



e-ISSN 2458-9071

**Selçuk Üniversitesi**  
**Türkiyat Araştırmaları Dergisi**  
Selçuk University Journal of Studies in Turkology

**GÜZ-AUTUMN** **44**  
2018\* SAYI - ISSUE

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.  
International refereed and widespread periodical journal published twice a year (april-october).

SAYI / ISSUE: 44 –GÜZ / AUTUMN

KONYA 2018

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

ESCI (Emerging Sources Citation Index)

ASOS INDEX

EBSCO

MLA

TÜBİTAK/ULAKBİM SBVT

e-ISSN 2458-9071

GÜZ/AUTUMN 2018 – SAYI/ISSUE: 44

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**

Dr. Öğr. Üyesi Hakan KUYUMCU-Selçuk Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Çağatay BENHÜR-Selçuk Üniversitesi

**Editör Yardımcıları / Editorial Assistants**

Dr. Öğr. Üyesi Hatice Gül KÜÇÜKBEZCİ-Selçuk Üniversitesi

Arş. Gör. Dr. Murat TURGUT-Selçuk Üniversitesi

Arş. Gör. Fatih Numan KÜÇÜKBALLI-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/ Litoanya

Doç. Dr. Marzena GODZINSKA-Varşova Üniversitesi / Polonya

Dr. Öğr. Üyesi Çağatay BENHÜR-Selçuk Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi 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](mailto: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.

## DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZKAN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurreşit Celil KARLUK	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Haluk DURSUN	Kültür Bakanlığı Müsteşarı
Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TAŞAÇIL	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Prof. Dr. Ali TEMİZEL	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YAKICI	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Arif SARIÇOBAN	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Ayhan SELÇUK	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Azmi ÖZCAN	Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
Prof. Dr. Bahattin KAHRAMAN	Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram ÜREKLİ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Bernt BRENDEMOEN	Oslo Üniversitesi /Norveç
Prof. Dr. Birol AKGÜN	Stratejik Düşünce Enstitüsü Başkanı
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 KİRİŞÇİOĞLU	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. Leyla KARAHAN	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut ŞEN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa AYDIN	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Sabri KÜÇÜKAŞÇI	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Naciye YILDIZ	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Nurettin DEMİR	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan YAVUZ	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Osman ERAVŞAR	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Rainer CZICHON	Freie Üniversitesi /Almanya
Prof. Dr. Saadettin Yağmur GÖMEÇ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Tasin GEMİL	Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca Üniversitesi / Romanya
Prof. Dr. Timur KOCAOĞLU	Michigan State University
Prof. Dr. Thomas Drew BEAR	Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü
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. Elnur NESİROV	Azerbaycan Öğretmen Enstitüsü / Azerbaycan
Doç. Dr. Enderhan KARAKOÇ	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Galina MISKINIENE	Vilnius Üniversitesi/ Litvanya
Doç. Dr. Marzena GODZINSKA	Varşova Üniversitesi / Polonya
Doç. Dr. Semra TUNÇ	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Mehmet BERK	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nurullah TABAKÇI	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sefer SOLMAZ	Selçuk Üniversitesi
Dr. Fariz HALİLLİ	Miras Başkanı/ Azerbaycan
Okt. Dariusz CICHOCKI	Varşova Üniversitesi /Polonya



---

#### 44. SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF ISSUE 44

Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZKAN	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Bahri ATA	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Bülent ÇUKUROVA	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Doğan YÖRÜK	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Emine YILMAZ	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. İzzet SAK	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet İPÇİOĞLU	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa TOKER	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa YILDIZ	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Nuri KÖSTÜKLÜ	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Sema SEVİNÇ	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ümit EKİN	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Yakup KARASOY	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Hatice Şirin USER	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. İnci Kuyulu ERSOY	Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Bedia KOÇAKOĞLU	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Burhan SAYILIR	Çanakkale 18 Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Cemal ÇETİN	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Cihat AYDOĞMUŞOĞLU	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Gökhan ÖLKER	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Hatice HARMANKAYA	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Meriç HARMANCI	Kocaeli Üniversitesi
Doç. Dr. Naile HACIZADE	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Sema ASLAN DEMİR	Hacettepe Üniversitesi
Doç. Dr. Serkan ŞEN	19 Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Talip DOĞAN	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül KOYUNCU OKCA	Pamukkale Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Erhan ÇAPRAZ	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kamil Ali GIYNAŞ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILMAZ	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Metin OKTAY	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt GÜLMEZ	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat ÖNSOY	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nurgül SUCU	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Perihan ÖLKER	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Recep TEK	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan ÖZTÜRK	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Serhat KÜÇÜK	Hacettepe Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ünsal Yılmaz YEŞİLDAL	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yağmur KÜÇÜKBEZİRCİ	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yavuz UYSAL	Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Zekeriya TÜRKMEN	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Dr. Elçin İBRAHİMOV	Azerbaycan Millî Bilimler Akademisi

# 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. Yayım 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 ulaşarak 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 ulaşılacak 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 yansıtmak 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. Gerektiğinde 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 tarihli olandan yeni olana doğru, birbirinden noktalı virgülle ayrılarak sıralanır. **Örnek:** (Gökay 1982: 120; Okay 1990: 28)

İki yazarlı kaynaklarda, araya tire işareti (-) konulur. İkiyden 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 "DIPNOT" 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 tırnak 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 (hzl.), editörün (ed.) veya çevirenin (çev.) adı soyadı], basıldığı şehir: yayınevi.

**Örnek:** MEVLÂNA (2005), *Mesneviden Seçme Öyküler*, (hzl. 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*, (hzl. Adnan Karaismailoğlu – vd.), Konya: Damla Ofset.

Bölmelerini 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:** TEVFIKOĞLU, Muhtar (1989), "Ahmet Muhip Dıranas Üzerine", *I. Ahmet Muhip Dıranas 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.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES	(s. / p.) 1-375
Talip DOĞAN	Horasan Türkçesinin Bojnurd Ağzında Kanıtsallık (Evidentiality) <i>Evidentiality In Bojnurd Dialect Of Khorasan Turkic</i> *** 1-14
Jale GARİBOVA	Azerbaycanda Dil-Kimlik Bağlantısının Oluşumu ve Türkiye Türkçesi Faktörü <i>Formation Of The Language-Identity Relationship In Azerbaijan And The Role Of Turkish</i> *** 15-41
Erhan ÇAPRAZ	Âşık Tarzı Yer ile Gök Destanlarının İcrâ Bağlamında İşlevselliği Üzerine Bir Değerlendirme <i>An Evaluation On Minstrel Style Earth And Sky Destans According To Their Functionality By The Context Of Performance</i> *** 43-56
Mehmet Emin BARS	Deli Dumrul Anlatısının Arketipsel Sembolizm Bakımından Çözümlemesi <i>Analysis Of Deli Dumrul Narrative On Account Of Archetypical Symbolism</i> *** 57-75
Münevver Ebru ZEREN	Eski Türkçe Böğü/Bügü ve Bokuk/Bokug/Bukuk/Bukug Sözcüklerinin Kullanım ve Anlamları Hakkında <i>On The Usages And Meanings Of Old Turkic Words Böğü/Bügü And Bokuk/Bokug/Bukuk/Bukug</i> *** 77-91
Savaş ŞAHİN	Kuzey Kafkasya (Stavropol) Türkmen Edebiyatında Mahtumkulu <i>Mahtumkulu In Northern Caucasian Turkmens Literature</i> *** 93-113
Selman KARADAĞ	Mehmed Şâkir Efendi'nin Tercemânü'l-Ma'nevî Fî- Tercemeti'l-Mesnevî Adlı Manzum Mesnevî Tercümesi <i>Poetic Mathnawi Translation Named Tercemânü'l-Ma'nevî Fî- Tercemeti'l- Mathnawi Bymehmed Şâkir Efendi</i> *** 115-136
Ulaş BİNGÖL	Şair-i Azam'a Mektup'a Dâir Bir İnceleme <i>An Examination On Şair-iAzam'a Mektup</i> *** 137-152
Arife Ece EVİRGEN	Şibanî-nâme'nin Budapeşte Nüshası Üzerine <i>On The Budapest Copy Of The Shibanî-nâme</i> *** 153-161

Timur AYDIN	Lakoff ve Johnson'ın Metafor Kuramı ve Eski Türkçe ile Orta Türkçede Birleşik Fiillerde Yük Metaforu <i>Lakoff And Johnson's Theory Of Metaphor And Burden Metaphor In Compound Verbs In Old Turkish And Middle Turkish</i>	163-181
Hüseyin MUŞMAL Mehmet ÖZÇELİK	1834 ve 1840/41 Tarihli Nüfus Defterlerine Göre Karasınır ve Elmasun (Güneysınır) <i>Karasınır And Elmasun (Guneysınır) According To 1834 And 1840/41 Dated Register Books</i>	183-215
Feyza KURNAZ ŞAHİN	Mağdur ve Sembol: I. Dünya Savaşı Yıllarında Osmanlı Devleti'nde Kadına Yönelik Propaganda <i>The Victim And The Symbol: Propaganda Towards Women In The Ottoman State During The First World War Years</i>	217-243
Banu ÖĞÜNÇ	Sources Of Orientalism: Tracing Ottoman Empire In British Mind <i>Şarkiyatçılığın Kaynakları: Britanyalı Zihninde Osmanlı İmparatorluğunun İzini Sürmek</i>	245-257
Bülent ÇELİK	Osmanlı Seferleri'nde Orducu Esnafı <i>The Military Artisans In The Ottoman Campaigns</i>	259-267
Eyyub ŞİMŞEK	Merkezi Otorite Karşısında Bir Dağlı Eşkıyası: Deli Kadri <i>One Mountain Bandit Against Central Authority: Deli Kadri</i>	269-287
Feyzan GÖHER VURAL Sefer SOLMAZ	Türk Tarihinden Örneklerle Manas Destanı'nda Müzik Türleri <i>Musical Types In Manas Epic With Examples From Turkish Music History</i>	289-302
Kubilayhan ERMAN	Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı İşgali ve Türkler <i>Soviet Union's Invasion Of Afghanistan And Turks</i>	303-320
Ahmet AYTAÇ	Yabancı Ressamların (15. Yüzyıl) Tablolarında Görülen Türk Halılarında Renkler <i>Colors In Turkish Carpets Viewed On The Paintings Of Foreign Painters (15th Century)</i>	321-330
Filiz ÇELİK	Geç Osmanlı Dönemi Kentsel Mekanda Batılılaşma Etkileri: Konya Millet Bahçesi <i>Westernization Effects In Late Ottoman Period Urban Space: Konya Nation Garden</i>	331-350
Ferdi ÇİFTÇİOĞLU	XIX. Yüzyılda Tırhala Sancağı'nın İdari Taksimatı ve Yönetimi <i>The Administrative Division And Management Of The Trikala Sanjak In XIX Century</i>	351-375





## HORASAN TÜRKÇESİNİN BOCNURD AĞZINDA KANITSALLIK (EVIDENTIALITY)

### EVIDENTIALITY IN BOJNURD DIALECT OF KHORASAN TURKIC

Talip DOĞAN\*

#### Öz

Kanitsallık (evidentiality), olayla ilgili bilginin hangi kaynaklardan elde edildiğini bildiren bir dil bilgisi kategorisidir. Türkçede kanitsallık, bilginin dolaylı yollardan sağlandığına göndermede bulunan dolaylılık (indirectivity) olarak ortaya çıkar. Kanitsallıkta konuşur, olay anında değil, olay sonrasında devreye girer. Bilgi, olay sonrasında oluşan ortamın sunduğu imkânlardan elde edilir.

Bocnurd ağzında kanitsallık, fiillere eklenen -(I)ddI(r), -dI, -üdi ekleri ve isimlere eklenen IdI ~ -(y)IdI ~ -(y)dI, imiş ~ -(y)emiş yapılarıyla işaretlenmektedir. Bunlar arasında kanitsallık ifadesi için -(I)ddI(r) ve IdI ~ -(y)IdI ~ -(y)dI yapıları karakteristiktir. -üdi eki, kanitsallığın geçmiş zamanda bildirilmesinde kullanılmaktadır. Sistemde kanitsallık işaretleyicilerinin türü ve sayısı, tarihsel gelişimin ve dil etkileşimlerinin sonucunda şekillenmiştir. Buna göre de Bocnurd ağzının kanitsallık tablosu, Oğuz grubunun diğer üyelerine göre bir dereceye kadar farklılaşmıştır.

#### Anahtar Kelimeler

Horasan Türkçesi, Bocnurd ağzı, kanitsallık, dolaylılık, dil ilişkileri.

#### Abstract

Evidentiality is a grammar category reporting which sources the factual information is obtained from. Evidentiality in Turkic appears as indirectivity referring to indirect information. The talker comes into play after the event, not during the event. Information is obtained from the opportunities which are presented by the environment arisen after the event.

Evidentiality in Bocnurd dialect is marked by the structures of -(I)ddI(r), -dI, -üdi suffixes attached to verbs and IdI ~ -(y)IdI ~ -(y)dI, imiş ~ -(y)emiş suffixes attached to nouns. Among them, the structures of -(I)ddI(r) and IdI ~ -(y)IdI ~ -(y)dI are characteristic for evidentiality expression. -üdi suffix is used for stating evidentiality in the past tense. The type and number of evidentiality markers in the system has been formed as a result of historical developments and language relationships. Accordingly, the evidentiality table of Bocnurd dialect has been differentiated to some extent according to other members of Oghuz group.

#### Keywords

Khorasan Turkic, Bojnurd dialect, evidentiality, indirectivity, language relationships.

\* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fak., Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: dogan.talip@gmail.com



## 1. Giriş

Kanıtsallık (evidentiality), ifade edilen olay hakkındaki bilginin hangi kaynaklardan elde edildiğini bildiren, bilginin kaynağına göndermede bulunan dil bilgisi kategorisidir. Konuşurun dile getirdiği bilgi, değişik kaynaklar üzerinden temin edilmiş olabilir. Bilgi, söz gelişi bizzat görmek suretiyle yani herhangi bir aracı olmaksızın elde edilebileceği gibi, ikinci veya üçüncü el kaynaklar aracılığıyla, sebep-sonuç ilişkisiyle ya da dokunma, koklama gibi duyu organlarıyla da elde edilebilir. Kanıtsallık kapsamında ayrıca, bilgi kaynağının ve türünün dayanak noktalarının nasıl gösterildiği ve neler olduğu da incelenir. Dillerin çoğunda “Olay duyuldu mu veya dolaylı bir kanıt aracılığıyla mı öğrenildi?” gibi, bir ifadenin dayandığı kanıtın doğasının gösterilmesi beklenir (Aikhenvald 2004; Cornillie 2009: 45; Aslan Demir 2013: 409-410).

Kanıtsallık, önceleri kiplik kategorisinin bir alt dalı olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda kanıtsallık; Palmer (1986)’da epistemik kiplik (epistemic modality), (2001: 24-47)’de aynı zamanda önerme kipliği (propositional modality) kategorisinde ele alınmıştır. Csató (2000: 37) kanıtsallığın, semantik açıdan epistemik kiplik içinde de değerlendirilebileceğini düşünmektedir. Ancak bugün literatürde kanıtsallık, kiplikten ayrı bir kategori olarak büyük ölçüde yerleşmiş durumdadır. Epistemik kiplik, konuşurun sahip olduğu bilginin kesinlik derecesi, doğru veya yanlışlığı hakkındaki pozisyonuyla alakalıdır. Kanıtsallık ise bilginin kaynağının ne olduğunu, nasıl elde edildiğini ele alır ve bu yönüyle epistemik kiplikten ayrılır. Bu farklılık iki kategorinin birbirinden ayrıştırılmasında hareket noktası olmuştur (Aslan Demir 2013: 409; Üzüm 2017: 69-77).

Dünya dillerinde bilginin kaynaklarının ifade edilmesi açısından farklılıklar bulunmaktadır. Bir başka açıdan dünya dilleri kanıtsallığı, birbirinden farklı sistemlerle ortaya koymaktadır. Kanıtsallık sistemi dünya dillerinde iki geniş gruba bölünmektedir: (i) Bilginin kaynağı için bir kanıtın olduğunu, kanıtın kaynağını belirli duruma getirmeden anlatanlar. (ii) Kanıtın türünü (görerek, çıkarımla, nakille vb.) de bildirenler<sup>1</sup>. Birinci sisteme dâhil olan dillerde kanıtsallık için işaretlenen ifade, bilinen bir konunun kabulüne atıfla belirtilir. Belirsiz, tanımlanmamış bir bilgi kaynağının varlığı ve bilginin bir aracı yoluyla, dolaylı şekilde elde edildiği varsayılır. Bu sistem Türk dilleri, kimi İranî diller ve Fin-Ugor dillerinin karakteristik özelliğidir. İkinci tipe giren dillerde kanıtsallık, belirli olan bilgi kaynağının türlerine ve sayısına göre alt dallara ayrılır (Aikhenvald 2003: 3).

Türkçede kanıtsallık kategorisi, bilginin dolaylı yollardan elde edildiğine göndermede bulunan dolaylılık (indirectivity) olarak öne çıkar. Kanıtsallığın içerdiği bir kategori olan dolaylılık, bağlama göre duyma, çıkarım, kanıt gösterme, varsayma, algılama gibi ayırtıları bildirir. Dolaylılıkta konuşurun, olaya şahit olmadığı ya da bilinçli olarak katılmadığı iması vardır. Konuşur, olay anında değil, olay sonrasında devreye girer. Bilgi, olay sonrasında oluşan ortamın sağladığı imkânlardan elde edilir. Olay duyulmuş, çıkarım veya varsayım yoluyla bilinmiş, duyularla algılanmış vb. olabilir. Diğer yandan dolaylılık ironi, tevazu gibi anlamlar ile yeni bilgi özelliğinde keşif, farkına varma, sürpriz, zihinsel açıdan hazır olmama, beklenenin tersinde bir tespit, beğenme gibi bağlama göre şekillenen yorumların sunulmasını sağlar. Dolaylılık düzleminde işaretlenen bilgi, başka bir kaynağın referans gösterilmesi suretiyle dolaylı şekilde anlatılır (Johanson 2000, 2003: 274-285; Bacanlı 2006; Demir 2012: 97-98). Türkçe

<sup>1</sup> Dünya dillerinin kanıtsallık açısından sınıflandırılması için ayrıca bk. Cornillie (2009: 46).

gibi dolaylılık tipli kanıtsallık sistemlerinde bilginin nasıl elde edildiği bir ölçüt olarak yer tutmaz. Örneğin Türkiye Türkçesinde kanıtsallığın işaretleyicileri  $-mXş$  ve  $imış \sim -(y)mXş$  ile bilgiye dolaylı yolla veya bir aracı yardımıyla sahip olunduğuna dikkat çekilir.  $-mXş$  ve  $imış$ , türlü dolaylı bilgi kaynaklarını tek başlarına bildirme imkânına sahiptir. Türkçe bu yönüyle, kanıt türlerinin ayrı ayrı işaretleyicilerle sunulduğu dillerden farklılık taşımaktadır. Tabii, dil içi ve dil dışı bağlamın desteğiyle Türkçede de bilginin kaynağını belirli duruma getirmek mümkün olabilir (Aslan Demir 2013: 410). Örneğin, 'Oda yeterince ısınmış.' gibi bir cümlede  $-miş$ , olaya dair bilgi duyu organlarıyla elde edildiği için *algıya dayalı* kanıt türünü sunmuştur.

Bilgi kaynakları, yani kanıt türleri bilginin elde edilme yollarından hareketle bilim adamları tarafından sınıflandırılmıştır. Willet (1988), Aikhenvald (2004), Plungian (2010) gibi başlıca çalışmalarda kanıt türlerinin çeşitli bakış açılarıyla sınıflandırılması konu olmuştur (bk. Plungian 2010: 35-38). Kanıtsallık kategorisini, Türkçe üzerinde inceleyen Johanson ise *nakle dayalı*, *çıkarıma dayalı* ve *algıya dayalı* olmak üzere üç tür bilgi kaynağına dayandırmıştır. *Nakle dayalı* bilginin temeli yabancı bir kaynak, başkasından duyulan söz, söylenti ya da dedikodu vb.'dir. 'Bakan hastaymış.' 'Bakan, söylentiye göre hastaymış.' cümlesi, bakanın hastalığı hakkında haber alan biri tarafından söylenmiştir. *Çıkarıma dayalı* bilginin temelinde kuramsal fikir, mantıkî sonuç gibi hareket noktaları vardır. 'Uyumuşum.' 'Belli ki uyumuşum.' cümlesi yeni uyanmış biri tarafından dile getirilmiştir. *Algıya dayalı* türde birinci el bilginin temeli, olayın duyu organlarıyla (görme, işitme, dokunma, tatma gibi) doğrudan algılanması yahut olayın sonuçları, izleri üzerinden dolaylı algılanması gibi hususlara dayanır. 'İyi çalışıyor.' 'Duyduğum kadarıyla iyi çalışıyor.' cümlesi, çalan kişiyi az önce dinlemiş birine aittir (2003: 274-275).

Eski Türkçede kanıtsallık  $-miş$  eki ile karşılanmıştır. Çağdaş Türk dili alanında kanıtsallığın  $-miş$  ile bildirilmesi, Oğuz grubu lehçelerinde (Türkiye, Gagavuz ve Azerbaycan Türkçeleri) korunmuştur.  $-miş$  tipli kanıtsallık ayrıca Tuva Türkçesinde ( $-mXş \sim -bXş \sim -vXş$  biçimleriyle) ve Saha Türkçesinde ( $-mXt \sim -bXt \sim -pXt$  biçimleriyle) geçerlidir. Yaygın olmamak kaydıyla Özbek ve Yeni Uygur Türkçelerinde de bu grup kanıtsallığın örnekleri vardır. Kanıtsallık ifadesi için  $-miş$ 'in yerine Türk dilinin çoğu lehçesinde<sup>2</sup>, ancak Çağatay Türkçesinde yenilenmiş olan  $-GAN(dur) < -GAN turur$  yapısı işletilmektedir. Eski Türkçe döneminden sonra yenilenen bir diğer kanıtsallık işaretleyicisi ise  $-(I)p(D)(I)(r) < -(I)p turur$  yapısıdır. Eski Oğuz Türkçesinde  $-(y)Up (dUr)(Ur)$  biçiminde tanıklanan yapı, Türkiye Türkçesinde kalmamıştır.  $-(I)p(D)(I)(r)$  yapısı,  $-GAN(dur)$  yapısına göre genellikle daha fazla odaklılık taşır.  $-GAN(dur)$  hem *teşhissel* (diagnostic) hem de genellikle *tarihsel* (historical) anlatımlarda kullanılmıştır.  $-(I)p(D)(I)(r)$ 'in ise *teşhissel* (diagnostic) anlatımlarda kullanılma eğilimi baskındır. Teşhissel ifadelerin odaklılık derecesi daha yüksektir. Türk dili alanında ek-fiilin kanıtsallık biçimleri ise, *ermiş* ve *erken*'e dayanmaktadır. Bunlar, söz gelişi Türkiye Türkçesinde  $imış \sim -(y)mXş$ , Türkmen Türkçesinde  $-miş$  ve *eken* biçimlerindedir (Johanson 2000: 61-73; KTLG-F 2006: 35-113). *Erken*'den gelişen biçimlerin kimi lehçelerde kanıtsallık için kullanılmadığı, buna mukabil zarf-fiil yaptığı ayrıca belirtilmelidir. Örneğin Türkiye Türkçesinde *iken* biçimi, sadece zaman bildiren zarf-fiil özelliğine sahiptir.

Türkiye Türkçesinde  $-mXş$  ve  $imış \sim -(y)mXş$  ( $<er-miş$ ) yapılarıyla işaretlenen kanıtsallık çeşitli yönleriyle incelenmiştir<sup>3</sup>. İsimlerle veya birleşik çekimlerle kullanılan  $imış \sim -(y)mXş$  unsurları, bitmişlik bildiren  $-mXş$  ekine sahip olmasına rağmen zaman işlevini kaybetmiş

<sup>2</sup> Oğuz grubunda Türkmen Türkçesi, Karluk ve Kıpçak grubu lehçeleri, Güney Sibirya lehçeleri ve Çuvaş Türkçesi.

<sup>3</sup> Bu çalışmalar için ayrıca bk. Aksu-Koç & Slobin (1986), Schroeder (2000), Bacanlı (2008), Gül (2009), Demirci (2010).

durumdadır. *imiş* ~ *-(y)mXş* unsurları, Türkiye Türkçesinde yalnızca kanıtsallık göstermektedir. Fiillere eklenen *-mXş* unsurunun ise kanıtsallık yanında geçmiş zaman işlevi de vardır (Csató 2000: 34-37). Türkiye Türkçesi alanında kanıtsallık işaretleyici olarak ayrıca *-(y)XK* eki kaydedilmiştir. Özellikle Yörük ve Türkmen diye bilinen yarı göçebe grupların ağızlarında kullanılan *-(y)XK*, *-mXş*'a göre daha yüksek düzeyde odaklılık sunmaktadır (bk. Demir 2012: 108-113).

Kanıtsallık, olayın (fiilin) gerçekleşmesinden sonra oluşan safhasıyla ilgili olduğu için, aynı zamanda bir görünüş türü olan *sınır sonrası* (postterminal) bakış ile kesişmektedir<sup>4</sup>. Bu bağlamda her iki kategori de fiillerin gerçekleşmesinden sonraki evresi ve durumu üzerinde işlem görür. Fiillerin gerçekleşmiş sayılması, ancak kritik sınırının aşılmasıyla mümkün olur. Fiillerin kritik sınırı ise kılınış özelliklerine göre farklılık arz eder. Son sınırı vurgulayan fiillerin (*öl-*, *bayıl-*, *bozul-* vb.) gerçekleşmesi için kritik sınır, bitiş sınırı yani son sınırdır. Bu tür fiillerin gerçekleşmesi, son sınırının aşılmasına bağlıdır. Bu fiillerde olay, gerçekleştikten sonra aynı zamanda tamamlanmış olur. Daha sonra olayın devam etmesi söz konusu değildir. Örneğin; "*Bozulmuş. Bayılmış.*" cümlelerinde olay hem gerçekleşmiş hem de bitip tamamlanmıştır. Sınır vurgulamayan fiillerde belirgin bir sınır yoktur. Olayın gerçekleşme biçiminde önemli olan, sürektir. Bu tür fiiller *çalış-*, *iç-* gibi *dinamik* (dynamic) ya da *sahip ol-*, *yaşa-* gibi *durağan* (non-dynamic) içeriğe sahip olabilirler. Ön sınırı vurgulayan (*uyu-*, *otur-*, *yat-*, *uç-* vb.) fiillerde ise kritik sınır diğer bir deyişle gerçekleşme noktası, başlangıçtır. Bu tür fiillerin, gerçekleşmesini sağlayan bir başlangıç evresi bir de bunu izleyen durağan evresi bulunmaktadır. Örneğin *saklan-* fiilinde bir duruma girme (saklanma durumuna girme) ve bunu sürdürme (saklanma durumunda kalma) şeklinde iki evreli iç dinamik vardır<sup>5</sup>. Ön sınırı olan fiiller, gerçekleştikten sonra devam etme potansiyeli taşıdığı için *-mXş*'lı ifadelerde şimdiki zaman yorumuna da izin verir. Örneğin "*Saklanmış.*" cümlesi, derin yapıda "*Saklanmış ve hâlâ saklanıyor.*" anlamını içerir. Kısaca olay, bu tür örneklerde hâlihazırda yani konuşma anında da devam etmektedir.

## 2. Bocnurd<sup>6</sup> Ağzında Kanıtsallık İşaretleyicileri

Bocnurd ağzında kanıtsallık kategorisini, fiillere eklenen *-(I)ddl(r)* ve *-dl* ekleri ile ek-fiilin çekimlerinden oluşan ve isimlere eklenen *IdI* ~ *-(y)IdI* ~ *-(y)dI* ve *imiş* ~ *-(y)imiş* unsurları temsil eder. Bunlar arasında kanıtsallık ifadesi için *-(I)ddl(r)* ve *IdI* ~ *-(y)IdI* ~ *-(y)dI* yapıları hâkimdir. Kanıtsallık geçmiş zamanda ise, *-üdi* ekiyle sunulmaktadır. Bocnurd ağzının sistemindeki kanıtsallık işaretleyicilerinin türü ve sayısı, tarihsel gelişime ve dil etkileşimlerine bağlı olarak şekillenmiştir. Bunun sonucunda Bocnurd ağzının kanıtsallık tablosu, Oğuz grubunun diğer üyelerine göre bir dereceye kadar farklılaşmıştır<sup>7</sup>. Eldeki çalışmada Bocnurd ağzındaki kanıtsallık işaretleyicileri üzerinde durulmuştur. Verilen örnekler Bocnurd ağzından metinlerin olduğu Bozkurt (1975), Fázsy (1977), Doğan (2016), Doğan (2017a)'ya dayanmaktadır. Birbirinden farklı kaynaklardan alınan örnekler, ortak bir çeviri yazı alfabesiyle yazılmıştır. Örnekler ayrıca, sayfa numarası ve metin numarasıyla sunulmuştur.

<sup>4</sup> *Sınır sonrası bakış* hakkında bk. Aslan Demir (2016: 47-48).

<sup>5</sup> Kılınış hakkında bk. Karadoğan (2009).

<sup>6</sup> Bocnurd, İran'ın Kuzey Horasan eyaletinde bulunmaktadır. Kuzey Horasan eyaletinin yönetim merkezi olan şehir, Tahran'a 701 km uzaklıkta yer almaktadır. Bocnurd, Horasan bölgesinde Türklerin yoğun olduğu bölgelerden biridir. Bocnurd'da Türkler, Fars ve Kürt unsurlarla birlikte yaşamaktadır (Heyet 2008: 299).

<sup>7</sup> Krş. Azerbaycan Türkçesinde *-mXş*, *-(y)Xb(dXr)(lAr)* ve *imiş* (Kazımov 2010: 96, 229-231); Türkmen Türkçesinde *-An*, *-(I)pdIr* ve *-mİş*, *eken*; Türkiye Türkçesinde *-mXş* ve *imiş* ~ *-(y)mXş* (Aslan Demir 2013: 411).

## 2. 1. Fiillere Eklenen İşaretleyiciler

### 2. 1. 1. $-(I)ddI(r) < -(X)p turur$

$-(I)ddI(r)$ , Bocnurd ağzında kullanılan geçmiş zaman eklerindedir.  $-(I)ddI(r)$  eki,  $-(X)p turur > -(X)ptur > -(I)ptIr > -(I)pdIr > -(I)bdIr > -(I)ddl > -(I)ddl$  yönünde bir gelişmeyle ortaya çıkmıştır<sup>8</sup>. Ekin kişilere göre çekimi sırasıyla  $-(I)ddl-em$ ,  $-(I)ddl-en$ ,  $-(I)ddl$ ,  $-(I)ddl-ey$ ,  $-(I)ddl-eniz$ ,  $-(I)ddl-len$  biçimindedir<sup>9</sup>.  $-(I)ddI(r)$ , fiillerde kullanıldığında vurgulu söylenmektedir. Geçmiş zaman eki  $-(I)ddI(r)$ , aynı zamanda kanıtsallık kategorisinin işaretleyicisidir. Sistemde kanıtsallık işlevi için  $-(I)ddI(r)$  ile rekabet edebilecek düzeyde yaygınlaşmış bir başka ek yoktur. Bu yüzden  $-(I)ddI(r)$ , kanıtsallığın bütün türlerini (nakle dayalı, çıkarıma dayalı ve algıya dayalı) sunma potansiyeline sahiptir.  $-(I)ddI(r)$ 'ın kanıtsallık işaretleyicisi olması, fiilin gerçekleşmesinden (kritik sınırının aşılmasından) sonrasını yansıtabilme özelliğinin sonucudur. Bir diğer deyişle *sınır sonrası* bakışı sunan  $-(I)ddI(r)$ , olayın görüş açısından çıktıktan sonra gözlemlenmesini sağlayarak dolaylı bilgiye zemin hazırlamaktadır.  $-(I)ddI(r)$  ekiyle konuşurun bizzat katılmadığı ve tasarlamadığı, bilinçli olarak kontrol etmediği olaylar karşılanmaktadır. Böyle bir durumda bilginin elde edilmiş tarzına, bağlama ya da diğer sözlüksel birimlere göre çeşitlenebilen “şaşıрма, hayıflanma, birden hatırlama ya da fark etme, beklenmedik durum, zihnen hazırlıksız yakalanma” gibi yan anlamlar da dâhil olmaktadır. Ancak gelişen bu yan anlamlar, ekin asli işlevleri arasında değildir. Aşağıda  $-(I)ddI(r)$  ekiyle ifade edilmiş olan kanıtsallık türlerine örnek cümleler sıralanmıştır. (1) numaralı örnekte bilginin kaynağı nakle dayalıdır. Konuşur, bilgiyi başkasından duyarak edinmiştir. Nitekim cümlede geçen *duydi ki* ifadesi de bunu açıkça ortaya koymaktadır. (2), (3), (4) ve (5) numaralı örneklerin bilgi kaynağı çıkarıma dayalıdır. Konuşur, niyet etmediği hâlde karşılaştığı olaylar hakkında çeşitli yollarla bilgi sahibi olmuştur. Bu örneklerde bilgi, belirli delil ve sonuçlar aracılığıyla sağlanmıştır.

(1) *duydi ki oğlu o şerde aşığ olitdi. dedi ki oğil. dedi he. dedi sen her neme istiyen, men seniçin aliyem* (F: 254/79-82),

‘Duydu ki oğlu o şehirde âşık olmuş. Dedi ki: -Oğul. Dedi: -He. Dedi: -Sen her ne (kimi) istersen, (onu) senin için alırım.’

(2) *hesen meleğeni kiteriye, bô gazanin içine vuriye, polou polou - baxiye, hiç neme çıxmiye. genem diye polou, polou, baxiye, hiç çıxmiye. diye hey, bô pederseye meni allatitdilen, muni oğırletdillen* (F: 139-140/46-48),

‘Hasan kepçeyi kaldırıyor, bu kazanın içine vuruyor, (diyor:): -Pilav, pilav! Bakıyor hiçbir şey çıkmıyor. Yine diyor: -Pilav, pilav! Bakıyor, hiçbir şey çıkmıyor. Diyor: -Bu köpekoğulları beni aldatmışlar, bunu çalmışlar!’

(3) *şu vexti duydi gendimiz itiddi, ezimnen dedim işimiz bitiddi.* (GG: 126/224),  
‘O zaman anladık şekerimiz kaybolmuş,  
Kendi kendime dedim, işimiz bitmiş.’

(4) *vexti ki kiçiyidi istiyerdi ki bihiy oley, ki bihiy olmedi yu şu çāğa yem olmeddirey.* (İS: 222),

<sup>8</sup> Bu ek, Bocnurd ağzının yer aldığı Bozkurt (1975: 189)’da  $-(I)pdI(r)$  biçiminde, Fázsy (1977: 113-114)’de  $-(I)pdI(r) \sim -(I)tdI(r)$  biçimlerinde kaydedilmiştir.

<sup>9</sup>  $-(I)ddI(r)$  eki hakkında ayrıca bk. Doğan (2017b).

Küçüklüğümüzde isterdik, büyük olalım,  
Büyük olmadık ve çocuk da olmamışız.

(5) *bu devlerden birni gidiye, bir poşte odin ceñelden yiğiye, getiriye. nezer vaği gériye, diye bah bax gidipdi, neme odin getiripdi. do men ézim gidim ceñele, birden ğopartim, mesğere édiydilen ézlerini odin getirmağleriñnen.* (F: 132/53-55),

‘Bu devlerden biri, ormandan gidip bir posta odun topluyor, getiriyor. Nazar (odunları) görünce, diyor: -Bak bak, gitmiş nasıl odun getirmiş. Dur ben kendim ormana gideyim, birden toplayayım, kendilerini (böyle) odun getirmeleriyle maskara etmişler.’

(6) ile (10) arasındaki cümlelerde ise bilgi, algıya dayalı yollarla elde edilmiştir. Konuşurlar olayların gerçekleştiğini (6), (7) ve (8) numaralı örneklerde *görmek*, (9) numaralı cümlede *dokunmak*, (10) numaralı cümlede *koklamak* suretiyle anlamışlardır. Bu tür örnekler, aynı zamanda teshişsel (diagnostic) ifadelerdir. Bocnurd ağzında *-(I)ddl(r)* yapısının, özellikle teshişsel (diagnostic) bildirimlerde kullanılması karakteristiktir. *-(I)ddl(r)* ile sunulan bu olaylarda ayrıca yüksek düzeyde bir odaklılık söz konusudur. Bundan dolayı cümlelerde *-(I)ddl(r)*’ın, sık sık odaklılık şimdiki zaman işaretleyicileriyle birlikte kullanıldığı görülmektedir. Çünkü odaklılık şimdiki zaman işaretleyicileri, konuşma anı ile eş zamanlı gerçekleşen olayları bildirir. *-(I)ddl(r)*’ın bu işaretleyicilerle birlikteliği ve uyumu, yüksek odaklılığa da zemin hazırlamıştır. Söz gelişi (6) ve (7) numaralı cümlelerde olayların konuşma anıyla örtüştüğünü bildiren *baxiye ki* ‘bakıyor ki’ ve *baxdim ki* ‘baktım ki’ gibi ifadelerin varlığı, *-(I)ddl(r)*’ın odaklılık yönüyle ilgilidir:

(6) *vexti geliye çeşmenin istine, baxiye ki bö ğız heniz orde otırtıdı* (F: 182/144),

‘Çeşmenin başına geldiğinde bakıyor ki, bu kız hâlâ orada oturuyor (oturmuş halde).’

