirleri (demirbaşları) vardır. Yüksek huzurunuzu rahatsız etmeyeyim. Ben bu saray eşyalarının ne suretle kaybolduğunu, şuraya buraya gittiğini bilirim.” Mahkeme başkanının “Evlere nakledilince kaybolur” sözü üzerine devamla hatırladığı dikkat çekici şu bilgileri vermiştir: “... Hiçbir eşya bizim zamanımızda kaybolmamıştır. Esasen bunu söylemek istiyorum. Atatürk ile ilk defa İstanbul’a geldiği zaman sarayın bütün koridorları en kıymetli tablolarla süslü idi. 1950’de gittiğim zaman hemen hemen taranmıştı. Hepsi bilirler, Reis Vekili bilir. Komisyon teşkil ettik. Evvela sigorta edelim, sonra bu eşyaları cins, miktar ve hatta neveleri itibariyle ekspertize tabi tutalım, hatta bir kurşun kalem dahi kaybolmasın dedik. Bu gün iftiharla söyleyebilirim ki, saray eşyaları bu hâlde gelmiştir, bir kalem dahi kaybolmayacak vaziyettedir.”³⁵

Duruşmada Koraltan’dan sonra DP Balıkesir milletvekili ve Meclis İdari Amirlerinden Ahmet Kocabıykoğlu bu konuda bilgilerini mahkemeye anlatmıştır. Kocabıykoğlu Koraltan’ı doğrular şekilde; “Sarayların eşyası 1950’den evvel yalnız Meclis Konağında değil başka devirde de kullanılmıştır. Evet, Meclis Konağı tamamen Ali Fuat Cebesoy zamanında tefriş edilmiştir. Ondan evvelki reislerde de aynıdır. Bu gün Meclis Konağının bütün eşyası

³² BCA, f.010.09., y.1.1.1., s. 91.

³³ Tutanaklarda yıl olarak 1957 geçmesine karşın bunun 1950 seçimleri olması muhtemeldir.

³⁴ BCA, f.010.09., y.101.313.1., s. 47-48.

³⁵ BCA, f.010.09., y.101.313.1., s. 48-49.

saraylardan gelmiştir. Bu eşyalar Riyaseticumhura, Maliye Vekâletine hatta Sayıştay'a dahi vaktiyle gelmiştir" bilgilerini aktarmıştır³⁶.

Soruşturmada ve İddianamede Koraltan'ın İngiltere Seyahati

YSK'nin soruşturma dosyasına Millî Savunma Bakanı Fahri Özdilek imzasıyla giren ve Koraltan'ın "şahsiyeti hakkında mütalaa-yı muhtevisi" olarak sunulan, beş kişiden oluşan Türk parlamento heyetiyle 4 Mart 1958'de İngiliz parlamentosunun davetiyle yaptığı İngiltere seyahatidir³⁷. Söz konusu seyahat öncesi, İngiltere'nin Ankara Büyükelçiliği memurlarından A. A. Golds imzasıyla İngiltere Dışişlerine bir mektup gönderilmiştir. Mektupta, 14 Şubat 1958'de gönderilen ilk mektuba atıfta bulunularak, 18 Şubatta tekrar gönderilmiş ve seyahat programını görüşmek üzere Türk heyetinin 20 Şubat günü bir kokteyle davet edileceği ve görüşme sonrası yapıcı teklif ve tavsiyelerde bulunulacağı belirtilmiştir. Altı maddede bilgi aktarılan mektupta Koraltan'ın şahsına yönelik eleştiriler mevcuttur. Burada heyete başkanlık edecek Koraltan'ı fazla sıkıcı bulmayacakları temennisiyle; "Bay Koraltan'ın da heyete dâhil edilmesi korkarım ki tamamıyla kaçınılmaz bir hâl almıştır" denilmiştir. Ayrıca bu maddede kendisinin sık sık yabancı ülkelere giden parlamento heyetlerine başkanlık ettiği ve yüksek rütbeli bir kişi olduğu içinde ricasının geri çevrilemediğinden bahsedilmiştir. Bilgilendirme mektubunun üçüncü maddesinde Koraltan hakkında; "Kendisinin kolay baş edilebilir bir kişi olmadığı, Fransızca birkaç kelimeden başka bir yabancı dil bilmediği, gururlu ve kendini beğenmiş olduğu, fazlaca içkiye düşkün olduğu için diğer heyet üyelerinin kendisini kontrol edeceklerinin ümit edildiği" belirtilmiştir. Diğer maddelerde; DP kurucularından olduğu, Meclis Başkanlığı görevini iyi bir şekilde yürüttüğü, şakacı bir kişiliğe sahip olduğu ve diğer partiler tarafından hoş bir mizaç olarak kabul edildiği gibi kişilik özelliklerinden bahsedilmiştir. Mektup dikkat çekici şu cümleyle bitirilmiştir: "Korkarım ki bu şahısları Türkiye gibi memleketlerden Parlamento heyetleri davet etmenin yaratacağı risklerden birisi olarak kabul etmek zorunda kalacağız."³⁸

İngiliz Büyükelçiliğinin bu raporundaki durum soruşturma dosyasına, DP iktidarı devrinde yabancı devletlere seyahatler "devlet işleri sayılan bir marifet" ve "BMM Reisinde ve azalarında görülen bir zaaf" değerlendirmesiyle girmiştir. Ayrıca YSK yabancı bir elçilik mensubunun, mektuptaki ifadeleri belirtilerek, raporun üzüntü ile karşılandığını ve 40-50 kişilik heyetlerle yapılan seyahatlerin yabancı gözüyle ne kadar itibar kırıcı ve millî hassasiyetleri zedeleyici olduğunu belirtmiştir³⁹.

Bu seyahat Anayasayı İhlal Davası'nın 12. duruşmasında, Başsavcının okuduğu iddianamede de yer bulmuştur. Başsavcı, iddianamede bu seyahati, soruşturma dosyasındaki aynı ifadeleri gerek DP'lilere gerekse Koraltan'a yönelik olarak tekrar ettikten sonra, İngiliz Büyükelçiliği memurunun mektubunun bir kısmını okumuştur. Buna yönelik değerlendirmesini okurken mahkeme başkanının "Yabancı devletler tarafından davet olunma vesilesi yaratılıyormuş, hatta nakledilen kısımda bu âdeta haysiyet kırıcı bir hâl almış" demesinden sonra Koraltan söz almıştır. Koraltan, "Teamüle göre gerek dış memleketler parlamentolarına, gerek bizim Meclisimize karşılıklı ziyaret vaki olduğu zaman Meclis Reisleri ayrıca davet edilir ve özellikle bize gelen davette sekiz kişilik bir parlamento heyeti çağrıldı" açıklamasına başkan, "Heyette gidenlerin miktarları artırılıyormuş" iddiasını hatırlatmıştır. Bunun üzerine Koraltan'ın anlatımı şu şekildedir: "O sıralarda İngiltere sefiri değil, zannederim

³⁶ BCA, f.010.09., y.101.313.1., s. 50.

³⁷ Akşam, 5 Mart 1958, s. 2; Milliyet, 4 Mart 1958, s. 3.

³⁸ Bu belge soruşturma kurulu tarafından Menderes'in odasından alınan evraklar arasındadır. BCA, f.010.09., y.2.7.2., s. 7-11.

³⁹ BCA, f.010.09., y.1.1.1., s. 91.

maslahatgüzarı olarak bir takım zevat geldi, dedi ki, İngiliz Avam Kamarasından Türkiye Büyük Millet Meclisinden sizin de dâhil olduğunuz bir heyet davet edilmek isteniyor. Bu yazı gelmeden mütalaanızı öğrenebilir miyiz (?). Aynen cevabım şu oldu. Dedim ki, bizim usulümüze göre parlamentodan çağrılan heyet seçimle tayin edilir. Sonra kura usulüne koydular, bu şekilde sekiz kişi. Meclis Reisi şimdiye kadar müteamel (alışıl gelmiş) olduğu veçhile dahi olmaz. Eğer Meclis Reisinin de gelmesi arzu ediliyorsa diğer parlamentolardan geldiği gibi ayrıca Meclis Reisinin davet edilmesi şart ve zaruridir, dedik. Hariciyeden ayrıca bir memur veriliyordu." Bu anlatımı yaparken başkanın "Sekreter ve-saire alarak heyet artırılmıyormuş" uyarısına cevaben Koraltan, "Benim yanımda daima hususi kalem müdürünün bulunması zaruridir" demiştir⁴⁰.

İddianamede Meclis Başkanı Koraltan

YAD duruşmalarında, Koraltan'ın iddianamesi Başsavcı tarafından 35. oturumda okunmuştur. Başsavcı, "DP'nin kurulduğu andan ihtilale kadar bu partinin protokolde üçüncü mevkiini işgal ettiği gibi, gerek bütün iktidar devresinde muhafaza ettiği Meclis Başkanlığı sırasında gerekse DP Genel İdare Kurulu üyesi" olarak Koraltan'ın konumunu ortaya koymuş ve iddialarını sıralamıştır. Partisinin memlekette tam bir "partizan" idare kurmaya çalıştırması; TBMM'de çıkan ve Anayasayı derece derece çiğneyen bütün kanunlara oy vermesi, Meclis müzakerelerini tarafsız bir şekilde idare etmeyerek muhalefetin denetim imkânlarını yok etmek suretiyle Meclis fonksiyonlarını icradan mahrum bırakması ve bu sayede memlekette diktatörlüğün yerleşmesini sağlaması⁴¹.