(7) *men geldim ki oni için çay o çerey getirim, baxdim ki o ikki sani şiri tutıptı, ineylerin yirine bağletti, yiri şoxm édiye* (F: 233/110),

‘Ona çay ve ekmek getireyim diye geldim, baktım ki o iki tane aslanı tutmuş, ineklerin yerine bağlamış, yeri sürüyor.’

(8) *bu suden su işdi yö gitdi, ta bir deste touğe yétişdi. dedi ey atem, ge ki böle kimkidi çele biyabane bıraxıtıdillen* (F: 181/108-109),

‘Bu sudan içti ve bir grup tavuğa rastlayınca kadar gitti. Dedi: -Ey babacığım, gel, bunlar kimindir ki, dışarıya bırakmışlar?’

(9) *bö bedbextle yem geldilen, tamam suviñ içinde izaldilen érte tördilen ğoyriği yexletdi* (F: 151/37),

‘Bu bahtsızlar da geldiler, tamamı suyun içine uzandılar. Sabah kalktılar, kuyrukları buz tutmuş (idi).’

(10) *nene ğuliminñ issi heniz hevâlde, ğulāb sepıddi sen diyerñ şemâlde.* (İS: 111),

‘Gül ninemin kokusu hâlâ avluda,  
Gül suyu serpilmiş sanki rüzgâra.’

### 2. 1. 2. -dI

Bocnurd ağzında *-dI* eki esas itibarıyla görülen geçmiş zaman işlevinde kullanılmaktadır. Bunun yanında *-dI* ekine, yer yer kanıtsallık ifadeleri için de başvurulmuştur. Aşağıda bu çerçevede verilen ilk iki örnek, çıkarıma dayalı kanıt türüne aittir. Bilgiye (1) numaralı cümlede



varsayılarak, (2) numaralı cümlede sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak ulaşılmıştır. (3) numaralı cümlede *görmek* suretiyle elde edilen algıya dayalı bilgi söz konusudur:

(1) *niçe ginnen sore bu soltan éldi. bô kiçi oğlu geldi, ğardaşlerine dédi gelin gidey, biziñ atemiz neme vasiyet étdi* (F: 218/7-8),

‘Birkaç günden sonra bu sultan öldü. Bu küçük oğlu geldi, kardeşlerine dedi: -Gelin gidelim, babamız (bize) ne vasiyet etmiş?’

(2) *béle ki héç kim biçirâğ ğālmedi, eger em ğāldi êzi lam almedi.* (GG: 94),  
‘Öyle ki hiç kimse ışksız kalmadı,  
Eğer kaldıysa da kendisi lamba almamıştır.’

(3) *o teref bu terefe, o teref bu terefe, baxiye, gérye bir ziyenedi, bu ziyenelerden yixari gidiye, baxiye ki bir damiñ istine çıxdı* (F: 289/46),

‘O tarafa bu tarafa, bakıyor, bir merdiven görüyor. Bu merdivenlerden yukarı çıkıyor, görüyor ki, bir damın üstüne çıkmış.’

Türkiye Türkçesinde masalların anlatımında kanıtsallık ekine (-mXş’a) başvurulmaktadır. Ancak Bocnurd ağzında masal anlatımlarında bu tür ifadeler -dl ekiyle sunulmaktadır. Burada bir metin türünün anlatımıyla ilgili durum söz konusudur. Masallarda art arda, birbirini takip eden olaylar -dl ekiyle sıralanmaktadır. Ancak -dl ekiyle sıralanan olaylar arasında kanıtsallığın herhangi bir türünün ifadesi için -(I)ddl(r) eki işletilmektedir. Örneğin,

(1) *vexti ğitdi bariganıñ içine, ğerdi ki şu ğiz onde yatıtdı* (F: 254/88),  
‘Sarayın içine gitti (gittiği zaman), gördü ki o kız orada yatmış.’

### 2. 1. 3. -üdi

Bocnurd ağzında kullanılan -üdi yapısı, -(I)p eki ile -di ekini alan er- fiilinin birleşmesinden oluşmuş birleşik çekime dayanmaktadır. -üdi yapısının gelişim seyri şu şekilde olmuştur: -(X)p erdi > -(X)p edi > -(I)p idi > -(I)bdi > -uvdi > -üdi<sup>10</sup>. Bocnurd ağzında -üdi yapısı, kanıtsallık bildirimlerini geçmişe konumlandırmaktadır. -üdi birleşiminde -ü < -(I)p unsuru, kanıtsallık türlerini işaretler; -di unsuru ise işaretlenen bu kanıtsallığı geçmişe taşır. Aşağıdaki örneklerde -üdi ekiyle, görsel algılayma yoluyla kazanılmış olan bilgiler geçmiş zamanda aktarılmıştır:

(1) *quffiledi u şuşelerin ğırövini arrıtdı, gizgiye baxdı, çağayidi, genem çağalığ étdi. āğışğeden baxdı dize, ğerdi ki ğar yāğūdi, pāy ve pāy o cir çekmeni gezdı u tā ki tapdı, rextimizi hay ist u astlı ğidi, ğorxince ki hay aneden xebbeki dize baxdı, ikki ğeriş ğar yāğūdi, otırūdi hevâlde.* (İS: 46/43-44),  
‘Üfledik ve camların kırığıasını erittik,  
Aynaya baktık çocuktuk, gene çocukluk ettik.  
Pencereden baktık dışarıya, gördük ki kar yağmıştı,  
Tek tek çizmeleri aradık ve bulduk,  
Elbiselerimizi üstlü altlı giydik,  
Anneden korkunca sessizce sokağa baktık,  
İki karış kar yağmıştı, oturmuştuk avluda.’

<sup>10</sup> Bu yapı hakkında bilgi için ayrıca bk. Doğan (2017b).

(2) *gittim emumi hem zindannen çıxartdım ve dalannen gēşdiy, ğariñ demine yētişdiy. ikki sani niğehbanle yatūdilen.* (F: 281/78-79),

‘Gittim amcamı da zindandan çıkardım ve geçitten geçtik, mağaranın önüne yetiştik. İki tane bekçi yatmışlardı.’

## 2. 2. İsimlere Eklenen İşaretleyiciler

### 2. 2. 1. *IdI* ~ *-(y)IdI* ~ *-(y)dI* < *(er-ti)*

Bocnurd ağzında ek-fiille kanıtsal bilginin işaretlenmesi daha çok *IdI* ~ *-(y)IdI* ~ *-(y)dI* biçimleriyle olmaktadır. Bu biçimler, *i-* ek-fiilinin görülen geçmiş zaman eki *-dl’yı* almış hâlidir. Yapının şahıslara göre çekimi *IdIm*, *IdIn*, *IdI*, *IdI*, *IdInIz*, *IdI(len)* biçimlerindedir. Yapının ünsüzle biten sözcüklerden sonra kullanılan *IdI* biçimi ve ünlüyle biten sözcüklerden sonra kullanılan *-(y)IdI* biçimi karakteristiktir. Ünlüyle biten sözcüklere eklenen *-(y)dI* biçimi yaygın değildir.

*İmiş* < *er-miş* biçimi, Bocnurd ağzında sınırlı olarak kullanılmıştır. *imiş*’in işlev alanı, geniş ölçüde *IdI* < *er-ti* biçimiyle doldurulmuştur. *IdI* biçimi hem görülen geçmiş zamanı hem de kanıtsallığı, yani bilginin dolaylı yollardan edinildiğini bildirmektedir. *IdI*’nın hangi işlevinin geçerli olduğu bağlamda anlaşılmaktadır. Aşağıda *IdI* ~ *-(y)IdI* biçimlerinin kanıtsallık türlerini bildirdiği parçalar sunulmuştur. (1) numaraları örnekte ulaşılan bilgi, nakle dayalıdır. (2) numaralı örnekte sonuçlardan öğrenilen, (3) ve (4) numaraları örneklerde ise delillerden elde edilen bilgiler söz konusudur:

(1) *hemişe işi āh u efsūs idi,*  
*āxirde dēdilen ki cāsus idi* (GG: 76/50),  
‘Her zaman işi ah ve eyvahtı,  
Sonunda dediler ki casusmuş.’

(2) *tā gēzi yumdıñ u aşdıñ, bir il em gēşdi anem,*  
*pis u yaxşı şuyidi* ğismetimiz ... (İS: 88/140),  
‘Göz yumup açtın, bir yıl geçti annem,  
Kötü ve iyi, buymuş kısmetimiz...’

(3) *necenin içinde bir muciri ğoyūdi anemiz,*  
*bir alam şurdane yu noğl u nebāt, sen dēme ğağalyidi.*  
*culleri ğelūdilen ist iste sandığxanede,*  
*āğ puşe çeğūdilen, bilerdi mastmalıyidi* (İS: 104/172),  
‘Dolabın içine bir sandığı koymuştu annemiz,  
Bir dünya kuruyemiş, şeker, sen deme abur cuburmuş.  
Giyecekleri istiflemişlerdi üst üste sandıkhanede,  
Beyaz örtü örtmüşlerdi, anlardık ki gizlenmiş (saklanmış).’

(4) *men bildim ki ö ikki nefer ki men ēldirdim birinin adı yonci’ēdi ve obirinin adı hem ayō, ki meni yonci’niñ ādine çağıriyellen ve meni oniyinen evezi tutitdillen* (F: 279/35),

‘Anladım ki öldürdüğüm o iki kişiden birinin adı Yonci’ymiş ve öbürünün adı da Ayo’ymuş. Çünkü beni Yonci’nin adıyla çağırıyorlar ve beni onunla karıştırmışlar.’



Bocnurd ağzında *Idl* ~ *-(y)Idl* ~ *-(y)dI* biçimlerine iki işlevin de *-dX*'lı ve *-mXş*'lı anlatım) sığdırılması, bölgenin resmî ve baskın dili olan Farsçanın etkisinde gelişmiş görünmektedir. Nitekim Farsçada da ek-fiilin görülen ve öğrenilen geçmiş zaman kipi için ayrı unsurdan, yani *būden* (بودن) fiilinden yararlanılmaktadır. Görülen geçmiş zaman kipinde *būd* (بود) 'idi', öğrenilen geçmiş zaman kipinde *būde* (بوده) 'imiş' yapıları işletilmektedir. Ek-fiilin şahıslara göre görülen geçmiş zaman çekimi *būd-em* (بودم) 'idim', *būd-î* (بودی) 'idin', *būd* (بود) 'idi', *būd-îm* (بودیم) 'idik', *būd-îd* (بودید) 'idiniz', *būd-end* (بودند) 'idi(ler)'; öğrenilen geçmiş zaman çekimi *būde-em* (بوده ام) 'imişim', *būde-î* (بوده ای) 'imişsin', *būde-est* (بوده است) 'imiş', *būde-îm* (بوده ایم) 'imişiz', *būde-îd* (بوده اید) 'imişsiniz', *būde-end* (بوده اند) 'imiş(ler)' biçimlerindedir (bk. Yıldırım 2015: 163-165). Örneğin;

(1) *Beççe budîd,*  
'Çocuktunuz.'

(2) *În mevzû 'vâzihter būde est.*  
'Bu konu daha açık imiş.'

### 2. 2. 2. *imiş* ~ *-(y)imiş*

Bocnurd ağzında *imiş* ~ *-(y)imiş* biçiminin yaygın görülmediği ve yerine genellikle *Idl*'nın işletildiği yukarıda belirtilmişti. Az sayıdaki örnek sadece Fázsy'nin metinlerinde geçmiştir (bk. 1977: 102). *imiş*, Bozkurt (1975: 182-183), Doğan (2016) ve Doğan (2017a)'a ait çalışmalarda ise kaydedilmemiştir. Horasan bölgesinde bulunan Dara-Gaz ve Lotf-âbâd'da Azerbaycan Türkçesi ağzlarının da konuşulduğu tespit edilmiştir. Bunun sonucunda Azerbaycan Türkçesinin, Horasan Türkçesini etkilediği ifade edilmiştir (bk. Doerfer 1998: 274, 280). Bocnurd ağzında geçmiş olan *-miş*'li sınırlı örnekler de Azerbaycan Türkçesinin etkisine işaret etmektedir (Tulu 2009: 27). Kanıtsal bilgilerin (söz gelimi başkasından duyulan haberlerin aktarılması gibi) ifade edilmesi sırasında *idi* ve *imiş*'in kullanılma durumu, ayrıca bölge konuşurlarından da sorgulanmıştır. Konuşurlar bu durumda *idi*'yi, *imiş*'e göre daha çok kullandıklarını bildirmişlerdir. Bölgenin bir konuşuru olan Muhammed Hisari (yaş 38)'ye tarafımızca şöyle bir soru sorulmuştur:

- Bir adam size dedi ki: 'o adam çok yaxşıdi'. Siz bu xeberi söre diger dostuñuza nece diyeniz?  
- 'o adam çok yaxşı idi', ya 'o adam çok yaxşı imiş'.<sup>11</sup>

'Bir adam size dedi ki: -O adam çok iyidir. Siz bu haberi sonra başka arkadaşınıza nasıl söylersiniz?'

-O adam çok iyiymiş (iyiydi), ya da -O adam çok iyiymiş.'

Muhammed Hisari cevap olarak daha çok birinci, yani *idi*'li cümleyi tercih ettiklerini bildirmiştir. Aşağıda Fázsy (1977)'nin metinlerinde geçen *imiş* ~ *-(y)imiş* biçimlerinin kullanıldığı (1) numaralı örnekte nakle dayalı ikinci el bilgi, (2) numaralı örnekte sonuçlardan elde edilen çıkarıma dayalı bir bilgi, (3) numaralı örnekte ise görerek sahip olunan algıya dayalı bilgi vardır:

(1) *kiçi diye meni her kime børsilen, men aliyem. bir peli hem derextiñ istinde imiş.* (F: 192/6-7),  
'Küçük diyor: Beni her kime verirlerse, ben alıyorum. Bir peri de ağacın üstündeymiş.'

<sup>11</sup> Bölgenin konuşuru için hazırlanmış olan bu metin, Bocnurd ağzına göre tarafımızdan oluşturulmuştur.

(2) *şişe elinnen düşdi o sindi yo muniñ enesiyem şu evde öldi. bo şişe onıñ omriyimiş.* (F 196:112-113),

‘Şişe elinden düştü ve kırıldı ve bunun annesi de bu evde öldü. Bu şişe onun ömrüymüş.’

(3) *Bo adem baxerdi ki bële, munnen nêçe neferne gelitdi, şo cire hâciñ işi şu imiş.* (F: 265/43),

‘Bu adam bakardı ki böyle, buraya birçok kişi gelmiş, bu tür, hacının işi buymuş.’

Ayrıca, cümlede kanıtsal bilgiyi işaretlemek üzere *idi* ve *imiş* biçimlerinin bir arada kullanıldığı da olmuştur. Örnekte her iki unsurla nakle dayalı bilgiler anlatılmıştır:

(1) *haciñ em hiç kimi yox imiş, feğet bir xatini bār idi* (F: 272/76),

‘Hacının da hiç kimsesi yokmuş ama bir hatunu varmış.’

### 3. -(I)ddl(r)'ın Kanıtsallık Dışı Kullanımları

#### 3. 1. Epistemik Kiplik İşlevi

Bocnurd ağzında -(I)ddl(r) ekinin epistemik kipliğe izin veren kullanımları bulunmaktadır. Bu suretle -(I)ddl(r), kimi örneklerde “tahmin, ihtimal, varsayım”, “şüphe, tereddüt” gibi anlamları bildirmiştir. Epistemik kipliği örneklendiren bu tür kullanımlar konuşurun, bilginin doğruluğu ya da gerçekliği hakkında güvence verme, gerçek olma olasılığını derecelendirme gibi yargılarını yansıtır. Aynı işaretleyici üzerinde epistemik kiplik ve kanıtsallığın kesişmesi zorunlu değildir ama muhtemeldir. Kanıtsallık işaretleyicilerinin çeşitli kullanımlarında birincil işleviyle beraber pragmatik düzeyde ortaya çıkan yan anlamları olarak epistemik anlamlar görülebilir (bk. Üzümlü 2017: 70-72). Cümlelerde epistemik anlamlar, -(I)ddl(r) eki ile *şayet* ‘belki’ gibi sözlüksel unsurların ve bağlamın işbirliği sonucunda ortaya çıkmıştır. Aşağıdaki -(I)ddl(r)’lı örneklerin ilk ikisinde tahmin, son ikisinde ihtimal içerikli epistemik anlamlar vardır:

(1) *ey baba, ge geç bölerden, böle her yêrdedilen, indi birbirnen tøy éditdilen, indi ole er o xatin olitdillen* (F: 213/109),

‘Ey baba, gel bunlardan geç, bunlar her neredelerse, şimdi birbiriyle evlenmişlerdir, onlar karı koca olmuşlardır.’

(2) *bö gîz dedi he, dé şayet oleriñ eğli çekmetdi* (F: 178/52),

‘Bu kız dedi: -He, söyle, belki onların akli ermemiştir.’

(3) *feğet ğaldi bö ğord. bö geçi dédi bardı, yoxdı, bö ğord yétđi* (F: 167/41-42),

‘Sadece bu kurt kaldı. Keçi dedi: -Vardır yoktur (muhtemelen), bu kurt yemiş(tir).’

(4) *baxdı yuo, xeber yoxdı. dédi bārdı, yoxdı, bö ceneverlerden birni buleri yétđi.* (F: 166/24-25),

‘Baktı yok. Haber yoktur. Dedi: -Vardır yoktur (muhtemelen), bu canavarlardan biri onları yemiştir.’

**3. 2. Görülen Geçmiş Zaman İşlevi:** Kimi lehçelerin kanıtsallık işaretleyen eklerinde dil etkileşimlerine bağlı olarak işlev daralması ortaya çıkmıştır. Söz gelişi Azerbaycan Türkçesinin -mXş ve -(y)Xb(dXr)(lAr) eklerinde Farsçanın etkisiyle kanıtsallık işlevi çekilmiş, görülen geçmiş zaman işlevi gelişmiştir. Benzer gelişmelere Türk dilinin başka alanlarında da rastlanmıştır. Sarı Uygur Türkçesi, Tibet dillerini hatırlatan kanıtsallık sistemini barındırmaktadır. Karay Türkçesinin de bu açıdan Slav ve Litvanya dillerinin etkisinde kaldığı tespit edilmiştir (Johanson 2003: 288). Bocnurd ağzının kanıtsallık sistemindeki bir kısım gelişmeler de yine Farsçayla etkileşimin sonucunda oluşmuştur. Farsçada öğrenilen geçmiş zaman kipi, görülen geçmiş zaman işlevinde de kullanılmaktadır. Örneğin, *İmrüz nāhār çi hordeî?* ‘Bugün öğle yemeğinde ne yedin?’ (Kanar 1997: 21). Buna benzer doğrultuda Bocnurd ağzında -(I)ddl(r) eki,

bazen bilinen ya da görülen geçmiş zaman eki gibi kullanılmıştır. *-(I)ddl(r)* ekinin bu kullanımlarında dolaylılık anlamı yoktur. Diğer bir deyişle bilginin elde edilme yolu bildirilmemiştir:

(1) *diyerti ādem, nemi bu ğēd lec édiyeŋ,  
yōliŋi bīxud kec u mūvec édiyeŋ,  
āye yolledirem uxıyeŋ merd oleŋ,  
ne ki xelge zūr diŋ u nāmerd oleŋ,  
ēġl bériddirem gédeŋ fikr édeŋ,  
ne tesbi gezdireŋ feġed zıkr édeŋ.* (GG: 82/68),  
Diyordu (ey) insan, niye bu kadar çekişiyorsun,  
Yolunu şaşırılmış hâlde sapıtıyorsun,  
Ayete gönderdim okuyasın, mert olasın,  
Halka şiddet gösteresin, namert olasın (diye ayet göndermedim),  
Akıl verdim gidesin, düşünesin (diye),  
Sadece tespih çekesin, zikredesin (diye akıl vermedim).

(2) *érte genem tórdi, gitdi şó çéle, çélde tıkan ğopartdi, genem ilan geldi. İlan dédi ki, ey ğoce neme xeber getirirdireŋ* (F: 177/27-28),

‘Sabah yine kalktı, o kıra gitti, kırdı dikenli çalı topladı. Yine yılan geldi. Yılan dedi ki: -Ey ihtiyar, ne haber getirdin?’

(3) *eheŋere diye eheŋer, ge, bō emmeni getirirdirem seniçin, evezine meniŋ dişlerimi tiz ét* (F: 167/57),

‘Demirciye söyler: -Demirci, gel, bu torbayı senin için getirdim, karşılığında benim dişlerimi keskinleştir.’

#### 4. Sonuç

Bocnurd ağzının kanıtsallık sistemini fiillere eklenen *-(I)ddl(r)*, *-dl* ve *-ūdi* ekleri ile isimlere eklenen *Idl ~ -(y)Idl ~ -(y)dl* ve *imiş ~ -(y)imiş* unsurları oluşturmaktadır. Sistemin yaygın eki *-(I)ddl(r)*’ın, kanıtsallığın bütün türlerini işaretleme eğilimi bulunmakla birlikte, teshişsel (diagnostic) ifadelerde kullanılması daha karakteristiktir. Bocnurd ağzında kanıtsal bilginin ifadesinde görülen geçmiş zaman eki *-dl* da kullanılmıştır. *-ūdi* eki, kanıtsallığın geçmiş zamanda bildirilmesini sağlamaktadır. Bocnurd ağzında ek-fiille kanıtsal bilginin sunulmasında *Idl ~ -(y)Idl ~ -(y)dl* yapıları yerleşmiştir. *imiş ~ -(y)imiş* yapılarının kullanımlarına az rastlanmıştır. *Idl ~ -(y)Idl ~ -(y)dl* yapılarının iki işlevi (*-dX*’lı ve *-mXş*’lı anlatım) aynı anda karşılar hâle gelmesi, bölgenin resmî ve baskın dili olan Farsçanın etkisine işaret etmektedir. Farsçada ek-fiilin görülen ve öğrenilen geçmiş zaman kipi, aynı unsurla yani *būden* (بودن) fiiliyle sağlanmaktadır. Söz konusu durum, Bocnurd ağzındaki gelişmenin de kaynağı olmuştur.

#### Summary

Evidentiality is a grammar category reporting which sources the factual information is obtained from. Evidentiality in Turkic appears as indirectivity referring to indirect information. The talker comes into play after the event, not during the event. Information is obtained from the opportunities which are presented by the environment arisen after the event. The type and number of evidentiality markers in the Bojnurd dialect system is formed as a result of historical development and language interactions. Accordingly, the table of evidence of Bojnurd dialect has been different to some extent in terms of the other members of Oghuz group.

Evidentiality in Bojnurd dialect is marked by the structures of  $-(I)ddl(r)$ ,  $-dI$ ,  $-ūdi$  suffixes attached to verbs and  $IdI \sim -(y)IdI \sim -(y)dI$ ,  $imiş \sim -(y)imiş$  suffixes attached to nouns. The widespread use of the system  $-(I)ddl(r)$  tends to mark all types of evidence, but is more likely to be used in diagnostic expressions. In Bojnurd dialect, the past tense suffix  $-dI$  was also used as the expression of evidence.  $-ūdi$  suffix is used for stating evidentiality in the past tense. In Bojnurd dialect,  $IdI \sim -(y)IdI \sim -(y)dI$  constructions were settled in the presentation of the evidence. The uses of  $imiş \sim -(y)imiş$  structures are rare. The fact that the two functions (expressions with  $-dX$  and  $-mXş$ ) of the  $IdI \sim -(y)IdI \sim -(y)dI$  structures indicate the influence of the Persian, the official and dominant language of the region.

The past time of Persian adverb is provided with the same element, that is, the verb *būden* (بودن). The situation was also a source of development in Bojnurd dialect.

In addition, in Bojnurd dialect  $-(I)ddl(r)$  suffix has got uses that allow epistemic mode. In this case  $-(I)ddl(r)$ , in some cases it has meanings like "prediction, possibility, hypothesis", "doubt, hesitation".

On the other hand, in Bojnurd dialect  $-(I)ddl(r)$  suffix was used as a past time suffix under the influence of Persian.

#### Çeviri Yazı İşaretleri Ve Kısaltmalar

/ā/	: uzun /a/ ünlüsü
/ē/	: uzun /e/ ünlüsü
/é/	: kapalı /e/ ünlüsü
/ê/	: uzun kapalı /e/ ünlüsü
/î/	: uzun /i/ ünlüsü
/ō/	: uzun /o/ ünlüsü
/ū/	: uzun /u/ ünlüsü
/ğ/	: art damak /g/ ünsüzü
/x/ :	art damak /h/ ünsüzü
/q/	: art damak /k/ ünsüzü
/ŋ/	: damak /n/’si
>	: Bu şekle gider.
<	: Bu şekilden gelir.
/A/	: /a/, /e/
/I/	: /ı/, /i/
/X/	: /ı/, /i/, /u/, /ü/
/K/	: /q/, /k/
/G/	: /ğ/, /g/
/D/	: /d/, /t/
F	: <i>Das Bodschnurdi, ein türkischer Dialekt in Chorasán, Ostpersien</i> , bk. Fázsy (1977).
GG	: <i>Çeşeng Gınle. Horasan Türkçesi Üzerine Bir İnceleme</i> , bk. Doğan (2016).
İS	: <i>Horasan Türkçesi Metinleri. İreyimin Şezleri (Yüreğimin Sözlere). Giriş-Notlar-Metin-Aktarma-Dizinler</i> , bk. Doğan (2017a).
KTLG-F	: <i>Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I-Fiil-Basit Çekim</i> (2006).

## KAYNAKLAR

- AİKHENVALD, Alexandra Y. (2003), "Evidentiality In Typological Perspective", *Studies In Evidentiality. Typological Studies In Language 54*. (ed. Alexandra Y. Aikhenvald & R. M. W. Dixon), Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1-33.
- AİKHENVALD, Alexandra Y. (2004), *Evidentiality*, Oxford: University Press.
- AKSU-KOÇ, Ayhan & SLOBİN, Dan I. (1986), "A Psychological Account Of The Development And Use Of Evidentials In Turkish", *Evidentiality: The Linguistic Coding Of Epistemology*, (ed. W. Chafe & J. Nichols), Norwood and New Jersey: Ablex Publishing Corporation, 159-167.
- ASLAN DEMİR, Sema (2013), "Türkmencede Kanıtsallık/Evidensiyellik", *Leylâ Karahan Armağanı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 409-420.
- ASLAN DEMİR, Sema (2013), *Görünüş Kategorisi. Türkmence Örneği*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- BACANLI, Eyüp (2006), "Türkçedeki Dolaylılık İşaretleyicilerinin Pragmatik Anlamları", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 3 (1): 35-47.
- BACANLI, Eyüp (2008), "Türkiye Türkçesindeki -miş Ekinin Dolaylılık ve Dolaylılık-Dışı Kullanımlarında Zamansal Atıf", *Bilgi*, (44): 1-24.
- BOZKURT, Fuat (1975), *Untersuchungen zum Bojnurd-Dialekt des Chorasan türkischen*, Göttingen.
- CORNİLLİE, Bert (2009), "Evidentiality And Epistemic Modality On The Close Relationship Between Two Diferent Categories", *Functions Of Language*, 16 (1): 44-62.
- CSATÓ, Éva Agnes (2000), "Turkish mış- And imış-Items. Dimensions Of A Functional Analysis", *Evidentials. Turkic, Iranian And Neighbouring Languages*, (ed. Lars Johanson & Bo Utas), Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 29-44.
- DEMİR, Nurettin (2012), "Türkçede Evidensiyellik", *Bilgi*, (62): 97-118.
- DEMİRCİ, Kerim & MÜHLBAUER, Jeff & COOK, Clare (2010), "Delile Dayalılık Bakımından Türkiye Türkçesi ile Bazı Kızılderili Dillerinde Basit Çekimli Geçmiş Zamanlar", *Turkish Studies*, 5 (1): 281-293.
- DOERFER, Gerhard (1998), "Turkic Languages Of Iran", *The Turkic Languages*, (ed. Lars Johanson & Éva Á. Csató), London & New York: Routledge, 273-282.
- DOĞAN, Talip (2016), *Geşeng Ginle. Horasan Türkçesi Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- DOĞAN, Talip (2017a), *Horasan Türkçesi Metinleri. İreyimin Şezleri (Yüreğimin Sözleri). Giriş-Notlar-Metin-Aktarma-Dizinler*, Konya: Palet Yayınları.
- DOĞAN, Talip (2017b), "Horasan Türkçesinin Bocnurd Ağzında {-I}ddI(r)} ve {-üdi} Yapıları", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, Haziran*, 14 (2): 41-55.
- FÁZSY, Szabolcs (1977), *Das Bodschnurdi, ein türkischer Dialekt in Chorasan, Ostpersien*, Zürich.
- GÜL, Demet (2009), "Semantics Of Turkish Evidential -(I)mİş", *Essay On Turkish Linguistics*, (ed. Sıla Ay etc.), 177-186.
- HEYET, Cevat (2008), *Türk Dilinin ve Lehçelerinin Tarihî Seyri*, (çev. Mürsel Öztürk), Ankara: TDK Yayınları.
- JOHANSON, Lars (2000), "Turkic Indirectives", *Evidentials. Turkic, Iranian And Neighbouring Languages*, (ed. Lars Johanson & Bo Utas), Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 61-87.
- JOHANSON, Lars (2003), "Evidentiality In Turkic", *Studies In Evidentiality. Typological Studies In Language 54*, (ed. Alexandra Y. Aikhenvald & R. M. W. Dixon), Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 273-290.
- Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I-Fiil-Basit Çekim* (2006), (haz. Ahmet Bican Ercilasun, vd.), Ankara: TDK Yayınları.
- KANAR, Mehmet (1997), *Farsça. Dilbilgisi-Konuşma-Sözlük*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- KARADOĞAN, Ahmet (2009), *Türkiye Türkçesinde Kılımış*, Ankara: Divan Kitap.
- KAZIMOV, Qezenfer Ş. (2010), *Müasir Azərbaycan Dili. Morfologiya*, Bakü: Elm ve Tehsil.
- PALMER F. Robert (1986), *Mood And Modality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PALMER, F. Robert (2001), *Mood And Modality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PLUNGAN, Vladimir A. (2010), "Types Of Verbal Evidentiality Marking: An Overview", *Linguistic Realization Of Evidentiality In European Languages*, (ed. Gabriele Diewald & Elena Smirnova), Berlin & New York: Walter de Gruyter, 15-58.
- SCHROEDER, Christoph (2000), "Between Resultative, Historical And Inferential: Non-Finite -miş

- Forms In Turkish", *Evidentials. Turkic, Iranian And Neighbouring Languages*, (ed. Lars Johanson & Bo Utas), Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 115.146.
- TULU, Sultan (2009), *Horasan Türklerinden Folklor Derlemeleri. Bocuurd Ağzı*, Konya: Kömen Yayınları.
- ÜZÜM, Melike (2017), *Eski Anadolu Türkçesinde Epistemik Kiplik: Kısas-ı Enbiya Örneği*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara.
- WILLET, Thomas (1988), "A Cross-Linguistic Survey Of The Grammaticization Of Evidentiality", *Studies In Language* 12, 51-97.
- YILDIRIM, Nimet (2014), *Farsça Dilbilgisi*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

## AZERBAJCANDA DİL-KİMLİK BAĞLANTISININ OLUŞUMU VE TÜRKİYE TÜRKÇESİ FAKTÖRÜ

### FORMATION OF THE LANGUAGE-IDENTITY RELATIONSHIP IN AZERBAIJAN AND THE ROLE OF TURKISH

Jale GARİBOVA\*

#### Öz

Makale, Azerbaycan ile Türkiye arasındaki ilişkilerin genişletilmesi bağlamında, Sovyet sonrası Azerbaycan'da kimliğin yeniden doğuşu sürecini ele almaktadır. Özellikle dilsel düzeyde kimlik ifadesinin çeşitli biçimleri, iki ülke arasındaki siyasi, ekonomik ve sosyokültürel bağların gelişmesinden doğan olası faktörler açısından incelenmektedir. Anket analizine dayanarak, Türkiye Türkçesinin etkisinin artmasına yönelik tutumlar araştırılmaktadır. Ulusal kimliğin oluşması ya da yeniden doğuşunda Türk unsurunun dinamikleri, Azerbaycan'ın bağımsızlığının çeşitli dönemleri ele alınarak analiz edilmektedir. Makale, Türkiye Türkçesinin ve Türk kültürünün yeni kimlik biçimleri üzerindeki olası etkisini (veya etkisizliğini) açıklamak için, Türk okullarından veya üniversitelerinden mezun olanların dil davranışı ve tutumları üzerine odaklanmaktadır. Öte yandan, dilsel arıtmacılık (pürizm) eğilimlerinin yeni Türkleşme meyilleri ile kıyaslanması temelinde Türkiye ve Türkiye Türkçesi ile ilgili tutumların kuşaklar arası dinamikleri üzerine bir düşünce sunulmaktadır. Son olarak, gelişmiş dilsel-kültürel ilişkiler faktörünün, özellikle mesleki ve entelektüel alanlarda Türkiye ile Azerbaycan arasındaki daha yüksek düzeyde işbirliğine nasıl katkıda bulunabileceği konusunda bazı öneriler ileri sürülmektedir.

#### Anahtar Kelimeler

Milli kimlik, bireysel kimlik, ikidillilik, dil tutumu, dil davranışı, Türkleşme, de-Sovyetizasyon, iletişim.

#### Abstract

The article attempts to examine the identity rebirth in the post-Soviet Azerbaijan in the context of expanded relationships between Azerbaijan and Turkey. Various formats of identity expression, in particular at the linguistic level, are studied from the perspective of possible factors that arise from developing political, economic and socio-cultural links between the two countries. Attitudes towards the increased influence of the Turkish language are investigated on the basis of survey analysis. The dynamics of the Turkish factor in the formation or rebirth of national identity is analyzed across various periods of Azerbaijan's independence. The article has a particular focus on language behavior and attitudes of graduates from Turkish schools or Universities in order to explain the possible influence (or lack of influence) of the Turkish language and culture on new identity formats. On the

\* Doç. Dr., Azerbaycan Diller Üniversitesi öğretim üyesi, jgaribova@gmail.com

*other hand, we offer reflection on intergenerational dynamics of attitudes towards Turkey and Turkish by contrasting linguistic purism with new Turkification tendencies. Finally, we put forward certain suggestions on how the enhanced linguocultural relations factor could contribute to a higher quality of cooperation between Turkey and Azerbaijan, especially in the professional and intellectual spheres.*

•

**Keywords**

*National identity, individual identity, bilingualism, language attitude, linguistic behavior, Turkification, de-Sovietization, communication.*





## GİRİŞ

Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından kurulan yeni cumhuriyetlerde bireysel düşünceyi ve toplumsal fikri "Ben kimim?" veya "Biz kimiz?" soruları meşgul etmeye başladı. Bu, post-emperyal devletler için doğal bir durumdur: zira imparatorluklar dağıldıktan hemen sonra oluşan ideolojik boşluk, değişen öncelikler ve bunun ardından meydana çıkan yeni davranış ve yaşama bakış paradigmaları toplum içerisinde insanların kendini arama eğilimlerini tetikler (Ashcroft *et al* 2002: 8-9; Dizayi 2015: 999). Kendini aramanın Sovyet dönemine de özgü olan bir süreç olmasına rağmen, o yıllarda kimliklerin sorgulanması örtülü şekilde ve çok sınırlı gruplar içinde (örneğin, karşıt düşünceye sahip olan insanlar arasında) yer alıyordu. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra ise bu arama ve sorgulama toplu karakter taşımaya başladı ve siyasi, toplumsal ve bireysel düşünce tarzını yönlendiren ve bazen de değiştiren en önemli konulardan biri olarak ortaya çıktı (Landau & Kellner-Heinkele 2001: 1-8). Bu nedenle, kimlik ve kendini tanımlama meselesi Sovyet sonrası mekanda gerek siyasi, gerekse de sosyal söylemin en fazla tartışılan sorularından birine dönüştü ve bu tartışmalar Sovyet sonrası ülkelerde halen belli bir düzeyde güncelliğini korumaktadır. (Landau & Kellner-Heinkele 2012: 37; Zabrodskaya & Ehala 2015: 163).

Kimlik arayışlarına cevap bulma girişimleri, insanların ve toplumun dil tutumunu ve dil davranışını da etkiler.<sup>1</sup> Sovyet sonrası mekanın bir parçası olan Azerbaycan'da kimlik arayışlarının dil katında ifadesi hem bireysel, hem de toplumsal bağlamda bir kaç şekilde tezahür ediyordu. Devletin yürüttüğü dil politikasındaki yeni eğilimlerden başlayarak yeni doğmuş bebeklere isim seçilmesine kadar bireysel ve toplumsal hayatın hemen hemen her aşamasında kimlik arayışının veya kimlik tespitinin dil katında ifadesi açıkça göze çarpıyordu.

Bağımsız Azerbaycan'da dil-kimlik bağlantısını şekillendiren çeşitli siyasi ve sosyokültürel çerçeveler mevcuttur (Garibova 2012: 48-56). Bu makalede kimlik arayışlarının dil katında tezahürüne Azerbaycan'la Türkiye arasında siyasi, ekonomik ve sosyokültürel bağlantılar bağlamında göz atarak, aşağıdaki sorulara cevap vermeye çalışacağız: a) Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Azerbaycan'da kimlik arayışları, yeni kimlik formatlarının şekillenmesi veya mevcut kimlik formatlarının yeniden tespiti süreçlerinde Türkiye faktörü ve Azerbaycan-Türkiye ilişkileri ne gibi bir rol oynamıştır? b) Türkiye faktöründen ve Azerbaycan-Türkiye ilişkilerinden kaynaklanan yeni kimlik biçimleri dil tutumu, dil davranışı ve dil kullanımı düzeylerinde nasıl ortaya çıkıyor? c) Türkiye faktöründen ve Azerbaycan-Türkiye ilişkilerinden kaynaklanan yeni kimlik biçimleri Azerbaycan'da esasen hangi sosyal gruplar içinde ortaya çıkar ve bağımsızlığın ilk yıllarından günümüze belli kimlik formatı-sosyal grup bağlantısında herhangi bir değişim dinamiği gözlemleniyor mu? d) Hangi sosyal gruplar içinde Türkiye faktörü kimlik biçimlerinin gelişmesinde hiç bir rol oynamıyor ve bunun nedenleri ne ile ilgili olabilir? e) Azerbaycan ve Türkiye arasındaki ilişkilerin gelişmesinde dil faktörüne dayanan ne gibi sorunlar mevcuttur ve dil faktörü iki ülke arasındaki yakınlığı nasıl teşvik edebilir? f) Türkiye ile Azerbaycan arasında yakınlaşma sürecinde her iki devlet birbirinden karşılıklı olarak nasıl yararlanabilir?

<sup>1</sup> Dil tutumu (ing. "Language attitude"), toplumun veya bireylerin herhangi bir dile olumlu (saygı, gurur, duygusal yakınlık içeren), olumsuz (önyargı, utanç, uzaklaştırma/marjinalleştirme eğilimleri içeren) veya pragmatik (gereklilik veya gereksizlik açısından değerlendirme) yaklaşımlarını göstermektedir. Dil davranışı terimi ile ise toplumun veya bireylerin pratik dil kullanımı ve belli bir nedene bağlı olan dil seçimi ("language choice") kastedilmektedir.

## SOVYET SONRASI AZERBAJCAN'DA MİLLİ VE BİREYSEL KİMLİĞİN OLUŞTUĞU ÇERÇEVELER

Azerbaycan'da bağımsızlıktan sonra milli kimliğin şekillenmesi çoğu zaman birbiri ile bağlı olan birkaç çerçeve dahilinde yer almıştır. Bunlardan birincisi Azerbaycan'ın bağımsızlığı olmuştur. Azerbaycan'da Sovyet sonrası dönemde şekillenen yeni kimlik modelinin - Azerbaycancılığın ideolojik temeli Azerbaycan'ın bağımsızlığı olgusundan kaynaklanmıştır (Cəfərov 2002: 4-9). Yeni bağımsızlık kazanmış ülkede milli birlik ve sosyal bütünleşmeye ulaşmak ve bunları geliştirmek yeni oluşmuş devletçiliğin ayakta kalması ve herhangi bir iç ve dış saldırıdan korunabilmesi için çok önemlidir. Bu ideolojinin pekiştirilmesine siyasi ve sosyal söylemin de katkısı olmuştur (Garibova 2009: 22-24). Azerbaycan'ın bağımsızlığının kutsallığı, dokunulmazlığı, kalıcılığı ve ülkenin gelişmesinin temeli olması düşüncelerinin siyasi ve sosyal söylemde yer alması bağımsız devletçiliğin toplum dahilinde bir değer olarak algılanmasını sağlıyordu. Örneğin, toplumsal söylem aşağıdaki tarihi konuları geniş bir biçimde kapsıyordu: Azerbaycan'ın devletçilikle ilgili tarihi tecrübesi, Azerbaycan topraklarında devletlerin oluşumu, yaşaması ve çöküşünün nedenleri, Azerbaycan topraklarında kurulmuş olan Safevi Türk devletinin Orta Çağların en güçlü devletlerinden biri olması, Azerbaycan'ın Rus-İran savaşları sonucu parçalanması ve imparatorlukların esaretinde bulunması, Rusya İmparatorluğu dağıldıktan sonra Azerbaycan'da doğunun ilk demokratik devletinin - Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti'nin kurulması, Azerbaycan'ın Sovyet işgali sonucunda bağımsızlığını kaybetmesi, Sovyet politikaları sonucunda Azerbaycan'ın toprak bütünlüğüne müdahale edilmesi ve Azerbaycan'da Ruslaştırma politikasının yürütülmesi vs. Bu sosyo-politik söylemin oluşturduğu temel değerlerse (devletin egemenliği, toprak dokunulmazlığı, bağımsız gelişme, devletçilik geleneklerinin oluşumu, milli-manevi ve kültürel miras ve gelenekler vb.) güçlü bir Azerbaycancılık ideolojisini şekillendirmekteydi. Azerbaycancılık ilkesi devletin politikasının da temelini oluşturuyordu. Devlet sembollerinin yenilenmesi, alfabe ve yazı reformu, devletin dil politikası vb. bu ideolojiye dayanıyordu.

Milli kimliğin oluşumunda önemli rol oynayan diğer bir faktör bazen, özellikle ilk dönemlerde, de-Rusifikasyon (Rusluktan kopuş) gibi tezahür eden de-Sovyetizasyon (Sovyetlikten kopuş) eğilimi olmuştur. (Pavlenko 2009: 253-261). Gerek siyasi, gerekse sosyokültürel alanlarda Sovyet dönemini yansıtan (genelde Rusya, Rus toplumu veya Rusça ile ilgili olan) sembollerden özgür olma ve bunların yeni milli sembollerle değiştirilmesi eğilimleri yer alıyordu. De-Sovyetizasyon, onomastik birimlerin yenilenmesinde de geniş çapta ortaya çıkıyordu. Sovyet döneminin siyasi adamlarının ve Komünist Partisi ideologlarının adlarını taşıyan şehirlere, sokaklara, kurumlara Azerbaycan'ın milli kahramanlarının, ünlü siyasetçilerinin ve aydınlarının adları veriliyordu.

Bu eğilimin dilde de somut tezahürleri meydana çıkıyordu. De-Sovyetizasyon, Azerbaycan'da Rusçanın fonksiyonlarını da etkiliyordu. Örneğin, Rusça eğitim veren okullar çalışmalarını sürdürse de, eğitim dili Azerbaycan Türkçesi<sup>2</sup> olan okullarda Rusça, ikinci dil olarak değil, yabancı dil olarak öğretilmeye başlandı ve bu nedenle de diğer yabancı dillerle rekabet durumuna girmiş oldu. Tabii ki, Latin alfabesine geçiş ve yazında bazı Rusça kelimelerin Türkçe kökenli kelimelerle değiştirilmesi, aynı zamanda Rusçanın telaffuzu üzerine kurulmuş yazı kurallarından vazgeçilmesi de-Sovyetizasyonun en belirgin yönlerinden idi (Garibova 2012: 139-152). Uluslararası bütünleşme eğilimleri de ulusal kimliğin şekillenmesinde önemli rol oynuyordu. Diğer Sovyet sonrası devletlerde olduğu gibi, bağımsız Azerbaycan'da

<sup>2</sup> Batı Türkçesinin Azerbaycan'da konuşulan bu kolu, Azerbaycan Anayasasında Azerbaycan dili olarak tanımlanmaktadır.

da dünyanın çeşitli ülkeleri ile ilişkilerin ve işbirliğinin gelişmesi ve küresel bütünleşme eğilimleri Azerbaycancılığın kapalı bir format değil, dünyaya, çokdilliliğe ve çokkültürlülüğe açık bir örnek olduğunu ortaya koyuyor ve Azerbaycancılık ilkesi üzerinde şekillenen milli kimliği de bu istikamete doğru yöneltiyordu. Uluslararası bütünleşme, Avrupa ve ABD ağırlıklı bir eğilim olarak tezahür etse de, bu süreç Doğu ve Asya yönünde entegrasyonu da inkar etmiyordu. İngilizce dünyaya çıkış dili olarak değerlendiriliyor ve İngilizce eğitim veren okul ve üniversiteler kuruluyordu. Diğer Avrupa dillerinin de gerek eğitimde, gerekse diğer alanlarda (bilim, kültür) kullanımı giderek artıyordu. Örneğin, Azerbaycan'da İngilizce eğitim veren okullar dışında, eğitim dili Fransızca olan bir okul da açılmıştır. Azerbaycan Cumhurbaşkanı'nun kararı ile kurulan "2007-2015 yıllarında Azerbaycan Gençlerinin Yabancı Ülkelerde Eğitimi Devlet Programı" çerçevesinde gençler dünyanın 33 ülkesinde Azerbaycan Devleti'nin mali desteği ile eğitim almışlardır.

Aynı zamanda, Latin alfabesine geçişin esas motifi millileşme ve de-Sovyetizasyon olsa da, bu bağlantı uluslararası entegrasyon açısından da önemliydi (Fierman&Garibova 2010: 423-451).

### **SOVYET SONRASI AZERBAJYAN'DA MİLLİ VE BİREYSEL KİMLİĞİN ŞEKİLLENMESİNDE TÜRKİYE FAKTÖRÜ**

Azerbaycancılık ideolojisi ne kadar somut bir model olsa bile, daha geniş bir bağlam olan Türklüğü inkar etmiyor. Gerçek şu ki, Azerbaycancılık ideolojisi, Azerbaycancılık unsurunun Türklük anlamı içerisinde erimesi veya her iki unsur temelinde yeni tek bir ilkenin oluşturulması anlamına gelmez. Öte yandan, Azerbaycan toplumunun belli sosyal grupları açısından Azerbaycancılık ilkesi Türklük unsurunu içermiyor. Fakat, genel olarak, Azerbaycancılık düşüncesinin milli ideoloji olarak Türklük bağlamında yer alması da açıkça görülmektedir. Bu hiyerarşik bağlamda Türklüğün kendi yeri ve tarihi değeri vardır (Cəfərov 2002: 4-9; Mehdiyev 2011: 94; Musaoğlu 2013: 547). Türklüğün, Azerbaycancılık üzerinde egemen olan baskın bir unsur olmasa da, Azerbaycancılığın şekillenmesinde önemli yeri bulunmaktadır. Türklük ideolojisi, Azerbaycan Türklerinin Sovyet ideologları tarafından bilinçli biçimde çarpıtılmış tarihi bakış açılarından kurtulmasında ve onların kendi tarihi köklerini anlamalarında önemli bir rol oynamıştır. Bilindiği üzere Türklük sadece Türkiye Türkleri ile ilgili olmayıp diğer Türkleri de içeren genel bir ilkedir. Dolayısıyla, Türklük bağlamı çerçevesinde Azerbaycan Türkleri gerek Türkiye Türkleri, gerekse de diğer Türklerle ortak bir tarihe sahip olduklarını tespit etmiş ve bunu ilk kez açıkça beyan edebilmişlerdir. Bu olgunun tespiti veya yeniden tespiti Azerbaycan Türklerinin devlet ve milliyetçilik bakışlarının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Türklük, Azerbaycan'ın Sovyetlik'ten kopuş ve uluslararası bütünleşme eğilimleri bağlamında da önemli bir öge olarak yer almakta ve çoğu zaman bu eğilimlerin temelini oluşturmaktadır (Nesibli 2012: 53-104). De-Sovyetizasyon eğilimlerinin bir parçası olarak bazı Rusça kelimelerin ve terimlerin değiştirilmesinde Türkiye Türkçesi ilk ve en önemli kaynak olarak görülmüştür (Fierman & Garibova 2010: 446). Mesela, yaptığımız anket sorgulamasına katılan bazı bireyler, Azerbaycan Türkçesinde bulunan Rusça kelimelerin Türkiye Türkçesine ait kelimelerle değiştirilmesini kaçınılmaz bir millileşme süreci olarak gördüklerini söylemişlerdir. Uluslararası entegrasyon sürecinde de Azerbaycan'ın ilk güvendiği ve örnek aldığı ülke Türkiye olmuştur. Azerbaycan'da birçok alanda (örneğin, tıp, inşaat, ekonomi, harp) gelişme ve reform stratejilerinde Türkiye tecrübesi önemli bir yere sahiptir ve bu sadece Türkleşme veya Türklük eğiliminin ifadesi değildir.

Bunların dışında, Türklük ve Türkiye, Azerbaycan milliyetçiliğinin ve kimliğinin

oluşmasında bağımsız bir faktör olarak da yer almıştır. Bu, Azerbaycan ve Türkiye'yi birbirine doğal şekilde bağlayan milli-manevi ve kültürel değerlerden başka, Türkiye ve Azerbaycan arasındaki siyasi ve ekonomik birlikle de sıkı sıkıya bağlıdır. 1991 yılında bağımsızlığını kazanan Azerbaycan, çeşitli alanlarda işbirliğini ilk olarak Türkiye ile başlattı. Bağımsızlığını, en keskin sınırlamaları ve en büyük zorlukları kapsayan ilk yıllarında da, sonraki dönemlerde de, Azerbaycan'a destek olan ilk ülke Türkiye oldu. Örneğin, 2002 - 2010 yıllarında Azerbaycan'ın petrol ve petroldışı sektörüne Türkiye'nin iş adamlarının ve şirketlerinin yaptığı yatırım 1,653 milyar manat (aynı dönem içinde ülkeye yatırılan sermayelerin %7'si) hacminde olmuştur (Qədimoğlu 2012). Bu işbirliği ve destek bugüne kadar da devam etmektedir. Türkiye basınında, Türkiye'nin Azerbaycan'la ilgili siyasi kararlarını düzenli şekilde uygulamamasına yönelik bazı eleştirilere rağmen<sup>3</sup>, Türkiye Azerbaycan'ın bağımsızlığını uluslararası düzeyde ilk tanıyan ve onun toprak bütünlüğünü ve egemenliğini tehdit altına alan herhangi bir politik, ekonomik ve askeri eylemi veya belgeyi somut şekilde (hatta çoğu zaman kendi politik ve ekonomik çıkarlarını dikkate almayarak) yasa dışı olarak kabul eden ilk ve tek devlettir. Ayrıca, Türkiye, Azerbaycan'ın bağımsızlıktan sonra ekonomik imkanların kısıtlı olduğu bir ortamda başlattığı reformlara (aynı zamanda eğitim reformuna) büyük çapta koşulsuz destek veren bir devlettir. Tabii ki, sayısını daha da artırabileceğimiz bu gibi örnekler sürekli olarak halkın da bilgisine sunulmaktadır. Dolayısıyla, Türkiye'nin, toplum tarafından bu şekilde algılanması, Azerbaycan'da milli kimlik oluşumunu önemli ölçüde etkilemiştir.

### MİLLİ KİMLİĞİN GELİŞİMİNDE TÜRK UNSURUNUN DİNAMIĞI: ÇEŞİTLİ DÖNEMLER VE ÇEŞİTLİ GRUPLAR

Bağımsızlık sonrası dönemde Azerbaycan toplumunda, genelde bakıldığında, Türklük eğiliminin romantizmden rasyonalizme veya pragmatikliğe yönelik bir yolunu bulmak mümkündür. Tabii ki, bu eğilimin bazı gruplar içinde sabit kaldığı, bazı gruplar içinde ise aksi yönde geliştiği de gözlemlenmiştir. Buna rağmen, duygusal Türkçülükten uzaklaşmanın ve Türkiye'ye ve Türkiye Türkçesine yönelik rasyonel tutumun önemli bir şekilde geliştiğini söyleyebiliriz. Bunu çeşitli dönemlerde farklı sosyal gruplarla yapılan anket sorgularının ve sözlü görüşmelerin sonuçlarını karşılaştırırken görmek mümkündür. Sonuçlar bazen aynı sosyal grupların farklı dönemlerde birbirine benzemeyen seçim paradigmalarını da ortaya koyuyor. Türkiye'de eğitim almış bir anket katılımcısı (25-30 yaş arası) önceleri Türkiye'ye ve Türkiye Türkçesine romantik hisler beslediğini, daha sonra ise bu hislerin daha rasyonel bir boyuta geçtiğini söylüyor. Katılımcı son dönemlerde Azerbaycan Türkçesini daha estetik bulduğunu ve genellikle herhangi bir dille ilişkinin o dilde sunulan içerik üzerinden geçerek şekillendiğini belirtiyor. Katılımcı açısından, Azerbaycan piyasasına Türkiye Türkçesinde dahil olan bazı kitle kültürü ürünlerinin (örneğin, popüler müzik veya diziler) içeriklerinin diğer dillerde olan benzer ürünlere nispeten daha düşük kalitede olması ve gençlerin son zamanlarda bunun daha çok farkında olması Türkiye Türkçesi ile ilgili daha önce var olmuş öforiyi önemli ölçüde azaltmıştır.

İki farklı dönemde yaptığımız sosyal anketin sonuçlarının karşılaştırılması da bu fikri kanıtlar. 2009 yılında Azerbaycan'da ortak Türkçe ile ilgili 93 kişinin arasında (21-69 yaş) yaptığımız anket sorgulaması katılımcıların çoğunluğunun ortak Türkçe fikrini desteklediğini ve 33 kişinin bu rolde Türkiye Türkçesini gördüğünü ortaya koymuştur:

<sup>3</sup> Örn.: <https://www.youtube.com/watch?v=c26RTeT5t2w>

**Tablo 1:** Ortak Türkçe ile ilgili katılımcıların cevapları

Ortak Türkçe ile ilgili düşünceleriniz	
Olumlu	67
Olumsuz	15
Nötral	11
Ortak dil fikri gerçekleşirse, hangi dil ortak dil olarak kullanılabilir?	
Türkiye Türkçesi	33
Azerbaycan Türkçesi	38
Tüm Türk dillerinin özelliklerini içeren ortak bir Türkçe	7
Diğer diller (Rusça, İngilizce vb.)	2
Fark etmez/Bilmiyorum	13

**Kaynak:** Yazarın Araştırması

2015 yılında yaptığımız anket sorgularının sonucu (bu sonuçlar aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır) ise katılımcıların çoğunluğunun Türkiye Türkçesinin öğrenilmesini önemli bulduklarını, ama Türkiye Türkçesini ortak dil işlevinde göremediklerini (bunun çeşitli nedenleri belirtilmiştir) göstermiştir. Katılımcıların bir bölümü ortak Türkçe fikrine ve bu düşüncenin gerçekleşmesinde Türkiye Türkçesinin önemli rol oynamasına daha önceleri daha çok inandığını ve bu fikri bir ideal olarak gördüğünü, ancak sonraki dönemlerde bu düşüncenin yeterince gerçekçi olmadığını anladığını vurgulamıştır. Tabii ki, böyle bir dönüşüm Türkiye'ye, Türkiye Türkçesine ve Türkçülük fikrine olan yaklaşımı duygusal düzeyden rasyonel düzeye taşıyabilmiştir. Bu, olağanüstü, normal dışı veya nadir rastlanan bir olgu olmasa da, sosyokültüroloji akımların öğrenilmesi açısından ilginç bilgi içerir ve gelecek araştırmalar için belli ipuçları verebilir. Doğal olarak, ortak bir Türkçe geliştirilmesi ve bu fonksiyonun Türkiye Türkçesine verilmesi isteğine duygusallıktan uzak, pratik amaçlar taşıyan bir fikir gibi de bakmak mümkündür ve aslında belki de bu düşünceyi destekleyen bazı katılımcılar meseleye sırf pratik açıdan yaklaşmışlardır. Fakat ne kadar pratik olsa bile, bu katılımcıların cevaplarından ortak Türkçe görüşünün desteklenmesinde milli kimliğin Türklük bağlamında belirtilmesi isteğinin de güçlü bir şekilde yer alması anlaşılmıştır.

Eğitim konusunda da önceki yıllarla kıyaslamada rasyonel eğilimlerin arttığını görebiliriz. Azerbaycan'da 2012 yılında eğitim dili ile ilgili yaptığımız ankete katılan 153 kişinin "Çocuklarınızın hangi dilde öğretim yapan okullara gitmesini istersiniz ve neden?" sorusuna verdikleri cevaplar aşağıdaki sonuçları ortaya koymuştur:

**Tablo 2:** Katılımcıların çocukları için eğitim dili tercihleri

Çocuklarınızın hangi dilde öğretim yapan okullara gitmesini istersiniz?	25-60 yaş aralığındaki katılımcıların yaklaşık yüzdesi (Bakü üzere)
Azerbaycan Türkçesi ile	% 17
Türkiye Türkçesi ile	% 28
Rusça	% 45
Azerbaycan Türkçesi ile kaliteli öğretim yapan okul bulmak zor olduğu için seçmeli olarak 1. Rusça; 2. Türkiye Türkçesi ile	% 10

**Kaynak:** Yazarın Araştırması

Bazı katılımcılar, Türk okullarında gençlerin dini veya ideolojik propagandanın etkisi altına girebileceğini gerekçe göstererek Türk okullarına öncelik vermediklerini belirtmişlerdir. Türkiye Türkçesi ile eğitime öncelik veren katılımcılar aşağıdaki nedenleri göstermişlerdir: a) Türk okulları kaliteli eğitimi sürekli olarak sağlarlar; b) Türk okullarında yüksek ahlaki değerler aşılanır; c) Türk okullarında öğrencilerin kişisel ve mesleki niteliklerinin yüksek düzeyde oluşmasına önem verilmektedir; d) Azerbaycan Türkçesi ile kaliteli eğitim ve öğretim veren okulları bulmak zor olduğu ortamlarda, çocuklarının Azerbaycan Türkçesi ile eğitim almasını isteyen veliler için en uygun seçim Türk okulları olabilir (Garibova 2012: 178-180).

Bazı durumlarda Türkiye veya Türklükle ilgili önyargılı fikirlerin de yerine daha rasyonel ve olumlu bakışların geldiğini görüyoruz. Bilindiği gibi, Azerbaycan toplumunu temsil eden bazı sosyal gruplar için (bunlar esasen Rus dilli bireylerden ve Rusya'da eğitim görmüş insanlardan oluşuyor) Türklük unsuru; milli kimliğin oluşumunda herhangi veya önemli bir rol oynamamıştır ve bu grupları temsil eden bireylerin Türkiye Türkçesi, Türkiye Türkçesinin Azerbaycan'da kullanımı, Türk kitle kültürünün Azerbaycan'da yaygınlaşması ile ilgili tutumu önyargılı ve bazen de hoşgörü içermeyen bir tutum olmuştur. Fakat son dönemlerde Türkiye tıbbi hizmetler, turizm, eğitim vb. amaçlar için en sık ziyaret edilen ülkeye dönüştükçe ve insanlar Türkiye'nin tanımadıkları taraflarını keşfettikçe, söz konusu sosyal grup dahilinde bu tutumun daha olumlu bir tutumla yer değiştirdiğini görüyoruz. Belirtmek gerekir ki, bu konuda dil faktörü de önemli rol oynamıştır. Rusça konuşan grupları Türkiye ile ilişkiler konusunda en çok tedirgin eden meselelerden biri dil engeli olmuştur. Fakat Türkiye Türkçesini (veya Azerbaycan Türkçesini) kullanmadan da ilişkilerin kurulmasının ve hizmetlerden yararlanmanın olasılığı bu korkunun da giderilmesine yardım etmiştir. Azerbaycan'da, Türkiye Devleti tarafından açılan okulların kaliteli eğitim verebilmesi de bu duruma katkıda bulunmuştur: Rusça konuşan birçok aile Türkiye Türkçesini veya Azerbaycan Türkçesini günlük iletişimde kullanmamasına (veya bu dilleri kullanmakta zorluk çekmesine) rağmen çocuklarını Türkiye Türkçesi ile eğitim veren okullara yönlendirmiştir. Sonuçlar ise bu grupların Türkiye'yi daha yakından tanımalarına ve Türkiye ile ilgili duygu ve düşüncelerinin pozitif yöne doğru yönelmesine neden olmuştur.



## KİMLİĞİN DİL DÜZEYİNDE İFADESİ

### Dil Davranışı ve Dil Tutumu

Aşağıda daha detaylı şekilde açıklayacağımız gibi, kimlik, özellikle de milli kimlik, daha fazla dil tutumu düzeyinde ifade edilebilir; öyle ki, insanlar herhangi bir dile yaklaşımı titizlikle ve tüm ayrıntılarıyla her zaman kendi dil davranışlarında yansıtamıyorlar (Garrett 2010: 6). Bu nedenle de, insanların dil davranışını tüm durumlarda onların kendi kimliğini yansıtmaları gibi değerlendirmek mümkün değildir. Bu gerçeğin altını çizmemizin nedeni bazen, yanlış olarak, herhangi bir toplumun üyesi olan bireylerin dil davranışı göstergelerinin bu toplumda herhangi bir dile veya bu dili taşıyan kültüre yaklaşımın ifadesi olarak görülmesidir. Ancak bireyler herhangi bir dile, bu dilin taşıyıcılarına veya bu dil aracılığıyla iletilen kültüre, siyasete, vb. yaklaşımlarını açığa vurmak veya kimlik paradigmalarını kabarık şekilde ifade etmek amacı ile çok sınırlı kapsamda dil öğelerine müdahale ederek kendi dil davranışlarını değiştirebilirler. Bu, çoğu durumda, fonoloji, sözcük ve üslup boyutlarında bir dil öğesinin diğer öğelerle değiştirilmesi (örneğin, standart dil unsurunun yerine şive veya diyalekt unsurunun istifadesi, tonlama değişikliği, seslerin farklı telaffuz edilmesi, argo unsurunun kullanılması vb.) olarak ortaya çıkıyor. Fakat bu gibi olgular kimlik ifadesinin göstergesi olma rolünü kısmen yerine getirebilir; şöyle ki: 1) bireyler yukarıda belirtilen dil davranışı modellerini tüm durumlarda (örneğin, resmi ortamlarda) kullanamıyorlar; 2) bireyler sadece kolayca yapabilecek dil değişimlerini uygularlar: örneğin, şive kullanmak pratiği olmayan kişinin, şive ile konuşan insanlara karşı uygulanan herhangi ayrımcılığa karşı çıkmak amacı ile şive kullanması ya mümkün değildir, ya da çok zordur. Bilindiği gibi, çoğu sosyal araştırmacılar dillerin standartlaşmasına bazen olumlu yaklaşmamakta ve dil standartlaşmasını sosyal eşitliği önleyen bir fenomen olarak görmektedirler (Fishman 2006: 311-328). Bu nedenle de bu insanlarda şivelere ilişkin koruyucu bir tutum oluşabilir (Edwards 2013: 5-6). Fakat şive ile konuşabilmek belli bir deneyim gerektirdiği için, belirttiğimiz bu koruyucu tutum hemen dil davranışına yansımamış olabilir. Yahut, Rusya'ya göç etmiş herhangi bir Azerbaycanlı ailesinde büyümüş bir gencin, Azerbaycan Türkçesini güçlükle konuşması onun Azerbaycan Türkçesini önemsememesi anlamına gelmeyebilir: bu gencin Rusça ana dili gibi konuşması, kendi ana dilinde ise kolay iletişim kuramaması onun, içinde bulunduğu yaşam şartlarından veya diğer şartlardan kaynaklanmış olabilir. Bu nedenle, üst katta tezahür eden dil davranışı modelleri bazen insanların dile yaklaşımını ve dolayısıyla bu yaklaşımdan kaynaklanan kimlik biçimlerini yansıtmayabilir (Ayres, 2003: 46-47; Bichani 2015: 32-34). Dil ve kimlik bağlantısı ise daha çok dil davranışı düzeyinde değil, dil tutumu katında kendini gösteren bir faktördür.

Azerbaycan toplumunda mevcut dil davranışı modelleri de herhangi bir dile veya dillere olan yaklaşımı her zaman olduğu gibi yansıtmaz. Örneğin, sorgu sırasında sözel, hatta yazılı konuşmada Türkiye Türkçesine ait unsurları yoğun şekilde kullanan, fakat bunun sadece pratik alışkanlık olduğunu vurgulayarak aslında bu alışkanlığı olumsuz şekilde değerlendiren katılımcılarla da karşılaştık. Ana dili Azerbaycan Türkçesi olan ve Azerbaycancılık fikrine güçlü destek veren bireyler, Türkiye Türkçesinin Azerbaycan Türkçesine müdahalesini kabul etmemektedirler. Bunlar açısından, Türkiye Türkçesi, Azerbaycan Türkçesini etkisi altına almamalı ve Türkiye Türkçesinin öğrenilmesi ve kullanımı Azerbaycan Türkçesinin kullanımını olumsuz etkilememelidir. Bu nedenle, teorik olarak bu bireyler Türkiye Türkçesine ait

unsurların gerek olmadığı halde Azerbaycan Türkçesinde kullanılmasına eleştirel yaklaşıyorlar. Pratikte ise, bu bireyler, Azerbaycan Türkçesini konuşurken bazen farkına varmadan Türkiye Türkçesine ait kelimeleri ve ifadeleri de kullanmaktadırlar. Bu nedenle Türkiye Türkçesinin Azerbaycan Türkçesine müdahalesinin, her zaman bilinçli değil, doğal bir şekilde de ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Özellikle Türkiye Türkçesi ile eğitim almış gençlerin konuşmasında Türkiye Türkçesine ait unsurların kullanımı sıklıkla gözlemlenir. Fakat bu dil davranışı modeli de, bazen Türkçülük eğilimini ifade etse bile, tüm durumlarda bu eğilimin görünümü olarak değerlendirilmemelidir. Türkiye Türkçesi ile karışık Azerbaycan Türkçesinin kullanımı bazı durumlarda sadece pratik değer taşır, daha çok alışkanlığı, nadiren ise özel bir gruba (örneğin, Türkiye’de eğitim görmüş gençlerden oluşan gruba) ait olmayı belirtir.

Öte yandan, Azerbaycan’da Türkiye Türkçesinin daha yaygın kullanımını önemli sayan, gençlerin Türkiye Türkçesini daha çok öğrenmelerini ve kullanmalarını arzu eden, fakat sözlü veya yazılı konuşmasında Türkiye Türkçesini kullanmakta zorlanan bireylerin de sayısı az değildir. Bu açıdan, Azerbaycan toplumunda Türkiye Türkçesinin gelecek perspektifleri ile ilgili tahminler verirken toplum içinde yer alan dil uygulamasına dikkat etmek yeterli değildir. Bunun için çeşitli sosyal dilbilim yöntemleri (gözlem, mülakat, kaynak kişilerle çalışma, sorgu anketlerinin uygulanması vb.) kullanarak dil tutumunun ve dile yaklaşımın öğrenilmesi de gerekiyor. İşbu araştırmanın amaçları için Azerbaycan’ın çeşitli sosyal kesimlerini ve yaş gruplarını temsil eden katılımcılar kapsamında Türkiye Türkçesine olan ilginin ortaya çıkarılmasına yönelik anketler düzenlenmiş, dil davranışları ise deneysel gözlemler, artzamanlı tahliller ve kaynak kişilerle sohbet biçiminde izlenmiştir. Sorgu ve gözlemlerin sonuçları aşağıda daha detaylı olarak sunulmaktadır.

#### **Dilsel Arıtmıcılık (Pürizm) "Türkçeleşme" ile Karşı Karşıya**

Azerbaycan’da bağımsızlıktan hemen sonra yürütülen dil politikalarında, özellikle ilk yıllarda, Türkçülük eğilimleri açıkça kendini göstermekteydi. Örneğin, 1990’lı yılların başında Latin alfabesine geçiş bağlamında Türkiye’de kullanılan alfabenin kabul edilmesi uğruna hayli mücadele verilmişti. Hatta 1995 yılında Azerbaycan’ın yeni Anayasası kabul edilene kadar devlet dilinin adı ile ilgili tartışmalarda bu dilin “Azerbaycan dili” değil, “Türkçe” veya “Azerbaycan Türkçesi” olarak adlandırılması teklifleri uzun süre gündemde idi (Garibova&Asgrarova 2009: 194; Marquardt 2010). Dilin sözcük düzeyinde de Türkiye Türkçesine ait pek çok kelime kullanıma girmiş ve özellikle medyada sıkça istifade edilmeye başlamıştı. 1990’ların başlarında yeni oluşturulan dil kurallarında ve dil korpusunda<sup>4</sup> Rusçadan veya Rusça aracılığıyla Batı dillerinden geçen sözcüklerin Türk kökenli sözcüklerle değiştirilmesi eğilimleri güçlenmişti. Bu süreçte daha dar ölçekte olsa da, Arap ve Fars dillerinden geçen sözcükler de Türkiye Türkçesinden alınan kelimelerle değiştiriliyordu. Bu değişimlerin hem ideolojik, hem de dilbilimsel nedenleri vardı. Rusçadan ve Rusça aracılığıyla Batı dillerinden geçen kelimelerin değiştirilmesi de-Rusifikasyonun tezahürü idiye, Arap ve Fars kökenli sözcüklerin Türkçe kökenli veya Türkiye Türkçesinden alınan kelimelerle değiştirilmesi de Türkleşme eğilimlerinin ifadesi idi. Öte yandan, pratik sorunlar (örneğin, bazı alanlarda terim eksikliği) mevcuttu ve Türkiye Türkçesi bu sorunların çözümünde en büyük kaynaklardan biri olarak görülüyordu.

Türkiye Türkçesinden etkilenme eğilimleri daha çok yeni ortaya çıkmış medya ürünlerinde, hızla artan televizyon kanallarında, aynı zamanda kitle kültürü programlarında hissediliyordu.

<sup>4</sup> Dil korpusu terimi ile herhangi bir dilin fonetik, gramatik ve leksik düzeyleri; genel söz ve terminoloji varlığı; dilbilgisel ve pragmatik normları; yazı ve telaffuz kuralları kastedilmektedir.



Aydın kesimin Türkçülük eğilimli kısmında ve Rusça konuşamayan tekdilli Azerbaycanlılardan oluşan bazı gruplar dahilinde de bu eğilim kendini gösteriyordu. Öte yandan, Türkiye Türkçesi ile eğitim almış veya Türk eğitim kurumları ile yakın temas halinde olan bireyler, özellikle gençler arasında da Türkiye Türkçesinden etkilenme eğilimleri (sadece dil kullanımı değil, aynı zamanda dile yaklaşım boyutunda da) gözlemleniyordu; bu gençlerin bazıları bunun hatta kaçınılmaz olduğunu söylüyor ve böyle bir eğilimin nedenlerini Türkiye Türkçesinin estetik tarafları, daha etkili ve kolay ifade imkanları, Türkiye Türkçesinde çeşitli alanlarda yeterli kaynakların bulunabilmesi vb. faktörlere bağlıyorlardı.

Bunun yanı sıra, özellikle akademik çevrelerde, bu eğilimlere karşı güçlü direniş de vardı ve bu direniş belli bir düzeyde hala devam etmektedir. Bağımsızlığın ilk döneminde böyle bir eğilim çoğunlukla yaşlı kişiler, üst düzey bilim insanları, Azerbaycan Türkçesi ve Rusça konuşan ikidilli bireyler ve genelde Sovyet dönemini temsil eden entelektüeller arasında kendini gösteriyordu. Örneğin, *nömrə* kelimesinin *say*, *müasir* kelimesinin *çağdaş*, *familiya* kelimesinin *soyad* sözlere ile neden yer değiştirdiği sorgulanıyor, bu değişimler bazen kolaylıkla kabul edilmiyordu. Azerbaycan, edebi dil geleneği eski bir tarihe sahip bir ülke olduğu için, dil normlarının değişimine karşı böyle bir direnişin yer alması çok doğaldı. Akademik çevreleri en çok rahatsız eden konulardan biri, onlara göre gerek olmadığı halde Azerbaycan Türkçesinde mevcut kelimelerin Türkiye Türkçesinden alınan kelimelerle değiştirilmesi idi. Terim oluşturulması sürecinde Türkiye Türkçesinin kullanılması normal bir adım olarak değerlendirilse de, insanların yıllardır alıştığı ve kullandığı kelimelerin değiştirilmesi anlamsız ve mantıksız bir girişim olarak görülüyor ve bazen "kendini ve kendi dilini beğenmeme" ve "ideolojik avantürizm (serüvencilik)" olarak nitelendiriliyordu.

Türkiye Türkçesinin, Azerbaycan Türkçesinin bağımsızlığını etkileyebileceği ile ilgili fikirler siyasi ve akademik çevrelerde son zamanlarda da yer almaktadır. Örneğin, Azerbaycan Cumhurbaşkanı'nın toplumsal-siyasi meselelerden sorumlu danışmanı, Profesör Ali Hasanov "Azerbaycan Edebi Dilinin Korunmasında ve Gelişmesinde Medyanın Rolü" konusunda 2017 yılının Ekim ayında düzenlenen bir konferanstaki konuşmasında Türkiye Türkçesinden gerekmediği takdirde kelime alınmasını medyanın kusuru olarak nitelendirmiştir (Kazımoğlu 2018). Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü Müdürü, Profesör Muhtar Kazımoğlu (2018) da, Azerbaycan televizyon kanallarında Türkiye Türkçesine ait kelimelerin kullanılması ile ilgili şunları söylüyor: "Türkiye'de dilin saflığı uğrunda mücadelenin ürünü olarak ortaya çıkmış *özel*, *özelleştirme*, *yetersay*, *dönem*, *önem*, *önder*, *durum*, *gündem*, *olay*, *seçim*, *açıklama*, *çağdaş*, *yayın*, *sergilemek*, *bilgi*, *toplulu*, *anlam*, *yaşam*, *kaynak*, *örnek*, *soy*, *soyad*, *kardeşlik*, *soykırım* vb. kelimeleri bizim de kullanmamız uygundur. Ama Türkiye Türkçesinden yersiz olarak alınıp kullanılan kelimelere de rastlamak mümkündür..."