Ağır iddialarına devam eden Başsavcı Koraltan'ın, hem parti içerisinde hem de devlet idaresinde işgal ettiği mevki kaybetmek adına bütün kanunsuzluklara, diktatörlük faaliyetlerine gerek fiil ve gerekse sözleri ile destek olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca "Anayasaya tam ve kesin darbeyi indiren" gelişme olarak nitelendirdiği, Tahkikat Komisyonu kurulması⁴² için yapılan Meclis müzakerelerini kendisinin yöneterek kararın çıkmasını hızlandırdığını öne sürmüştür. Bu iddialarını desteklemek için ise Koraltan'ın iddianameye giren notlarını kaynak göstererek; memlekette denetimsiz bir sistem kurulmasını istemek ve Meclis müzakerelerinde partizanca hareket etmekle suçlanmıştır. Başsavcının diktatörlük idaresini desteklemek ve kurmak için, valilik ve Meclis Başkanlığı dönemlerinde devlet ve saray eşyalarına ilgi duyduğu gibi dayanaksız bir tespitle mevzuyu ilişkilendirmiştir⁴³. Saray eşyalarını kullanma iddiasının Anayasal suç haline dönüştürülmeye çalışılması, basında çıkan bu konudaki haberlerin yansımaları olarak da değerlendirilebilir.

Başsavcı ortaya koyduğu bütün bu iddialardan sonra, Anayasal suç ile ilişkilendirdiği, şu suç isnatlarıyla iddianamesini tamamlamıştır: Meclis müzakerelerinde muhalefete taraflı bir

⁴⁰ BCA, f.010.09., y.101.313.1., s. 51-52.

⁴¹ BCA, f.010.09., y.104.326.1., s. 34.

⁴² Koraltan duruşmalarında Tahkikat Komisyonu ve bu komisyona verilecek salahiyet meselesi için, kanunlarla bu komisyona verilen yetkilerin Anayasaya aykırı olmadığını ifade etmiştir. Ancak politik olarak, bu komisyonun kurulması ve verilen yetkileri doğru bulmamaktadır. Bununla birlikte endişeleri vardır ve bunu da hem partili arkadaşlarına hem de Menderes'e anlatmıştır. Bu konuda bu kişilere söyledikleri şunlardır: *Meydanda asayışı bozan, emniyeti tehdit eden hadiseler vardır. Fakat bu mesela bir kısım matbuat için, mesela muhalefet partisi CHP için ayrı bir Tahkikat Komisyonu kurmak ve buna salahiyet vermek politika bakımından gayri kabili (olmayacak) izah olur ve asla doğru olmaz.* Koraltan duruşmada, Menderes'in daima makul olan şeyleri kabul etmesine rağmen, ne olduğunu ve nasıl dolduğunu anlamadığı bir şekilde, bazı arkadaşlarının etkisi olabileceğini belirterek, bu meselenin ilerlediğini söylemiştir. Ancak kendisi ısrarla ve katiyen Tahkikat Komisyonunun kurulmasına ve yetki verilmesine taraftar olmadığını belirtmiştir. Duruşmada belirttiği üzere, matbuat suçları ile asayışı ve emniyeti tehdit eden olaylar için ceza kanununa göre hareket edilmesi gerekir. Bu konudaki açıklamaların sonunda, bütün bu söylediklerini Menderes'e de söylediğini, Menderes'in de gerek o günlerde gerekse duruşmalarda bunları söylediğini beyan etmiştir. BCA, f.010.09., y.104.328.3., s. 31-32.

⁴³ BCA, f.010.09., y.104.326.1., s. 34.

şekilde amansız hareket etmesi. Meclis Başkanlık Divanını DP ve parti grubunun emir ve arzularına itaat eder hâle getirmesi. Muhalefetin murakabe için verdiği soru, gensoru ve Melis Tahkikat Önergelerini gündeme almaması mevzuunda Reiscumhurdan, hatta gruptan aldığı emir ve işaretlerle hareket etmesi. Bu iddialarından hareketle Başsavcı, “Anayasayı tağyir ile memlekette bir dikta idaresi kurulmasında faili asli olduğunu ortaya koyar.”⁴⁴ demiştir.

Hatıra notlarını daha çok parti içi ilişkilerin özele yansımaları veya kendi mahremi olarak gören Koraltan’ın, odasından alınan ajandalara yazdığı günlük notları en somut delil olarak sunulmuştur⁴⁵. Ancak burada aldığı notlar, DP’nin kuruluş döneminde kurucular için günlüklerine yansıyan düşünceler niteliğindedir. Diğer taraftan partinin son karar kişisi olmadığı da düşünüldüğünde, asıl fikirlerinin notlara yansımaları olarak da değerlendirilebilir. Neticede Başsavcı ortaya koyduğu bu iddialar ve bunlarla ilişkili DP’li siyasetçilerle birlikte Koraltan’ın, “Vatana ihanet” ve “Türk Anayasasını tağyir ve iptal” suçlarından, TCK’nin 146/1 maddesi gereğince ölüm cezasına çarptırılmasını istemiştir⁴⁶.

Koraltan’ın Savunması

Koraltan, Anayasayı İhlal Davasında savunmasını 41. oturumda 28 Temmuz 1961 günü, avukatlarından sonra saat 10:19’da kendi el yazısıyla kaleme aldığı otuz beş sayfalık metin üzerinden yapmış ve metni de YAD’a 30 Temmuz 1961 günü vermiştir⁴⁷. Ana hatlarıyla üç bölümde değerlendirilebilecek savunmasının ilk kısmında Koraltan, DP’nin lider kadrosu içerisinde olması nedeniyle, DP iktidarı döneminde çıkarılan ve iddianamede sekiz maddeyle belirtilen kanunları, yedi aşamada değerlendirmiştir. İkinci kısımda şahsına ve Meclis başkanlık divanına yönelik suçlamaları savunmuştur. Son kısımda ise iddianameye giren dış seyahatler konusunu, suçlamalara yaklaşımını, Bayar hakkındaki düşünceleri ve 40 senelik kendi siyasi hayatına bakışını ortaya koymuştur.

27 Mayıs’a Bakışı ve Anayasayı İhlal Suçlarına Yaklaşımı

Savunmasının girişinde, Yassıada’da bulunan DP’lilerle birlikte kendisini “aylardan beri karanlık içinde ve korkunç bir kâbus altında ıstırap çeken” kişiler olarak tanımlamış ve kendilerine yöneltilen suçlamaları kabul etmemiştir. Ayrıca Başsavcının iddialarını ne hakka ne de hukuka uygun bulmamakla birlikte, verilecek beraat kararı ile tarihe “kansız ihtilal” olarak geçecek “27 Mayıs 1960 ihtilalinin tamamlanmış” olacağı doğrultusunda inancını ifade etmiştir. Koraltan DP iktidarına yönelik Anayasanın ihlali diye ileri sürülen iddiaları “yasama” merkezinde değerlendirmiştir. Bu vesileyle iddianamede, böylesine ihlallere neden olan yedi yasa sıralamıştır⁴⁸. Bu yasaları maddeler şeklinde yazmış ve DP iktidarından önceki tecrübelerini de katarak açıklamalarını yapmıştır.

1950 senesine müteakip halkevlerinin mallarının alınması hakkında çıkarılan kanun: CHP’nin mallarına el konulması olarak da bilinen bu kanun hakkında Koraltan; “halkevlerinin kuruluşundan 1950’ye kadar gerek belediye gerekse hususi ve umumi bütçelere konulan tahsilatlarla ve bazı gayrimenkullerin de devlete ait olanlardan ayrılarak halkevlerine tahsis edilmiş olması göz önünde tutularak ve kuruluşlarındaki maksat dışı fiil ve hareketleri de

⁴⁴ BCA, f.010.09., y.104.326.1, s. 35.

⁴⁵ Koraltan notları için 46. oturumda; “Hiç kimsenin hatırına gelmemiştir ki, böylesine mahremi esrarı olan notların böylesine alınarak üzerinde tahliller yapılacağı ve hatta bunun aleyhte kullanılacağı hatıra gelsin” diyerek, mahremiyeti üzerinde durmuştur. BCA, f.010.09., y.104.308.3, s. 30.

⁴⁶ BCA, f.010.09., y.104.326.1, s. 91.

⁴⁷ BCA, f.010.09., y.104.327.4, s. 16.

⁴⁸ BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 1-2.

düşünerek yine aynı iktisap yollarıyla devlete iade edilmesi" olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle de Anayasaya aykırılık söz konusu değildir⁴⁹.

Kırşehir vilayetinin kaza hâline ifrağı (dönüştürme) hakkındaki kanun: Böylesine bir kararın özellikle 1954 yılı seçimlerinden sonra alınması ona göre iktidarın aleyhine "impolite" yani nezaketsiz bir durum oluşturmuştu ve kesinlikle bu şekilde politik bir tasarrufta bulunmamak gerekirdi. Fakat fertler ve camialar bilmeyerek veya istemeyerek böylesine hatalı yollara zaman zaman gidebilmiştir. Diğer taraftan bir kazanın vilayet, bir vilayetin de kaza hâline getirilmesi idari, iktisadi ve sosyal icap ve zaruretlere göre millet adına hareket eden müesseslere tanınan bir haktır. Kaldı ki bu hak Anayasa hukukunun bir gereğidir ve böylesine bir kanunla bir yerin kazaya dönüşmesi hiçbir surette Anayasaya aykırı değildir⁵⁰.

Basın hürriyetini kısıtan kanun: DP iktidarı öncesindeki hükümetlerin basın hürriyetini kısıtlayan adımlar attıklarını vurgulayan Koraltan, iddianamenin aksine DP iktidarının ilk iş olarak bu kısıtlamaları kaldırdığını belirtmiştir. Koraltan'a göre; "Anayasada yer alan matbuat hürriyeti 'çıkartılacak kanunla tayin olunur' sarahaten gösteriyor ki, fertler için tanınan hürriyetler hududu, nasıl başkasının hürriyet hududu ile mukayyet ise, matbuat için tanınan hürriyetin hududu da kanunla tayin ve tahdid (sınırlama) edilir." Dolayısıyla Anayasa hükmü açık olduğu için bu sebeple çıkarılmış olan kanunda Anayasaya aykırılık yoktur⁵¹.