### **Artırmalı İkidillilik ve Karışık Kod**

İkidilliliğin artırmalı ve eksiltmeli türleri bilinmektedir (Butler & Yakuta 2006: 132; Edwards 2006: 10; Yılmaz & Demirel 2015: 1697). Baskın dilin toplumun ana dilini absorbe ettiği durum eksiltmeli ikidillilik durumudur (Eker 2010: 47). Toplumun dil repertuarına yeni dahil olmuş dil, toplumun ana dilini absorbe etmediği sürece artırmalı ikidillilik söz konusudur. Sovyet döneminde Azerbaycan'da ister artırmalı, isterse de eksiltmeli ikidilliliğin çeşitli modelleri mevcut olmuştur. Bunlardan en yaygın olanı özellikle Bakü'de ve diğer büyük şehirlerde yer alan Azerbaycan Türkçesi-Rusça ve Rusça-Azerbaycan Türkçesi ikidilliliği idi. Kırsal bölgelerde Azerbaycan Türkçesi-Rusça ikidilliliği Rusya'da göçmen işçilik için bir süre çalışıp geri dönmüş insanlar (özellikle erkekler) hariç hemen hemen mevcut değildi. Fakat

azınlıkların daha sık yaşadıkları yerlerde, özellikle de İran ve Rusya ile sınır bölgelerinde Azerbaycan Türkçesi-azınlık dili veya azınlık dili-Azerbaycan Türkçesi ikidilliliği mevcuttu.

Bağımsızlıktan sonra Azerbaycan'da yeni ikidillilik ve çokdillilik modelleri gelişmeye başladı. Bağımsız Azerbaycan'ın dil siyaseti, Azerbaycan Türkçesinin statüsünü güçlendirdiği ve kullanımını yaygınlaştırdığı için, Azerbaycan'da Sovyet sonrası dönemde dil geçişi ile sonuçlanabilecek eksiltmeli ikidillilik modelleri hemen hemen gelişmedi ve ikidillilik daha fazla artırmalı ikidillilik olarak meydana çıktı. Rusçanın öneminin giderek azalması ile yabancı dillerin öğrenilmesi gündeme geldi. En yaygın yeni ikidillilik ve çokdillilik modelleri arasında Azerbaycan Türkçesi-İngilizce, Azerbaycan Türkçesi-Türkiye Türkçesi ikidilliliğini, aynı zamanda Azerbaycan Türkçesi-Rusça-İngilizce, Azerbaycan Türkçesi-Türkiye Türkçesi-İngilizce, Rusça-Azerbaycan Türkçesi-Türkiye Türkçesi, Rusça-Azerbaycan Türkçesi-İngilizce çokdilliliğini gösterebiliriz. Daha az yaygın modeller arasında Azerbaycan Türkçesi-Fransızca, Azerbaycan Türkçesi-Almanca ikidillilik modelleri yer alır. Bazı sosyal gruplara ait Rusça-Türkiye Türkçesi ikidillilik modelini, Rusça-Azerbaycan Türkçesi-Türkiye Türkçesi veya Rusça-İngilizce-Türkiye Türkçesi çokdillilik modellerini de örnek olarak gösterebiliriz (Mammadov 2009: 68-72). Daha önceleri Azerbaycan Türkçesini önemsemeyen bireylerin bu dili öğrenme ve kullanma çabalarının artması ile, Rusça-Azerbaycan Türkçesi ikidillilik modeli çeşitli sosyal gruplar (örneğin, ebeveynleri Azerbaycan Türkçesi konuşamayan gençler) içerisinde de gelişmeye başladı.

Azerbaycanlı olmayan veya Azerbaycan Türkçesi konuşmayan Rus dilli Azerbaycanlılardan (özellikle Türk vatandaşları ile evlilikte bulunan ve Türk şirketlerinde çalışan insanlardan) oluşan bazı gruplar bağımsızlıktan sonra da Azerbaycan Türkçesini kendi dil repertuarlarına dahil etmemiş ve Azerbaycan Türkçesi yerine Türkiye Türkçesini öğrenmeye öncelik vermişlerdir. Bu bireylerin, Azerbaycan Türkçesinin kullanılması gereken durumlarda bile Azerbaycan Türkçesi yerine Türkiye Türkçesini kullandıkları sıkça gözlemlenmektedir.

Öte yandan, Türkiye Türkçesinin Azerbaycan'da yaygın olması ve iki dil arasındaki doğal yakınlık, karışık dil/hibrit dil modelinin gelişmesine de neden oluyordu. Özellikle, bazı yerel medya temsilcilerinin Türkçülük eğilimleri, Türk okullarında eğitim, Türk medya ve kitle kültürü ürünlerinin Azerbaycan'da hızla yayılması ve halkın geniş kesimlerinin ilgisini çekmesi Türkiye Türkçesine ait unsurların Azerbaycan edebi diline de dahil olmasına ve dolayısıyla, nüfusun belirli grupları kapsamında karma dil ("hibrit dil") oluşmasına neden oluyordu (Garibova 2012: 187-188). Lakin bu grupların sık sık Azerbaycan Türkçesi-Türkiye Türkçesi karışık bir kod kullanmalarına rağmen, onlarda dil geçişi neredeyse hiç gözlemlenmemektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, genel olarak Türkiye Türkçesi, ana dili Azerbaycan Türkçesi olanların (özellikle, Türkiye'de eğitim almış veya Türkiye ile eğitim veya iş alanında sıkı bağları olan bireylerin) dil repertuarında belli fonksiyonlarda kullanılsa da, Azerbaycan Türkçesinin yerine geçmez.

### **Türkiye Türkçesine Yaklaşımın Eğilimleri**

Azerbaycan'da gençlerin Türkiye ile, aynı zamanda Azerbaycan'la Türkiye arasındaki yakınlıkla ilgili düşünce ve hislerinin, Azerbaycan ve Türkiye toplumları arasındaki ilişkilerin perspektiflerini etkileyecek bir faktör olduğunu düşünüyoruz. İstatistiklere göre, Azerbaycan nüfusunun yaklaşık %34'ünü 15-34 yaş arasındaki gençler oluşturuyor.<sup>5</sup> Son dönemlerde Azerbaycan'ın kadro politikasında da gençlerin profesyonel gelişimine önem verilmektedir (Turan 2014). Bu tür olgular Azerbaycan gençlerinin Azerbaycan'ın yakın gelecekte gelişme

<sup>5</sup> <https://www.stat.gov.az/source/demography/>

stratejisinde önemli rol alacaklarını düşünmeye kaynak oluşturuyor. Türkiye'nin gelişme stratejisindeki payı ile ilgili gençlerin ne gibi düşünce ve duygulara sahip oldukları bu açıdan ilginçtir. Öte yandan, herhangi bir biçimde Türkiye Türkçesine yaklaşım da bu düşünce ve duyguları kısmen de olsa yansıtabilir. Türkiye'nin Azerbaycan'da çeşitli alanlarda temsil olunmasına, Türkiye Türkçesinin Azerbaycan'daki yerine ve Türkiye ile eğitim ve iş ilişkilerinin kurulması perspektiflerine toplumun çeşitli gruplarının, özellikle gençlerin yaklaşımını mümkün olduğunca ortaya çıkarmak amacıyla hazırlanmış sorguya çoğunluğu 17-35 yaş grubunu temsil eden 125 katılımcı dahil edilmişti. Sorgu 2015 yılının ekim ayında uygulanmıştır. Anketler aşağıdaki soruları kapsıyordu: 1. Türkiye ile Azerbaycan arasındaki ilişkilerin gelişmesinde hangi boşluklar mevcuttur? 2. Türkiye ile Azerbaycan arasındaki yakınlık özellikle hangi alanlarda geliştirilmelidir? 3. İki ülke arasında yakınlığın geliştirilmesinde dil faktörünün ne gibi rolü vardır? 4. İki ülke arasında yakınlığın giderek artmasına hangi diğer faktörler katkıda bulunabilir? 5. Türkiye Türkçesini kullanıyor musunuz ve eğer kullanıyorsanız, hangi durumlarda ve alanlarda kullanıyorsunuz? 6. Türkiye Türkçesinin Azerbaycan Türkçesine etkisini hissediyor musunuz ve buna yönelik tutumunuz ne?

Katılımcılar aşağıdaki yaş gruplarını temsil ediyorlardı: 17-20 yaş (55 katılımcı); 21-27 yaş (32 katılımcı); 28-35 yaş (32 katılımcı); 40-55 yaş (6 katılımcı). Tüm gruplar, günlük konuşma dili Azerbaycan Türkçesi veya Rusça olan katılımcıları kapsıyordu. Birinci ve ikinci gruplara dahil olan katılımcıların bazılarının Rusça anlama ve konuşma kapasitesi çok düşüktü ve bu durum üçüncü ve dördüncü gruplarda gözlemlenmedi. Birinci ve ikinci gruplarda Türkiye'de (veya sadece Türkiye Türkçesi ile), aynı zamanda Avrupa'da veya ABD' de eğitim almış bireyler de yer alıyordu. Üçüncü ve dördüncü gruplara Azerbaycan Türkçesini Rusçaya oranla hayli düşük düzeyde anlayan ve konuşan (bu durum birinci grup için çok az spesiftir) ve Rusya'da eğitim alarak geri dönmüş bireyler dahildi.<sup>6</sup>

Cevapların gruplara ait belli özellikler taşıdığını görebiliriz. Önce, "Türkiye-Azerbaycan ilişkilerinde herhangi boşluk var mı?" sorusuna verilen cevaplara göz atalım. Birinci gruba (17-20 yaş) dahil olan katılımcıların %54'ü Türkiye ile Azerbaycan arasındaki ilişkilerde herhangi boşluğun olduğunu fark etmemektedir. Bu yaş grubuna dahil olan ve eğitim dili Azerbaycan Türkçesi olan öğrencilerin %53'ü, eğitim dili Rusça, İngilizce ve Almanca olan öğrencilerin ise %87'si bu görüşü paylaşmıştır. İkinci grubu (21-27 yaş) temsil eden katılımcıların %81'i Türkiye ile Azerbaycan arasındaki ilişkilerde herhangi boşluğun mevcut olmadığını düşünmektedir. Bu grupta yer alan ve Rusça eğitim almış bireylerin %50'si bu görüştedir. Üçüncü yaş grubunu (28-35 yaş) temsil eden katılımcıların %32'si Türkiye ile Azerbaycan arasındaki ilişkilerde herhangi boşluğun olmadığı kanısındadır. Bu grubun içinde yer alan ve günlük konuşma dili Rusça olan katılımcıların %100'ü bu görüşü paylaşmaktadır. Dördüncü grubu (40-55 yaş) temsil eden katılımcıların tümü Türkiye ile Azerbaycan arasında olan ilişkilerin daha da gelişebilmesini düşünmektedir. Soru cevaplarına genel olarak baktığımızda ise, Türkiye ve Azerbaycan arasındaki ilişkilerde boşlukların olduğu görüşünü daha yaşlı bireylerin, ana dili veya eğitim dili Azerbaycan Türkçesi olan öğrencilerin, Türkiye'de öğrenim görenlerin ve entelektüel alanda çalışanların belirttiğini görüyoruz.

<sup>6</sup> Tabii ki, daha geniş bir kapsamda yapılan araştırma, Azerbaycan'da dil-kimlik bağlantısı ve bu bağlantıda Türkiye Türkçesinin rolü hakkında yeni detaylar aktarabilir. Lakin yaptığımız anketin sonuçlarının belli gruplar dahilinde dil-kimlik bağlantısının genel çizgilerini göstermiş olduğunu ve gelecek araştırmalar için önemli bir temel oluşturabileceğini söylememiz gerekir.

Türkiye ile Azerbaycan arasında hangi alanlarda işbirliği gelişebilir sorusuna cevaplar aşağıdaki görüşleri ortaya koymuştur. Birinci yaş grubunu (17-20) temsil eden katılımcılardan 9'u (%16) iki ülke arasında işbirliğinin askeri alanda gelişmesini arzu etmektedir. Bunlardan 6 kişinin orta öğrenim dili Azerbaycan Türkçesi, 2 kişinin İngilizce, 1 kişinin ise Almancadır. İkinci yaş grubunu (21-27) temsil eden katılımcılardan sadece bir kişi askeri alanda işbirliğinin önemini vurgulamıştır. Bu alanda işbirliğinin önemli olduğunu üçüncü yaş grubunu (28-35) temsil eden katılımcılardan 7 kişi (%22) dile getirmiştir. 40-55 yaş arasındaki katılımcıların %50'si askeri alanda işbirliğinin gelişmesini önemli bulmuştur. Türkiye ile Azerbaycan arasında eğitim alanında gelişmenin önemini birinci yaş grubundan 12 kişi, ikinci yaş grubundan 18 kişi, üçüncü yaş grubundan 12 kişi, dördüncü yaş grubundan 4 kişi belirtmiştir. Katılımcıların çoğunluğu siyasi, ekonomik ve ticari alanlarda gelişmenin daha önemli olduğunu söylemiştir. Yanıtların önemli bir kısmında kültür ve turizm alanlarında da işbirliğinin gerekliliği belirtilmiştir. Daha az sayıda katılımcı; tıp, bilim, diplomasi ve sosyal alanlarda işbirliğinin öneminden bahsetmiştir. Katılımcıların bir kısmı ortak film ve dizilerin yapılması, ortak kütüphanelerin oluşturulması vb. projelerin önemini belirtmiş, vize, gümrük politikaları ve öğrenci değişimi alanındaki boşluklara işaret etmiştir.

İki ülke arasında ilişkilerin gelişmesinde dil faktörünün önemine gelince, birinci yaş grubu (17-20) kapsamında 14 katılımcı böyle bir faktörü önemli görmüyor. Cevaplardan anlaşılıyor ki, katılımcıların büyük bir kısmı dil yakınlığı dolayısıyla Azerbaycan ve Türkiye toplumları arasında karşılıklı anlaşılmanın oldukça yüksek düzeyde olduğunu düşünmekte, bu nedenle dil faktörünün iki ülke arasındaki yakınlığın ilerlemesine katkı sağlayacağını öngörmemektedir. Katılımcılardan biri, dil faktörünün sadece sözlü iletişim açısından önemli rol oynadığını belirtmiştir. Rusça eğitim görmüş diğer bir katılımcı ise iki ülke arasında yaklaşma sürecinin ilk aşamalarında dil faktörünün önemli olduğunu, sonraki dönemlerde ise bu faktörün önemini kısmen kaybettiğini aktarmıştır. İkinci grubu (21-27) temsil eden katılımcılardan toplam 4 kişi, dil faktörünü ilişkilerin gelişmesinde önemli faktör olarak görmemiştir. Her iki grubu temsil eden katılımcıların çoğunluğu dil faktörünü iletişim ve bu iletişimin iki devlet arasındaki işbirliğini giderek derinleştirebilmesi açısından değerlendirmiştir. Katılımcıların bazıları ise dil faktörünün iletişim dışında, iki halkın birbirini daha yakından tanması ve birbirinin tarihini ve kültürünü daha iyi öğrenmesi açısından da önemini vurgulamışlar. Bu fikri özellikle dördüncü gruba (40-55) ait bireyler dile getirmiştir. Üçüncü grubu temsil eden (28-35) katılımcılardan 4 kişi (günlük konuşma dili Rusça olan 3 kişi ve günlük konuşma dili Azerbaycan Türkçesi olan 1 kişi) iki ülke arasındaki ilişkilerin gelişmesinde dil faktörünü önemli olarak görmemiştir.

Dil faktörünün önemi ile ilgili bazı katılımcıların cevabında ilgi çeken fikirlere de rastladık. Örneğin, katılımcılardan biri (31 yaş) dil faktörünü önemli kabul etmemesini aşağıdaki gibi gerekçelendiriyor: "Dil faktörünün iki ülke arasındaki yakınlık açısından fazla önem taşıdığını düşünmüyorum. Sadece Azerbaycan Türklerinin yaklaşma amacıyla dile önem verdiğini görüyoruz. Uzun yıllar Türk kanallarını seyreden bizler, Türkiye Türklerini iyi anlıyoruz. Ancak karşı tarafın bizim Türkçemizi tam anladıklarını söyleyemeyiz. İşte bu nedenle dil faktörü ekonomik, siyasi, kültürel alanda fazla önem taşımaz ve sadece bireyler arasında basit iletişim aracılığıyla yaklaşmayı sağlayabilir".

Diğer bir katılımcınınmsa (41 yaş) dil faktörünü önemli bulduğunu görüyoruz: "Dil faktörü iki ülke arasında ilişkilerin manevi-ideolojik temelidir. Bu faktör aynı zamanda ortak tarih, kültür, etnik hafıza, etnik kimlik gibi önemli meseleleri de içeriyor. Dil faktörü kendi soyundan, dininden olanla beraber kendisini emniyette, güvende hissetme gibi hisler yaratır, bu da siyasi,

ekonomik, kültürel ilişkilerin gelişmesine olumlu etki gösterebilir".

Türkiye ile Azerbaycan ve Türk halkı ile Azerbaycan halkı arasında ilişkilerin gelişmesinde dil faktörünün önemli olup olmadığı sorusuna cevaplar grup spesifikliğini daha çok gösteriyor. Ana dili Azerbaycan Türkçesi olup Türkiye'de eğitim almış veya Türk eğitim kurumlarında staj yapmış, aynı zamanda Türk eğitim kurumlarında çalışan veya bu kurumlarla herhangi başka işbirliğinde bulunan bireyler, Türkiye Türkçesi ile Azerbaycan Türkçesi arasında meydana gelen hibritleşme sürecine normal ve hatta olumlu bir durum olarak bakmaktadırlar. Bu grubu temsil eden bazı bireyler ise Türkiye Türkçesine adaptasyonun kaçınılmaz olduğuna inanmakta ve kendileri de dil davranışında bunu sergilemektedirler. Bunlar, Türkiye Türkçesinde bilimin çeşitli alanlarında kaliteli profesyonel kaynakların bulunmasını, Türkiye Türkçesinde terminolojinin gelişmiş olmasını ve Türkiye Türkçesinde fikirlerin daha düzgün, akıcı ve duygusal şekilde ulaşabiliyor olmasını, böyle bir tutumun nedeni olarak gösteriyorlar. Bu eğilimin, de-Sovyetizasyon eğilimleri ile de ilişkili olduğunu görüyoruz. Örneğin, 31 yaşındaki bir katılımcı "Türkiye Türkçesinin Azerbaycan Türkçesine etkisini hissediyor musunuz ve buna yönelik tutumunuz nedir?" sorusuna şöyle cevap vermiştir: "Evet, özellikle medyanın etkisi daha fazladır. Televizyon ve radyo programlarının etkisiyle bugün çoğu ailelerde çocuklar Türkiye Türkçesine ait kelimeler kullanıyorlar. Hatta biz yetişkinler bile Türkiye Türkçesinden alınan kelimeler kullanıyoruz. Bu olumlu durum, uzun süre Rusya sömürgeciliğinin etkisiyle dilimize geçen Rus kökenli kelimelerden uzaklaşmamıza yardım eder". Diğer bir katılımcı (29 yaş) kendi yaklaşımını şöyle anlatıyor: "Şu anda Türkiye Türkçesi, Azerbaycan Türkçesini en yoğun şekilde etkilemektedir. Buna çok olumlu yaklaşıyorum. Türkiye Türkçesi çok zengin söz varlığına sahiptir ve bazı durumlarda kendi dilimizde ifade etmeye zorlandığımız fikirleri Türkiye Türkçesi aracılığıyla kolay aktarabiliriz. Aynı zamanda Türkiye Türkçesine ait kelimeleri kullanmakla dilimizi *uje* (Rusça "artık" demektir), *vse ravno* (Rusça "fark etmez", "önemli değil" demektir) vb. bu tür parazit söz ve ifadelerden temizleyebiliriz". Diğer bir katılımcı ise (27 yaş) Türkiye Türkçesini profesyonel gelişim amacıyla çok kullandığını, öğretim sürecinde Türkiye Türkçesindeki ders kitaplarından yararlandığını belirtmiş ve Türkiye Türkçesinin Azerbaycan'da daha geniş bir kapsamda kullanımının önemli olduğunu vurgulamıştır: "Türkiye Türkçesinde çok kaliteli kitaplar bulabildiğim için bu dili üniversitedeki derslerimde çok sık kullanıyorum. Türkiye Türkçesinin, Azerbaycan Türkçesini etkilemiş olmasına olumlu bakıyorum. Hatta kişisel yaklaşımına göre, Türkiye Türkçesine adapte bile kaçınılmazdır".

Günlük konuşma dili Azerbaycan Türkçesi olan bireylerin büyük çoğunluğu ise belirli vesilelerle Türkiye Türkçesinin istifadesine olumlu yaklaşıyorlar da ve bazı alanlarda (örneğin, ortak bilimsel araştırmalar çerçevesinde) bunu kaçınılmaz olarak kabul etseler de, ihtiyaç yoksa Türkiye Türkçesine ait unsurların Azerbaycan Türkçesine dahil edilmemesini tercih ediyorlar. Örneğin, katılımcılardan biri, Türkiye Türkçesini öğrenmenin önemli olduğunu (Türk televizyon kanallarını izlerken, Türkiye Türkçesinde kitap okurken veya medyayı takip ederken, Türk internet sitelerinden bilgi edinirken ve bazı durumlarda iş yerlerinde Türkiye Türkçesinin kullanımını gerektiren belirli işleri yürütürken Türkiye Türkçesine başvurulduğu için) ifade ediyor. Fakat katılımcı, Azerbaycan Türkçesinde eşdeğeri olduğu halde Türkiye Türkçesinden alınan kelimelere yer verildiğine, şirketlerde Azerbaycan vatandaşları arasında iç yazışmalarda Türkiye Türkçesinin kullanıldığına ve Türkiye Türkçesinin, Azerbaycanlıların sadece sözel değil, hatta yazılı dil davranışlarını da etkilediğine üzüldüğünü söylemiştir. Katılımcı, Azerbaycan Türkçesinin bu etkilerden korunması için bu süreçleri kontrol eden bir



mekanizma oluşturulmasının önemini de vurgulamıştır. Diğer bir katılımcı (Türkiye'de doktora eğitimi almış bayan, 30 yaşında), Türkiye Türkçesinin, Azerbaycan Türkçesini etkisi altına almasına olumsuz yaklaştığını, fakat Rusçadan geçen kelimelerin millileştirilmesi sürecinde Türkiye Türkçesine ait unsurların kabul edilmesini gerekli gördüğünü belirtmiştir.

Rusça eğitim görmüş ve Azerbaycan Türkçesini kullanma yetenekleri yüksek düzeyde olmayan gençlerin çoğunluğu ise Azerbaycan ile Türkiye arasındaki ilişkilerin her yönden gelişmesine olumlu yaklaşırlar da, bu süreçte dil faktörüne fazla önem vermiyorlar. Bu görüşü, Azerbaycan Türkçesi, Rusça veya Türkiye Türkçesiyle eğitim veren okulları tamamlamış, fakat Avrupa'da veya ABD'de üniversite eğitimi almış ve bu yüzden de İngilizceyi veya diğer Avrupa dillerini iyi bilen gençler grubu da paylaşmıştır. Bu grubu temsil eden gençler, Türkiye ile Azerbaycan arasında ilişkilerin gelişmesinde diğer dillerin (örneğin, İngiliz dilinin) kullanımının mümkün olduğunu düşünüyorlar. Diğer katılımcılar, dilin daha fazla işlevsel rolünü öne sürerek, Türkiye Türkçesini, Azerbaycan Türkçesini veya herhangi başka bir dili duruma göre kullanmanın önemli olduğunu söylemişlerdir. Azerbaycan'ın çağdaş entelektüel potansiyelini temsil eden bu grup Türkiye ile Azerbaycan arasındaki ilişkilerin sırf entelektüel düzeyde gelişmesini istiyor ve bu açıdan gerekli durumlarda İngiliz dilinin ortak dil olarak kullanılabileceğini öngörüyor. Bu grubu temsil eden bireyler Türkiye-Azerbaycan ilişkilerine sırf rasyonel, pragmatik, hoşgörü içeren, fakat duygusal olmayan bir tutum sergiliyorlar: "Türkiye Azerbaycan'ın dostudur; Türkiye ile Azerbaycan arasında siyasi birlik ve ekonomik işbirliği kaçınılmazdır; fakat Türkiye ile Azerbaycan arasında herhangi işbirliği duygusallıktan uzak olup rasyonel unsurları içermelidir". Burada Türkiye ile Azerbaycan arasındaki ilişkilerin önemi daha çok siyasi, ekonomik ve ortak değerlere dayanarak karşılıklı destek ve birbirini koruma bakımından değerlendirilir. Fakat bunun için dil faktörüne o kadar da önemli bir yer verilmiyor; öyle ki: "Türkiye ve Azerbaycan Türkleri birbirini iyi anlıyorlar; resmi yazışma, belgeler, ortak kaynaklar meselesine gelince ise bunun için İngilizce de kullanılabilir". Bu şekilde düşünen bireyler grubuna çoğunlukla iyi eğitim almış ikidilli veya çokdilli gençler dahildir. Bu gençlerin dil repertuarında ya sadece İngilizce, ya da hem İngilizce hem Rusça önemli yer tutmaktadır.

Bu grup içindeki katılımcıların bir bölümü, Azerbaycan piyasasına Türkiye Türkçesinde dahil olan bazı medya ve kitle kültürü ürünlerinin düşük kaliteli olduğunu ve bu gibi ürünlerin genç kuşakların zevkini olumsuz şekilde etkilediğini vurgulayarak Türkiye Türkçesine duygusal yaklaşımın olumlu bir durum olmadığını belirtmiş, yüksek entelektüel ve kültürel düzeyde yapılan bilgi paylaşımı, iletişim vb. çerçevelerde ise Türkiye Türkçesinin diğer dünya dilleri ile beraber yer alması gerektiğini de ifade etmişlerdir.

Kısmen ikinci, ama esas olarak üçüncü grubu temsil eden, Rusya'da, Amerika'da veya Avrupa'da eğitim görmüş ve günlük konuşma dili Rusça olanlar Türkiye Türkçesinin Azerbaycan'da kullanımını rasyonel kabul etmiyorlar. Neden olarak bu bireyler Türkiye Türkçesinin dünya çapında diğer dillerle karşılaştırıldığında kullanım alanının sınırlı olmasını gösteriyorlar. Onlar, Türkiye Türkçesinin potansiyel olarak Orta Asya halkları arasında ortak dil rolü oynayabileceğini düşünüyor, fakat yakın gelecekte bunun gerçekleşmesi ihtimaline kuşkuyla yaklaşıyorlar. Genel olarak ise bu duygu ve düşünceler söz konusu bireylerin Türkiye'ye ve Türkiye Türkçesine karşı herhangi olumsuz tutumunu yansıtmamaktadır. Örneğin, bu düşüncede olanlar duygusal Türkçülüğe olumlu ve ciddi yaklaşmasalar da, Türkçülük hislerinin, daha yaşlı kuşaklardaki Sovyet romantizmi ve Sovyet dönemi ile ilgili nostaljik duyguları kadar tehlikeli olduğunu düşünmüyorlar. Dördüncü yaş grubu içinde de böyle bir tutum kendini göstermiştir. Bu gruba dahil olan Rusça konuşan birey (40 yaşında)

Türkiye Türkçesinin Azerbaycan'da herhangi bir alanda kullanılması perspektifini görmüyor ve Türkiye Türkçesinin diğer dillere oranla kullanım imkanlarının sınırlı olduğunu düşünüyor. Katılımcıya göre, batı dilleri (ve hatta Rusça) Türkiye Türkçesine nispeten Azerbaycan gençlerine dünyaya çıkış için daha geniş olanaklar verebilir. Bu fikri Rusça konuşmayan ve Türkiye Türkçesi faktörüne çok olumlu, hatta duygusal yaşanan bir kaç katılımcı da ifade etmiştir. Türkiye Türkçesine özel sevgi beslediğini söyleyen bir katılımcı, "Çocuğunuzun hangi dili öğrenmesinin daha önemli olduğunu düşünüyorsunuz?" sorusuna verdiği yanıtta birinci İngilizceyi, sonra Rusçayı, sonra ise Türkiye Türkçesini göstermiştir. Katılımcı bunun nedenlerini şöyle açıklamıştır: a) İngilizceyi ve Rusçayı öğrenmek daha önemlidir, çünkü bu diller aracılığıyla uluslararası düzeye çıkmak daha kolaydır; b) Çocuk, Azerbaycan Türkçesini biliyorsa, onun Türkiye Türkçesini öğrenmeye özel çaba göstermesine gerek yoktur, çünkü Türkiye Türkçesini doğal olarak öğrenecektir.

Genel tabloya baktığımızda görüyoruz ki, tüm gruplarından olan katılımcıların hemen hemen %99'u ilişkilerin gelişmesinde Türkiye Türkçesinin önemini belirtse de, aynı zamanda iki dilin birbirine karşılıklı etkisini bir ölçüde kaçınılmaz saysa da, Azerbaycan Türkçesinin, Türkiye Türkçesinin etkisi altında kalarak kendi özelliklerini kaybedebileceğinden endişe ediyor. Katılımcıların hemen hemen her biri Türkiye Türkçesini yalnızca talebin olduğu şartlarda kullanmayı uygun buluyor. Bir katılımcı (28 yaş) bu fikri şöyle aktarmıştır: "Son dönemlerde Türkiye Türkçesi, Azerbaycan Türkçesine çok karışmıştır. Özellikle de Türk kanallarını seyreden genç kuşak ve çizgi filmlerini izleyen çocuklar Türkiye Türkçesine ait kelimeleri sık sık kullanıyorlar. Hatta bu gençler ve çocuklar bazen bu kelimelerin Azerbaycan Türkçesindeki karşılığını bilmiyorlar. Bu benim açımdan iyi bir durum olmasa da, bazen ben kendim de Türkiye Türkçesindeki kelimeleri kullanmak zorunda kalıyorum: özellikle bu, yeni teknolojilerle ilgili olan ve halen Azerbaycan Türkçesinde karşılığı bulunmayan kelimelerin kullanımı sırasında gündeme geliyor."

Katılımcıların çoğunluğu; Azerbaycan Türklerinin, Türkiye Türkleri ile iletişim sürecinde Azerbaycan Türkçesinden Türkiye Türkçesine daha çabuk geçiş yaptıklarına ve bunun karşılıklı olmadığına olumsuz yaklaşım sergilemiştir. Katılımcıların önemli bir kısmı "geçiş sorumluluğunu" neden yalnız Azerbaycan Türklerinin üstlendiklerini sorguluyor ve bundan dolayı Azerbaycan Türklerini suçluyor. Fakat bu bireylerin çoğunluğu; Azerbaycan Türkçesinin daha da zenginleşmesinde, aynı zamanda günlük konuşma dili Azerbaycan Türkçesi olan gençlerin konuşma kültürünün gelişmesinde Türkiye Türkçesinin önemli bir rol oynayabileceğini de düşünüyor. Katılımcıların büyük bir kısmı Türkiye Türkçesinin gerekmeden durumlarda kullanılmasını doğru bulmasa da, Türkiye Türkçesinin Azerbaycan Türkçesini zenginleştirmek ve/veya Rusçanın izlerinden temizlemek potansiyelini de görüyor.

Anketlere verilen cevaplar, toplumun belli bir kesiminde Türkiye Türkçesiyle duygusal ilişkinin mevcut olduğunu da gösteriyor. Katılımcıların bazıları Türkiye Türkçesini Azerbaycan Türkçesine göre daha çekici buluyor, Türkiye Türkçesinde konuşma kültürünün daha yüksek ölçüde geliştiğini vurguluyor ve Türkiye Türkçesinin daha estetik, Türkiye Türkçesinde konuşma tarzının daha saygılı bir tarz olduğunu düşünüyor. Katılımcıların biri bu özelliği gerek tonlamada, gerek telaffuzda, gerekse kelime seçiminde hissettiğini söylemiştir. Diğer bir katılımcı, Türkiye Türkçesinde esprilerin kulağa daha hoş geldiğini belirtmiştir. Katılımcı Türkiye Türkçesinin tatlı, zarif ve çekici bir dil olduğunu vurgulamış ve sırf bu nedenle Türkiye Türkçesini öğrenmek istediğini söylemiştir. Her iki katılımcı, Türkiye Türkçesinde sosyal medyada ve genel olarak sözel konuşmada sansürden öte ifadelerin (örneğin, küfürlerin) sık sık



kullanıldığından rahatsız olduğunu belirtmiştir.

Bazı katılımcılar ise Türkiye Türkçesinin, kullanımı daha kolay ve daha esnek bir dil olduğunu vurgulamışlardır. Örneğin, katılımcılardan biri (ev hanımı, 50 yaşında) *umurumda değil, kolay gelsin* vb. ifadelerin Azerbaycan Türkçesindeki karşılıklarının telaffuz açısından daha zor olduğunu (sırasıyla, "bu beni rahatsız etmiyor" ve "işin avand olsun/yorulmayasan") belirterek bu ifadelerin bu nedenle Türkiye Türkçesindeki karşılıklarını kullandığını söylemiştir. Diğer bir katılımcı (profesör, 35 yaşında, erkek) ise Türkiye Türkçesinde bazı ifade ve çeviri konularının, Azerbaycan Türkçesine göre daha iyi çözülmüş olduğunu (örneğin, Türkiye Türkçesinde olan *muhatap* kelimesinin Azerbaycan Türkçesinde herhangi karşılığının olmamasını veya kolaylıkla bulunamamasını) vb. göstermiştir. Başka bir katılımcı (Rusça eğitim görmüş erkek, 30 yaşında) Türkiye Türkçesinin daha fazla ifade gücü taşıdığını ve daha zengin olduğunu belirtmiştir. Bu katılımcılar Türkiye Türkçesinin, Azerbaycan Türkçesine olan etkisine olumlu yaklaştığını vurgulamış ve bu olgunun gelecekte de Azerbaycan Türkçesinin zenginleşmesinde rolü olacağını söylemişlerdir.

Katılımcıların, Azerbaycan Türkçesinin zenginleşmesinde Türkiye Türkçesinin rolüne büyük önem vermeleri dikkati çekiyor. Fakat aslında onların daha zengin görmek istedikleri dil değil, konuşma kültürü ve iletişim paradigmalarıdır. Bellidir ki, herhangi bir dilin zengin olup olmaması göreceli bir durumdur ve genelde her dil taşıdığı özellikler çerçevesinde yeterince zengindir ve yeterli kaynaklara sahiptir. Bu nedenle, herhangi bir dilin zenginliğini ölçebilecek parametreler muhtemelen mevcut değildir. Konuşma kültürü ve iletişimin etkinliği ise tartışılabilen konulardandır ve katılımcıların değerlendirdiklerinin aslında dil değil, konuşma tarzı olduğu kanaatindeyiz.

Türkiye Türkçesinin pratik olarak hangi bağlamlarda kullanılmasına gelince, birinci yaş grubuna dahil olan katılımcıların 17'si Türkiye Türkçesinden istifade etmediklerini belirtmiştir. Türkiye Türkçesini kullandıklarını söyleyen 38 katılımcı Türkiye Türkçesini sadece formalite içermeyen durumlarda ve sosyal şebekeler kapsamında iletişim zamanı (örneğin, Türkiyeli arkadaşlarıyla sohbet ederken) kullandığını göstermiştir. Katılımcıların daha az bir kısmı ise Azerbaycan Türkçesi ile fikirlerini ifade edemedikleri zaman (belli bir kelime bulmakta güçlük çekerken vb.) bazen Türkiye Türkçesine başvurduklarını belirtmiştir. Bu gruba dahil olan bireylerin hiçbiri Türkiye Türkçesini akademik amaçla kullandığını veya Türkiye Türkçesinde kitap okuduğunu belirtmemiştir. İkinci yaş grubu içinde 6 kişi Türkiye Türkçesini herhangi bir ortamda kullanmadığını ifade etmiştir. Bu gruba dahil olan bireylerin az bir kısmı (6 kişi) Türkiye Türkçesini iş ve mesleki gelişim amacıyla kullandığını ve Türkiye Türkçesinde kitap veya dergi okuduğunu söylemiştir. Diğer katılımcılar ise Türkiye Türkçesinden sadece Türkiye'ye yolculuk sırasında ya da Türkiyelilerle iletişim kurarken istifade ettiklerini belirtmişlerdir. Katılımcıların bir kısmı ise Türkiye'nin televizyon programlarını takip ettiğini söylemiş ve Türkiye Türkçesini günlük ortamlarda, mesela yakın arkadaşları ile iletişim kurarken kullandığını dile getirmiştir. Bir kaç katılımcı espri yapmak istediği zaman Türkiye Türkçesine geçiş yaptığını belirtmiştir. Diğer bir katılımcı, gerektiğinde Türkiye Türkçesi konuştuğunu, fakat Azerbaycan sınırlarında Türkiye Türkleri ile iletişim sürecinde bunu onaylamadığını ifade etmiştir. Dördüncü yaş grubunu temsil eden bireyler ise Türkiye Türkçesini o kadar aktif kullanmadıklarını, sadece Türkiye'ye turistik geziler zamanı Türkiye Türkçesinden istifade ettiklerini söylemişlerdir.

Sonuç olarak, 2015 yılının ekim ayında yaptığımız anket sorgusu Azerbaycan toplumu kapsamında aşağıdaki dört temel eğilimi ortaya koymuştur: 1. Türkiye ile Azerbaycan arasında

(veya Türk toplumu ile Azerbaycan toplumu arasında) ilişkiler çoğu alanlarda Türkiye Türkçesinin üstünlüğü kabul edilerek (buna itiraz edilmeden ve/veya bunun kaçınılmaz olduğu varsayılarak) geliştirilmelidir (böyle bir üstünlüğün nedenleri olarak: a. Azerbaycan Türkleri ile Türkiye Türklerinin aynı etnik kökene mensup olmaları; b. Azerbaycan Türkçesinde yeterli kaynak olmaması ve bu boşluğu doldurmak için Türkiye Türkçesinin kaçınılmaz olması; c. Azerbaycan Türkçesi ile kıyaslamada Türkiye Türkçesinin daha estetik ve ifade gücünün daha yüksek olması gösteriliyor). 2. Türkiye ile ilişkiler daha da geliştirilmelidir ve Türkiye Türkçesi belli durumlarda, mesela, ihtiyaç olduğunda kullanılabilir; lakin Türkiye Türkçesinin, Azerbaycan Türkçesini tam olarak etkisi altına almasına izin verilmemelidir. 3. Türkiye ile Azerbaycan arasında ilişkiler geliştirilmelidir; Türkiye Azerbaycan'ın en yakın siyasi ve ekonomik ortağıdır ve bu gelecekte de devam ettirilmelidir. Fakat bu ilişkilerde Türkiye Türkçesi baskın rol oynamamalı ve Azerbaycan Türkçesinin bağımsız bir dil olarak varlığına gölge düşürmemelidir. Türkiye Türkçesi diğer dünya dillerinden ayrı tutulmamalı, ona özel bir statü verilmemeli ve belli durumlarda Türkiye Türkçesinin olumsuz etkisinden korunma mekanizmaları geliştirilmelidir. 4. Türkiye ile Azerbaycan arasındaki ilişkiler yeterince gelişmiştir ve bu ilişkilerin özel bir ağırlığı olmasına gerek yoktur; Türkiye Türkçesinin Azerbaycan'da kullanımı fazla önem taşımıyor; dünya çapında daha yaygın diller olduğuna göre Azerbaycan küresel bütünleşme sürecinde (hatta Türkiye ile ilişkilerin geliştirilmesinde bile) diğer dillerden de yararlanabilir. Anket sonuçları, ikinci eğilimin daha yaygın olduğunu ve daha çok desteklendiğini göstermiştir.

2017 yılının Kasım-Aralık aylarında Azerbaycan Diller Üniversitesi öğrencilerinin yaptıkları sorgu anketleri de benzer sonuçlar ortaya koymuştur<sup>7</sup>. Sonuçlara baktığımızda, toplumun bazı kesimlerinin Türkiye Türkçesine ait unsurların istifadesine olumlu yanaşmasına rağmen, bu unsurların, gerek olmadığı sürece, kullanılmamasından yana olan eğilimin baskın olduğunu görüyoruz. Örneğin, "Azerbaycan medyasında Türkiye Türkçesi unsurlarının kullanılması ile ilgili düşünceniz ne?" sorusuna cevap veren 518 katılımcının %16,9'u bu meseleye olumlu, %31,4'ü olumsuz baktığını söylemiştir. Katılımcıların %14,3'ü bu meselede tarafsız olduğunu, %29,8'i böyle bir kullanımın gereksiz olduğunu, %7,6'sı ise bu mesele üzerinde hiç düşünmediğini ifade etmiştir. Anketlerde, Azerbaycan medyasında Türkiye Türkçesine ait kelime ve ibareleri kullanma nedenleri ile ilgili aşağıdaki altı ihtimal ileri sürülmüştür: a) Türkleşme eğilimi (%13,4); b) tarihi köklere dönüş (%10,3); c) gösterişçilik (%14,5); d) Türkiye hayranlığı (%8,1); e) eğitim dilinin etkisi (%6,4); f) Türk medyasının ve kitle kültürü piyasasının etkisi (%47,3).

### AZERBAYCAN-TÜRKİYE İLİŞKİLERİNDE DİL FAKTÖRÜ

Azerbaycan Türkçesi ile Türkiye Türkçesi arasındaki yakınlık belirli dil sorunlarının doğal şekilde, herhangi dil politikaları uygulamadan çözümlenmesine yardımcı olabilen bir faktördür. Her şeyden önce, bu yakınlık dil korpusu meselelerinin çözümüne katkı sağlar. Azerbaycan'da bilimin, eğitimin, ekonominin ve çeşitli sanayi dallarının gelişmesi yeni kavramlar ortaya koymaktadır ki, bu da Azerbaycan Türkçesinde birçok alanda yeni terminoloji kitaplığının oluşturulması gerekliliğini gündeme getirir (Sadıqova 2013). Azerbaycan'da Sovyet sonrası dönemde terim oluşturma sürecinde Türkiye Türkçesi en zengin kaynak rolünü oynamıştır.

<sup>7</sup> Sorgu anketlerinin uygulanmasında Azerbaycan Diller Üniversitesi'nin aşağıda adları geçen öğrencileri katkıda bulunmuşlar: Amalya Meherremzade; Aygün Gamadova; Ayten Gülahyeva; Çinare Caferova; Fidan İsayeva; Süreyya Rahimova; İnci Elifli; Kemale Penahova; Gülnar Kazımzade; Lamiye İsmayilova; Medine Abbasova; Nermin Abbasova; Ramile İsraili

Özellikle bilim, eğitim, tıp, ekonomi vb. alanlarda yapılan reformlar sürecinde Türkiye modelleri uygulandığı takdirde yeni kavramları ifade etmek için Türkiye Türkçesinden terimler alınmakta ve teşvik edilmektedir (Paşa 2016). Genel olarak, bilimsel çalışmaların yapılması ve medya ürünlerinin geliştirilmesi gibi amaçlarla en fazla Türkiye Türkçesine başvurulur. Bu hem doğal bir süreç olarak gerçekleşir hem de sistemli bir şekilde şekillendirilir.

Öte yandan, Azerbaycan Türkçesi ile Türkiye Türkçesi arasındaki yakınlık karşılıklı anlaşılmanı kolaylaştıran ve Türkiye ile Azerbaycan arasında ilişkileri hızlandıran bir faktördür. İki ülke arasında işbirliğinin çeşitli alanlarda yoğun şekilde ilerlemesine millikültürel yakınlık ve siyasi avantaj dışında dil faktörü (karşılıklı anlaşılma sorunlarının hemen hemen mevcut olmaması ("sorunsuz iletişim")) de önemli bir katkıda bulunmaktadır. Sorunsuz iletişim, Azerbaycan'la Türkiye arasında esasen sözlü iletişime dayalı pratik alanlarda, özellikle turizm, kitle kültürü, ticaret, inşaat ve işletme alanlarında ilişkilerin hızla gelişmesini sağlamış ve bu alanlarda iki ülke arasında geniş kapsamlı işbirliğinin en önemli nedenlerinden olmuştur. Fakat gerek birinci gerekse ikinci durumda, Azerbaycan Türkçesi ile Türkiye Türkçesi arasındaki yakınlığın getirdiği faydalar belli kısıtlamalarla karşı karşıyadır.

Öncelikle dil korpusu meselelerinin çözümüne göz atalım. Azerbaycan Türkçesinde terim oluşturulmasında Türkiye Türkçesine başvurulması, ilk bakışta profesyonel düzeyde karşılıklı anlaşılma sorunlarının çözümü gibi görünebilir. Ancak Sovyet sonrası dönemde bazı yeni alanlarda terminoloji boşluğunu dikkate almazsak, Azerbaycan'ın kendine özgü, daha Sovyetler döneminin başlarından oluşturulmaya başlamış önemli bir terminoloji korpusu mevcuttur. Bu nedenle de, Türkiye Türkçesinden daha çok sadece yeni kavramların ifadesi amacıyla terimler alınır ve bazı Türkleşme ve de-Sovyetizasyon eğilimleri çerçevesinde meydana gelen değişiklikler hariç, daha önceden var olan terimler yerini yeni terimlere hemen hemen vermez. Bu açıdan, Azerbaycan Türkçesine ve Türkiye Türkçesine ait terminoloji korpuslarının büyük bir kısmı birbiri ile karşılaştırıldığında yine de büyük farklılıklar görünmektedir. Bu dillerde bilimsel, sosyal-siyasi ve hukuki alanları kapsayan dil korpusları, aynı zamanda üslup, yapı ve söylem açısından farklıdır. Bu sebepten dolayı, mesleki bilgi gerektiren metinlerin karşılıklı şekilde anlaşılması büyük zorluklar yaratmaktadır.

"Sorunsuz anlaşılma" ile ilgili de kısıtlamalar mevcuttur; öyle ki, birbirini sorunsuz anlama ve hatta yukarıda belirttiğimiz karma dil ("hibrit dil") çoğu zaman sözlü iletişimin ve birkaç sınırlı konuyu kapsayan kaynağın çerçevesini aşmıyor. Anketlere verilen cevaplardan, Azerbaycan gençlerinin büyük bir oranının, Türkiye Türkçesini genel olarak televizyon dizilerinden, popüler şarkılardan ve basit sözlü iletişimden öğrendikleri anlaşılıyor. Bu, kendiliğinden olumlu ve dil ilişkilerinin devamlı olmasını sağlayan bir faktördür. Fakat bu, aynı zamanda, Türkiye Türkçesini bu gibi kaynaklardan öğrenmiş Azerbaycan Türklerinde "dil bilgisi" illüzyonları yaratıyor. Araştırmalarımız sonucunda Türkiye üniversitelerinde eğitimin ilk aşamalarında dil sorunu ile en çok Azerbaycan'dan gelmiş öğrencilerin karşılaştığı anlaşılmıştır. Bunun temel nedeni ise dil hazırlığı aşamasında Azerbaycanlı öğrencilerin Türkiye Türkçesini üst düzeyde konuşabildikleri düşüncesine dayanarak profesyonel alanlarda karşılıklarına çıkacak potansiyel sorunları ciddiye almamalarıdır. Rusça eğitim veren okullardan mezun olmuş öğrencilerin, Azerbaycan Türkçesi ile eğitim veren okullardan mezun olmuş öğrencilerle kıyaslandığında Türkiye Türkçesini (özellikle akademik düzeyde) daha iyi ve daha çabuk öğrenmeleri de bunu ispatlar. Ana dili Azerbaycan Türkçesi olan öğrenciler Türkiye Türkçesini daha iyi anladıkları için Türkiye Türkçesinin öğrenilmesini bir sorun olarak görmüyor ve bu nedenle kimi zaman gerekli çabaları göstermiyorlar. Azerbaycan'da eğitim gören Türkiyeli öğrenciler de benzer bir tavır gösteriyorlar. Bu öğrencilerin önemli bir kısmının,

Azerbaycan Türkçesini akademik düzeyde öğrenmek için çaba göstermedikleri ve öğretim sürecinde bazı sorunlarla karşı karşıya kaldıkları gözlemlenmektedir.

Karşılıklı anlaşılma profesyonel alanlarda teşvik edilmezse, dil yakınlığı belli riskler de taşıyabilir. Bu riskler özellikle Türkiye Türkçesinin bilimsel, akademik ve yüksek profesyonellik gerektiren alanlarda diğer dillerin ciddi rekabeti ile yüzleşmesinden kaynaklanmaktadır; öyle ki, kitap mağazaları ve kütüphanelerde Türkiye Türkçesinde tıp, fen ve bu gibi alanları temsil eden çok az sayıda kitaba rastlanmaktadır. Bu, tabii ki, Azerbaycan'ın piyasa talebinden kaynaklanan bir durumdur. Fakat, bu olgu kendiliğinden Türkiye ile Azerbaycan arasındaki ilişkilerin çeşitli bilim alanlarını gereğince kapsamadığının da bir göstergesidir. Tabii ki, Türkiye Türkçesi bilimsel-akademik alanlarda değil, daha çok ticaret işi ve kitle kültürü alanındaki faaliyetlerde gerekli olan bir dil olarak algılanırsa, Türkiye Türkçesini öğrenmek entelektüel kesimin ilgisi dışında kalabilir. Örneğin, kitle kültürü türleri ile bir o kadar da ilgilenmeyen gruplar, özellikle entelektüel kesimler Türkiye Türkçesinde bilimsel ve akademik kaynaklardan yararlanamadıkları sürece, Türkiye Türkçesi ile (ve sonuç olarak, Türkiye ile) herhangi bir bağlantı geliştirmeye eğilimli olmayabilirler. Sonuç olarak, Türkiye Türkçesinin kullanımı esasen kitle kültürü ürünleri, ticaret, ev hizmetleri gibi alanların ve sözlü iletişimin sınırları içinde kaldıkça, Türkiye ve Azerbaycan arasındaki ilişkilerin de ileride bu gibi alanların ve belli sosyal grupların sınırlarını aşamayacağını tahmin edebiliriz.

Tabii ki, bugün Türkiye ile Azerbaycan arasındaki ilişkiler stratejik nitelik taşıyor ve sadece ticaret, kitle kültürü, ev hizmetleri vb. alanları kapsamaz. Eğitim, ekonomi, tıp, askeri sanayi, ticaret ve diğer alanlarda Türkiye, Azerbaycan'ın en yoğun işbirliği yaptığı ülkedir. Azerbaycan'da birçok alanda yapılan reformların büyük bir kısmında da sadece Türkiye tecrübesinden istifade ediliyor ve bunun temel nedenlerinden biri karşılıklı anlaşılma sorunlarının neredeyse mevcut olmamasıdır. Tıp, eğitim, turizm hizmetleri alanlarında yapılan yoğun tecrübe değişimi bu fikri ispat edebilir. Örneğin, Azerbaycan'da çalışmak için Türkiye'den uzmanlar davet ediliyor, Azerbaycan'dan olan tıp öğrencileri veya stajyerleri Türkiye'ye eğitim ve deneyim için gönderiliyor vs. Çeşitli sanayi ve iş alanlarında oluşturulan yerel şirketlere de gerek uzman olarak, gerekse yönetici görevlere davet edilen yabancı işçilerin büyük bir kısmını Türkiye vatandaşları oluşturmaktalar. Ayrıca, dünya piyasasına çıkmak ve çalışma prensiplerini uluslararası standartlara uygun düzenlemek niyetinde olan birçok yerli şirketin ortak iş kurmak için en çok başvurdukları ülke de Türkiye'dir. Fakat bu ilişkilerin sürekli olmasını sağlayacak dil tabanı hemen hemen mevcut değildir. Kitle kültürü ve hizmet alanlarını kapsayan etkinliklerden farklı olarak, bilimsel, akademik ve tıbbi alanlarda ilişkileri sürekli geliştirmek için yeterli bir dil (terminoloji vb.) tabanının olması şarttır. Türkiye'nin terim alanında büyük tecrübesi vardır. Azerbaycan'da belli alanlarda bu tecrübeden yararlanmak için ciddi teşebbüsler gösterilmelidir. Tabii ki, Türkiye'nin de bu teşebbüsleri desteklemesi, süreci hızlandırabilir. Bu doğrultuda terminoloji sözlükleri, konuşma kitapları, gramer normlarının kıyaslanması, Türkiye Türkçesinden Azerbaycan Türkçesine geçiş (köprü) derslikleri vb. gibi karşılaştırma nitelikteki kaynakların hazırlanması ve yayınlanması yararlı olabilir.

Türkiye Türkçesinin profesyonel düzeyde öğretilmesi ve öğrenilmesi, iki ülke arasındaki yakınlaşmanın daha üst düzeyde ilerlemesi açısından çok önemlidir; öyle ki, bilimsel ve akademik alanlarda profesyonel iletişimin ve karşılıklı anlaşılmanın sağlanması iki ülke arasındaki ilişkileri daha üst düzeye yükseltebilir ve siyasi çıkarların dikte edip etmeyeceğinden bağımsız bir şekilde iki toplum dahilinde çeşitli gruplar arasında ilişkileri güçlendirebilir. Siyasetten bağımsız samimi bir bağlantı ise iki ülke arasındaki işbirliğinin

sürekliliğinin en güçlü garantörü olabilir.

Fakat burada önemli meselelerden biri Türkiye ile Azerbaycan arasında ilişkilerin gelişmesinde ve güçlenmesinde dil faktörünün rolünün doğru değerlendirilmesidir. Tabii ki, Türkiye bugün çeşitli alanlarda, özellikle, tıp, mühendislik, bilgi teknolojisi alanlarında en gelişmiş ülkeler arasında yer alıyor. Fakat, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu alanlarda Türkiye Türkçesi bugün Azerbaycan'da diğer yabancı dillerle rekabet durumundadır. Bunun birkaç nedenini göstermek mümkündür. Her şeyden önce, Azerbaycan'da, özellikle Bakü'de, Rusça eğitim veren okullarda hala önemli sayıda öğrenci vardır ve onlar genç entelektüel grupların mühim bir kısmını oluşturmaktadırlar. Bu gençler, ana dili ve eğitim dili Azerbaycan Türkçesi olan gençlerle karşılaştırıldığında Türkiye Türkçesini öğrenmeye o kadar da eğilimli değiller ve genel olarak batı dillerini öğrenmeyi tercih etmektedirler. Öte yandan, ülkeden yurt dışına eğitim almak için giden gençlerin tercih imkanları her gün artmaktadır. Burs programları ve öğrenci değişim projelerini sunan üniversitelerin coğrafyası da genişlemektedir. Gençler yurt dışına gitmeye ilgi gösterdikleri için çeşitli dilleri öğrenmeye başlamışlardır. Bu diller arasında İngilizce en önemli yeri tutsa da, buraya diğer Avrupa dilleri de hızla girmeye başlamıştır. Gençlerin çeşitli dilleri öğrenme isteği Batı Avrupada, İngiltere'de, ABD' de vs. ülkelere eğitim alma imkanları ile bağlantılıdır. Son yıllarda ise bu listede Doğu Avrupa ülkeleri de yer almaktadır ve gençler Polonya'da, Macaristan'da, Çek Cumhuriyeti'nde vb. eğitim görmek veya değişim programları çerçevesinde bu ülkelere gitmek için Doğu Avrupa dillerini de öğrenmeye çaba göstermektedirler. Türkiye ile turizm ilişkilerinin sürekli olarak genişlemesi ve Türkiye'nin kolaylıkla ulaşılabilecek bir ülke olması da gençleri, değişim programları çerçevesinde çoğu zaman Türkiye'yi değil, diğer çeşitli ülkeleri tercih etmeye sevk etmektedir.

Türkiye Türkçesinin, Azerbaycan'da diğer dillerle rekabette olmasının diğer bir nedeni ise İngilizcenin hem Azerbaycan'da hem de Türkiye'de, özellikle entelektüel gruplar içinde, uluslararası rolünün artması ile ilgilidir. Bu nedenle, bugün Türkiye ile Azerbaycan arasında çeşitli alanlarda ilişkilerin kurulmasında ve pekiştirilmesinde İngilizce ya ortak dil, ya da bir araç olarak kullanılmaktadır. Örneğin, Azerbaycanlıların kullandıkları eğitim, sağlık hizmetleri, turizm vb. alanlarda İngilizce çok rahatlıkla istifade edilir. Eğitim alanı bu konuda daha sınırlı olsa da (Türkiye'de birçok üniversite yalnızca Türkiye Türkçesinde eğitim verdiği için), Türkiye'de İngilizce eğitim veren eğitim merkezlerinin veya programlarının sayısının çoğalması, eğitim hizmetlerinden Türkiye Türkçesini kullanmadan da yararlanma imkanlarını artırmaktadır. Dolayısıyla, Türkiye ile Azerbaycan arasındaki ilişkilerin gelişiminde diğer dillerin de, özellikle İngilizcenin rolünü görmek mümkündür. Bu, tabii ki, iki ülke arasındaki ilişkilerde Türkiye Türkçesinin veya Azerbaycan Türkçesinin, aynı zamanda iki dil arasında "karşılıklı anlaşılma"nın rolünün azaltılması değil, sadece, daha geniş çerçevede kaynakların kullanılması demektir.

#### **SONUÇ: AZERBAJYCAN-TÜRKİYE İLİŞKİLERİNİN SOSYAL YÖNLERİNE KISA BİR BAKIŞ**

Ülkeler arasındaki yakınlaşma eğilimleri, siyasi önceliklerden, ekonomik çıkarlardan ve hatta milli ve dini birlikten daha fazla bu ülkelerin toplumları arasındaki karşılıklı anlaşmadan ve bu toplumları temsil eden insanların aynı değerleri paylaşmasından kaynaklanır. Milli-manevi değer, dil ve kültür yakınlığının rolü önemli olsa da, günümüzde Azerbaycan ve Türkiye toplumlarını birbirine daha da yakınlaştıracak olan özellikler toplumsal davranış modelleri arasındaki yakınlığa da dayanır. Bu paradigmalardan milli-manevi paradigmalardan daha az önemli olmadığını düşünmekteyiz. Türkiye'nin ve Azerbaycan'ın devlet tecrübesi ve



sosyal kurumlar oluşumunun tarihi ve koşulları arasındaki farklar, sosyal normların ve birey-toplum karşılıklı ilişkilerinin farklı tarzda şekillenmesine sebep olmuştur. Bu nedenle, her iki topluma özgü olan sosyal paradigmalarda (sosyal algılar ve sosyal davranış kuralları) bazen bugün de farklılıklar görülmektedir. İşte bu tür farklılıklar bazen, iki devlet değil de iki toplum arasındaki yakınlaşmanın arzu edilen düzeye ulaşmasını engelleyen faktöre dönüşmektedir. Sosyal normlar daha çok eğitim kurumlarında olduğu için, eğitim paradigmasının (akademik kültür, öğrenci-öğretmen ilişkileri, bilimsel araştırma gelenekleri vb.) birbirine uyarlanması toplum üyelerinin birbirini daha iyi anlaması ve kabul etmesi sürecini hızlandırılabilir. Bu nedenle, Türkiye'nin, Azerbaycan'ın yürüttüğü eğitim alanındaki reformlara katılımı ve Azerbaycan'da eğitim paradigmasının modernleştirilmesine katkısı, ileride sosyal algılar ve sosyal davranış modelleri arasındaki boşlukların da doldurulmasına yardımcı olabilir. Katılımcıların cevaplarından da görüldüğü gibi, insanlar iki ülke arasında eğitim bağlarının istenilen düzeyde olmadığını vurguluyorlar (aslında buraya akademik değişim alanındaki boşluklar da eklenebilir). Eğitim alanındaki işbirliğinin birtakım bürokratik engelleri aşabilmesi, eğitim kurumlarının öğrenci değişimi, çifte diploma vb. projeleri daha serbest şekilde gerçekleştirebilmesi, iki ülke arasındaki sosyokültürel yakınlığa katkıda bulunan bir faktör olabilir. Örneğin, Azerbaycan üniversitelerinin ABD ve bazı Avrupa ülkeleri ile ortak programları mevcuttur. Türkiye ile bu tür projelerin hazırlanması ise merkezileştirilmiş şekilde gerçekleştirildiği (örneğin, YÖK tarafından onaylanması gerektiği) için gerek Azerbaycan, gerekse Türkiye üniversiteleri bu tür programların uygulanmasının kolay olmayacağı kanaatindedir.

Türkiye ile Azerbaycan arasındaki eğitim, bilim ve kültür değişiminin güçlendirilmesi, yeni kalite aşamasına yükseltilmesi ve daha geniş kitleleri kapsamaya, iki ülke arasında yakınlaşmanın hızlanması için önemli şarttır. Burada hem Azerbaycan'ın Türkiye'den, hem de Türkiye'nin Azerbaycan'dan öğreneceği modeller mevcuttur. Türkiye çeşitli alanlarda Azerbaycan'da yapılan eğitim ve araştırma reformlarında etkin rol alabilir ve bunun gerçekleşmesi Azerbaycan'ın reformlarını hızla ileri götürebilir. Azerbaycan'da ise sanat ve kültür, özellikle, edebiyat, müzik, resim üst düzeyde geliştirilmiş alanlar sırasındadır. Daha Sovyet döneminde Azerbaycan'ın klasik, geleneksel ve caz müzisyenleri ülkeyi dünya çapında tanıtabilmişti. Bu gelenekler bugün de geliştirilmekte ve Azerbaycan'ı dünyaya daha fazla tanıtmaktadır. Azerbaycan ile Türkiye'nin bu alanda da ilişkilerinin gelişmesi, her iki toplumda genç kuşakların yüksek düzeyde eğitim almasında, onların sadece yerel gelenekler ve yaşam paradigmaları çerçevesinde kalmayarak dünyaya daha fazla açılması ve bu vesileyle birbirini daha iyi tanınmasında önemli bir rol oynayabilir.

## SUMMARY

In Azerbaijan, as in other post-Soviet Republics, language use is greatly influenced by language policy priorities of the government. However, there are many other socio-political factors which shape linguistic attitudes and practices in the society. This article has a particular focus on exploring the influence of Turkish on linguistic expression of identity within various social groups of Azerbaijan.

The legitimacy of the research question is justified by the following arguments. First of all, Turkey as the closest and most reliable political and economic ally of Azerbaijan was involved in numerous reform projects undertaken by the country after independence. This in itself encouraged many young people in Azerbaijan to include Turkish into their language repertoire. On the other hand, due to linguistic and cultural proximity between the two countries, the

Turkish language was viewed as the most natural source both for nationalization and internationalization. Thus, the influence of Turkish on linguistic practices of Azerbaijanis (both at the level of individuals and social groups) was highly probable.

In the first instance, we have attempted to shed light on how and to what extent Turkish was engaged in the process known as de-Sovietization, which at times occurred as de-Russification. The entire process of de-Sovietization was part of national identity rebirth in Azerbaijan which was clearly reflected on the level of language. In particular, in the first years of independence, there was a strong tendency to bring elements from the Turkish language into Azerbaijani. More often, Turkish words were introduced to replace Russian words or those borrowed from European languages through Russian. This initiative was not only part of the official language planning. The usage of Turkish linguistic elements was also (and mostly) initiated by the growing local media and implemented through practical usage. This triggered language mixing and produced a noticeable degree of hybridization in language performance.

Further, through interviews and surveys, we tried to reveal varying attitudes towards the above mentioned hybridization as well as possible resistance to this process. While respondents who were educated in Turkish and/or had close professional connections with Turkey are very positive about bringing Turkish elements into Azerbaijani, the major part of respondents from all groups are strongly against unnecessary influences from Turkish. Although Turkish is welcomed for terminology development and vocabulary building in areas where Azerbaijani lacks equivalents, a huge percentage of respondents do not approve of the usage of Turkish elements when there is no such need. This kind of hybridization is not welcomed by academia and government officials either.

In general, the surveys revealed various attitudes towards borrowing Turkish elements or the usage of Turkish in Azerbaijan. By grouping the responses and analyzing them against certain social group characteristics (such as age, everyday language, language of education, and social status), we were able to suggest certain identity categories that correspond to specific language attitude/behavior patterns. Briefly, the responses reflect the following attitudes: 1. Influence of Turkish on Azerbaijani is normal, inevitable and would enrich and strengthen Azerbaijani. Hybridization between the two languages is a normal process and should not be prevented because: a) Azerbaijanis and Turks have the same ethnic roots, and therefore Turkish influence on Azerbaijani may accelerate nationalization; b) Turkish possesses a more developed language corpus, and there are sufficient resources in Turkish in various professional spheres. Azerbaijani or Azerbaijanis can only benefit from the influence of Turkish in any possible form; c) Turkish language sounds more aesthetic, and therefore the influence of Turkish on Azerbaijani will only make the latter sound better; d) Turkey, being one of the strongest states in the world, is Azerbaijan's most reliable ally in political economic and cultural spheres. Thus, competence in Turkish will open doors for international integration. 2. The Azerbaijani language can benefit from Turkish for practical purposes, e.g., in terminology development and vocabulary building. Any other influence should not be allowed. Azerbaijani is an independent language and should not be dominated by Turkish. Azerbaijanis have the same roots with Turks and the two languages are genealogically related. Moreover, Azerbaijani and Turkish are the closest two languages to each other, and they are mutually intelligible. However, this does not (and should not) mean that Azerbaijani and Turkish are the same languages. Azerbaijani is an independent language and should be developed independently. We should benefit from Turkish only if and when necessary (e.g., in cases when a certain corpus problem cannot be solved with the help of the internal capacity of Azerbaijani). 3. Turkish should be treated no



more than just a foreign language. For international integration, Azerbaijanis can benefit from other languages, in particular, European languages. Viable skills in a European language can provide better opportunities for the youth. On the other hand, communication between Azerbaijanis and Turks should not necessitate competence in Turkish on the side of Azerbaijanis or vice versa. Azerbaijanis and Turks can use English (or any other language which is relevant) for communication purposes.

The responses have revealed that the second opinion was the strongest and most supported one.

The article also discusses the domains in which the Turkish language skills among Azerbaijanis could be improved. Reasons for the lack of competence in professional areas and at the academic level are defined. First of all, genetic proximity between the two languages helps develop fluency and competence in conversational Turkish, which may create a false impression of mastery of other skills (for example, academic reading and writing, professional translation etc.) in Turkish.

On the other hand, relations between Turkey and Azerbaijan could be expanded to include a broader scale of academic and scholarly cooperation such as exchange programs, research projects and joint study initiatives. The article considers various possibilities to enhance such cooperation as this may boost professional linguistic competence and encourage interest towards Turkish within various social circles of Azerbaijan. We also suggest that high level collaboration between Universities, research institutions and other relevant academic or scholarly structures of the two countries can create a greater number of shared social behavior models. This in itself can become a strong factor for bringing the two societies together beyond any political or economic priorities. This would also encourage interest towards Azerbaijani within the Turkish society thus making the process develop mutually.

## KAYNAKÇA

- ASHCROFT, Bill – vd. (2002), *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London: Routledge.
- AYRES, Jennifer (2003, Fall), ““In the Middle”: Language Attitudes and Identity Among Bilingual Hispanic-American Bilingual Students”, *A Journal of the Céfiro Graduate Student Organization*: 46-59.
- BICHANI, Sanaa (2015), *A Study of Language Use, Language Attitudes and Identities in Two Arabic-Speaking Communities in the UK*, Sheffield: The University of Sheffield, Faculty of Arts and Humanities (Doktora Tezi).
- BUTLER, Yuko G. – HAKUTA, Kenji (2006), “Bilingualism and Second Language Acquisition”, *The Handbook of Bilingualism* (ed. Tej K. Bhatia - William C. Ritchie), Malden: Blackwell Publishers: 114-145.
- CƏFƏROV, Nizami (2002), *Azərbaycanşünaslığa Giriş*, Bakı: AzAtaM.
- DIZAYI, Saman Abdulqadir Hussein (2015), “The Crisis of Identity in Post-Colonial Novel”, *Proceedings of INTCESS15- 2nd International Conference on Education and Social Sciences, 2-4 February 2015*, Istanbul: 999-1007, Erişim Tarihi: 23.03.2018, [http://www.ocerint.org/intcess15\\_e-publication/papers/575.pdf](http://www.ocerint.org/intcess15_e-publication/papers/575.pdf).
- EDWARDS, John (2006), *Foundations of Bilingualism, The Handbook of Bilingualism* (Bhatia, Tej K. & William C. Ritchie eds.), Blackwell Publishers: 7-32.
- EDWARDS, John (2013), *Language and Identity: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- EKER, Süer (2010), *Çağdaş Türk Dili*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- FIERMAN, William and Jala Garibova (2010), “Central Asia and Azerbaijan”, *Handbook of Language and Ethnic Identity, Volume 1* (ed. Joshua A. Fishman - Ofelia Garcia), New York: Oxford University Press: 423-451.
- FISHMAN, Joshua, A (2006), “Language Policy and Language Shift”. *An Introduction to Language Policy. Theory and Method* (ed. Thomas Ricento). Malden: Blackwell Publishing: 311-328.
- GARİBOVA, Jala (2009), “Language Policy in Post-Soviet Azerbaijan: Political Aspects”, *International Journal of the Sociology of Language*, 198: 7-31.
- GARİBOVA, Jala and Matanat Asgarova (2009), “Language Policy and Legislation in Post-Soviet Azerbaijan”, *Language Problems and Language Planning*, 33(3):191-217.
- GARİBOVA, Jale (2012), *Sovyet Sonrası Dönemde Türk Dilli Halklar: Dil Sorunu ve Yeniden Biçimlenen Kimlikler*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi
- GARRETT, Peter (2010), *Attitudes to Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KAZIMOĞLU, Muxtar (2018.01.18), “Dilimiz, Nitqimiz, Qayğılarımız”, *525-ci Qəzet*, Erişim Tarihi: 23.03.2018, [https://525.az/site/?name=xeber&news\\_id=92413#gsc.tab=0](https://525.az/site/?name=xeber&news_id=92413#gsc.tab=0)
- LANDAU, Jacob M. - KELLNER-HEINKELE, Barbara (2001), *Politics of Language in the Ex-Soviet Muslim States*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- LANDAU, Jacob M. - KELLNER-HEINKELE, Barbara (2012), *Language Politics in Contemporary Central Asia. National and Ethnic Identity and the Soviet Legacy*, London: I.B. Tauris & Co. Ltd.
- MAMMADOV, Azad (2009), “The Issue of Plurilingualism and Language Policy in Azerbaijan”, *International Journal of the Sociology of Language*, 198: 65-74.
- MARQARDT, Kyle (2010), “Nation-Building and Language Policy in Post-Soviet Azerbaijan”, *Azerbaijan in the World*, 3(19), Erişim Tarihi: 23.03.2018, [http://biweekly.ada.edu.az/vol\\_3\\_no\\_19/Nation\\_building\\_and\\_language\\_policy\\_in\\_post\\_Soviet\\_Azerbaijan.htm](http://biweekly.ada.edu.az/vol_3_no_19/Nation_building_and_language_policy_in_post_Soviet_Azerbaijan.htm).
- MEHDİYEV, Ramiz (2011), “Müasir Azərbaycan Milli İdeyanın Təcəssümü Kimi”, *Strateji Təhlil*, Bakı: Strateji Araşdırmalar Mərkəzi 1 (2): 7-35.
- MUSAOĞLU, Mehman (2013, Kasım-Aralık), “Türk Dilinin Problemleri, Perspektifleri ve Yapılacak Çalışmalar”, *Yeni Türkiye*, Türkçe Özel Sayısı, 55: 539-558.
- NESİBLİ, Nesib (2012), “Azerbaycan’ın Ulusal Kimlik Sorunu”, *Ağır Gökyüzünde Kanat Çırpma (Sovyet-sonrası Türk Cumhuriyetlerinde Kültürel Kimlik Arayışı ve Müzakeresi)*, (ed. Gönül Pultar).

- İstanbul: Tetragon: 53-105.
- PAŞA, Tanrıverdi (2016.3.7), "Azərbaycan Dilində İqtisadi Termin Yaradıcılığının Vacib Prinsipləri", *Xalq Qəzeti*, Erişim Tarihi: 23.03.2018, <http://www.xalqqazeti.com/az/news/economy/68608>.
- PAVLENKO, Aneta (2009), "Language Conflict in the Post-Soviet Linguistic Landscapes", *Journal of Slavic Linguistics*, 17(1.2): 247-74
- QƏDİMOĞLU, Namiq (2012.09.06), "Azərbaycan – Türkiyə: Qardaşlıqdan Doğan Tərəfdaşlıq", *Xalq Qəzeti*, Erişim Tarihi: 23.03.2018, <http://xalqqazeti.com/az/news/social/22931>.
- SADIQOVA, Sayalı (2013.11.14), "Azərbaycan Dili Terminologiyası", *Azərbaycan Qəzeti*, Erişim Tarihi: 23.03.2018, <http://www.azerbaijan-news.az/index.php?mod=3&id=31234>.
- TURAN, Anar (2014.08.20), "Azərbaycanda Gənclər Siyasəti Uğurla Həyata Keçirilir", *Xalq Qəzeti*, Erişim Tarihi: 23.03.2018, <http://www.xalqqazeti.com/az/news/analytics/47557>.
- YILMAZ, Mehmet Yalçın – DEMİREL, Gözde (2015), "İkidillilik ve Türleri Üzerine", *International Journal of Languages' Education and Teaching*. UDES 2015: 1693-1701, Erişim Tarihi: 23.03.2018, <http://www.ijlet.com/upload/Udes%20Tam%20Metinler.pdf>
- ZABRODSKAYA, Anastassia and Martin Ehala (2015), "Language and Identity in the Late Soviet Union and Thereafter", *Sociolinguistic Studies*, 9(2-3): 159–171.

## ÂŞIK TARZI YER İLE GÖK DESTANLARININ İCRÂ BAĞLAMINDA İŞLEVSELLİĞİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

### AN EVALUATION ON MINSTREL STYLE EARTH AND SKY DESTANS ACCORDING TO THEIR FUNCTIONALITY BY THE CONTEXT OF PERFORMANCE

Erhan ÇAPRAZ\*

#### Öz

Yer ve gök, Türk kozmogonisinde dikotomik tasavvurun temel unsurlarını teşkil etmektedir. Bu tasavvurun -tespit edebildiğimiz kadarıyla- ilk örneklerine XVII. yüzyılda rastladığımız âşık tarzı yer ile gök destanlarında da "tipikleştirilerek" aktarıldığını görmekteyiz. Bu tipikleştirmede doğal olarak İslâmiyet'in getirmiş olduğu inanış ve değerler ön plandadır. Diğer taraftan destanlarda "münazara"nın egemen olması destanların icrâ bağlamında daha da işlevsellik kazanmasını sağlamıştır. Yani taraflarını yer ile göğün teşkil ettiği diyaloga dayalı anlatım tarzı, Türkler açısından bugün de geçerli olan mücadelenin (savaş) kodlarını da bünyesinde barındırmaktadır. Kanatimizce referans alınan bağlamını savaşların teşkil ettiği bu destanlar, âşıkların icrâlarıyla, yani dinleyiciyle kurulan yüz yüze iletişime bağlı gerçekleşen fasıllar sayesinde önemli işlevleri yerine getirmiştir. Öncelikle, destanlarda yaşam döngüsünün sürekliliğini temsil eden bahar-kış, yer-gök gibi figürler, insanların dirilişe (ahiret) olan bağlılıklarının zinde kalmasını sağlamıştır. Ayrıca bu figürler içte ve dışta bir bütünlük durumu yaratarak ulusal bilincin de tesisini kolaylaştırmıştır. Diğer taraftan destanlar, dinî ve ahlâkî değerleri güncelleyerek insanların eğitimine dönük informal bir eğitim kanalı açarken aynı zamanda gerileme dönemiyle birlikte cephede sürekli ihtiyaç duyulan insan gücünün iman gücüyle bütünleşmesini de tesis etmiştir. Dolayısıyla yazıda mevcut yer ile gök destanlarından hareketle bu bütünleşmenin kodları çözümlenmeye çalışılmıştır.