Emekli kanununun 39. maddesinin "B" fıkrasının tadili kanunu: Bu maddede kastedilen, 1953 yılında 25 yıllık hizmetini tamamlayan hâkimlerin hükümetin istediği zaman emekliye ayırabilmesini öngören kanundur. İddianameye yargı bağımsızlığının engellenmesi olarak giren bu kanunun tadilatı için Koraltan, "Her teşkilat bünyesinde her devirde görülen zaafardan bir veya birkaçı zamanla adli teşkilat bünyesinde de zamanla görülmüş ve hiçbir hâkimde bulunmaması gereken vasıfların zaafa düşmesi" nedeniyle yapılmıştır. Çünkü vatandaş hâkimden şüphe eder hâle gelmiştir. Ona göre bu nedenler için ve normal şartlar içinde, millet müesseslerinin hak ve yetkilerinin kullanılmış olmasının Anayasaya aykırı olduğu damgasının vurulmasına, bizzat Anayasa hukukuna açıkça engeldir⁵².

Gösteri ve yürüyüş kanunu: 1956 yılında çıkarılan toplantı ve gösteri yürüyüşü kanununda, Koraltan'a göre Anayasaya aykırılık dava edilmemiş, sadece "Anayasanın seyahat serbestliği esası" zedelenmiştir. Duruşmalarda da ilgililerin belirttikleri üzere bu iddianın kaynağını "Birbirlerine karşı o mahallin parti idarecileri kendi güçlerini göstermek için yarışa girmeleri" oluşturmuştur. Ancak bunları önleyici tedbirlerin alınması ile telafisi güç hadiselerin önüne geçilmiştir. Koraltan, kanunun uygulanmasının yetkili bakanlığın tasarrufundaki gelişmeler şeklinde değerlendirilmesi gerektiği ve buna da Anayasayı ihlal manası vermekte isabet olmadığı görüşündedir

1957 yılında Büyük Millet Meclisi İçtüzüğünde yapılan tadilat: Meclis İçtüzüğünde yapılan değişikliklerle müzakerelerin yayımlanmasına engel olunmasına yönelik iddianamedeki suçlamayı Koraltan; "Adı üstünde Meclis dâhili nizamnamesinin tadili, adı da muhtevası da nihayet siyasi bir teşekkülün iç bünyesinin çalışma usul ve icaplarını tayine kadim bir kaideler manzumesi" olarak görmüştür. Bununla beraber bu tadilatın iktidar ve muhalefet milletvekillerinin büyük çoğunluğuyla kabul edildiğini belirtmiş ve bu tadil ile Anayasanın ihlal edildiğinin söylenmesinin abesle iştigal olduğu düşüncesindedir⁵³.

⁴⁹ BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 2-3.

⁵⁰ Kırşehir, Osman Bölükbaşı'nın kurucuları arasında bulunduğu Cumhuriyetçi Millet Partisine çok oy verdiği veya DP'ye oy vermediği için kazaya dönüştürülmüştür. BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 3.

⁵¹ BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 3-5.

⁵² BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 5-6.

⁵³ BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 7-8; 27 Aralık 1957 günü yapılan Meclis İçtüzüğü değişikliğine, Koraltan'ın bu düşüncelerine karşılık, muhalefet tepki göstermiştir. Hatta müzakereler sırasında muhalefet milletvekilleri toplantı

Tahkikat encümeni teşkili ile bu encüme verilen salahiyet kanunu: İddianamede en çok üzerinde durulan konuların başında, 18 Nisan 1960'ta Tahkikat Komisyonunun kurulması ve 27 Nisan'da komisyona salahiyet verilen kanununun Mecliste kabul edilmesidir. Koraltan komisyonun kuruluş gerekçesi ile verilen yetki kanunun çıkarılmasına yönelik savunmasında, muhalefet ve bir kısım matbuatı eleştirerek şunları yazmıştır: *“Derhal arz edeyim ki, o günlere takaddüm eden ve varlığı giderek korkunç akıbetlere sürükleyici mahiyet arz eden muhalefet millî idarecilerinin yıllarca devam eden telkin ve tahrikleri ile buna muvazi (paralel) olarak bir kısım matbuatın mütemadi neşriyatı bütün milletin ruh ve hayatında ciddi endişeler yaratmaya başla(mış) ve her yönden millî varlığı bir defa daha uçuruma sürüklemek istidadı göstermiş olan hususatın esas ve kaynağını aramak neticede hâsıl olacak kanaate göre tehlikeleri önleyici tedbir almak istenmiş ve bu düşünce ile de Meclis böyle bir encümen teşkili yoluna girmiş ve sonrada bu encüme bazı salahiyet kanunu tanıyan 7468 sayılı salahiyet kanunu çıkarmıştır.”⁵⁴*

Koraltan'a göre, iddianamede belirtildiği gibi, komisyona icra ve karar verme yetkisi verilmemiş sadece komisyonun yapacağı soruşturmaların güvenliği için bazı yetkiler verilmiştir. Ayrıca komisyonun görevi kendisine verilen işleri en kısa sürede bitirerek raporunu Meclise vermekten ibarettir. Kaldı ki ona göre, 1924 Anayasası güçler birliği prensibini benimsemiş ve bu Anayasayla 1960 yılına kadar, Takrir-i Sükûn Kanunu ve İstiklal Mahkemelerinin oluşturulması gibi pek çok kanun çıkarılmıştır. Bu örneklerden sonra Koraltan, Anayasanın 102. maddesine göre Meclisten çıkarılan kanunların Anayasa'ya aykırılığının iddia edilemeyeceğini belirtmiştir⁵⁵.

Bu düşüncesini desteklemek için 1924 Anayasasını hazırlamakla görevlendirilen heyetteki hukukçulardan birisi olduğunu belirtir. 1924 Anayasasındaki kuvvetler birliği prensibinin nasıl ve ne düşünceyle oluştuğunu ortaya koyduktan sonra, bu Anayasa ile 1924'den sonra Şeyh Sait İsyanı ve Ağrı İsyanlarına karşı İstiklal Mahkemelerin Meclis bünyesinden kurularak faaliyete geçmesine, dönemin hükûmet Reisi İnönü'nün TpCF milletvekillerinin itirazlarını Anayasanın güçler birliği prensibi ile susturdukları örneğini vermiştir. Yine ona göre, bu dönemde Takrir-i Sükûn Kanunu ve basını şiddetli kayıt altına alan kanunların çıkarılmasıyla *“o felaketli taşkınlıklar”* önlenebilmiştir. Bütün bu örneklerden sonra Koraltan, *“O halde iddiaya mesnet olarak ileri sürülen hususların mahiyeti nedir?”* sorusunu sorarak, aynı Anayasayla kendilerinden önce de kuvvetler birliği prensibi doğrultusunda, Tahkikat Komisyonuna yetki veren salahiyet kanunu gibi, Meclisin yetkilerini kullanan, yasal çalışmaların yapıldığını savunmuştur. Bu örneklerden hareketle hiçbir şekilde iddia edildiği gibi Anayasanın ihlal edilmediğini ve bu kanunlar yüzünden toplumsal hayatta bir tahribatın yaşanmadığını söylemiştir⁵⁶.

Ancak bütün bunlara ve yaşanan hadiselerle *“fiilen cevap ve hükmü 27 Mayıs inkılabının verdiği”* görüşündedir. Dolayısıyla ona göre, 27 Mayıs 1960'tan sonra yönetime el koyan MBK, aslında o günlere denk gelen siyasi hadiselerle hükmünü vermiş ve o hadiseler artık geride kalmıştır. Bu bölüm savunmasının sonunda mahkemeden beraat kararı vermesini istemiştir. Böylesine bir kararın verilmesi hâlinde 27 Mayısın aslında neleri ortaya koyacağını da belirtmiştir. Bu kısım Koraltan'ın ihtilale bakışını da görebileceğimiz şekilde şöyledir: *“O gündən beri devam eden ihtilal hükûmeti, millete muhtaç olduğu refah, saadet ve emniyet yollarını açacak tedbir ve esasları hiçbir tesire bağlı kalmadan yoluna devamla hem kendilerini hem de eserlerini sine-i*

salonunu terk etmiştir. Arıkan, **Hamdi Ragıp Atademir**, s. 80; Oylamada İctüzük tadiline milletvekillerinin 381'i kabul, 167'si ret yönünde oy vermiş, bunların dışında 54'ü de oylamaya katılmamıştır. **TBMMZC**, 11. Dönem, Cilt 1, 27 Aralık 1957, s. 408.

⁵⁴ **BCA**, f.010.09., y.36.109.2., s. 8

⁵⁵ **BCA**, f.010.09., y.36.109.2., s. 9.

⁵⁶ **BCA**, f.010.09., y.36.109.2., s. 10-11.

tarihte ebedileştirmiştir. Bu gün yapılan bu İnkılap yüce divanın adalet cephesinden vereceği beraat kararı ile en sağlam ve metin bir teminata bağlanmış, vakit vakit millî bünyede beliren kin, husumet, nifak gibi ifritler yok edilecek birbirini seven bir birine güvenen kardeşler âleminin kurucuları olarak sizlere yakışan müstesna ve şerefli sahifesi olacaksınız. Tanrı yardımcımız olsun.⁵⁷

Şahsına ve Meclis Başkanlık Divanına Yönelik Suçlamalara Cevabı

Koraltan, iddianamede DP iktidarının üçüncü kişisi olarak tanımlanmıştır. İddianamede şahsını ve Meclis Başkanlığını ilgilendiren bu suçlamaları altı maddede toplamış ve bunları; partizan reis olması, muhaliflere Meclis müzakerelerinde sert muamelede bulunması, Mecliste sual müessesesinin işletilmemesi, Meclis denetimini sağlayan gensoru ve tahkikat önergelerinin zamanında gündeme alınmaması, diktaya yönelik işler ve bu maksatla çıkarılan kanunlara oy vermek, saray eşyalarını getirterek kullanması olarak belirtmiştir⁵⁸.