#### Anahtar Kelimeler

Âşık tarzı yer ile gök destanları, münazara, mücadele (savaş), icrâ bağlamı, yer ve gök.

#### Abstract

Earth and sky are two main elements of dichotomic thought in Turkish cosmogony. This thought was transferred/carried by typical performances of minstrels' earth and sky poems which are from XVII.th century (as we can determine). As a matter of course in these typical performances, the beliefs and values come from İslam are on the foreground. On the other hand prevalence of 'debate' bring functionality to performing minstrel type destans (poems). Expression based on dialogue (its debators are earth and sky), has the codes of struggle (war) which still has validity in Turks life, in itself. From our view, these poems' context come from wars. These destans have very important functions by minstrel fasıl's and in these fasıl's they are performed face to face by minstrel to an audience. First of all figures like spring-winter, earth-sky which are symbolizing the life cycle, also symbolizes

\* Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü. E-posta: erhancapraz@nevsehir.edu.tr. ORCID ID: 0000-0001-8705-4981

*dependence of human's resurrection (afterdeath) idea. In addition to this, these figures creates a integrity situation inside and outside, so building/establishing national consciousness become easier. On the other hand, these destans updates the religional and moral values, so people educated in an informal way. This informal way also has used during war times while requiring human power and their faith power. By this way, human (soldiers) reunited its faith power. In this study this reunion's codes will be analyzed according to earth and sky destans.*

•

**Keywords**

*Minstrel style earth and sky destans, debate, struggle (war), context of performance, earth and sky.*



*“Toplumlar öz imgelerini hayali olarak oluştururlar ve yarattıkları hatırlama kültürü ile bu imgeyi kuşaktan kuşağa iletirler”*

*Jan Assmann*

## Giriş

Âşık tarzı şiir geleneği içerisinde destanlar önemli bir yere sahiptir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla XVII. yüzyıldan itibaren karşımıza çıkan “yer ile gök destanları”nın da bu gelenek içerisinde çok önemli bir “rol”e ve “işlev”e sahip olduğu görülmektedir.<sup>1</sup> Dolayısıyla yazımızda âşık tarzı yer ile gök destanlarının icrâ bağlamında yerine getirdiği bazı işlevler üzerinde durulacaktır. Tabii öncelikle bu tarz destanların edebî geleneğimiz içerisindeki mahiyetinin ortaya konması gerekmektedir. Zira destanların icrâ bağlamında yüklendikleri işlevleri yeterince anlayabilmek için bunların edebî gelenek içerisinde yerinin, yani türlü yönleri ile özelliklerinin belirlenmesi büyük önem taşımaktadır. Sonrasında ise mevcut yer ile gök destanları üzerinden bir incelemeye ve değerlendirmeye girişilecektir.

Yer ile gök destanları, Türk edebiyatında, “münazara” geleneği içerisinde değerlendirilmektedir (Köksal 2006: 581; Yücel 2000: 280). Münazara, birbiriyle ilgili, çoğu kez de karşıt iki ya da daha çok nesne veya kavramın kişileştirilerek taraflardan her birinin kendisinin üstünlüğünü, karşısında bulunanın ise yanlışlıklarını, zayıflıklarını ortaya dökmek amacıyla hâl dilince konuşturulması yoluyla oluşan bir yazı türüdür (Tezcan 1980: 49). Münazaralar, “kahramanları (tartışmanın tarafları)” bakımından beş grupta değerlendirilmektedir: a) “Kahramanları insan olan münazaralar”: Rind- zâhid, tabip-müneccim, zengin-fakir, kız-oğlan, evli bekâr, bedevî-şehirli gibi. b) “Kahramanları hayvan olan münazaralar”: Papağan-karga, kedi-fare gibi. c) “Kahramanları cansız varlık olan alegorik mahiyetteki münazaralar”: Çiçekler (gül-nergis, yasemin menekşe gibi.), mevsimler (yaz-kış, yaz-bahar gibi.), keyif verici maddeler (esrar-şarap, tütün-kahve gibi.), silâhlar (ok-yay, kılıç-mızrak gibi.), yiyecekler (peynir-ekmek, hurma-üzüm gibi.), kıymetli taşlar (inci-mercan-la'l-yâkut), şehirler (Mekke-Medine, Bağdat-İsfahan gibi.), türlü eşyalar (güty u çevgân gibi.), çalgı aletleri (çeng-kopuz, tambur-ud gibi.). d) “Mücerred kavramların münazaraları”: Devlet-akıl, akıl-aşk, gençlik-ihiyarlık, hiddet-af, ümit-yeis gibi. e) “Değişik unsurların münazaraları”: Kalem-gönül, kalem-kılıç, su-hava, deniz-katre, dil-ağız, beyaz-siyah, oruç-bayram, zülf-tarak gibi (Köksal 2006: 580).

<sup>1</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla bugün elimizde dokuz yer ile gök destanı bulunmaktadır. Bunlardan üçü XVII. yüzyılda yaşamış Âşık Ömer (Karasoy-Yavuz 2015: 355-356), Gevherî (Elçin 1998: 64) ve Kayıkçı Kul Mustafa'ya (Mecmû'a-i Eş'âr [yz.] 06 Mil Yz A 4592: 48a-50b) aittir. Diğer beş destan ise XIX. yüzyılda yaşamış Konyalı Âşık Şem'î (Cönk [yz.] 06 Mil Yz Cönk 64: 14a-15b; Cönk [yz.] 06 Mil Yz Cönk 269: 23a-25b), Na'tî (Cönk [yz.] 06 Mil Yz Cönk 50: 9b-12b), Zileli Tâlibî (AŞE XXVI: 741; Esen 1991: 212-214; Yardımcı 1989: 40-42; Artun 2009: 36-46), Sâdî (Akyüz 1960: 2173) ve Ermeni Aşug Nâdir'ye (AŞE III: 165) aittir. Nâfî mahlası altında aktarılan destanda mahlas destana sonradan eklenmiştir. Dolayısıyla destanın Âşık Şem'î'ye ait olması muhtemeldir. Son destan ise 1963 yılında Saimbeyli halk şairi Mahmut Sunar tarafından kaleme alınarak bastırılmıştır (Sunar 1963). Fakat bu destanın da pek çok dörtlüğü, Âşık Şem'î'nin destanının çeşitlenmesidir. Dolayısıyla destanların sözlü kültür ortamında dinleyiciyle yüz yüze kurulan iletişime bağlı bir icrâ süreci yaşadığını söyleyebiliriz. Ayrıca mevcut destanların üçte birinin XVII. yüzyıla ait olması, daha eski devirlere ait bu tarz destanların varlığına bir referans olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla Özkul Çobanoğlu'nun “diyaloga dayalı anlatım” tarzından dolayı bu tip destanların “en eski tipi” oluşturduğuna dair görüşü (Çobanoğlu 2000: 189) bu noktada daha çok haklılık kazanmaktadır.

Meserret Dirîöz ise münazaralarda en çok tekrarlanan konuların başında “esrar”, “şarap” ve “diğer keyif veren maddeler”in geldiğini, bunları ise “kılıç ve kalem”, “bahar-kış ve diğer mevsimler” ve “yer ve gök”ün takip ettiğini belirtmektedir (1980: 22). Dolayısıyla münazara geleneği içerisinde yer ve göğün, dolayısıyla yer ile gök destanlarının önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Tabii Dirîöz’ün bu tespitine bağlı olarak sosyal, askerî ve dinî yaşamın münazaraların teşekkülünde temsil kabiliyeti kazandığını da düşünebiliriz. Yani destanlarda, toplumsal yaşamda insanları cezbeden keyif verici maddelerin egemenliğini, kılıç ve kalem arasında gidip gelen askerî ve toplumsal döngüyü ve kanaatimizce bu döngünün sürekliliğini sağlayan, dolayısıyla insanlara daima yeniden dirilişi (ahiret) telkin eden bahar-kış ve yer-gök mücadelesini görmekteyiz. Osmanlı’da Galata meyhanelerini dışarıda tutarsak Yıldırım Bayezid döneminden itibaren içkinin hayli yaygınlaştığını, bu durumun da genel meyhaneler açılmasına neden olduğunu, yani meyhanelerin ve âb âlemlerinin de yükselişe geçmeye başladığını (Sevengil 2014: 22-23) söylersek herhâlde ne demek istediğimiz daha iyi anlaşılabilir.

Âşık tarzı şiir geleneği içerisinde ise yer ile gök destanları, “yer ile gök arasında tasavvurî olarak bir çekişmeyi konu edinen ve yer ile göğün karşılıklı olarak birbirlerine üstünlüklerini kabul ettirmek için çeşitli özelliklerini saydıkları” (Çobanoğlu 2000: 87) destan niteliği taşımaktadır. Çobanoğlu’nun tematik olarak “doğal güzelliklerle ilgili destanlar” içerisinde değerlendirdiği bu tarz destanlarda “çoğul icracı anlatım tekniği” kullanılmıştır. Yani destanlar, iki tarafın yer aldığı karşıtlığın diyalogu şeklinde kurgulanmıştır. Bu “karşılıklı diyalog” sayesinde de farklı “bakış açıları” yansıtılmış ve mevzuda “en tipik kabul edilen özellikler” ele alınmıştır (Çobanoğlu 2000: 183-184).

Hilmi Ziya Ülken, yer ile gök destanlarında da görüldüğü üzere destanları sadece “harp tasvirlerinden” ve “kılıç şakırtılarından” ibaret görmenin “büyük bir hata” olduğunu belirtmektedir. Ona göre aslolan “eserin ruhu”na ulaşmaktır. Bu ise destanın “ait olduğu milletin örf ve akliselimindeki hususiyette” bulunmaktadır (2011: 66-67). Ayrıca Ülken’e göre destanlar kaynağını dinî kozmogoniden almıştır. Fakat bu alâka, onları “timsal” kabul ettiğimiz andan itibaren azalmaktadır (2011: 66-67). Nitekim M. Fuad Köprülü de Türklerin başka dinlere girmesiyle birlikte, eski inanışa ait kabullerin “millî birer örf ve âdet hükmüne gir[diğini]” belirtmektedir (2003: 39). Ayrıca Köprülü, *İkdam*’da âşık tarzı destanlar üzerine kaleme aldığı yazısında destanları, tarihî sürece bağlı olarak “millî bir mahsul” niteliği taşıyan “tarihî destanlar”, “dinî ve mezhebî mâhiyeti hâiz destan” ve “mizâhî yahut hicv-âmiz mâhiyeti hâiz” şeklinde sıralayarak bir taraftan destan geleneğimizeki sürekliliği ortaya koyarken diğer taraftan Ülken’in bahsettiği “dinî kozmogoniden” kopuşu da destanları sınıflayarak göstermeye çalışmıştır (1914a).

Bu bağlamda yer ile gök destanlarına baktığımız zaman, destanlarda “yer” ve “gök” şeklinde “kurmaca kahramanlarla temsil edilen iki tarafın” (Çobanoğlu 2000: 183) aslında Türklerde “Gök ile Yer-Su dikotomisi” (Esin 2001: 19) adı verilen kozmolojik tasavvurun da temel unsurları oldukları görülmektedir. Dolayısıyla yer ile gök destanlarının ibdâ ve icrâ sürecinin ‘icrâ bağlamı’ bakımından da köklü bir geçmişe/geleneğe sahip olduğu düşünülebilir. Zira Köprülü’nün aktardığı bilgilere göre Türklerde “sema” ve “yer” “iki dinî umde”yi teşkil etmekte olup Türkler bunlar için senede bir kez dinî merasim yapmışlardır. (2003: 39). Ayrıca Türklerin eski inanışına göre yeryüzünde “yüksek dağlarda, nehir menbalarında, ormanlıklarda” bulunan “Yer-Sub: Yer-Su” adında hayırsever ruhlar vardır. Buldukları yerlerden geçilirken bu ruhlara kurban takdim edilmektedir. Tüm bu “dinî işler” ise “Kam”lar tarafından yürütülmüştür (Köprülü 2003: 39). Dolayısıyla tamamen dinî bir niteliğe sahip bu icrâ bağlamının daha sonraki süreçte ortaya çıkan, yer ile gök destanlarının icrâsını da içine



alan icrâ bağlamları için bir anlamda “hatırlama kültürü”ne (Assmann 2015: 25) dönüştüğü düşünülebilir.

*Yir ilen gök beste durmuş yarimüş*

*Yir şükr ider her hasilet bendedür*

*Gök demiş ki ber-hevayım yücede*

*Gök şükr ider her usulet bendedür*\_Kayıkçı Kul Mustafa (Mecmû‘a-i Eş‘âr [yz.] 06 Mil Yz A 4592: 48a).

Yukarıdaki dörtlükte yer ile gök birbirine oldukça bağlı birer sevgili şeklinde kurgulanırken sanki bize Türklerin kozmolojik tasavvurundaki dikotomiye hatırlatmaya çalışmaktadır.

Ayrıca âşıkların şiirlerinde yer alan arkaik ve mitolojik nitelikteki bazı imgeler aynı zamanda birer “geçmiş hatırlama nesnesi” (Connerton 1999: 40) olarak da kabul edilebilir.

*Yir dedi bende[di]r yedi kat kapu*

*Saru öküzün dünyayı tutar soyu*

*Senin buludına ağdırır suyu*

*On yedi sultana bir nazar eyle*\_Âşık Şem‘î (Cönk [yz.] 06 Mil Yz Cönk 64: 14a).

*Yer dedi benliği edersin her bar*

*Elestü bezminde tekrar be tekrar*

*Sarı öküzü geç balığa kadar*

*İns ü cin şah-ı devlet benimdir*\_Sâdî (Akyüz 1960: 2173).

Yukarıdaki dörtlüklerde yer alan dünyanın kozmik öküzün boynuzu üzerinde durduğu, öküzün de altında su ve hava bulunan bir balığın üzerinde bulunduğu dair (Boratav 2012: 94) zoomorfik imalar, destanların konusu gereği Türk mitolojisine dönük önemli bağlantı noktaları şeklinde de değerlendirilebilir.

Çobanoğlu’nun aktardığı bilgilere göre bu tarz destanlarda diyalogu gerçekleştiren “kurmaca temsilcilerin” “en tipik” özellikleri ele alınır. Yani destanlar, sosyo-kültürel bağlamda “tipik olanı” ve farklı olanı da “tipikleştirmek” suretiyle ele alıp işlemektedir (Çobanoğlu 2000: 184). Dolayısıyla yer ile gök destanları, Türklerin “Gök ile Yer-Su dikotomisi” adı verilen kozmolojik tasavvurunun yeni bir dinî ve kültürel atmosferde ‘tipikleştirilmesi’ şeklinde de düşünülebilir. Zira Joseph Campbell’ın aktardığı bilgilere göre “mitin mantığı, kahramanları ve yararları modern zamanlara kadar canlı kalmaktadır” (2013: 14). Tabii bu tipikleştirmede, özellikleri tayin eden temel unsurun İslâmiyet’e ait değer ve inanışlar olduğunu da ifade etmemiz gerekmektedir. Nitekim yukarıdaki ikinci dörtlükte “Bezm-i Elest’e yapılan vurgu, bir taraftan temel belirleyici unsurun İslâmiyet olduğunu açıkça ortaya koyarken diğer taraftan tipikleştirmenin yeni başlangıç noktasının İslâmiyet’in getirmiş olduğu anlayış ve değerler olduğunu ima eder vaziyettedir.

*Bu Gevherî der ki geç maceradan*

*Hak’tır bizim cümlemizi yaradan*

*Yetmiş iki millet geçti aradan*

*Bir gün olur onlar da gelir divana*\_Gevherî (Elçin 1998: 64).

*Yer söyledi aç gözünü bak bana*

*Bende olan sende var mı dursana  
Bende yatar cihan serveri hâlâ  
Öyle devlet benim ihsan benimdir\_ Âşık Ömer (Karasoy-Yavuz 2015: 356).*

*Gök demiş ki benden indi dört (yüz) suhufi  
Yalan değil her birisi hep sahi  
Zebur Tevrat İncil Kur'an bir dahi  
Hak kelamı dört kitabet bendedür*

*Yir demiş ki bende kurulur tamu  
Girmek değil cümle hakkım meramu  
Zebaniler mamur itmez varanu  
Yer yüzünde kamu zulmet bendedür\_Kayıkçı Kul Mustafa (Mecmû'a-i Eş'âr [yz.] 06 Mil Yz A 4592: 49a).*

*Gök der ki açıktır dergah-ı izzet  
Bi-hadd [ü] bi-payan derya-ı rahmet  
Ferişteler kevser hem sekiz cennet  
Rıdvan-ı kasr huri gülman bendedir\_Tâlibî (AŞE XXVI: 741).*

*Gök söyledi bize olmuş himayet  
Âkıbet iderim sana himayet  
Çok hur ile gülman buldu inayet  
Ba'z-ı rıdvan ile cennet bendedür\_ Nâdirî (AŞE III: 165).*

Yukarıdaki dörtlüklerde yere ve göğe bağlı olarak aktarılan Hak, Hz. Peygamber, suhuf, Zebur, Tevrat, İncil, Kur'an, cennet, rıdvan, kevser ve cehennem gibi ulvî değerler, bir taraftan yere ve göğe bağlı tipikleştirmenin dinî açıdan dinleyici nezdindeki değerini daha da yükeltirken diğer taraftan icrânın (destan) "inananlar zümresi" üzerinde tesirini de kalıcı hâle getirmiş olmalıdır.

Diğer taraftan destanların "anlatım tutumu"nun (eda) da dinleyici nezdinde oldukça işlevsel olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Zira destanların "toplumsal dokuda" "işlevlerini" eda, yani konuyu ele alış tarzı belirlemektedir (Çobanoğlu 2000: 90-91). Dolayısıyla âşıklar da destanlarda ele aldıkları konuyu, "toplumun yapısını göz önünde bulundurarak, destanların toplumda görmesini istedikleri iş veya uyandırmak istedikleri duygu ve düşüncelere uygun düşen söz konusu kalıplaşmış temayüller, anlatım tutumları veya edalara göre oluşturmaktadırlar" (Çobanoğlu 2000: 91).

Bu bağlamda yer ile gök destanlarına baktığımızda destanlarda "bilgilendirmeye yönelik işleyiş" in (Çobanoğlu 2000: 100) etkili olduğunu söyleyebiliriz:

*Yer söyledi türabımız denk verir  
Seher vakti âlemlerin reng verir  
Her bahçede yüz bin çiçek reng verir  
Bî-gamdan kurtarır gülşan benimdir\_Âşık Ömer (Karasoy-Yavuz 2015: 355).*

*Gök dedi cümlelerin sahibi Halil  
Vakt ü zaman olur gör hükmü nazil*

*Emr edüp çalınca suru İsrâfil*

*Bilürüm ol zaman töhmet benimdir\_ Sâdî (Akyüz 1960: 2173).*

Yukarıdaki dörtlüklerde yer alan doğaya ve kıyamete ait imalar, bir taraftan insanların varlığa/varoluşa dair bilgilerini tazelerken diğer taraftan insanlara uhrevî hayat için dünyevî zamana ve zemine karşı duyarlı olmayı telkin etmektedir.

Fakat kanaatimizce destanlardaki bu işleyiş, “kamuoyu oluşturmaya yönelik kullanım” şeklinde de düşünülmelidir. Bunun için bazı destanlarda tebliğe dayalı telkinin öne çıkarılarak “öğüt vermeye yönelik işleyiş” (Çobanoğlu 2000: 103) de güdülmüştür. Dolayısıyla yer ile gök destanlarında Çobanoğlu’nun tespitleri içinde yer almayan “telkin/tebliğ etmeye yönelik bir işleyiş” de düşünülebilir.

*Gök demiş ki ahdimizde duralum*

*Hakk’ın emrettiği işler görelüm*

*Hakk’ın dergâhına yüzler sürelüm*

*Azim Allâh her havfıyyet bendedür*

*Kul Mustafâ bir Hudâ’ya münnetim*

*Eyle bizi sen Muhammed ümmeti*

*Cümlemüze ihsan eyle cenneti*

*Kerem eyle Hak inayet sendedür\_ (Kul Mustafa; 06 Mil Yz A 2591).*

*Gök söyledi dinle şimdi kelamı*

*Anla bir remz ile sen de meramı*

*Bendedir on iki burcun tamamı*

*Evci felek çerh-i seher bendedir\_ Nâdirî (AŞE III: 165).*

Yukarıdaki dörtlüklerde âşığın tebliğe ve telkine dair çabası açıkça görülmektedir. Fakat ikinci dörtlükte geçen “Anla bir remz ile sen de meramı” dizesi destanda yere ve göğe bağlı olarak aktarılan özelliklerin sadece bir “remz”den ibaret görüldüğünü, aslında asıl murat edilenin ise bu remizlerin arkasındaki hakikate ulaşmak olduğunu ortaya koymaktadır.

Kısacası bu tutum Çobanoğlu’nun ortaya koyduğu “destanların fonksiyonları açısından özellikleri”ne de uygun düşmektedir. Ayrıca XIX. yüzyıla gelindiğinde âşıklar “Tavukpazarı Cemiyet-i Âşıkânesi” adı altında bir cemiyet kurmuşlar, bu cemiyete bağlı olarak dinleyicilerin “hissiyât-ı harpcûyâne ve dindârânesini” teşvik edecek destanlar, güfteler ve koşmalar okumak ve “halkın hissiyatını tehyic ve hükûmetin istediği cihete imâle et[mek]” suretiyle de devlet tarafından desteklenmişlerdir (Köprülü 1914b). Dolayısıyla belki başlangıçta isteğe bağlı gerçekleşen bu tutum, daha sonraki süreçte bir anlamda zorunluluğa da dönüşmüştür diyebiliriz.

### 1. İcrâ Bağlamında Yer ile Gök Destanları

Âşık tarzı destanlar, yaratılageldikleri tarihî süreç içerisinde “yapılış” ve “yayılış” ortam ve araçlarına göre sözlü, yazılı ve elektronik olmak üzere her üç kültür ortamının da yapı ve fonksiyonlarına bağlı olarak icrâ edilmiştir (Çobanoğlu 2000: 123-159). Fakat “destanların hangi kültür ortamında yaratılırsa yaratılsın dinleyiciye yönelik bir icrâ etrafında odaklanmış olarak yaratılmaları konuların seçiminden, işlenişindeki edaya ve birlikte icrâ edileceği ezgiye ve en önemlisi onların dış ve iç yapısı üzerinde kalıplaşmalara yol açmıştır” (Çobanoğlu 2000: 123).

Dolayısıyla destanların esasında “dinleyiciye yönelik bir icrâ etrafında odaklanmış olarak yaratılmaları”, sosyo-kültürel ortamda “icrâ bağlamı”nın önem ve işlevselliğini daha da artırmıştır.

Şüphesiz âşıkların sanatsal üretim sürecinde en önemli unsur icrâ bağlamıdır. Zira onların ibdâ ve icrâları teşekkülünü ve özgünlüğünü icrâ bağlamında dinleyici çevresiyle kurdukları iletişime borçludur (Başgöz 1986: 49-137; Ong 2007: 58). Dolayısıyla sözel ortam yaratıcılığında “fasıl”lara dönük bir ibdâ ve icrâ anlayışına sahip olmaları âşıkları bir taraftan toplum içerisinde daha saygın bir konuma taşırken diğer taraftan “toplum hayatının yürümesi için yapılan eylemler”de (Yıldırım 2000: 36) daha “işlevsel” kılmıştır. Bu itibarla fasıllar, âşıkların bir ritüele bağlı olarak kimlik kazandıkları icrâ alanı olmanın ötesinde çok derin anlamlara sahiptir.<sup>2</sup>

Genel olarak yer ile gök destanlarının da fasıllara, yani “katılımcı grupla yüz yüze kurulan iletişim”e (Arslan 2015: 3) dönük bir icrâ süreci yaşadığını söyleyebiliriz. Zira destanlarda da karşımıza çıkan “geçmişin imgeleri ve geçmişin anımsanan bilgileri törensel denilebilecek uygulamalarla (performans) taşınıp sürdürülmektedir” (Connerton 1999: 10). Dolayısıyla destanların yaratılış eyleminin (dünya döngüsünün) simgesel olarak tekrarında oldukça işlevsel bir nitelik kazandığı söylenebilir. Ayrıca destanlarda karşımıza çıkan karşıtlık temeline dayalı “diyaloga dayalı anlatım” tarzı da bu sürecin açık bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Zira Çobanoğlu’na göre bu tip destanlar, “muhtemelen” “en eski tipi” oluşturmakla beraber, hem icrâ hem de ibdâ bakımından âşığa büyük kolaylık sağlayarak metnin ezberlenip hatırda tutulmasını kolaylaştırmıştır (2000: 189). Dolayısıyla bu durum, bir taraftan bu tür destanların sözlü kültür ortamında ibdâ ve inşâ edildiğini açıkça ortaya koyarken diğer taraftan da destanların köklü bir geçmişe sahip olduğunu (Çapraz 2018a) da işaret etmektedir. Nitekim *Divânu Lugâti't-Türk*'te yer alan yaz ile kış arasındaki münazara (Elçin 1993: 234-235), bu tarzın Türk edebiyatında çok eskilere dayandığının bir kanıtıdır.<sup>3</sup>

Diğer taraftan grup katılımını içeren bu icrâ süreci, destanlardaki geçmişle ilgili imgeler üzerinden Connerton’un ifadesiyle “var olan toplumsal düzeni meşrulaştırmaya yaradığı da ifade edilebilir” (1999: 10-11).

*Gök demiş ki ahdimizde duralum  
Hakk'ın emrettiği işler görelüm  
Hakk'ın dergâhına yüzler sürelüm*

<sup>2</sup> “Âşıkların icrâlarını sergiledikleri ‘fasıl’ların içeriği, inanılan ve fakat ulaşılamaz geçmiş ile ânı ve geleceği içeren tematik bir örüntü özelliği göstermektedir. Mitolojik dönemden itibaren kültür ve inanç çevrelerinin temel anlam alanları ve kodlamaları bu tematik örüntünün dokusunu meydana getirir. Âşık fasılları aynı zamanda, törensel bir iletişim için planlanmış ‘kültürel bellek biçimi’dir. Kültürel belleğin içeriğini oluşturan tematik yapıya ilişkin yazılı olmayan kuralların kalıplaştırdığı ritüelistik ve teatral bir icrâ düzenidir” (Arslan 2015: 2-3). Dolayısıyla “âşığın kültürel belleğe ilişkin taşıyıcılık görevini yerine getirmesindeki hatırlama ortamının bu törensel fasıllarla kolaylaştığını söylemek mümkündür” (Arslan 2015: 3). Bu bağlamda “kültürel bellek taşıyıcılığı açısından âşık, gelenek içinde ustalardan edindiği geçmişi hatırlamanın temel figürlerini, içine doğduğu toplumun bizatihi kökenine ve varlığına ilişkin dini, milli, sosyal ve kültürel kodlamalarını, ritüel sunuş özelliğine sahip icrâlar sırasında ve özellikle katılımcı grupla yüz yüze kurulan iletişim yoluyla aktarı ve zihinlere kaydeder” (Arslan 2015: 3). Bu sayede “belleğin dinamik kalmasına ve süreklilik kazanmasına katkı sağlar. Fakat bu aktarımlar sırasında bazen geleneksel ve inanılan figürler ile bireysel figürlerin iç içe geçtiğini de gözden uzak tutmamalıdır” (Arslan 2015: 3). Kısacası Türk sözel kültür geleneğinin “işlev” ve “kodları”, Türkistan’dan Macar platosuna kadar uzanan geniş yayılım sahasında inşa ettiği bu “hafıza mekânları” sayesinde varlıklarını sürdürmesini bilmiştir (Üçüncü 2012: 207).

<sup>3</sup> Bu tarzın Türk edebiyatında tebarüz etmesinde çok eskiden beri Türklerin içtimai yaşamında etkili olan “sağ kol” ve “sol kol” şeklindeki yapılanmanın doğrudan tesiri vardır. Bu hususta geniş bir değerlendirme için bk. Çapraz 2018b.

*Azim Allâh her havfıyyet bendedür\_Kul Mustafa (06 Mil Yz A 2591).*

Bu bağlamda yukarıdaki dörtlükte yer alan “ahdimizde duralım”, “Hakk’ın emrettiği işler görelüm” ve “Hakk’ın dergâhına yüzler sürelüm” şeklindeki dinleyiciye dönük tebliğ niteliği taşıyan öğütler, meşru zemini daha da sağlamlaştırmaya yönelik çabanın bir tezahürü olarak da değerlendirilebilir.

Ayrıca bir anlamda ‘ritüel sunuş özelliği’ taşıyan destanlar (icrâlar) sayesinde insan kozmolojik uğraşa doğrudan katılmakta “kaostan düzene (kozmosa) geçişi içeren mitolojik anın yinelenmesi” (Assmann 2015: 104) yoluyla da kendisini “dünya zamanı yanılışı”ndan (Connerton 1999: 69) kurtararak “geçmişe yeniden ‘şimdiki zamanlık’ kazandır[maktadır]” (Assmann 2015: 100). Kanaatimizce destanlarda bahar ile kış ve yer ile gök arasında vuku bulan mücadele sayesinde bu kozmolojik eylem sürekli tekrarlanarak “inancın taşınması” (Assmann 2015: 110) ve insanların “diriliş”e (ahiret) olan inançlarının her zaman ve zeminde sürekliliği sağlanmaya çalışılmıştır (Eliade 1994: 70). Bu ise ahirete inanan insan kitlesi üzerinde destanların tesirini daha da artırmış olmalıdır. Zira Osmanlı’nın gerileme dönemiyle birlikte içine girdiği canlı savaş atmosferi, yer ile gök destanları sayesinde de insanların dirilişe olan inancının her zaman ve zeminde niçin tesis edilmeye çalışıldığını da izah eder kanaatindeyiz. Yani yer ile göğün mücadelesini “dramatize” ederek (Çobanoğlu 2000: 183) anlatan bu destanlar bir taraftan insanlara yeniden dirilişi empoze ederken diğer taraftan cephede sürekli ihtiyaç duyulan insan gücünün iman gücüyle bütünleşmesini sağlamış olmalıdır.

Ayrıca tıpkı Türklerin kozmogonik dikotomisinde olduğu gibi yer ile göğün destanın sonunda savaşmayı/mücadeleyi bırakarak ‘birleşme’si dinleyici kitle açısından “içte ve dışta bir bütünlük durumu” (Sandner 1970: 18) yaratmış olmalıdır. Dolayısıyla destanlar bir anlamda yaratılışa dair “eylemi canlandırma yönünü üstlenmiştir” (Assmann 2015: 24). Jann Assmann’a göre ‘canlandırma işlemi’ ise “kutsal metni yorumlama anlamına gelen bir tür güncelleştirmedir” (Assmann 2015: 24). Bu durum aslında âşık tarzı destanların “halk kültürünün değer hükümlerini muhtevi motifleriyle verdikleri mesajın işlevselliği”ne (Çobanoğlu 2000: 119) de uygun düşmektedir. Zira âşık tarzı destanlarda görüldüğü gibi yer ile gök destanlarında da “toplumda yerleşik değerlerin güncelleştirilerek tekrarı ve bu yolla toplumun kendini tasdiki esastır” (Çobanoğlu 2000: 119).

*Tâlibî ârifçün sözle her bir an  
Hakk’a zikret fikrin itsün izan  
Muhabbet nushasın yazmışım irfan  
Arzuhâl itmeğe nalan bendedir\_Tâlibî (AŞE XXVI: 741).*

*Mahmud da Allah’ın bir kemter kulu  
Hakk’a özü bağlı şaşırılmaz yolu  
Yer ile gökten ayırmaz eli  
Ey şaşkın Allah’a bir seyran eyle\_Mahmud (Sunar 1963).*

*Bu Gevherî der ki geç maceradan  
Hak’tır bizim cümlemizi yaradan  
Yetmiş iki millet geçti aradan  
Bir gün olur onlar da gelir divana\_Gevherî (Elçin 1998: 64).*

Yukarıdaki dörtlüklerde toplumda her zaman geçerli olan değerler üzerinden, dinleyici

kitlesinin imanını/inancını tazelemesi telkin edilmektedir. Her ne kadar ilk dörtlükte muhatap, âşığın kendisi gibi görünse de diğerlerine baktığımızda âşığın aslında doğrudan dinleyiciyi muhatap alıp irşada giriştiğini söyleyebiliriz.

Kısacası yer ile gök destanlarının ve destan icrâlarının, ortamında (bağlam), tıpkı ritüellerde olduğu gibi “sosyal hayat içinde yaşanan kalıplaşmış manalı küçük dram” (Günay 1995: 2) niteliği taşıdığı da düşünülebilir.<sup>4</sup> Bu itibarla gerek Emile Durkheim’in gerekse W. Bascom’un ritüellerin ve folklorun toplum içerisinde yerine getirdiği “eğlendirme”, “eğitime”, “fertleri birleştirip toplumsal bağları güçlendirme”, “değerlere destek verip canlandırma”, “mutluluk duygusu verme”, “kültürü onaylama” ve “kabul edilmiş davranış örüntülerini sürdürme” (Bascom 2014: 71-86; Günay 1995: 2) şeklindeki temel fonksiyonların destanların icrâsı ve icrâ ortamı için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Yani yer ile gök destanlarının müşterek duygu, düşünce ve inanç dünyasına sahip dinleyici çevresinin bir taraftan hoşça vakit geçirmesini sağlarken diğer taraftan kültürün eğitim işlerini yüklediğini; kültürün ve kurumların doğrulanıp onaylanmasıyla da toplumda kabul edilen davranış örüntülerini sürdürme işlemini yerine getirdiği ifade edilebilir (Bascom 2014: 80-81).

Bu bağlamda yer ile gök destanlarının icrâsı ve icrâ bağlamı, tıpkı “anma törenleri”nde olduğu gibi “geçmişte olup bitenin anımsandığı bir ân içer[en]” eylemler sayesinde ‘ulusal bilincin’ dinamik kalmasını sağlamıştır (Connerton 1999: 27).

Ritüele dönük eylemlerde karşımıza çıkan “şiişsel biçim” (Assman 2015: 65) de birlikteliğin sağlanmasında ve insanın dâhil olduğu “bağlayıcı yapı”<sup>5</sup> (Assmann 2015: 23) ile bütünleşmesinde başlı başına etkili olmuştur. Dolayısıyla destanların Ferris’in tıpkı halk şarkılarında olduğunu belirttiği gibi insanın “kültürün bütünüyle olan ilişkisinde muhafaza edici (cohesive) bir element olarak rol oyna[dığını]” (Ferris 1997: 87) da kabul edebiliriz. Zira fasıllar gibi kolektif belleğe dönük yapılarda “birey hem bilinç, hem de bilinçaltı düzeyde kendi kültürünün kökleriyle teması sürdürebilmektedir” (Ferris 1997: 87). Bunun gerçekleşmesini sağlayan şey ise esas itibarıyla Seeger’in “zaman birleştirici” (time-binding) diye tanımladığı süreçtir (Ferris 1997: 90). Ayrıca destanların ritüel sunuş niteliği taşıyan fasıllara dönük bir icrâ zeminine sahip olması bunların halk şarkılarına göre daha dinamik bir yapı içerisinde bu süreci gerçekleştirmesini sağlamıştır. Diğer taraftan destanlar, “birey ile onun kültürü arasında bir bağın kurulmasını mümkün kılarak çalışma, tören ve eğlence kalıplarının devamını [da] sağlamıştır” (Ferris 1997: 90).

<sup>4</sup> Zira ritüeller, “toplu yapılan gösterilerdir. Katılanları canlandırır, kıskırtır, korur, yeniden şekillendirir. Kişiyi kutsal semboller, olaylar karşısında nasıl davranılacağını öğretir. Törelerin nitelikleri, amaçları ne olursa olsun hepsinde fertleri bir araya getirmek, aralarındaki bağları yoğunlaştırmak, yakınlaştırmak, daha samimi olmalarını sağlayarak toplum şuuruna ulaştırmak gibi nitelikler müşterektir. Fertler birlik içinde toplumdaki yerlerini ve toplumla ilişkili duygularını ritüellerle yenilemiş olurlar” (Günay 1995: 2). Hiç şüphesiz ritüellerle sağlanan bu müşterek niteliklerin ve yenile/n/me işlemin âşık tarzı destanlar içerisinde özellikle yer ile gök destanları gibi inanca dayalı, mitik veya kozmogonik bir menşei haiz destanlarda gerçekleşmesi yüksek bir ihtimal dâhilindedir.

<sup>5</sup> Assmann’a göre “her kültür bağlayıcı yapı olarak adlandırdığımız bir şey oluşturur. Bu yapı, hem sosyal boyutta hem de zaman boyutunda birleştirici ve bağlayıcıdır. Ortak deneyim, beklenti ve eylem mekânlarından bir ‘sembolik anlam dünyası’ yaratarak, birleştirici ve bağlayıcı gücüyle güven ve dayanak imkânı sağlayarak insanları birbirine bağlar. Kültürün bu yanı eski milletlerde ‘adalet’ kavramı altında işlenir. Bu yapı aynı zamanda, değerli deneyim ve anıları biçimlendirip canlı tutarak ilerleme hâlindeki şimdiki zamanın görüntülerini ve öykülerini katarak ve böylece ümit verip canlandırarak dünle bugünü birleştirir. Kültürün bu yanı tarihi anlatılara ve efsanelere dayanır. Kültürün iki yönü, yani kuralcı ve anlatsal, yönlendirici ve nakledici yönü, bireylere ‘biz’ deme imkânı veren kimlik ve aidiyet temellerini yaratır. Tek tek bireyleri böyle bir ‘biz’de birleştiren, bir yandan ortak kurallar ve değerlere bağlılık, öte yandan ortak yaşanmış geçmişin anılarına dayanan, ortak bilgi ve kendini algılayış biçiminin oluşturduğu bağlayıcı yapıdır” (Assmann 2015: 23).