Koraltan genel olarak Meclis müzakerelerinin 1957 yılına kadar, 1946-1950 dönemine göre, daha sakin bulmakla birlikte milletvekillerinin şikâyetlerinin olmadığını belirtmiştir. Ancak 1957 yılında TBMM'nin hayatında fırtınalar baş göstermiş ve bu tarihten sonra muhalefeti sevk ve idare edenler, esasen 1950'den itibaren yurdun hemen her köşesinde sanki bir seçim kampanyası varmışçasına gittikçe şiddetini artıran bir gürültü ile demokratik nizamın kökleşip yerleşerek vatana ve vatandaşa sağlayacağı hudutsuz nimet ve refahı zaafa ve hatta tehlikeye düşürecek hummalı ve sürekli bir ağız kavgasına başlamışlardır. Muhalefeti böylesine gergin bir siyasi atmosferin oluşmasında sorumlu gören Koraltan, devam ederek, yıkıcı faaliyetlerin en ücra köylerden Meclise kadar uzandığını ve bununda Meclis müzakerelerine "Adeta meydan muharebesi" olarak yansıdığı görüşündedir. Böylesine bir durumda Meclis ve hükûmetin çalışamaz hâle gelmesi ve Meclis çalışmalarını daha sakin bir hâle getirmek için içtüzük değişikliği yapıldığını belirtmiştir ki bu değişiklik ona göre, Meclisin biraz olsun düzene sokulmasını sağlamıştır⁵⁹.

İddianamede belirtilen sözlü takrirlere cevap verilmemesi için Koraltan, Başkanlığı döneminde on bin civarında böylesi önerge verildiğini belirtmiştir. Bu sayı 1950'ye kadar olandan üç kat daha fazladır. Böylesine bir rakam karşısında, sözlü takrirlerin Meclis müzakerelerinde haftanın bir saatini aşmayacak bir zamanda ve beş dakikalık bir süreyle cevaplanmasının zorunlu sebeplerle zaman zaman yapılamadığını belirtmiştir. Ancak bu durum muhalif ve iktidar milletvekilleri ayrımı gözetilmeden yapılmıştır. Burada Koraltan, sözlü önergeler Meclise verilmeden gazetelere verilmiş olduğunu ve bu şekilde hareket edenlerin, nizamnameye aykırı bir şekilde davranmalarına rağmen kendisinden şikâyetçi olduğunu belirtmiştir. Neticede başkanlığı döneminde bütün milletvekillerine dostça yaklaştığını da ilave etmiştir⁶⁰.

Gensoru ve tahkikat önergeleri meselesinde ise gündeme alınmaların gecikmesini kabul etmiştir. Fakat bu zorunlu sebeplerle olmuştur ve Meclisteki sert havayı yumuşatmak için yapılmıştır. Diğer taraftan bu durumun ortaya çıkmasına üzülmüştür ancak böylelikle Meclisin genel düzeni ve emniyeti korunmuş ve telafisi imkânsız durumların ortaya çıkmasının önüne geçilmiştir. Ayrıca, bu bölümde, her seçimden sonra DP Meclis Grubu toplantılarında, mücadeleci bir ruh ve demokratik esaslara uygun olarak Meclis Başkanlığı adaylığına seçildiğini belirtmiştir⁶¹.

⁵⁷ BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 12-13.

⁵⁸ BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 13.

⁵⁹ BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 15-16.

⁶⁰ BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 16-17.

⁶¹ Savunmasının sonuna seçimler sonrası ve yasama dönemleri başlangıcında Meclis Başkanlığına seçildiği tutanakların örneğini koymuştur BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 17-20.

Koraltan, diktaya götüren kanun ve tedbirleri desteklemek ve oy kullanmak yönünde kendisine yapılan suçlamaları kabul etmemiştir. Bu suçlamalara karşı, kendisinin genç yaşlardan itibaren aldığı bütün görevlerde vatan ve millet yararına çalışmasını örnek göstermiştir. Millete hizmet ettiği kırk yılda hiçbir şaibeye karışmadığını, sadece dört çocuğu ve hasta eşiyle mazbut bir hayat yaşadığını belirtmiştir. Fakat özellikle mirası üzerinde, “Düşenin dostu olamaz” anlayışı doğrultusunda haksız ve iğrenç iddialara uğradığını, bunun yanında hayatında hiç bir karanlık taraf olmadığını vurgulamıştır⁶².

Saray eşyası meselesinde, ifadesinde belirttiği hususları aynen belirterek, bilakis kendi döneminde eşyaların kayıt altına alındığını ve 1950’den önceki yıllarda saray eşyalarının birçoğunun kaybolduğunu vurgulamıştır. Kendi döneminde kayıt evraklarının ayrıca Meclis arşivinde muhafaza edildiğini ilave etmiştir⁶³.

Avukatların Savunması

Anayasayı İhlal Davasında, bütün davalarda olduğu gibi kızı Ayhan Timurtaş’a ilaveten, Hüsamettin Cindoruk da Koraltan’ı savunmuştur⁶⁴. Koraltan’ın da yargılandığı duruşma günü ilk savunmayı saat 9.46’da Koraltan’ın avukat olan kızı yapmıştır. Ayhan Hanım, savunmasında “Koraltan’ı seçenlerin oylarına hürmet edilmesi gerektiğini”, “25 Mayıs 1960 günü Mecliste yaşanan olaylarda Meclis Başkanı Koraltan yerine başkasının olması durumunda çok daha kötü olayların yaşanacağını” belirtmiş ve Saray eşyaları meselesinde Cindoruk ve Koraltan’ın savunmaları doğrultusunda bakış açısı geliştirmiştir. Koraltan’ın siyasi hayatına özellikle vurgu yapan Ayhan Hanım, Koraltan’ın “Türkiye Cumhuriyetinden evvel başlayarak tarihî hadiselerin akışına olan çalışmalarının her bir safhasını Atatürk ve onun prensiplerine bağlılığı içerisinde yaptığını” belirtmiştir⁶⁵.

Cindoruk ise savunma esasını mahkemeden genişletilmiş soruşturma talebine göre oluşturmuştur. Burada Koraltan için iddia edilen suçlarla ilgili bilgi ve belgeler talep etmiştir. Saray eşyalarını kullanma iddiası için, Ali Fuat Cebesoy’un şahitliğini ve 1950 öncesi ile sonrası saray eşyası kayıtlarını istemiştir. Meclis Başkanı olarak tarafsızlığını yitirmesiyle ilgili olarak İnönü, Ahmet Hamdi Başar ve Ziyad Ebüzziya’nın şahitliğini talep etmiştir. DP kuruculuğunun suç olarak gösterilmesine karşı, Koraltan’ın CHP kurucuları arasında olmasının araştırılmasını, ayrıca Meclis Başkanlığı döneminde Meclis kayıtlarına göre tüm soru ve gensoruların ayrıntılı raporunu istemiştir⁶⁶.

Cindoruk’un yaptığı bu taleplerden, dosya kaydına göre, sadece Ziyad Ebüzziya’nın noter aracılığıyla ifadesini yüksek mahkemeye sunmuştur. Ebüzziya ifadesinde; 1945-1955 yılları arasında DP’nin teşekkülü ve kuruluşu için görevli ve 1955 yılına kadar DP’de mebus olarak, Koraltan ile temasa sahip olduğunu söylemiştir. İfadesinde ayrıca 1955 yılında, basına ispat hakkını ortadan kaldırmayı amaçlayan “İsbat hakkı” nedeniyle DP’den ihraç edilen 19’lar ile sonrasında kurulan Hürriyet Partisinin kurucuları ve mebusları arasında olduğunu belirtmiştir. Gerek birlikte siyasi yılları, gerekse iki yıl Mecliste muhalif bir milletvekili olarak, iddianamenin aksine, Koraltan’ın Meclis Başkanlığını değerlendirmiştir. Burada Ebüzziya, Koraltan hakkında iki madde ile şu değerlendirmede bulunmuştur: “1- Muhalefet devresinde cesur, azimli dürüst bir muhalefet yapmıştır. Şahıslarla uğraşmamıştır. 2- İktidarda: Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığında eski tutumunu devam ettirmiş, müdafaa ve muhalefet mebuslar(m)a

⁶² BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 21-23.

⁶³ BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 24-25.

⁶⁴ BCA, f.010.09., y.104.327.4., s. 16.

⁶⁵ BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 83-90.

⁶⁶ BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 56-58.

dostluk ve eşit muamelede devam etmiştir. Riyaset ettiği oturumlarda taraf tutumu ile Refik Koraltan muhalefetin en fazla güvendiği Meclis Başkanı olmuştur.” Bu değerlendirmeden sonra Koraltan'ın savunmasıyla örtüşen; kendisi partiler arası dostluk ve yakın tesis için her zaman arabuluculuk etmiş ve zararlı parti mücadelelerini önlemeye çalışmıştır” ifadesini kullanmıştır⁶⁷.

Cindoruk savunmasında genel olarak Koraltan'ın savunmasına paralel bir yol izlemiştir. Meclis Başkanlığının getirdiği suçlamaları Anayasal dayanakları ile ortaya koyduktan sonra, Meclis çalışmalarının içtüzük doğrultusunda yürütüldüğünü ve buradaki denetlemeyi yapacak organın bizzat yasama organı olarak TBMM olduğu için hiçbir surette, buradan kaynaklı iddialara, yüksek mahkemenin bakamayacağını vurgulamıştır. Batılı ülkelerdeki demokratik uygulama örnekleri ve bilimsel çalışmalarla desteklediği savunmasındaki; “Meclis Başkanının görevini yaparken Cumhurbaşkanı ve icra organının başı ile temasta bulunması, grupla işbirliği yapması ve bazı noktalarda mutabakata varması, ne demokratik teamüllere ne de mevzuata aykırı değildir” yaklaşımını ortaya koymuştur. Gündeme alınmayan gensorular için, Meclis Başkanı öyle takdir etmiştir” diyerek buna kimsenin karışamayacağını belirtmiştir. Ayrıca sözlü soruların içtüzüğe göre Meclis Başkanının sorumluluğunda olmadığını ortaya koymuştur⁶⁸.