Yer ile gök destanlarının icrâsıyla dinleyici kitlesine dinî ve ahlâkî nitelikte informal bir eğitim kanalı açıldığını da düşünebiliriz. Zira “sözlü kültür ortamında âşığın bulunduğu her ortam âşığın daha önce meydana getirdiği veya irticalen meydana getirebileceği kendine ait veya usta malı destanları icra edebileceği resmî ortam hüviyeti” (Çobanoğlu 2000: 201) taşımaktadır. Dolayısıyla destanlara bağlı olarak sosyo-kültürel bağlamda böyle bir eğitimin verilmesi mümkün olabilir.

Tabii yer ile gök destanlarının tüm bu icrâ sürecinde “anlatıcı/aktarıcı/sanatkâr” (Görkem 2009: 413-414) vasfına sahip ‘âşıklar’ın da rolü büyüktür. Kanaatimizce sözlü kültür ortamında irticâlen de ibdâ ve inşâlarda bulunan âşıklara dair “Hak vergisi âşıklık inancı” (Çobanoğlu 2000: 200) da “resmî ortam” da açılan bu informal eğitim kanalının önem ve işlevselliğini daha da artırmış olmalıdır.

Konu genişliği yanında destanları diğer türlerden ayıran en önemli tarafı bunların kendilerine has özel ezgilerle icrâ edilmesidir (Köprülü 1914a; Bölükbaşı 2001a: 402; Bölükbaşı 2001b: 405). Dolayısıyla destanların kendilerine mahsus bir beste ile icrâ edilmesinin de sözlü kültür ortamında bir taraftan destan ibdâ ve icrâsını kolaylaştırırken diğer taraftan hitap ettiği dinleyici kitlesinde tıpkı Ferris’in halk şarkılarında olduğunu belirttiği gibi bir bütünleşmenin tesis edilmesini de sağladığı düşünülebilir. Zira Çobanoğlu’nun belirttiği üzere “doğal ortamlarında” bu ezgilerin “adeta sosyal yapıyı şekillendiren sosyal normlarla özdeşleşen göstergeler şeklinde kullanılmaları” (2000: 319) söz konusudur. Kısacası “ezgili söz” ve “müzik” sayesinde destanın kolayca meydana getirilerek dinleyici üzerinde daha derin tesirler bıraktığı ifade edilebilir (Çobanoğlu 2000: 318-319).

### Sonuç

Yer ile gök, Türk edebiyatının münazara geleneği içerisinde en çok işlenen unsurların başında gelmektedir. Dolayısıyla bu ve benzeri unsurlar, toplumsal yaşamla doğrudan alakalı önemli bağlantı noktalarını teşkil etmektedir. Başlangıçta Türk kozmogonisinde dikotomik tasavvurun kaynağını teşkil eden yer ile gök, daha sonraki süreçte İslâmiyet’in de getirmiş olduğu inanış ve değerlerle tipikleştirilerek âşık tarzı yer ile gök destanlarının teşekkülünü de sağlamıştır. Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla bu tarz destanların XVII. yüzyıldan XX. yüzyılın ortalarına kadar icrâ kabiliyeti kazanmış olması bunların gelenek içerisinde işlevselliğini açıkça ortaya koymaktadır.

Her zaman ve zeminde var oluşlarının mücadeleye (savaş) bağlı olduğu Türklerde bu tarzın ilk örneğinin *Divânu Lugâti’t-Türk*’te yer alması esasında destanların icrâ bağlamında işlevselliğinin kodlarını da bünyesinde taşımaktadır. Yani bugün de yaşadığımız coğrafyada verdiğimiz mücadele (savaş), temsilî de olsa bahar ile kışın, yer ile göğün taraf olduğu destanlarda kodlanmıştır. Ayrıca yaşam döngüsünün sürekliliğini de temsil eden bahar-kış ve yer-gök, inancın bir gereği olarak insanların dirilişe olan bağlılıklarının zinde kalmasını sürekli teşvik ederek savaş zemininde ihtiyaç duyulan insan gücünün iman gücüyle bütünleşmesini de sağlamış olmalıdır.

Âşıkların fasıllara dönük icrâ anlayışına sahip olmaları bu anlayışın dinamik bir yapı içinde, yani dinleyici ile yüz yüze kurulan iletişime bağlı olarak aktarılmasını kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla destanlar sayesinde dinleyici kitlesine dönük dinî ve ahlâkî nitelikte informal bir eğitim kanalı açılırken aslında ulusal bilincin de dinamik bir yapı içerisinde süreklilik kazanması sağlanmıştır.



### Summary

Epics has a significant place in the tradition of minstrel poetry. In these epics, earth and sky epics have more importance. Because earth and sky are the basic elements of the dichotomical conception in the Turkish cosmogony. the first examples of these epics are from XVII.th century. As far as we can see, it is seen that this dichotomy concept is typified and transferred in the epics of the earth and sky. But the beliefs and values that Islam naturally brings to this typification are the forefront.

At the same time, the presence of epics in the debate tradition has enabled them to become more functional in the performance context. The fact that most of the topics that are handled in the debate tradition, are about earth and sky epics, support this idea. The narration style based on the dialect which the sides of the epistle constituted with the earth and sky carries the codes of the struggle which the Turks gave throughout history. Of course, it is important that the context in which the epics are referenced constitutes wars. Therefore, we should say that these epics fulfill some important functions by the minstrels.

First of all, we must say that the process of informing, the epics are effective. Because the allusions about nature and doomsday in the epics convey information about existence. From the other side, they suggest to them to be sensitive to worldly things for the Hereafter. Therefore, we can say that there is a function in the epics to notify the public according to our opinion.

When we look at the functions that the earth and sky epics bear in the execution context, we have first of all ensured that these are carried into faith and that humans are always in touch with the eternal dependence of the Hereafter. Because the atmosphere of the lively battle that the Ottoman Empire entered into with the decline period is in fact a source of this effort. In other words, these epics, which are narrated by the dramatization of the earth and sky, have gained a function for the supply of the human power needed on the other side while the people imposed afterlife on one side. In addition, epics have created a state of integrity both inside and outside and the social consensus has been established in each subject. In this context epics have been instrumental in being active in a dynamic structure of national consciousness.

E. Durkheim and W. Bascom's functions of rituals and folklore (f.e. entertaining, training, unifying individuals and strengthening social ties, supporting and reviving values, feeling happiness, approving culture and maintaining accepted behavior patterns) in the society are also applicable to the performance context of the epics. Therefore, it can be said that performing epics have opened an informal educational channel in religious and moral quality to the audience. Of course, in all these integration processes called J. Assmann's binding structure, the poetic form of the epics and their special musics have also been influential.

**Kaynakça**

- AKYÜZ, Hasan (1960), "Bir Cönk'ten: Yer ile Gök Destanı. *Türk Folklor Araştırmaları*", 131: 2173.
- ARSLAN, Mustafa (2015), "Kültürel Belleğin Uzman Taşıyıcıları Olarak Âşıklar", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 15/1: 1-6.
- ARTUN, Erman (2009), "Destan Söyleme Geleneğinde Âşık Talibi'nin Yeri", *Tarihi ve Kültürüyle Zile Sempozyumu Bildirileri*, Zile: Zile Belediyesi Kültür Yay.: 36-46.
- ASSMANN, Jann (2015), *Kültürel Bellek*, (çev. Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı Yay.
- AŞE III: Ahmet Şükrü Esen Defterleri, 3 numaralı defter, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı: Pertev Naili Boratav Arşivi.
- AŞE XXVI: Ahmet Şükrü Esen Defterleri, 26 numaralı defter, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı: Pertev Naili Boratav Arşivi.
- BASCOM, William R. (2014), "Folklorun Dört İşlevi", (çev. Ferya Çalış), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, (hzl. M. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır Teke), Ankara: Geleneksel Yay.: 71-87.
- BAŞGÖZ, İlhan (1986), "Hikâye Anlatan Âşık ve Dinleyicisi", *Folklor Yazıları*, İstanbul: Adam Yay.: 49-137.
- BORATAV, P. Naili (2012), *Türk Mitolojisi / Oğuzların - Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*, (çev. Recep Özbay), Ankara: BilgeSu Yay.
- [BÖLÜKBAŞI], Rıza Tevfik (2001a), "Merdâne Türküler ve Destanlar", *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri*, (hzl. Abdullah Uçman), İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay.: 398-403.
- [BÖLÜKBAŞI], Rıza Tevfik (2001b), "Destanlarımız", *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri*, (hzl. Abdullah Uçman), İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay.: 404-409.
- CAMPBELL, Joseph (2013), *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, (çev. Sabri Gürses), İstanbul: Kabalcı Yay.
- CONNERTON, Paul (1999), *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, (çev. Alâeddin Şenel), İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Cönk, Millî Kütüphane, Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, No: 06 Mil Yz Cönk 50, vr. 9b-12b.
- Cönk, Millî Kütüphane, Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, No: 06 Mil Yz Cönk 64, vr. 14a-15b.
- Cönk, Millî Kütüphane, Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, No: 06 Mil Yz Cönk 269, vr. 23a-25b.
- ÇAPRAZ, Erhan (2018a), "Âşık Tarzı Yer ile Gök Destanlarının Kökeni Üzerine Bir İnceleme", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (SEFAD)*, 39: 105-118.
- ÇAPRAZ, Erhan (2018b), "'Mücadele'den 'Münazara'ya: Türk Edebiyatında Münazaranın Kaynağına Dair İçtimai Bir Bakış", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED)*, 58: 21-41.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2000), *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*, Ankara: Akçağ Yay.
- DİRİÖZ, Meserret (1980), "Türk Edebiyatında Münazâra", *Millî Kültür*, C II (1): 20-22.
- ELÇİN, Şükrü (1993), *Halk Edebiyatına Giriş*, Ankara: Akçağ Yay.
- ELÇİN, Şükrü (1998), *Gevherî Divânı*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.
- ELİADE, Mircea (1994), *Ebedî Dönüş Mitosu*, (Çev.: Ü. Altuğ), Ankara: İmge Kitabevi Yay.
- ESEN, A. Şükrü (1991), *Anadolu Destanları*, (hzl. P. N. Boratav). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay.
- ESİN, Emel (2001), *Türk Kozmolojisine Giriş*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- FERRİS, William J. (1997), "Halk Şarkıları ve Kültür: Charles Seeger ve Alan Lomax", (çev. F. Gülay Mirzaoğlu), *Millî Folklor*, 34: 87-93.
- GÖRKEM, İsmail (2009), Dünden Bugüne 'Türk Sözel Edebiyatı': Değişim ve Dönüşüm, A. Ü. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 39: 411-422.
- GÜNAY, Umay (1995), "Ritüeller ve Hidrellez", *Millî Folklor*, 26: 2-3.
- KARASOY, Yakup - YAVUZ, Orhan (2015), *Âşık Ömer Divanı*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay.
- [KÖPRÜLÜ] Köprülüzâde M. Fuad (1914a), "Destânlarımız", *İkdam*, 31 Mart 1914.
- [KÖPRÜLÜ] Köprülüzâde M. Fuad (1914b), "Saz Şâirleri 6- Âşık Teşkilatı ve Âşık Fasılları", *İkdam*, 25 Nisan 1914.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (2003), *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara: Akçağ Yay.
- KÖKSAL, M. Fatih (2006), "Münazara (Türk Edebiyatı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*,

- C. 31, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.: 580-581.
- Mecmû 'a-i Eş'âr*, Millî Kütüphane, Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, No: 06 Mil Yz A 4592, vr. 48a-50b.
- ONG, Walter J. (2007), *Sözlü ve Yazılı Kültür / Sözüün Teknolojileşmesi*, (çev. Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul: Metis Yay.
- SANDNER, Donald F. (1970), "Analitik Psikoloji ve Şamanlık", *Kutsal Miras / Yılanın Biri Beni Şaman Yoluna Çağırıyor*, (çev. Nur Yener), İstanbul: Okyanus Yay.
- SEVENGİL, Refik Ahmet (2014), *İstanbul Nasıl Eğleniyordu?*, İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- SUNAR, Mahmut (1963), *Yerle Göğün Davası*, Samsun: Örnek Matbaası.
- TEZCAN, Nuran (1983), "Lâmi'î'nin Gûy u Çevgân'ından İki Münazara", *Belleten*, (1980-1981): 49-63.
- ÜÇÜNCÜ, Kemal, (2012), "Mehmed Esad Serezli'nin Kayıt ve Tanıklığıyla Serez Yöresi Türk Kültür Geleneği", *Türkbilig*, 24: 187-208.
- ÜLKEN, H. Ziya (2017), "Türk Kozmogonisi", *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, (hzl. G. Ülken), Ankara: Doğu Batı Yay.: 231-272.
- YARDIMCI, Mehmet (1989), *Zileli Âşık Tâlibî*, İstanbul: İnanç Yay.
- YILDIRIM, Dursun (2000), "Türk Sözel Kültüründe Süreklilik <Osmanlı Hanedanlığı Döneminden Cumhuriyete>", *Türkbilig*, 2000/1: 32-45.
- YÜCEL, Ayşe (2000), "Türk Edebiyatında Münâzara ve Şenlik'in Münâzaraları", *Âşık Şenlik Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.: 279-292.

## DELİ DUMRUL ANLATISININ ARKETİPSEL SEMBOLİZM BAKIMINDAN ÇÖZÜMLENMESİ

### ANALYSIS OF DELI DUMRUL NARRATIVE ON ACCOUNT OF ARCHETYPICAL SYMBOLISM

Mehmet Emin BARS\*

#### Öz

Arketipsel sembolizm son dönemlerde edebî eserlerin incelenmesinde yaygın biçimde kullanılan yöntemlerden biridir. Bu çalışmada Dede Korkut anlatılarından Deli Dumrul hikâyesi arketipsel sembolizm bakımından incelenmiştir. Anlatıda arketiplerin çokça kullanıldığı görülmüştür. Aynı kişilerin birden fazla arketipi taşımaları ve aynı arketipin farklı kişilerde değişik biçimlerde görülmesi anlatıyı farklı kılmaktadır. Anlatıda görülen arketipler arasındaki organik ilişki, edebî eserlerin oluşumu üzerinde yeniden düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Arketipler arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Hiçbir arketip tesadüfi olarak seçilmemiştir. Bu bakımdan arketipsel incelemelerde arketiplerin belirlenmesi kadar, arketipsel bağların çözümü de anlatıların yorumlanmasında önemlidir. İncelemelerde bugüne değin göz ardı edilen arketipler arası ilişkinin tespiti, olay ve kişilerin değerlendirilmesinde daha objektif sonuçlara ulaşmayı sağlayacaktır.

#### Anahtar Kelimeler

Deli Dumrul, Dede Korkut, arketipsel sembolizm, imge.

#### Abstract

Archetypal symbolism is one of the widely used methods in the study of literary works in recent periods. In this work, the story of Deli Dumrul from Dede Korkut's narratives was examined in terms of archetypal symbolism. In the narrative, archetypes were seen to be widely used. More than one archetype was seen in the same people. The same archetype is seen in different forms in different people. There is an organic relationship between archetypes. No archetype has been chosen randomly. It is important to identify archetypes in archetypal examinations. By solving archetypal relations, literary works can be explicated in different forms. Archetypal relations will provide more objective results in the evaluation of events and persons.

#### Keywords

Deli Dumrul, Dede Korkut, archetypal symbolism, imagery.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, m\_e\_bars\_21@hotmail.com.



## GİRİŞ

Arketipsel sembolizm, edebî eserlerin çözümlenmesinde kullanılan yöntemlerden biridir. Kavram Carl Gustav Jung tarafından psikoloji dünyasına kazandırılmıştır. Jung, analitik psikolojinin kurucusudur. Psikoloji alanında ortaya koyduğu yöntemler farklı alanlarda yaygın biçimde kullanılmıştır. Psikoloji alanında bilinç ve bilinç dışının yapısı üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. Jung'ın yaygın kullanım yöntemlerinden biri olan arketip, kişilerin ruh kökenine ait evrensel ve müşterek hayallerin simgesel biçimde yaratmalarını ifade eder (Gümüş 2016: 17). Yöntemin amacı eserde ilk bakışta görülmeyen, simgeler aracılığıyla ortaya konan görünenin ardındaki görünmeyen anlamı keşfetmektir.

Yapıtların oluşumunda simgesel anlamların önemi büyüktür. İnsanlar ilk yaratıldıklarından beri büyük tecrübeler yaşamışlardır. Bu tecrübeler çeşitli sembollerle sonraki kuşaklara aktarılmıştır. Kuşaktan kuşağa, örtülü biçimde insanlık tecrübelerini sembolik biçimde ifade eden bu unsurlar arketip olarak ifade edilmektedir (Onat 2007: 1). Herkesin bilinç dışında görülen arketipler, insanlığın en eski tecrübelerini içeren bilgi kaynaklarından biridir. Mitolojik devirlerden günümüze değin sürekli beslenmiş, her kuşak bir taraftan kaynaktan beslenirken diğer taraftan kaynağı yeni sembollerle zenginleştirmiştir. Simgelerin adı değişirken işlevleri devam etmiştir.

Jung bir insanın insan gibi davranmasını sağlayan bilinç dışı psişik yapıların işleyişinin ne olduğunun bilinmediğini belirtir. Jung bu işlev biçimlerini imge olarak tanımlar. İmge hem eylemin biçimini hem de eyleme neden olan tipik durumu ifade eder. Bu imgeler türe özgü olduklarından ilk imgelerdir. İlk imgeler fantezi ürünlerinde görünür hâle gelir ve arketip kavramı da burada özel uygulama alanını bulur. Arketipler sadece gelenek, dil ve göçlerle yaygınlaşmaz. Her zaman ve yerde herhangi bir dış etkene bağlı olmadan kendiliğinden ortaya çıkar (Jung 2017a: 20). İçgüdüler fizyolojik dürtülerdir. Fantezi şeklinde ortaya çıkar, genellikle varlıklarını sembolik imgelerle gösterir. Jung'a göre bu tezahürler arketiptir. Arketiplerin kökeni bilinmemektedir. Kendilerini dünyanın herhangi bir yerinde ve zamanında yeniden üretmektedir (Jung 2017b: 65).

Jung arketipleri insan psikolojisi ile ilişkilendirir. Ona göre arketipler kalıtım ile geçer. Eliade'ye göre ise arketipler "*insanüstü ve 'aşkın' bir kökene sahip*" (Eliade 1994: 12) tir. Eliade bizi çevreleyen dünyanın, insanın mevcudiyet ve etkisinin hissedildiği dünyanın -tırmanılan dağların, meskun ve işlenmiş bölgelerin, üzerinde yolculuk yapılan nehirlerin, kentlerin, tapınakların- daha yüksek bir kozmik düzeyde dünya dışı arketipi olduğunu ifade eder (1994: 23). Yeryüzünde meydana gelen her şey göksel arketipin etkisiyle şekillenir. "*Mitoslar insanın yürüttüğü tüm sorumlu etkinlikler için geçerli paradigmatları, örnek modelleri korur ve aktarırlar. Mitsel zamanlarda insanlara vahyedilmiş bu paradigmatik modeller sayesinde Kozmos ve toplum periyodik olarak yeniden doğar*" (Eliade 1994: 12). Jung arketipi psikoloji ile ilişkilendirip ruhsal kalıtım ile yeni nesillere aktarılan evrensel bir özellik; Eliade ise göksel ve ilahi bir model olarak tanımlar. Ancak hem Jung hem de Eliade "*arketiplerin bir ilk modelden hareketle sürekli tekrar edilen uygulamalar, motifler, insan davranışları*" (Saltık Özkan 2010: 82) olduğunu kabul ederek bunları "*kollektif bir bilinçaltına işlenmiş bir kavram olarak, daha sonraki nesillerin davranışlarında kişiliklerine sinmiş evrensel bir durum*" (Aşkaroğlu 2013: 123) şeklinde tanımlar.

Arketipler insanlar arasındaki ruhsal benzerliğin sonucudur. İnsanların evrensel duygu, düşünce ve davranış kalıplarını oluşturur. Arketipler kültürleri benzer toplumlarda görülmenin

yanında farklı kültürlere sahip toplumlarda da görülmektedir. Farklı kültürlere sahip toplumların davranışlarındaki yerel unsurlar ortadan kaldırılınca benzer davranış örnekleri ortaya çıkmaktadır.

“Arketipler tüm insanlığa mal olmaları sebebiyle evrensel olanı kişiselle, geneli özelle kaynaştırıp, kişiye has bir görünümde ortaya çıkarlar. Bu doğrultuda insan için ruhsal bir oluşumun gerçekleşmesinden ziyade ruhsal bir gelişmenin olduğu düşüncesi öncelik kazanmış olur. Bilinçdışı olan arketipler, kendilerini imgelerle ortaya koyarlar ve insanların ruhsal yaşamı bu imgelerin arka planındaki insanlığın ‘en eski deneyimleri’nden etkilenecek şekillenir” (Onat 2007: 1-2).

İnsan doğumuyla beraber kültürel miras düşüncesini beraberinde getirir. Kişisel deneyimlerle arketipik potansiyelini geliştirir. R. Rosiere efsanelerin teşekkülünde üç kaide üzerine durur:

“1. Menşelerle ilgili kaide: Aynı aklî kapasiteye sahip olan bütün milletlerde muhayyile aynı şekilde tezahür eder. Böylece benzer efsanelerin yaratılışına sebep olur. 2. Birinin yerine diğersinin geçmesi kaidesi: Bir kahramanın hatırası zayıfladıkça onun şerefine yaratılmış olan efsane bu kahramanı terkeder ve daha meşhur birine mal olur. 3. Adapte olabilme kaidesi: Çevre değiştiren her efsane yeni çevrenin sosyal ve etnografik şartlarına kendisini adapte eder” (Sakaoglu 2009: 21-22).

Bu kaideler diğer halk bilimi ürünleri için de geçerli kaidelerdir. Halk bilimi ürünlerinin teşekkülünü ve aktarımını göstermesi bakımından önemli olan bu kurallar aynı zamanda içinde arketipleri taşımaları, arketiplerin yorumlanmasında zengin veriler sunmaları açısından da değerlidir.

Arketipler mitlerde gizlidir. Mitler gizli bilgi kaynağıdır. İçinde insanların geldikleri kökenleri, başlangıç zamanlarını simgeleştirir. Mit, dünyayı algılama, şekillendirme ve sembolleştirme modelidir. “Gizli bilgiler, mitolojik simgelere dönüşmüş şekli ile kuşaktan kuşağa aktarılmış, anlaşılması zor olan nesnelere simgelerin dili ile açıklanmak istenmiştir” (Bayat 2007: 12). Bu özellikleriyle mitler kozmik bilgilerin sembolleridir. İnsan neslinin deneyimlerinin, mücadelelerinin somut şekillerinin simgesel boyutudur. Gerçek dünyanın olduğu gibi değil, sembollerle kavranmasıdır. Mitlerin zaman ve mekân içinde gelişen bir tarihçesi vardır. “Uzun yıllar boyunca, sembolik bir dil kullanarak, insanlığın dini ve felsefi görüşleri ile ruhun geçirdiği tecrübeleri bizlere aktarmışlardır” (Fromm 2017: 189). Mitler ilkel toplumların fantastik hayalleri değil, değerli hatıralarıdır. Geçmiş zamanın bilgelikleri sembolik dille mitlerde dile getirilmiştir. Mitolojik simgeler, farklı anlatı türlerinde sembolik biçimde yaşamını sürdürmüştür. Mitler arketiplerin simgesel biçimleridir. Zamanla insanın hayatındaki değişim/dönüşümler simgesel anlatım alanlarını da değiştirmiştir. İlkel insanların mit, efsane, masal, destan türlerinde ortaya koydukları simgesel anlatımlar, yaşanan çağların edebî formlarının içine taşınmıştır. “Uygun şartlarda arketipler, dil, din, ırk, sınıf farkı, coğrafi konum ya da tarihsel dönem gözetmeksizin benzer düşüncelere, imgelere, duygulara sebep olmaktadırlar. Arketipler insanları ortak bir ruhsal temelde birleştiren doğal köken, kolektif bilinçdışının ortak simgeleridir” (Sungurlar 2013: 49). Bir arketip yaşadığı çağın formuna girebilme özelliği sayesinde her zaman hayatını devam ettirebilme gücüne sahiptir. Bu özelliğiyle arketipler evrensel dil özelliği taşımaktadır. İnsanları, hayatı anlamak için bu evrensel dili anlamak, yorumlamak gerekmektedir.

Arketipler bilinç dışımızda vardır, somut yaşamda görülmezler. Bilinç dışı kişisel (öznel) ve ortak (kolektif) olmak üzere ikiye ayrılır: “Kişisel bilinçdışı, kişisel yaşantıyı içerirken ortak bilinçdışı



bütün insanlığın paylaştığı kalıtsal duyguları, düşünceleri ve anıları içeren, kişinin algılarını ve arzularını şekillendiren, herkeste ortak olan türsel bir bilinçdışıdır” (Abalı 2008: 65). Arketipler tüm insanlığın ortak değerleri olarak kuşaktan kuşağa aktarılır. İnsan yaşamının tüm alanlarında yer alır. Her arketipin aydınlık ve karanlık olmak üzere iki yüzü vardır. Dünyaya gelen her insan arketiplere sahiptir. Arketipler herkesi kapsayan bir yapıdır.

Edebî ürünlerin içerisinde arketipik simgeler çokça karşımıza çıkar. Bu anlatılar, insanın ruhsal varlığının sembolik imgelerini içinde barındırır. “Başlangıçta, mitsel bir tutum takınarak inanışlar manzumesi şeklinde görülen arketipler, ilâhi menşeli dinlerin ortaya çıkmasıyla birlikte ‘mito-poetik’ bir nitelik kazanarak sanatın alanında görünmeye başlamıştır” (Özcan 2003: 104). Bu çalışmada Dede Korkut anlatılarından Deli Dumrul hikâyesinin arketipsel sembolizm bakımından bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Bugüne kadar birçok metin arketipsel sembolizm açısından incelenmiştir. Bu çalışmanın kaynakçasına bakıldığında bu alanda yapılan çalışmaların sadece az bir kısmı görülecektir. Makale, kitap, lisansüstü düzeyde yapılan bu çalışmalarda, incelenen metinlerdeki kişiler tek bir arketip içinde değerlendirilmiş ve karşılaşılan arketipler arasındaki ilişkilere hiç değinilmemiştir. Çalışmalardan bir kısmı ise metni kahramanlık macerasına göre incelemiştir. Mevcut çalışma iki yönüyle öncekilerden farklılık göstermektedir. Öncelikle bir metinde her kişinin tek bir arketipi temsil etmeyebileceği, birden fazla, hatta bazen birbirinin zıttı gibi görünen, arketipi taşıyabileceği üzerinde durulmuştur. İkinci önemli farklılığı da hiçbir arketipin tesadüfen seçilmediği düşüncesidir. Bir metinde kullanılan tüm arketipler belli bir mantık içerisinde bir birlerine bağlı olarak yer almaktadır. Arketipler arasında anlamlı bir bağ görülmektedir. Yapılan değerlendirmelerde arketipler arasındaki bu bağ irdelenmiştir.

### 1. Deli Dumrul anlatısında arketipik imgeler

Dede Korkut anlatıları Türk halk edebiyatının önemli eserlerinden biridir. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul anlatısı eserin beşinci anlatısıdır. Anlatı “*Deli Dumrul Boyu’nun, ölüm/ölümlülük, isyan/itaat, Tanrı gibi temel varoluşsal temalara değinmesinin yanı sıra, şamanî-animistik göçebe Türk kültürünün İslamlaşma süreci ve günümüz ‘Türk-İslam Ruhü’nun oluşum öyküsü hakkında*” (Saydam 2017: 24) önemli veriler sunmaktadır. Anlatıda İslamiyetle yeni tanışan Türklerin, bu yeni değer ve kurallar manzumesini benimserken karşılaştığı zorluklar Deli Dumrul’un şahsında anlatılmıştır.

Deli Dumrul anlatısı hikâyenin kahramanı olan Deli Dumrul’un kuru bir dere üzerine yaptığı sembolik köprüyle<sup>1</sup> başlar. Deli Dumrul’un kuru bir dere üzerine köprü yapması kendi içinde büzülmüş olan kahramanın uyanışa geçmesi için bir çağrı niteliğindedir. Bu çağrı dış etkenlerle oluşan bir çağrıdır. Kahramanın maceraya atılmasında ayrılış aşamasını gerçekleştirmiştir. İlk etapta eksik olan kahramanın tam olabilmek için dış dünyayla yüzleşmesi

<sup>1</sup> Saydam (2017: 158-168), kuru çay üzerine yapılan köprüden yola çıkarak öyküde söylenmeyenleri bulmaya çalışır. Ona göre zaman içinde muhtemelen şu olaylar sıralanmıştır: Çayın suyu vardır ve akmaktadır, suyun varlığı önemlidir. Sonra çay kurumuştur. Kuruma Deli Dumrul’u olumsuz etkiler. Dumrul anlamsız bir tepkiyle kuruyan çayın üzerinde bir köprü inşa eder ve herkesi bu köprüden geçmeye zorlar. Çay kuru olsa da bizi bir zamanlar suyunun olduğu varsayımına götürür. Su bilinçdışını kapsayacak biçimde dişil özelliği ve annenin temel vasıflarını taşır. Su yaratıcı potansiyelin, doğurganlığın ve ana rahminin sembolüdür. Çayın kuruması Dumrul’un can suyunu tüketmiştir. Çayın kuruması annenin sütünün çekilmesi anlamına gelmektedir. Çay kurumuş, anne besleme işlevini geri çekmiştir. Kahraman bu duruma henüz hazır değildir. Kuru çayın üzerine kurulan köprü, Deli Dumrul’un çayın kurduğunu inkâr ettiğini göstermektedir. Deli Dumrul, büyüsel bir eylemle suyun var olduğu eski döneme ait bir durumu yeniden yaratarak suyu yeniden yaratabileceğini düşünür. Köprü varsa su da olmalıdır. Son olarak Deli Dumrul hükümranlığını, gücünü ilan etmek için herkesi köprüden geçmeye zorlar. Köprü, beri ile öteki arasında bir yoldur. Bu geçiş, doğum ile ölüm arasındaki olayları kapsar. Buradaki doğum ve ölüm bedensel değil, bilinçseldir. Köprü yaşam içindeki her türlü geçiş dönemini sembolize eder. Deli Dumrul, kurumuş çayın ötesinde yeni bir yaşama geçiş aşamasındadır.

ve bir mücadeleye girmesi gerekmektedir. Bu durum kahramanın eyleme geçmesini sağlayan ilk aşamadır. Bu çağrı Deli Dumrul anlatısında hem bireysel hem de toplumsal düzeyde büyük önem taşımaktadır. Kahraman bu çağrıya duyarsız kalmamış, bireyleşim sürecini tamamlamak için mitolojik yolculuğuna çıkmıştır. Bireyleşim aşamasını tamamlamak için bireyin birtakım mücadelelere girmesi gereklidir. Kahramanın çetin sınavlardan geçeceği bu süreç, onun ergin bir kişiliğe kavuşmasını sağlayacaktır. Bu aşamada kahramanın karşısına çıkan engeller arketipik özellik taşır.

Deli Dumrul'un kahramanlık yolculuğunu oluşturan bu aşamalar Joseph Campbell (2017: 53-226)'ın kahramanlık macerasının özelliklerini taşımaktadır. Deli Dumrul'un yola çıkış macerasında delikanlının ölümü üzerine yakınlarının ağlamaları maceraya çağrı niteliğini taşımaktadır. Deli Dumrul çağrıyı reddetmemiş, maceraya atılmış, Azrail'den kurtulmak için koruyucu bir figür olarak karısı ortaya çıkmıştır. Karısının yardımıyla eşiği aşan Deli Dumrul, Azrail'le mücadelesinde yaşadıkları olaylar ve anne-babasının kendisine yardım etmemeleri gibi zor sınavlardan geçmiş, Allah'ın gönlünü hoş etmesiyle dönüş eşiğini de aşmıştır. Maceraya çağrı ile başlayan uzun yolculuğu yaşama özgürlüğü ile sona ermiştir.

Bunun yanı sıra Vladimir Propp'un "Masalın Biçimliliği" (2011: 28-65) adlı eserinde belirttiği masal kişilerinin işlevlerinin Deli Dumrul'un nitelikleriyle benzerlikleri de dikkat çekmektedir. Deli Dumrul bir yasakla (ölüme meydan okuma) karşılaşır. Bu yasağı çiğneyen Deli Dumrul, saldırgan (Azrail)'dan bilgi toplar. Arayıcı kahraman Deli Dumrul harekete geçer. Evinden ayrılır, bir sınama ile (Azrail'le karşılaşma ve yenilme) karşılaşır. Sınamada kendisine yardım eden karısı âdeta kahramana verilen büyümlü bir nesnedir. Bu aşamada kahraman saldırganla bir daha çatışmaya girmez. Saldırganın yenilgisi de söz konusu değildir. Anlatıda yenilen kişiler, kahramana yardım etmeyen anne-babadır. Başlangıçtaki kötülük ortadan kaldırılır. Deli Dumrul'un geri dönüşüyle macera sona erer. Propp'un değerlendirmeleri masal metinleri üzerine yapılmıştır. Deli Dumrul anlatısı destan, halk hikâyesi ve masala ait motifleri barındıran bir anlatıdır. Dolayısıyla Propp tarafından belirtilen kahramanların tüm işlevlerini taşıması beklenmemelidir. Ancak burada yer alan birçok niteliği de taşıdığı görülmektedir.

Deli Dumrul anlatısında aşağıdaki arketipik nitelikler tespit edilmiştir:

### 1.1. Gölge (shadow) arketipi

"Gölge arketipi, cemiyetin idealize etmiş olduğu ideal insan kimliğine uymayan, bu yüzden de bireyi utandıran ve bireyin kabul etmek istemeyip bilinçaltında sakladığı vahşi istekleri ve duygularıdır" (Onat, 2007: 4). Toplumun bireyi olarak çeşitli kurallara uymaya zorlanan birey, içinde bulunduğu koşullara göre hareket ederken doğuştan getirdiği bazı yetilerini baskı altında tutar. Bu yetiler bir gölge misali kişinin benliğinin karanlıklarında saklanır. Gölge arketipi kişinin kendi dışında, içinde yaşadığı kalabalıklar tarafından ideal olarak belirlenen insan tipine uymayan, toplum tarafından ayıplanan, kabul edilmeyen tüm düşünce ve davranış biçimlerini kapsar. Bu duygu ve düşünceler bilinçaltında saklanan doğal istek ve duygulardır. Gölge arketipini toplumun ahlaki, estetik ya da başka nedenlerle kabul etmediği ve birey tarafından sürekli bastırılan, saklanan nitelikleri oluşturur. Her ne kadar gölgede bırakılan nitelikler kişi tarafından açığa çıkarılmak istenmese de bu nitelikler insan olmanın doğal bir sonucudur. Bireyin ruhsal bakımdan sağlıklı biçimde yaşaması ve gölge niteliklerin farkına varılması, bunların göz ardı edilmemesine bağlıdır. Gölge arketipi ilk bakışta bireyin hoşuna gitmese de bireyin mücadele etmesi gereken, onunla uzlaşıldığında bireye huzur veren bir figürdür. Bütün insanların bir gölgesi vardır. Kişi gölgesine hâkim olduğunda, bilinçli biçimde yönlendirdiğinde iyiye,

doğruya, düzene; bilincin dışında tutulduğunda ise kötüye, yanlış, düzensizliğe yönelir. Gölge hiç beklenilmeyen bir durumda kişinin hayatını altüst edip onu çeşitli saplantılara sokabilir (Gürol 1993: 200).

Anlatıya göre Deli Dumrul'un yaptığı köprüünün yanına bir gün bir oba konar. Obada çok güzel bir delikanlı hastalanır ve ölür. Bunun üzerine akrabaları ağlamaya başlar. Deli Dumrul ilk önce ağlamalardan rahatsız olduğu için ne olduğunu sorar. Burada gölge arketipi görülür. Çünkü Deli Dumrul ilk etapta obanın üzüntüsünü hafifletmek için olanı öğrenmez. Onun amacı kendisinin rahatsız edilmemesidir. Başkalarına yardım etme isteğinden ziyade kendi rahatının kaçması üzerine olaya karışır. Bir kişinin olaylar karşısında öncelikle kendisini düşünmesi toplum tarafından kabul edilmeyen, ancak bireyin içinde sakladığı doğal bir durumdur. Anlatıda Deli Dumrul bu duygusunu saklama ihtiyacı hissetmez, obadakilere kendisini rahatsız etmelerinin nedenini doğrudan sorar. Deli Dumrul'un gölge niteliği obadakilere yardım etmesini sağlar.

Toplumun birey üzerindeki baskılarının artması gölgenin ortaya çıkmasını önler. Toplumsal baskılarla etkinlik alanı daraldıkça gölge daha da büyür. Baskı gölgeyi büyütürken bireyin kişiliği bir tehlike hâline gelmeye başlar. Gölgeden kurtulmanın en iyi yolu onu kabullenmek, onunla uzlaşmaya varmaya çalışmaktır. Varlığı kabul edilen gölge ile beraber birey ruhsal açıdan huzurlu olmaya başlar. Deli Dumrul'un gölgesini kabul etmesi, onunla barışık olması ve uzlaşması ruhsal rahatlığı sağlamıştır. Gölgenin kişisel ve kolektif iki yönü vardır. *"Gölge sadece bizim zaaflarımızla sınırlandırıldığında kişisel, tüm insanlardaki ortak bir yönü etkisi altına aldığı anda ise kolektiftir"* (Onat 2007: 4). En güçlü kişi zaaflarının farkında olan, buna göre ona yön verebilendir. Deli Dumrul bu zaafının farkındadır. Bu farkındalık onu toplumun diğer üyelerinden ayırmıştır. Gölge bir karanlık güç olarak görülmemelidir. Nitekim onu doğru biçimde kullanmayı bilmek bireye güç kazandıracak, birçok sorunla baş etmesini sağlayacaktır.