Cindoruk hatıra notlarının delil olarak kullanılmasını; “muntazam ve düşünülerek hazırlanmış olmadığını”, “olayları anlatmaktan çok tahmin ve tahlile dayandığını”, “defterin toplu olarak birbirinin zıddı düşünceler içerdiğini”, “bu defterin insanın kendi kendine şahitlik etmesine benzediğini”, “tarihçi bile hatıra defterine bakarak hüküm vermez” ve “tarih metodolojisinde hatıra defterleri zayıf vesikalardır” gibi ifadelerle kabul etmemiştir. Ayrıca Koraltan'a ait notlarda yazan ve iddiaların aksini ortaya koyan şu ifadeleri aktarmıştır: “Partiyi ve binnetice memleketi ve milleti gittikçe artan tehlikeden koruyup kurtarmak için her fedakârlıktan çekinmeyelim dedim. Birtakım yakınlarımız, ‘bunlar (üçler) çekilsin’ diyorlarmış. Mütalaasını ilave ettim. Bayar, ‘Ben hazırım dinlenirim.’” dedi. Ancak Başsavcı bu ve benzeri dikta kastının tam aksine ifadeleri görmezlikten geldiğini ve notların tamamında demokrasi lehine bir düşünüşün belirtilerinin oldukça fazla olduğunu belirtmiştir⁶⁹.

Basında Koraltan için çıkan yazılardan çeşitli bölümler ile Ebüzziya'dan “İstiklal Mahkemeleri Reisliği sırasında adalet ve vatanseverlik hisleri ile hareket ettiği” gibi aktarmalarla birlikte Cindoruk, CHP'nin de kurucusu olan Koraltan'ın DP kurucusu olmakla suçlanmasının soyut olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Koraltan'ın, “Mutlakıyetten Meşrutiyette, ondan cumhuriyete ve demokrasiye intikal eden bu hareketlerin bizzat yapımcılarından olduğunu” ve en büyük şahidinin de “Atatürk ve İnönü” olduğunu söyleyerek savunmasını tamamlamıştır⁷⁰.

Koraltan'ı Anayasayı İhlal Davası'nın devam ettiği günlerde, başka bir gelişme derinden etkilemiştir. Saltanatın kaldırıldığı gün yani 1 Kasım 1922'de evlendiği 1895 Konya doğumlu Mukbile Hanım, 30 Temmuz 1961 günü saat 19.30'da Ankara'daki evlerinde kalp krizi sonucu vefat etmiştir⁷¹. Neredeyse kırk yıllık hayat arkadaşı Mukbile Hanım, hatırlanacağı üzere DP'nin resmen kurulduğu haftalarda rahatsızlanarak felç olmuştur. Eşine karşı büyük bir vefa örneği sergileyerek, DP'nin gerek muhalefet gerekse iktidar yıllarında onun tedavi ve bakımı için yapılması gereken ne varsa hepsini yapmıştır. Mukbile Hanım, Koraltan ailesinin anlattıklarına göre 27 Mayıs sonrası gelişmelere oldukça üzülmüştür. Koraltan üzerinde oluşturulan baskılar ve çoğu asılsız iddialar düşünüldüğünde hem ailesi hem de eşi bu

⁶⁷ BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 59-60.

⁶⁸ BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 61-72.

⁶⁹ BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 73-74.

⁷⁰ BCA, f.010.09., y.36.109.2., s. 75-77.

⁷¹ Cumhuriyet, 31 Temmuz 1961, s. 3.

durumdan olumsuz etkilenmiştir⁷². Eşinin ölüm haberinin Koraltan üzerindeki etkisini Ağaoglu günlüklerine 2 Ağustos'ta şöyle not almıştır: “Koraltan'ın karısı öldü. Koca adam perişan. Kader bir aileye ne hazin sonlar getiriyor bazen!”⁷³

Davanın Sonucu ve YAD'ın Gerekçeli Kararında Koraltan

Nihayet, hazırlık soruşturması beş ayda yapılan Cumhuriyet Tarihi'nin en büyük siyasi davası, on bir ay sürdükten sonra 15 Eylül 1961'de kararlar açıklanmıştır⁷⁴. Karar öncesi Koraltan, avukatlar arasındaki kızına bakıyordu⁷⁵. YAD, Menderes, Bayar ve Koraltan'ın da dahil olduğu on beş DP'li için idam, kırk üç sanık hakkında ömür boyu hapis cezası almıştır⁷⁶. Diğer sanıklardan 418'i hakkında altı ay ile yirmi yıl arasında değişen hapis ve ağır hapis cezaları, 123'ü için beraat kararı verilmiş, ayrıca beş kişide af kanunundan faydalanmıştır⁷⁷.

Anayasayı ihlal davasının 469 sayfalık gerekçeli kararında YAD, Koraltan'ın günlük notlarını hem kendisinin, hem de Bayar ve Menderes'in bazı suçlarına dayanak olarak gösterir⁷⁸. Bayar'ın suçlanmasında duruşmalarda olduğu gibi gerekçeli kararda da, onun için “partiler arası bir ahenk kurmayı hiçbir zaman arzu etmedi” denilmiş ve Koraltan'ın 25 Mayıs 1959 tarihli şu notu yer almıştır: “...Reisicumhur hâlâ itilaf taraftarı görünmüyor. Hala partiler arası tam bir uzlaşma fikrinde değil! ve bu maksatla da Havadis ve Zafer'e daha çok ara açıcı yazılar yazdırıyor...”⁷⁹

Kırşehir'in kaza olması ve muhaliflere yönelik Bayar'ın tutumuna dayanak amacıyla, Koraltan'ın 12 Mayıs 1955 günlü notu gerekçeli kararda: “Celal Bayar dün ve bugün Meclise ve evime geç vakit gelerek yarın başlayacak Pakistan ziyareti münasebetiyle veda etti. Bu münasebetle şunları söyledi: Umumi işleri biliyorsunuz. Bunları yürütürsünüz. Ancak, bu arada Hüseyin Cahit Yalçın ve Millet Partililerden mahkûm ve mahpus olanların aflarına dair bir teşebbüs olursa, nereden gelirse gelsin durdurursunuz. Olmazsa ben veto hakkımı kullanır yine reddederim, dedi ve daha ileri giderek her vakit ki endişelerine işaretle ‘Adnan beyin durumu, Meclis grubu ve hatta kendisini ihmal ederek işleri tek başına yürütmeye başlamasının iyi alamet olmayacağı’” gibi bir akarımla yer bulmuştur. Bu aktarımdan hareketle YAD sanık Celal Bayar'ın, “Anayasayı ağır bir şekilde ihlal eden kanunlara karşı veto hakkını kullanmadığı gibi müdafaasında da bunun zayıf ve bir netice almağa elverişli olmadığını ileri sürdüğüne” kanaat getirmiştir⁸⁰.

Koraltan'ın notları aracılığıyla Bayar ile hesaplaşma gibi de görünen DP'nin muhalefet dönemine de atıf yapılmıştır. Bunun için 25 Temmuz 1959 günlü Koraltan'ın notunda Bayar'la ilgili: “Dün İstanbul'dan avdet eden Cumhurbaşkanının saat 11.00 de ziyaretine gittim. Umumi hasbihâl sırasında tekrar adliyeden ve hâkimlerden şikâyet etti. Türkiye'de hâkim ve mahkeme yoktur.” dediği aktararak kararda; Bayar'a DP muhalefetteyken DP mensuplarının ve DP'yi destekleyen gazetecilerin İzmir Ağır Ceza Mahkemesin de beraatları üzerine Bayar'ın “Türkiye'de hâkim var” diye telgraf çektiğinin duruşmada kendisine hatırlatıldığının ve bir şey

⁷² Süheyla Koraltan Mülakatı, İstanbul, 28 Kasım 2014.

⁷³ Ağaoglu, **Yassıada, Kayseri ve Toptaşı Cezaevi Günlükleri**, s. 139.

⁷⁴ M. Ali Birand-Can Dünder-Bülent Çaplı, **Demirkırat, Bir Demokrasinin Doğuşu**, Doğan Kitap, İstanbul 2007, s. 175-176.

⁷⁵ **Türkiye Yıllığı**, s. 106.

⁷⁶ Aydemir, **Menderes'in Dramı (1899-1960)**, s. 494.

⁷⁷ **Türkiye Yıllığı**, Yıl: 1962, s. 102.

⁷⁸ Bayar, Menderes veya diğer DP'liler için suçlanmalarına delil olarak kabul edilen notlar Koraltan'ın yazdıklarıyla sınırlı değildir. Şemi Ergin ve Ethem Menderes'in günlük veya notları da gerekçeli kararda yer almıştır. **BCA**, f.010.09., y.105.330.2., s. 147-158.

⁷⁹ **BCA**, f.010.09., y.105.330.2., s. 147; Söz konusu notun koyası için bkz. **BCA**, f.010.09., y.2.6.1., s. 8.

⁸⁰ **BCA**, f.010.09., y.105.330.2., s. 147-148.

diyemediğinin, ancak "Türkiye'de o gün de, bu gün de hâkim var" diye cevaplandığı, yer bulmuştur⁸¹.

Yine Bayar'a verilen cezanın gerekçeli kararında, Koraltan'ın artan iktidar-muhalefet gerginliğine Bayar'ın yaklaşımı için 18 Nisan 1960 tarihli notu yer almıştır. Bu not şöyledir: "Reisicumhur da 4 Nisan'dan bu yana her gün gerek sathı vatanda ve gerek matbuatta her gün artan tahrik ve tezvirlere ile bunalan ve âdeta tehlikeli bir hâl almaya başlayan fitne ve fesattan çok endişeli olduğunu belirten hükümetin en şiddetli tedbirleri almasını söylüyor ve hatta bu hususta benim de kendisine yardımcı olmamı istiyor... Esasen öteden beri müşarünileyh (adı geçen kişi) böyle görülmüş, böyle gelmiş ve böyle gitmektedir. Bir defa mevzuu kızıştırır ve ondan sonra tornistan yapar. Ne yazık ki iş çığırından çıkmış, doğru yanlış tezgâha konmuştur. İşte bunun için de bu gibi mevzular başlanmış kalmış idi. Ahmed Emin Yalman'ın hapishaneye girmeden affını söylemiş ve Bayar'a âdeta kerratla telkinde bulunmuş idim. Hayır, dedi. Başvekili de eminim hazırladı."⁸²

Bayar'ın gerekçeli kararında, Koraltan'a araştırma önergelerinin gündeme alınmaması için telkinde bulunmasıyla ilgili duruşmalarda gündeme gelen konu yer almıştır. Bunun için; "Hâlbuki gündeme alınmayan bu önergeler, mevzuları itibariyle önemli ve Anayasa hükümleri ile teminat altında bulunan hakların çiğnenmiş olduğuna mütedairdir ve on bir kadardı" denilerek, gündeme alınmamakla içtüzük ve Anayasa hükümlerinin fiilen işlemez hâle getirildiğine karar verilmiştir⁸³.

Gerekçeli kararda Koraltan'ın notlarından alıntılar Bayar'la sınırlı kalmamış, 31 Ocak 1953 ve 1 Şubat 1953 günlerinde Menderes için de aldığı notlar yer almıştır. Koraltan'ın bu günlerde aldığı notları dayanak gösteren YAD, Menderes'in "mütehakkim mizacını ve kanun-nizamlara karşı kayıtsızlığını göstermesi bakımından dikkate şayan" olduğuna kanaat getirmiştir. Buna gerekçe olarak gösterilen Koraltan'ın ifadeleri şöyledir: "Bu adama bir zamandır gurur geldi. 'Artık emruhu emrüküm' nerede ise tek adam. Her şeye hâkim ve sahip rolüne geçti. Yani geçmişteki çökenlerin hatalı yoluna giriyor. Artık kimseyi dinlemiyor. Efkârı umumiye diye de tehdit savuruyor."⁸⁴

Fatin Rüştü Zorlu için de Koraltan'ın notlarında ifadeler vardır ve oldukça ağırdır. 30 Aralık 1959 tarihli notunda: "Fatin Rüştü Zorlu'nun zorlayarak kurmak istediği hırsızlık şebekesinin korkunç manevrası devam ediyor. Adnan bilmeyerek bu korkunç hırsızlık şebekesinin kurucusu oluyor." diye yazmıştır. 9 Ocak 1960 gününe ise: "Bugün Mecliste Riyaset makamına Mükerrer Sarol geldi. Umumi hasbihâl sırasında çok dikkate değer sözler söyledi. Fatin Rüştü Zorlu artık hiçbir devirde görülmemiş bir hırsızlık şebekesi kurdu." notlarını düşmüştür⁸⁵.

Gerekçeli kararda Koraltan'ın kendisi için; "1950'den beri kurucularından olduğu DP iktidarının Meclis Başkanı olan sakıt Refik Koraltan, fiil ve hareketleriyle Anayasanın ihlalinde Bayar ile Menderes'le asli iştirak hâlinindedir ve idama mahkûm edilmiştir" denilmiştir. Bu cezayı oluşturan gerekçeler arasında en çok üzerinde durulan konu tarafsızlığını kaybetmesidir. Kararda, buna çağdaş demokrasilerde titizlikle riayet edildiği hâlde, Koraltan'ın hiçbir zaman tarafsızlığa riayet etmediğinin yanında Başkan vekillerini de kendisi gibi davranmaya zorladığı belirtilmiştir. Buna dayanak olarak da 13 Mayıs 1959 tarihli notu gösterilmiştir. Koraltan'ın o günkü notları şöyledir: "Bugün Meclis divanını topladım. Zabıttan çıkacak kelimeler üzerinde konuştuk. Ağâh'tan başka arkadaşlarla çıkarılacak kelimeler üzerinde mutabık kaldık. Ağâh'a sordum. Bu gün ne yapacaksın? Cevap: Kanun, nizam ve namus ne emrederse onu. Bu sözleri arkadaşlar infialle

⁸¹ BCA, f.010.09., y.105.330.2., s. 148.

⁸² BCA, f.010.09., y.105.330.2., s. 148-149.

⁸³ BCA, f.010.09., y.105.330.2., s. 149.

⁸⁴ BCA, f.010.09., y.105.330.2., s. 157; Hulusi Turgut'a göre, buradaki "bu adam" ifadesinde Koraltan'ın kastının, duruşmalardan anlaşıldığı üzere, Celal Bayar olduğu yönündedir. Bkz. Hulusi Turgut, **Yassıada'da Yapılmayan Savunmalar**, Doğan Kitap, İstanbul 2007, s. 98.

⁸⁵ **Türkiye Yılığ**, s. 147.

karşıladılar. Zaten 11 Mayıs 1959 pazartesi günü kendi mevzuu ya bir takrir verilirse sözü ile karşılaşmıştı... 'Agâh anlaşıldı. Günün ehemmiyetini bizler gibi görmüyorsun, vaziyet ciddidir. CHP mesele çıkarmak istiyor. O hâlde sen çıkma, ben çıkacağım' dedim ve ayrıldık.⁸⁶

Koraltan'a verilen idam cezasının gerekçelerinden veya suçlu bulunmasından başka bir konuda Meclis içtüzüğünün değiştirilmesidir. Burada içtüzüğün değiştirilmesiyle, Mecliste "muhalefetin denetim görevini imkânsız hâle getirecek derecede güçleştirmek amacı" taşındığı belirtilmiştir. YAD, bu düşünceye "değiştirilen maddelerin eski ve yenisinin mukayesesi" yoluyla varmıştır. İchtüzüğün değiştirilmesi teklifini yapan ve buna oy veren sanıkların, "tek parti zamanına ait olmasını ve çok partili hayata geçilince Meclis müzakerelerini bu içtüzükle idare etmenin güçleşmesi nedeniyle" içtüzüğün değiştirildiği yönündeki savunmalarını kabul etmemiştir. Çünkü yüksek mahkemeye göre, değişen içtüzük tatbik edilirken muhalefet milletvekillerine tertip edilen inzibati cezalar, iktidar milletvekillerine nazaran çok fazladır. Bu kanaatle yüksek mahkeme içtüzük değişikliği ile iktidarın, muhalefetin denetimini imkânsız denecek derecede güçleştirmek amacıyla olduğu düşüncesindedir⁸⁷.

Ayrıca Koraltan'ın, "davaya mevzu kanunlara yani 7468 sayılı Tahkikat Komisyonu kurulması ve salahiyet yetkisi verilmesi kanununa oy vermesi ve bunu da kabul etmesi" gerekçede yer almıştır. DP Genel İdare Kurulu üyesi olarak Mecliste sadece CHP değil, DP milletvekillerinin dahi tenkitlerini önlemeye çalıştığına, 15 Mayıs 1959 tarihli notu delil olarak gösterilmiştir: "Atif Benderlioğlu, Baha Akşit riyasetin kabul salonundayız. Bugün riyaset makamına çıkacak reis vekillerinden Agâh Erozan'ı çağırdık. "Muhalefetin Mecliste zaptı sabık hakkında söz isteyeceğini ve iktidara sert hücumlarda bulunacağını istihbar ettik. Gündem dışı söz vermek Reise aittir, diyerek vermeyiz. 147'nci maddeye ait söz bugün istenmez. Hülâsa Meclisin nizamını korumak pahasına tecavüz ve gürültülere meydan verilmemesi gerekir" dedik ve böylece mutabık kaldık, ayrıldık. Celse açıldı. Nüvit Yetkin'e söz verildi. Bizi aldatmış oldu. Nüvit Yetkin gayet haşin ve mütecaviz konuştu. Ne sözünü kesti, ne de ceza verebildi.⁸⁸"

Diğer taraftan Koraltan'ın, önerge ve gensoruları Meclis içtüzüğünü hiçe sayarak uzun müddet gündeme alınmamasını sağladığı ve bu sayede de muhalefetin murakabesini önlediği kararda yer almıştır. Kararda, "kendi hatıra defterinde belirttiği gibi sanık Celal Bayar'ın bunları gündeme alınmamasını istemiş olsa bile tarafsız olması gereken Meclis Başkanlığını Cumhurbaşkanlığının arzusuna tabi tutmasının kabul edilemeyeceği" belirtilmiştir. Ayrıca bu konuda; "Hatta sanık Agâh Erozan, önergelerin ve gensoruların gündeme alınmamasından dolayı muhalefetin reis vekillerini eleştirdiğini bildiği hâlde, sanık Refik Koraltan'ın yine bunları gündeme alınmamakta ısrar ettiğini hatta bu hususta Meclis Başkanlığına bir de yazı yazdığını beyan eylemiş ve sanık Refik Koraltan da bu hususu kabul etmiştir." denilmiştir⁸⁹.

Tarafsızlığını kaybettiğine, 19 Haziran 1958 tarihli Meclis müzakereleri sırasında oturduğu yerden ve muhalefetin konuşmasına meydan vermemek için "Müzakeresiz reye konulur" demesi mahkemeye göre bir diğer örnektir. Gerekçeli kararda netice olarak Koraltan için, "tarafsız olduğunu ve kanunlara suç kastı olmaksızın rey verdiğini bildirmekte ise de, toplanan deliller ve umumi tutumu, müdafaasının gerçek olmadığını göstermektedir" denildikten sonra, Bayar ve Menderes ile de asli iştirak hâlinde olduğu belirtilmiştir⁹⁰.

Neticede Koraltan'a, Anayasayı ihlal suçundan TCK'nin 146/1 inci maddesine göre ölüm cezası, mahkeme üyelerinden Hıfzı Tüz, Abdullah Üner, Selman Yörük ve mahkeme

⁸⁶ BCA, f.010.09., y.105.330.2., s. 187-189; BCA, f.010.09., y.2.6.1, s. 6-7.

⁸⁷ BCA, f.010.09., y.105.330.2., s. 187.

⁸⁸ BCA, f.010.09., y.105.330.2., s. 187-188.

⁸⁹ BCA, f.010.09., y.105.330.2., s. 188-189.

⁹⁰ BCA, f.010.09., y.105.330.2., s. 188.

başkanının müebbet hapis uygulanması yönünde oyuna karşın, oy çokluğu ile verilmiştir⁹¹. Davanın gerekçeli kararında, Koraltan'a isnat edilen suçlamalara ilişkin belge ve bilgiler tamamen Koraltan'ın aldığı notlara dayandırılmıştır. Bu notlar her ne kadar diğer DP'liler için de delil olarak kullanılmış, başta Bayar olmak üzere siyasetçi arkadaşlarının tepkisine neden olmuşsa da, aslında Koraltan'ın mahremim dediği bu notlar kendisinin de suçlanmasına temel dayanak olmuştur.

SONUÇ

Yassıada da Koraltan'a yöneltilen ve bundan hüküm de giydiği en önemli suçlama, başkanı olduğu Mecliste tarafsızlığını kaybetmesi ve partizanca hareket etmesidir. Koraltan, yukarıdaki tespitler doğrultusunda suçlamayı kabul etmez, zaten suçlu bulunmasını gerektirecek deliller de kendi yazdığı notlarından alınmıştır. Bize göre ise Koraltan'ın iddia edildiği gibi tarafsızlığını ortadan kaldırdığına yönelik resmî ve siyasi kayıtlarda somut bir belge veya bilgi mevcut değildir. Notlarına bakılarak, ki notları biraz da parti içi duyulan politik rahatsızlıkların özele yansımaları gibidir, böylesine bir suçlamaya, bir anlamda, ceza vermek için dayanak bulma çabası olarak değerlendirilebilir. Kaldı ki Türk siyasi tarihinin yasama faaliyetlerinin başında en uzun süre kalan kişilerden birisine yönelik böylesine ciddi suçlamalar sonucundaki idam kararı oy birliği ile verilmemiştir. Yassıada yargılamalarında bilhassa kamuoyunda DP'nin lider kadrosuna yönelik itibarsızlaştırma girişimleri öne çıkar. Bundan nasibini alanların başlarında da Koraltan vardır. Özellikle 27 Mayıs sonrası gerek ailesine gerekse kendi özel hayatına yönelik iddialar en mahrem bilgileri bile kapsayacak şekilde basında yer alır.

⁹¹ BCA, f.010.09., y.105.330.1., s. 9; Ölüm cezası alanlardan Bayar, Menderes, Polatkan ve Zorlu'nun cezalarının MBK tarafından onaylanmasının sebebi, bu kişilere mahkemenin cezaları oy birliği ile vermiş olmasıdır. Koraltan ve diğerlerinin cezaları oy çokluğu ile verildiği için müebbet ağır hapse çevrilmiştir. Bkz. Birand vd., **Demirkırat, Bir Demokrasinin Doğuşu**, s. 192.

KAYNAKÇA**a. Arşivler****1. BCA (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi)**

- BCA, f.010.09., y.1.1.1.
 BCA, f.010.09., y.1.2.2.
 BCA, f.010.09., y.2.6.1.
 BCA, f.010.09., y.2.7.2.
 BCA, f.010.09., y.5.15.1.
 BCA, f.010.09., y.36.109.2.
 BCA, f.010.09., y.57.168.1.
 BCA, f.010.09., y.100.309.2.
 BCA, f.010.09., y.101.313.1.
 BCA, f.010.09., y.104.326.1.
 BCA, f.010.09., y.104.327.4.
 BCA, f.010.09., y.104.328.3.
 BCA, f.010.09., y.105.330.1.
 BCA, f.010.09., y.105.330.2.
 BCA, f.010.09., y.493.1404.1.
 BCA, f.010.09., y.494.1405.1.

2. Aile Arşivi

Ali Yavuz Koraltan Özel Arşivi, **Yassıada Yargılamaları Refik Koraltan'ın Savunma Dosyası.**

b. Resmi ve Süreli Yayınlar**1. TBMM Zabıt Ceridesi**

TBMMZC, 11. Dönem, Cilt 1, 27 Aralık 1957.

2. Türkiye Yıllığı

Türkiye Yıllığı, Yıl: 1962.

3. Gazeteler

Akşam
 Cumhuriyet
 Milliyet

c. Telif ve Tetkik Eserler

- AĞAOĞLU, Samet (2013), **Yassıada, Kayseri ve Toptaşı Cezaevi Günlükleri**, (hızl.) Gülay Sarıçoban, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
 ARIKAN, Mustafa (1998), **Hamdi Ragıp Atademir (Hayatı Şahsiyeti ve Fikirleri)**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
 AYDEMİR, Şevket Süreyya (2011), **İkinci Adam (1950-1964), C. III**, İstanbul: Remzi Kitabevi.
 _____ (1984), **Menderes'in Dramı (1899-1960)**, İstanbul: Remzi Kitabevi.
 BİRND, M. Ali- DÜNDAR, Can- ÇAPLI, Bülent (2007), **Demirkırat, Bir Demokrasinin Doğuşu**, İstanbul: Doğan Kitap.
 BURÇAK, Rıfıkı Salim (1976), **Yassıada ve Öncesi**, Ankara: Çam Matbaası.
 DOĞRU, Osman (1998), **27 Mayıs Rejimi**, İstanbul: İmge Kitabevi.
 EROĞUL, Cem (2013), **Çok Partili Düzenin Kuruluşu: 1945-1971, Geçiş Sürecinde Türkiye**, 6. baskı, İstanbul: Belge Yayınları, s. 173-231.
 ERTEPINAR, Coşkun (1999), **Bir Politikacının Anıları; Refik Koraltan, Her Şey Vatan İçin**, Ankara: Hacettepe Taş Yayınları.
 FERSOY, Orhan Cemal (1978), **Bir Devre Adını Veren Başbakan Adnan Menderes**, İstanbul: Hun Yayınları.
 İLERİ, Tefik (2003), **Yassıada ve Kayseri Günlükleri**, (hızl.) Cahide İleri Aksoy, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- OKTAY, H. Emre (2013), **Türk Tarihinin Kayıp Yılları Yalanlar, Aldananlar ve 27 Mayıs**, İstanbul: Akis Kitap.
- SUNAY, Cengiz (2010), **Türk Siyasetinde Sivil-Asker İlişkileri (27 Mayıs, 12 Mart, 12 Eylül ve Sonrası)**, Ankara: Orion Kitabevi.
- TURGUT, Hulûsi (2007), **Yassıada'da Yaptırılmayan Savunmalar**, İstanbul: Doğan Kitap.
- YÜCEL, M. Serhan (2001), **Demokrat Parti**, İstanbul: Ülke Kitapları.
- WEİKER, Walter F. (1967), **Amerikalı, Fransız, Rus Gözüyle 1960 Türk İhtilali**, (çev.) Mete Ergin, İstanbul: Cem Yayınevi.

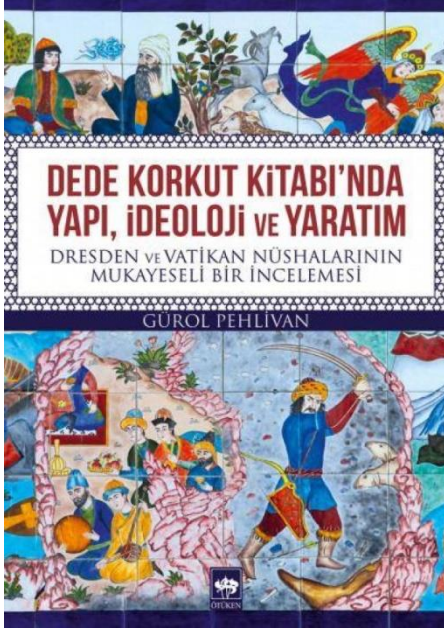
d. Tezler

- KESKİN, Yusuf Ziya (2011), **27 Mayıs Askeri Darbesi ve 12 Mart 1971 Muhtırası'nın Türk Devlet Teşkilatı ile Siyasal Hayatına Etkileri**, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- YÜKSEL, Erol (2016), **Bir Siyaset Adamı Olarak Refik Koraltan**, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

DEDE KORKUT KİTABI'NDA YAPI, İDEOLOJİ VE YARATIM -Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi-

PEHLİVAN, Gürol (2015), *Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım
-Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi-*, İstanbul:
Ötüken Yayınları, 606 s., ISBN: 978-605-155-318-4.

Ergün VEREN*



Dede Korkut Kitabı üzerine bu güne kadar tez, makale ve kitap olarak 1638'in üzerinde, çok sayıda çalışma yayımlanmıştır.

"Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım" kitabı da bunlardan biridir ve "... eserde geçen, dolayısıyla yazar/şair/anlatıcıya ait olduğu düşünülen düşünce/duygu, ona mı müstensihe mi ait? ... eserden ayrı olarak müstensihlerin de ideolojileri var mı?" soruları üzerine inşa edilmiştir. Yazarın halkbilimi alanındaki doktora tezi olan ve öncelikle akademik çevreye hitap eden kitap; Dede Korkut Kitabı'nın Dresden ve Vatikan nüshalarının "müstensihin gücü ve etkisi" odağına yerleştirilerek farklı kuram ve yöntemlerle okunup irdelenerek; analitik ve akademik bilgi olarak üretilmiş bir çalışmadır.

Kitapta, Dede Korkut Kitabı'nın Dresden ve Vatikan nüshaları "müstensihin gücü ve etkisi" odağında; yapı, ideoloji ve yaratım-aktarım başlıkları altında üç bölümde incelenmektedir. Yazar; önsöz ve girişten sonra yapı bölümünde boylardaki kurgu aşamaları ile arasöz ve epitet kullanımları üzerinde dururken; ideoloji bölümünde kitabın ideolojik omurgası ile siyasi/toplumsal/bireysel/ahlaki/dini/eğitim ve ekonomik mesajlarını analiz etmekte; son bölümde yaratıcı-aktarıcı bağlamında sözlü/yazılı yaratım-aktarım sorunları ile zaman ve ortamı inceleyerek; sonuç bölümünde de tezinin doğruluğunu özetlemeye çalışmaktadır.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, ergunveren@hotmail.com

Gönderim Tarihi: 19.09.2016
Kabul Tarihi: 29.09.2016

Akademik dille oluşturulan kitapta yazarın, bir yanda anahtar sözcükler ile temel kavram ve terimleri yoğun olarak kullanırken diğer yanda bunları metin içinde/dipnotlarda açıklayıp tablolarla desteklemesi kitabı akıcı ve anlaşılır kılmaktadır. Yine yazarın analitik ve çok yönlü yaklaşımı; akademik beklentileri karşılayıcı niteliği; kullanılan kaynakların nitelik ve nicelik bağlamında çalışmayla uyumluluklarının yanı sıra kitapta geniş bir bibliyografya ile indekse yer verilmesi de kayda değer unsurlardır.

Olgusallıkla teori arasında gidip gelen yazarın irdelemelerini temellendirdiği kuram ve kavramların tüm öğelerini kullanmadığı “-arasöz kullanımında İlhan Başgöz’ün ortaya koyduğu üç tip arasöz varlığından şahsi serzeniş ve itiraflar sınıflandırmasını kullanmaması gibi-” (s. 196-198); olası eleştirilere de “tahlil noktasında bir teoriye bağlanmak yerine, eklektik bir yönelim sergiledim” (s. 24) sözleriyle “ön-cevap” geliştirdiği görülmektedir.

Yazarın Dede Korkut Kitabı üzerinde yapılan evvelki çalışmalardan akademik bağlamda etkilenmesine karşın “hepsinin konuya dil ve metin tesisi yönünden değinmelerine” (s. 20) karşı çıkarak bu durumun “... Halkbilimi ürünleri açısından son derece sıkıntılı...” (s. 22) olduğuna vurgu yapmaktadır.

Her iki nüshanın da üslup ve içerik bağlamında farklı yorumlar yapmaya elverişli olduğunu kaydeden yazar; bugüne kadar yapılan çalışmaların aksine nüshaların ayrı ayrı ele alınması gerektiği üzerinde durarak “... her iki nüshanın dayandığı ortak bir yazılı metin vardı. Bu metin, sözlü anlatımın yazıya geçirilmiş haliydi. Bugün elimizde bulunan nüshalar, bu ilk metnin müstensihler tarafından, bazı müdahalelerle, yapılmış istinsahlarıdır.” (s. 23) görüşünü ortaya koymaktadır.

Mukayeseli yöntemle iki nüshanın metinlerini cümle/paragraf ölçeğinde karşılaştıran yazar; “... alımlama estetiği kuramına göre metnin anlamının yazar ve okur arasındaki konuşma sonucu ortaya çıktığı, yazarın her şeyi söylemek istemediği, boşlukların okuyucu tarafından doldurulması gerektiği...” (s. 26) savından hareketle metin kırılması ekseninde yüzey yapı-derin yapı analizi ile sonuca gitmeye çalışmaktadır. Öte yandan bir metne tarihselci ya da anlamacı-eleştirel bakış açısıyla yaklaşıldığını hatırlatan yazarın boylara, anlamacı-eleştirel metotla yaklaştığı görülmektedir.

Metindeki cümlelerin arka planındaki ruhi-ideolojik yapıyı keşfetme yönelik çok yönlü bir çalışma yapma gayretinde olduğu gözlenen yazar; Mihail Bahtin’in “monolojizm” varsayımlarından etkilenmesine karşın boylarla varsayımların örtüşmediğini de kabul etmektedir.

Boyların içerdiği sabit fikirlilik, şematik toplumsal rol dağılımı ve kalıp ifade tekrarları ile metin ideolojisi bağlamında adı konulmamış “toplum mühendisliği” girişiminde bulunulduğunu dolaylı olarak dile getiren yazar; olumsuz karakterlerle de “kara” sayesinde “ak”ın ne olduğunun gösterilmeye çalışıldığını ileri sürmektedir.

Destanın sözlü icra sırasında derlenmiş, sonra da bu dip nüshadan çoğaltılmış olduğunu kaydeden yazar nüshaların ortak bir nüshaya dayandığı görüşü üzerinde yoğunlaşırken, nüshalar arasındaki farklılıkların müstensihlerden kaynaklandığını; “Dresden müstensihinin gördüğü dip nüshayı birebir kopyalarken Vatikan müstensihinin aile değerleri konusunda çok hassas, kurgu konusunda oldukça dikkatli, dip nüshada yer alan ve anlamlandıramadığı kelimeleri değiştirerek istinsah edip metnin daha rahat okunmasını sağladığı” (s. 492-493) iddiasında bulunmakta; daha da ileri giderek Vatikan müstensihinin altı boydan oluşan nüshayı mantığı esas alarak kurguya uymayan metinleri çıkararak (s. 493) oluşturduğunu iddia etmektedir.

Geniş zaman aralığında, yoğun çalışma temposuyla hazırlandığı kabul edilen “Dede Korkut Kitabı’nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım” kitabında dikkat çekici kimi paradokslar da yok değildir. Bunlar şu şekilde gösterilebilir:

Yazarın “ben” ve “biz” ikilemi (s. 17-18-195) ile “düşünüyorum” (s. 490-493), “sanıyorum”, “belki” (s. 490), “inanıyorum” (s. 490) vb. biçimde birinci tekil şahıs üslubu kullanması; kararsızlığının, güven bunalımının ve tedirginliğinin dışa vurumu mudur sorularını akla getirmektedir. Master tezinin “tespit”; doktora tezinin “ispat” temelinde inşa edildiği düşünülürse akademik çalışmalarda kararlı, güven verici ve konuya hâkimiyeti dışa vuran akademik bir imla kullanılması akla gelmektedir.

Dresden ve Vatikan nüshalarının ortak bir dip nüshadan çoğaltıldığını kaydeden yazarın, Vatikan nüshasının az miktarda “boy” içermesi ve kimi yerlerinde kısaltmaya gidilmesinin göz önünde bulundurarak Vatikan nüshasının Dresden nüshasından yararlanılarak hazırlanma olasılığını gözden uzak tutmaktadır. Öte yandan Vatikan müstensihinin altı boydan oluşan nüshayı mantığı esas alarak kurguya uymayan metinleri çıkardığı iddiasında bulunurken altı boyda da Salur Kazan'ın dâhil olduğu serüvenlerin işlenmesine karşın “Salur Kazan'ın Tutsak Olup Oğlu Uruz'un Çıkarması” boyunun bu nüshaya alınmayışından ve nedeninden söz etmemektedir.

Boylardaki cümlelerin arka planındaki ruhi-ideolojik yapıyı keşfetmeye yönelik çok yönlü bir çalışmaya yönelik yazar; cümle yapısı, anlatım tekniği vb. öğelerden yararlanarak müstensihlerin edebi kimlikleri ve dönemin konjonktürüyle ilişkilerine yönelik bir çıkarım yapamamaktadır. Öte yandan Mustafa Kaçalın “Dedem Korkut'un Kazan Bey Oğuz-nâmesi” kitabında (s. 12-14) Vatikan nüshasının II. Beyazıt'ın oğlu Şehzade Alemşah'a ithafen (1512) hazırlandığını kaydetmektedir. Bu bilgi temelinde Vatikan müstensihinin “maddi kazanç” beklentisi ile hareket ederek kısa zamanda bir nüsha hazırlama kaygısı olasılığı yazar tarafından dikkate alınmamıştır.

Akademik bir çalışma olan söz konusu kitapta kimi popüler terimlerin kullanılması “... 1990'ların sonlarına kadar üvey evlat muamelesi görmüştür.” (s. 21), “... ağzından şu manidar kelimeler dökülür.” (s. 370), “... başkalarının uyarılarına kulak verilmelidir.” (s. 368) dikkat çekicidir.

Son olarak da şu soru akla gelmektedir: Dede Korkut Kitabı sadece itibari bir edebi metin midir? Dede Korkut Kitabı'ndaki boylarda tüm kuramlar ve yöntemler kullanılarak ideoloji, tarih, coğrafya ile ruhi-ideolojik arka plan ya da derin yapı öğeleri aranmalı mıdır? Bu yaklaşım metni ve Dede Korkut'u dar bir coğrafyaya sıkıştırarak yerelleştirir mi?

Sonuçta “Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım” kitabı; üzerinde geliştirilen tartışma ve eleştirilerle birlikte “Dede Korkut Kitabı”ndaki boyların çeşitli kuram ve yöntemlerden yararlanılarak evvelkilerinden farklı olarak okunup irdelenerek; analitik ve akademik bilgi olarak üretilen bir çalışmadır.