Genç yiğidin Azrail tarafından canının alınması Deli Dumrul'u kızdırır. Deli Dumrul, Azrail'in canını almak, genç yiğidin canını kurtarmak için Allah'a yalvarır. Deli Dumrul'un sözleri Allah'a hoş gelmeyince Azrail, onun canını alması için gönderilir. Azrail önce kırk yiğidi ile yiyip içerken Deli Dumrul'a görünür. *"nağâhandan 'Azrâ'il çıka geldi. Âzrâ'ili ne çavuş gördi ne kapuçı. Delü Dumrulun görür gözi görmez oldı, tutar elleri tutmaz oldı. Dünya 'âlem Delü Dumrulun gözine karangu oldı"* (Ergin 1997a: 178). Ölümsüzlük insanoğlunun içindeki en büyük arzudur. Ölümsüz olmak için insanoğlu, büyük mücadelelere girmiş ancak bunun çaresini bulamamıştır. Deli Dumrul görünüşte ölen genci geri getirmek için, aslında kendi içindeki ölümsüzlük arzusunu gerçekleştirmek için gölgesi (Azrail) ile mücadeleye girer. Başta Deli Dumrul için ölüme yenilebileceği düşüncesi çok uzaktır. O, eski yaşam kaynağına dönerek yaşamını yenileyebileceğini düşünür. Ancak Azrail'den sonra ölüm gerçek olmuştur. Onun için ölümsüzlüğe giden yollar kapalıdır. *"Kendisi çok zayıf, rakibi ise gerçekten tümgüçlüdür. Zayıf olan bükemediği eli öper, itaat eder; o gücün getirdiği düzene uyar"* (Saydam 2017: 175).

Anlatıda Azrail de ikinci gölge arketipi olarak görülmektedir. Azrail, Deli Dumrul'un bilincinin karanlık yarısıdır. Gölge insanın bastırıldığı asıl kişiliğidir. *"Her insanın kendi cinsinden olan gölgesi de personası gibi, sık sık kendiliği (benliği) ele geçirmeye, kişiliğe bütünüyle egemen olmaya çalışır ve bunu başardığında büyük felakete sebep olabilir. Psikologlar, birçok ünlü katili ve zalim diktatörü gölgeleri tarafından ele geçirilmiş kişiler olarak tanımlama eğilimindedirler"* (Talianova 2015: 61). Deli Dumrul'un gölgesi (Azrail) onu ele geçirmeye başladığında canına karşılık can bulmaya çalışacaktır. Onu bu felaketten içindeki kadınsal özelliği olan animası kurtaracaktır.

## 1.2. Anima ve animus arketipleri

Anima ve animus karşı iki cinsin ruhsal durumunu anlatır. Bu arketipler birbirini tamamlayan iki yarımdır. Bozulan, ayrılan bütünlüğün yeniden bir araya gelmesini amaç edinir. Dünyaya gönderilen Âdem ile Havva'nın birbirinden ayrılmasını, bireyin atalarından kalan bu ayrılığın hüznünü taşımasını ve tekrar birleşme arzusunu ifade eder. İşlenen ilk günahla cennetten çıkarılan Âdem ile Havva yeryüzüne indirilince teklik bozulmuş, ikilik ortaya çıkmıştır. Bütünün iki yarısı olan anima ve animus birbirinden çeşitli özellikler almıştır. Anima erkeğin kendi içerisindeki kadınsal, animus kadının içerisinde taşıdığı erkeksi niteliklerdir. Başka bir ifadeyle anima erkekteki kadın, animus kadındaki erkektir. Bu anlamda anima ve animus bütünleşmenin sembolleridir. *"Kâinatın yaratılmasından sonra ilk insan olan Hz. Âdem yaratılmış, yine onun bir parçasından kadın yaratılarak farklı bir cinsiyet oluşmuştur. Kadın erkekten yaratıldığı için onun bazı özelliklerini bünyesinde barındırır. Yine kadına verilen özelliklerden bazıları da zaten erkeğin yaratılışında vardır"* (Irmak-Ava 2017: 24). Anima ve animus kadın ve erkekte var olan, bilinç dışında gizli olan duygulardır.

Anlatıda, Azrail canını almaya geldiğinde Deli Dumrul karısıyla vedalaşmak için Azrail'den izin alır. Anlatının merkezini bundan sonra anima ve animus arketipleri oluşturur. Bu iki arketip, özellikle animus, anlatının en önemli ve olayların akışını tamamen değiştiren bir arketip görünümündedir. Deli Dumrul anlatısı animus arketipi üzerine inşa edilmiştir. Animus arketipinin, sadece Deli Dumrul'da değil diğer Dede Korkut anlatılarında da, önemli bir işlevi vardır. Dede Korkut anlatılarının kadınları erkek kahramanlar gibi at biner, kılıç kuşanır, ok atar. Gerekliğinde tutsak olan erkeğini düşmandan korur, savaşır. Onlar erkekler gibi kahramandır. Kahraman Oğuz topluluğunun kadınları da erkekleri gibi güçlü ve cesurdur. Bu özellikler anlatılardaki animus arketipinin baskın biçimde görülmesini sağlar. Anlatıda Deli Dumrul'un karısı<sup>2</sup> onun animasıdır. Deli Dumrul karısını "yad kızı" olarak görür. Azrail onun canını almadan önce iki oğlunun annesi olan kadına gidecek, onunla vedalaşacaktır. Olanları karısına anlatan Deli Dumrul'un karısından aldığı cevap animus arketipinin en görünür biçimidir:

*"Ne dırsın ne soylarsın  
Göz açuban gördüğüm  
Könül virüp sevdiğüm  
Koç yigidüm şah yigidüm  
Tatlu damağ virüp sorışduğum<sup>3</sup>  
Bir yasdukda baş koyup emişdiğüm  
Karşu yatan kara tağları  
Senden sonra men neylerem  
Yaylar olsam menüm gorum<sup>4</sup> olsun  
Sovuk sovk sularun  
İçer olsam menüm kanum olsun*

<sup>2</sup> "Etken ve belirleyici olan kişi fedekârlığı ve diğerkâmlığıyla [Deli Dumrul'un] eşidir. Dumrul'a yaşama hakkının verilmesi, eşinin eyleminin bir sonucu olarak mümkün olmuştur. Dumrul edilgin durumunda yalnızca boyun eğmekte, bağışlanmayı ummakta ve sunulanı kabul etmektedir. Yani, narsistik şişme döneminin öncesindeki konumuna –itaat kaydıyla- geri dönmüştür. Arada çok büyük olmayan bir fark vardır: Ana-babanın ayrışmamış ve artık yetersiz kalan (kurumuş çay) 'can vericiliği' yerine, eşinin 'can vericiliği'nin geçmiş olmasıdır (eş-anne)" (Saydam 2017: 176).

<sup>3</sup> sorışmak: emişmek, emerek öpmek.

<sup>4</sup> gor: mezar.

Altun akçan harcayur olsam meniüm kefenüm olsun  
 Tavla tavla şahbaz atun  
 Biner olsam meniüm tabutum olsun  
 Senden sonra bir yigidi  
 Sevüp varsam bile yatsam  
 Ala yılan olup meni soksun  
 Seniün ol muhannet anan baban  
 Bir canda ne var ki sana kıyamamışlar  
 'Arş tanığ olsun kürsi tanığ olsun  
 Yir tanığ olsun gök tanığ olsun  
 Kâdir Tanrı tanığ olsun  
 Meniüm canum seniün canuna kurban olsun" (Ergin 1997a: 183).

Anne ve babanın vermediği canı Deli Dumrul'un animası hiç düşünmeden verir. Kahraman olmak için kişinin tam olması gerekmektedir. Edebî kahramanlar da karşı cinsle bütünleşmeyle kişiliklerini tamamlayarak büyük serüvenlere başlar. Anlatıda Deli Dumrul animasıyla bütünleşmiştir. Bu bütünleşme ona kahramanlık yolculuğunu başarıyla tamamlama imkânı sunar.

Anima ve animus erkeklerde ve kadınlarda farklı şekillerde ortaya çıkar. Erkeklerde kadının ilk imgesi anne, kadınlarda ise erkeğin ilk imgesi babadır. Anne ve baba imajı, anima ve animus tarafından şekillendirilir. Erkekler ve kadınlar karşı cinsten birilerini bu imgelerle kıyaslayarak tanımlar. Animanın anne kadın (saf, iyi) ve sevgili kadın (baştan çıkarıcı) olmak üzere iki yüzü vardır. Animanın bu aydınlık ve karanlık yüzleri erkek için bazen melek, bazen cadı olarak belirebilir. Deli Dumrul'un animası aydınlık, melek yüzüyle ortaya çıkmıştır. Deli Dumrul'un erginliğe ulaşmasının en büyük yardımcısı animasıdır. Dumrul'un animası 'doğa ana'nın özelliklerini taşıyan esirgeyici, koruyucu, besleyici 'can ana'dır. Dumrul'a kendi canını vererek ona yaşam hakkı tanımış, onun yeniden doğuşunu sağlamıştır. Dumrul'un eşi 'tinsel anne'dir. "Tinsel anne', Deli Dumrul Boyu'nda, henüz olgunlaşmamış/büyümemiş, şaşkın ve çaresiz bilinç-kahraman'dan güçlüdür; çünkü doğaya ait olan yanını, bedenini kurban etmeyi göze alabilmekte, göğe (mutlak tin'e) yaklaşabilmektedir. Dolayısıyla Dumrul'un, eşinden can bulması, bilincin çözülmesi, yani gerileme ile birlikte değildir. Erişilen bilinç aşaması korunacak ve sürdürülecektir. Doğa ve doğanın doğurganlığı göğün buyruğuna sunulmuştur" (Saydam 2017: 188-189). Anlatıda Deli Dumrul'un eşinin adının anılmaması da düşündürücüdür. Bunun nedenleri tinsel annenin kendisini feda etmesi, varlığını ikinci plana koyması, yeni düzenin kadın-erkek ilişkisindeki sosyal hiyerarşik yapıda aranmalıdır.

### 1.3. İç benlik (yüce bilge) arketipi

İç benlik, kişideki ruhsal yapının merkezi ve tüm benliğidir. İç benlik arketipi her şeyin kendisine bağlı bulunduğu kişiliğin merkez noktasıdır. Bu merkez, her şeyin düzenleyicisidir. Birey merkez noktasına yöneldikçe varlık sebebini anlamaya başlar. Benlik arketipi bireyin bilinçlenme hâlidir. Bilinçlenen kişi varlığını sorguladıkça olgunlaşır. Anlatıda her şeyin kendisine bağlı bulunduğu, her şeyin düzenleyicisi, bireyin bilinçlenme hâli Hak Taala'da simgeleştirilmiştir. Ancak Hak Taala bu özelliklerini Azrail aracılığıyla ortaya koyar. Bu bakımdan Azrail yüce bilge arketipi olarak da karşımıza çıkar. Anlatının başlarında gölge arketipi olarak kahraman arketipinin karşısında yer alan Azrail, olayların ilerlemesiyle birlikte kahraman arketipinin yol göstericisi olarak görülür. Deli Dumrul (kahraman) ile Azrail (gölge)'in varlık alanlarındaki eşitsizlik mücadelenin devamı için engel oluşturmaz. Azrail anlatıda "sakalçuğu ağca, gözçügezi çöngce koca"dır. Bu tasviriyile anlatının ilerleyen bölümlerinde



yüce bilge arketipi ile karşımıza çıkacaktır.

Benlik arketipi çeşitli şekillerle simgelenir. Bu simge herhangi bir insan, hayvan, eşya veya şekil olabilir. *“Yaşlı bilge adam arketipi düşünceye bağımsız ve kendi kararlarını veren özgün bir yapıya sahiptir. Düşlerde büyücü, hekim, rahip, öğretmen, profesör, büyükbaba ya da otorite sahibi biri olarak görünür”* (Ayberk 2014: 40). Yüce birey tipi iç benlik arketipinin insan olarak simgeleşmiş şeklidir. Yüce birey anlatılarda kahramana yol gösteren, gücünü kullanmasını öğreten bilge tipidir. Deli Dumrul’a canının bağışlanması için ne yapması gerektiğini öğreten Azrail (yüce bilge)’dir. Azrail, Deli Dumrul’un ak göğsüne basar, tam canını alacağı sırada Deli Dumrul canını almaması için ona yalvarır. Burada Azrail yüce bilge arketipiyle Allah’a yalvarmasını, canı verenin de alanın da o olduğunu söyler.

*“İnsanlığın folklorunda, mitolojisinde, dinî hayatında ve rüyalarında ortaya çıkan ‘yaşlı bilge adam’ arketipi zekâ, bilgi, üstün sezgi gücü gibi önemli özellikleri bünyesinde toplayan, ortak insanlık tecrübesini temsil eden kolektif bilinçdışının kişileştirilmiş şeklidir. Bu arketip uzun yılların bilgi ve birikiminin figürüdür. Kişilikte büyük değişim yaratma gücüne sahiptir. Peygamber, rahip, kral, filozof, doktor, öğretmen, veli, büyücü olmak üzere birçok figürde ortaya çıkmaktadır”* (Akça 2016: 79).

Bu arketipin içinde sezgi, bilgi, tecrübe, iyilik, ilham bulunur. *“Bu arketip toplumların değişmeyen doğrularını temsil eden, yol gösterici bir karakterdir. Dede Korkut Hikâyeleri’ndeki Dedem Korkut, tamamıyla bu arketipin bir örneği olarak karşımıza çıkar. Yüce Birey, kahramanın yolunu ışıklandıran, ona doğru yolu gösteren öncü kişiliktir”* (Namlı 2007: 1213). Türk kahramanlık anlatılarının Uluğ Türk’ü, Irkıl Ata’sı, Yuşi Koca’sı, Dede Korkut’u, Bakay’ı yüce birey arketipleridir. Bilge arketipi kahramanın sorunlarını çözemediği durumlarda ortaya çıkar, onun sorunlarını çözmesinde yardımcı olur. Anlatılara ismini veren, Oğuzların bilicisi Dede Korkut, diğer anlatılarda daha etkin biçimde görülürken Deli Dumrul anlatısında olayların sonunda bütün müşküller çözüldüğünde sahneye çıkar. Dede Korkut yüce birey arketipiyle, iç benliğin gözle görünür sembolüdür. İç ve dış dünya ile irtibatı kontrollü bir şekilde kurabilen, toplumsal hataların farkında olup düzeltme eğilimi gösteren bireyleşmiş insandır.

#### 1.4. Persona (maske) arketipi

Birey içinde yaşadığı toplum tarafından şekillenir. Toplum belli değerler belirler ve kişiden bunlara uygun davranmasını bekler. Bu değerlere en uygun biçimde uyan kişi toplum tarafından en fazla değer verilen kişidir. Birey toplumun beklentilerini karşılamak için olduğundan farklı davranmak zorunda kalır. *“Persona, Eski Yunan’da aktörler tarafından kullanılan maske olarak tanımlanmaktadır. Kişiler, onun aracılığıyla başkalarından kabul göreceğini düşündüğü şekilde kendilerini göstermektedirler”* (Sungurlar 2013: 54). Persona, kişinin çevresine gösterdiği yüzü, toplumsal beklentileri karşılamak için seçtiği dış kişiliğidir. Toplum, bireyi bu dış kişiliğiyle tanır, değerlendirir. *“Toplumsal rol ve statüler, bireyi maske takmaya zorlar. Ancak bunlar çoğunlukla zannedildiği gibi bireysel değil kolektif olgulardır. Öğrenilmiş/öğretilmiş davranış kalıpları çerçevesinde hareket etmeye zorlanan insanlar toplumsal yaşamda adeta maskeli bir baloya çıkmış gibidirler”* (Talianova 2015: 54). Toplum tarafından dışlanmak, beğenilmemek korkusu bireyin benini bastırmasına neden olur. Böylece birey yeni bir ben oluşturur. Birey yeni beniyile toplumun olmasını istediği şekle girer. Bu, birey tarafından takılan bir maskedir, asıl benlik değildir. Gölgesinden kaçan birey asıl beninden de uzaklaşmaya başlar.

Anlatıda persona arketipi Azrail’de görülmektedir. Azrail kendisini Deli Dumrul’a tanıtır. Deli Dumrul Azrail’e kılıcını çalınca Azrail bir güvercin olup pencereden uçar. Azrail’in



güvercin şekline girmesi personasıdır. Deli Dumrul doğanıyla güvercin şekline giren Azrail'i kovalar. Azrail, Deli Dumrul'un atına görünür, at ürker, Deli Dumrul yere düşer. Azrail, Deli Dumrul'un ak göğsüne basar, canını alacağı sırada Deli Dumrul canını almaması için ona yalvarır. Azrail önce kendisinin gerçek gücünü saklamıştır. Kendi kişiliğini gizli tutmak için Azrail güvercin donuna girer. Azrail burada bir maske takmış, asıl kişiliğini gizleyerek Deli Dumrul'a farklı bir kişiliğini göstermiştir. Azrail bir süre gölgesinden kaçmış, beninden uzaklaşmıştır.

Birey taktığı maskeye uyum sağlayarak onunla özdeşleşmeye çalışır. Bireyin maskesi her zaman idealize edilmiş bir persona olmayabilir. Birey bazen de kötülüğün simgesi olan bir maskeyi seçer. Her iki durumda da kişi aslında olmayan ve kendini farklı biçimde gösteren bir maske ve kimlik seçer. Anlatıda Azrail'in maskesi kötülüğü temsil etmemektedir. Anlatının ilerleyen bölümlerinde de görüleceği üzere persona, kahraman arketipini destekleyici, ona yol gösterici rolünü üstlenecektir.

Persona bireyin benliğinin önüne geçtiğinde çeşitli problemler ortaya çıkar. Mahkemede hâkim olan bir kişi, bu rolünü mahkeme salonunun dışında sürdürmeye çalıştığında rol çatışması olarak da tabir edilen durum ortaya çıkar. Bu durumda birey kendisini rolüne kaptırmamalı, yeri geldiğinde maskesini çıkarmalıdır. Nitekim Azrail'de de persona asıl benliğin önüne geçmez. Kendisini rolüne kaptırmayan, yeri geldiğinde maskesini çıkaran Azrail bir problemle karşılaşmaz.

Deli Dumrul kuru bir çayın üzerine bir köprü yaptırır. Geçenden otuz üç akçe geçmeyenden döve döve kırk akçe alır. Bunu yapmasının nedeni erliğini, bahadırlığını göstermektir: *“menden delü menden güçlü er var-mıdır ki çıka menüm ile savaşa dir-idi menüm erliğüm bahadırlığum cılasunlığum<sup>5</sup> yiğitliğüm Ruma Şama gide çavlanana<sup>6</sup> ”* (Ergin 1997a: 177). Deli Dumrul, topluma yiğitliğini göstermek için bunu yapmaktadır. Toplumun beklentilerine göre hareket eden Deli Dumrul maskesini takmıştır. Bu maske onu toplum nazarında iyi bir er, yiğit bir kahraman olduğunu gösterecek personasıdır. Toplumun beğenisini düşünmek, toplumun istediği şekle girmek, toplumun beklentilerini dikkate almak Deli Dumrul'a kuru çayın üzerine köprü yaptırır. Köprü, Deli Dumrul'un personasıdır. Onu toplum nezdinde değerli kılacak maskedir. Burada dikkati çeken husus Deli Dumrul'un topluma erliğini göstermeye çalışırken gölge arketipini de kullanmasıdır. Toplum ondan bir er olmasını beklemektedir. Ancak Deli Dumrul toplumun bu beklentisini karşılamak için gölgesine (toplumun diğer bireylerine karşı zor kullanma, ölümden kurtulma) başvurur. Bu yönüyle iki arketip içi içe geçmiştir. Bir yanda toplumsal beklentiler diğer yanda bu beklentileri karşılamak için bilinçaltında saklanan doğal istek ve arzuların kullanılması birbirine zıt görünen iki arketipin birlikte kullanımını sağlamıştır.

### 1.5. Kahraman (savaşçı) arketipi

Kahraman arketipi kurmaca anlatılarda en sık rastlanılan arketiplerendir. *“Bu arketipe göre, kahraman uzak bir ülkeye gitmek için yurdundan yola çıkar. Yol boyu ve o uzak ülkede birçok macera yaşar ve bir gün yurduna geri döner. Yurduna dönen kahraman yolculuk öncesinde yurdundan çıkan kahraman değil, onun büyük bir değişimden geçmiş hâlidir”* (Yıldırım Mırol 2011: 93). Kahramanın gittiği ülke onun bilinç dışıdır. Kahramanın bütün yolculuğu bir kurmacadan ibarettir. Anlatıda Deli Dumrul kahraman arketipidir. Onun Azrail'le mücadelesi bilinç dışında verdiği bir

<sup>5</sup> cılasun: yiğit, kahraman.

<sup>6</sup> çavlanmak: ün salmak, meşhur olmak.

mücadeledir. Kahraman tarafından verilen mücadelenin büyük bir bölümü kurmaca niteliğindedir.

Deli Dumrul yolculuğu sırasında bazı aşamalardan geçer. Kahraman arketipi cesur, kararlı ve enerjik olma özelliklerine sahiptir. Deli Dumrul'un cesareti deliliğe varacak düzeydedir. O, toplumun diğer üyelerinden farklı nitelikler taşır. Kuru bir dere üzerine köprü yapması, Azrail'le girdiği mücadele onu diğer kişilerden ayırır. Kahramanın içinde tanrısal güçler vardır. Can alan ve veren varlığın Allah olduğunu öğrenen Deli Dumrul, bu güce boyun eğer, ondan af diler. Çünkü kendisine bu güç Allah tarafından verilmiştir. Bazı kahramanların güçlerinin kutsallığı, ilahi menşeli olmasından ileri gelir. Kahraman benliğin başlıca simgesidir. Kahramanlık arketipi merkez arketiptir.

Kahraman arketipi doğuştan itibaren kendisini gösterir. *“Olağanüstü işler başaracak olan kahraman, buna paralel olarak olağanüstü bir şekilde dünyaya gelmelidir”* (Gümüş 2016: 22). Ancak anlatı Deli Dumrul'un doğum ve çocukluğuna hiç değinmemiştir. Deli Dumrul tam kahramanlık yaşında karşımıza çıkar. Kahraman hayatı boyunca içinde yaşadığı dünyayı daha iyi bir duruma getirmeye çalışır. Bunu başarmak için her türlü zorluğa katlanır, mücadele eder. Deli Dumrul ölen gencin ardından ağlayan obaya acımış, genç delikanlının canını geri getirip, insanların canını alan Azrail'i öldürüp tüm insanları bu sorundan kurtarmak için yola çıkmıştır. Bu çaba yaşadığı dünyayı mutlu kılma çabasının sonucudur. *“Süreç içinde kendi gölgesi ile yüzleşen, onu yenmeye çalışan kahramanın en büyük korkusu ise başarısız olmak, diğer insanlara ilham vermeyi başaramama, zorluklar karşısında kendini çaresiz hissetme[ktir]”* (Savaş 2016: 84). Deli Dumrul kendi gölgesi ile yüzleşmiş, onunla mücadeleye girmiştir. Deli Dumrul görünüşte canı alınan genci yaşatmak ister görünüyorken, aslında kendi gölgesinde yaşadığı ölümsüzlük arzusunu gerçekleştirme peşindedir.

### 1.6. Asi arketipi

Bu arketip çoğunlukla yerleşik düzene karşı çıkan, isyankâr kimseler tarafından temsil edilir. Asi arketipi toplumun dışında kabul edilen, topluma uygun olmayan davranışlar sergileyen kimselerdir. Asi arketipi güçsüzlük veya kızgınlık hissiyle doludur. Türk destan kahramanı Köroğlu veya İngiliz halk kahramanı Robin Hood asi arketipinin örnekleridir. Asi figüründe şiddet eğilimi görülür. Yerleşik geleneklere, kendisini sınırlayan kurallara karşıdır, öfkeli davranışlar gösterir, uyumsuzdur. İntikamın peşinde olan asi arketipi, devrimci, yıkıcı, isyankar, bölücü, acımasız ve baskıcı yapılara karşı bir kişiliktir.

*“Bu yüzden de genel olarak otorite tarafından sevilmez, dışlanır ve yok edilmeye çalışılır. Özellikle karanlık yönü baskın olan (gerçek ne olursa olsun otoriteler asilerin her zaman karanlık yönünün baskın olduğunu iddia eder) asi arketipi anti-kahraman olabilmekte, her türlü düzene, yapılanmaya, tüm kurumlara karşı çıkabilmekte, anarşist bir görünüm sergileyebilmekte... Aydınlik asi ise baskıcı yönetimler altındaki insanları özgürleştirme, onların şartlarını düzeltme, dünyadaki aksaklıkları kökünden ortadan kaldırmaya yönelik sorumluluk alan kişi”* (Savaş 2016: 85) olabilmektedir.

Deli Dumrul anlatıda asi arketipinin de simgesidir. Ölümün olağan karşılandığı, düzenin bir parçası olarak kabul edildiği bir toplumda Deli Dumrul bu olguya başkaldırmıştır. Halk anlatılarında görülen başkaldırı *“nesnel doğa koşullarına bir başkaldırı olabileceği gibi, kişilere, kadere de yönelebilir”* (Zelyut 1989: 34). Deli Dumrul'un başkaldırısı kadere yöneliktir. Obadaki halk ölümü kabullenmiş, Deli Dumrul topluma uymayan bir davranış sergilemiştir. Bunu yaparken kızgınlık hissi ön plandadır. Deli Dumrul'un kuru bir dere üzerine köprü yapması ve Azrail'le

mücadeleye girmesi ondaki şiddet eğiliminin neticesidir. Ölüm fikri Deli Dumrul'u sınırlayan bir kural olarak ortaya çıkmış, o da öfkeli davranışlarıyla bu kuralı yıkmamanın peşine düşmüştür. Deli Dumrul'un anlatının başlarında zorba ve çılgınca davranışları (köprü, Azrail) ona anti-kahraman özelliği kazandırmış, olaylar ilerledikçe kahraman arketipine doğru yol almıştır. Sırf gücünü göstermek için insanlardan haraç almak, Allah'ın emri olan ölümü yenmeye çalışmak anti-kahramanın yapacağı işlerdir. Kahramanlarda toplumun bireylerine karşı onları incitici davranışlara rastlanmaz. Kutunu Tanrı'dan alan kahraman onun emri olan ölüme karşı Deli Dumrul gibi bir mücadeleye girişmez. Deli Dumrul'da Köroğlu misali baskıcı yönetime karşı bir mücadele yoktur. Deli Dumrul asi arketipiyle başladığı erginleme aşamasını kahraman arketipiyle tamamlamıştır. Deli Dumrul olağan dünyanın düzenine başkaldırmıştır. Ölüm hayatın kaçınılmaz bir kuralıdır. Ölümden kaçış yoktur. Toplumun kurulu düzeninin bir parçası olan ölüme karşı gelmek Deli Dumrul'un gölgesidir.

Başgöz, eşkıya tipinden bahsederken Köroğlu ile ilgili çeşitli niteliklere değinir. Bu nitelikler aynı zamanda asi arketipi olarak değerlendirilebilecek özelliklerdir. Öncelikle Köroğlu haksızlığa karşı başkaldırır. Haksızlığa başkaldırdığı, halkı koruyup kolladığı için halk da onu korur. Köroğlu halkın geleneksel düşmanlarına karşıdır. Köylüden ve fukaradan yana bir toplum düzenini kurmaya çalışır. Düzenin başında bulunan krala, sultana saygılıdır. Çünkü haksızlık edenler bunlar değil ağalar, paşalar, zorbalık yapan bazı zenginlerdir (Başgöz, 1986: 178-179). Buna göre Deli Dumrul da ölen delikanlının ardından ağlayan fakir halka yardım amacıyla yola çıkar. Amacı ölen delikanlının canını alandan canını geri almak, ailesini mutlu etmektir. Onun başkaldırısı sultana (Allah'a) karşı değil, arada kalanlara (Azrail'e) dir. Ancak anlatıda Azrail haksızlık eden değil, Allah'ın emirlerini yerine getiren bir araçtır. Deli Dumrul, isyanının aslında Azrail'e değil Allah'a karşı olduğunun farkına vardığında bundan vazgeçmiştir.

### 1.7. Anne ve baba arketipleri

Anne arketipi bireyin ruhunda oluşan en öncelikli arketiptir. Birey doğum, bebeklik ve büyüme dönemlerinde anneye bağlıdır. Anne arketipinin sayısız çıkış biçimleri bulunmaktadır. *"Anne arketipinin özellikleri 'annelik' ile ilgilidir: dışının sihirli otoritesi; aklın çok ötesinde bir bilgelik ve ruhsal yücelik; iyi olan, bakıp büyüten, taşıyan, büyüme, bereket ve besin sağlayan; sihirli dönüşüm ve yeniden doğuş yeri; yararlı içgüdü ya da itki; gizli, saklı, karanlıkta olan, uçurum, ölümler dünyası, yutan, baştan çıkaran ve zehirleyen, korku uyandıran ve kaçınılmaz olan"* (Jung 2017a: 22) gibi nitelikler anne arketipinde yer almaktadır. Seven anne ve korkunç anne biçimlerinde ortaya çıkabilir. Meryem örneği seven annenin en güzel örneklerindedir. *"Anne arketipi bir yönüyle aklın çok ötesinde bir bilgelik ve ruhsal yüceliğe ve bakıp büyütme, besleme, koruma işlevine sahipken, diğer yönüyle yutan, baştan çıkaran, korku uyandıran ve zehirleyendir. Anne arketipinin bu iki yönü, kendi içinde bir dönüşüme de işaret etmektedir"* (Fedakâr 2014: 9). Baba arketipi ise anneye nazaran daha dinamik bir arketiptir. Evin dışında anne ve çocukların ihtiyaçlarını giderme sorumluluğunu yerine getirir. Onları çeşitli tehlikelere karşı korur.

Anlatıda Deli Dumrul'un anne ve babası bu arketipleri simgelemektedir. Deli Dumrul canını affetmesi için Allah'a yalvarır. Deli Dumrul'un sözleri Allah'a hoş gelince canının karşılığında can bulmasını<sup>7</sup> ister. Haber yüce bilge arketip Azrail tarafından Deli Dumrul'a

<sup>7</sup> Bir cana karşı başka bir canı bulma düşüncesi eski Türk inançlarında yer alan bir gelenektir. Bu düşünce *"Bireysel ayrışma ve sınırlanmanın, henüz grup birliği ve geçişkenliğine göre zayıf kaldığı erken gelişim dönemlerine özgü bir kurgudur... Grup öğelerinin bir ve aynı, dolayısıyla değiştirilebilir olması bunu mümkün kılmaktadır. 'Başına çevirme/göçürme' diye tanımlanan bu ruh alışverişi, kötü ruhların, başka bir ruh ile de olsa doyurulması, yumuşatılması karşılık gelmektedir ve hemen tüm dinlerde rastlanılan 'kurban' motifine yakınlık göstermektedir"* (Saydam 2017: 181).

ulaştırılınca Deli Dumrul canının yerine can bulmaya gider. Bundan sonra anne ve baba arketipleri görülür. Deli Dumrul önce babasının yanına gelir. Baba:

*“Dünya şirin can ‘aziz  
Canumu kıya bilmem bellü bilgil  
Menden ‘aziz menden sevgülü anandur*

*Oğul anana var”* (Ergin 1997a: 181) diyerek canını vermez. Deli Dumrul bu kez annesinin yanına gider, ondan can diler. Annenin verdiği cevap da aynıdır:

*“Yaman yire varmışsın vara bilmen  
Dünya şirin can ‘aziz  
Canumu kıya bilmen bellü bilgil”* (Ergin 1997a: 182).

Deli Dumrul’un anne-babasından kendi yerine can istemesi anlatının önemli kırılmalarından biridir. *“Dumrul, eskiye yaşam hakkı tanımamakta, hatta onun, kendi sebep olduğu sorunların diyetini üstlenmesini talep etmektedir”* (Saydam 2017: 172). Yavrusunu doğuran, besleyen, koruyan, büyüten anne arketipinin oğluna yardım etmesi beklenirken, onu düştüğü tehlikeden kurtarmaması bu arketipin gizli ve karanlık yönünü gösterir. Anne ve baba, ana erkinin çekirdek kuralına uymamışlardır, Bu çekirdek kural, kan bağının kutsallığıdır. *“Dumrul’a can vermeyi reddetmekle onu ölüme itmişler, kanbağının kutsallığını, yenilenerek süregitme geleneğini yadsınmışlardır”* (Saydam 2017: 183). Bireysel olarak yaşama hırsları, kan bağına sahip grubun bütünlük ve devamlılığının önüne geçmiştir. Bu sistem onların da var olma nedenidir. Buna ihanet etmeleri ölümlerini kaçınılmaz kılmıştır. Tüm arketiplerin olumlu ve olumsuz şekilleri bulunmaktadır. Çoğunlukla karşımıza olumlu şekilleriyle çıkan anne arketipi anlatıda olumsuz biçimiyle yer almıştır. Anlatıda anne/baba arketiplerinin olumsuzlanması anima ve animus arketiplerini güçlü biçimde gösterme çabasından kaynaklanmaktadır. Anima ve animus arketiplerini güçlü kılma arzusu, anne/baba arketiplerini karşıt arketipler olarak göstermeye ve bunları olumsuz şekilleriyle ele almaya neden olmuştur. Kahramanı besleyen, onu güçlü kılan anti-kahraman olduğu gibi, anlatıda anima ve animus arketiplerini daha değerli ve güçlü kılan da anne/baba arketipleri olmuştur.

### 1.8. Hilebaz arketipi

Hilebaz arketipi genellikle negatif çağrışımlar yapmaktadır. Batı dünyasında hilebaz arketipine çocuksuluk, alaycılık, dürtüsellik gibi özellikler yüklenmiştir. *“Bu arketip, insanları şaşırtan ve ne yapacağı önceden kestirilemeyen bir kişiliğe sahiptir. Bazen olağanüstü şeyler yaparak ‘aziz’ bile olabilir”* (Ayberk 2014: 41). Hilebaz tüm anlatılarda olumlu/olumsuz nitelikleriyle yer alır. İnsanlığın en eski arketipsel yapılarından biridir.

Anlatıda hilebaz arketipi Azrail<sup>8</sup>’de ortaya çıkmaktadır. Azrail güvercin donuna girerek pencereden uçar. Deli Dumrul, Azrail’in kendisinden korktuğu için kaçtığını düşünür ve onu yakalamaya çalışır. Azrail’in Deli Dumrul’u bu şekilde aldatması hilebaz arketipinin bir niteliğidir. Güvercin şekline girip kaçan Azrail, Deli Dumrul’la alay etmiştir. Deli Dumrul bunu daha önceden kestirememiş, şaşırmıştır. Bu hile Deli Dumrul’un gölgesiyle karşılaşmasını, onunla mücadelesini ve erginlemeye varacak olayların meydana gelmesini sağlayan arketiptir.

<sup>8</sup> *“Ölüm meleği al kanatlı Azrail’in, Dumrul için anlamı çelişkiler içermektedir. Başlangıçta ölüm ulaştırıcıdır, can alıcıdır. Ancak öykü masalimsi bir mutlu sonla biter. Azrail, çelişkili gibi görünse de, dolaylı yoldan, uzun/mutlu yaşamın aracısı olmuştur. Ancak bu yaşam ‘yeni bir yaşam’dır: Azrail’den sonraki yaşam ölümlülüğü/sonluluğu da içeren, var olma koşullarını vurgulayan bir yaşamdır. Ölümsüzlüğü içeren Azrail-öncesi yaşamdan farklıdır”* (Saydam 2017: 177). Ölümsüzlüğün suyunun kurumasıyla, kocamış anne-babasının himayesinin bulunmadığı, fedakâr eşin ön plana çıktığı bir yaşamdır.

Jung hilebaz arketipi için *“kurtarıcının bir öncüsüdür ve tıpkı onun gibi, Tanrı, insan ve hayvandır. Hem insanın altındadır hem de üstünde, en belirgin ve en önemli özelliği bilinçsizliğidir”* (2017a: 129) der. Anlatıda da Azrail kendi iradesiyle hareket etmez, Allah’ın emirlerini olduğu gibi yerine getirir. Olayların içinde Azrail’in bilincinden söz edilemez. Ayrıca Azrail, Deli Dumrul’un kahramanlık yoluna çıkışında bir araç işlevini üstlenmiştir. Hilebaz ve yüce bilge arketipinin aynı kişide (Azrail) olayların farklı süreçlerinde görülmesi anlatının üzerinde durulması gereken diğer bir niteliğidir.

Deli Dumrul anlatısı arketiplerin zenginliği ve arketipler arası ilişkiler bakımından önemli veriler sunmaktadır. Anlatıda dikkat çeken diğer bir husus da Azrail’in *“al kanatlı”* olarak tasvir edilmesidir. Karabaş, al renginin Dede Korkut anlatılarının ikincisi olan Salur Kazan’ın Evinin Yağmalanması’ndaki kullanımından söz ederken onun çeşitli anlamları barındırdığına değinir. Al *“murat”* anlamını da taşır. Anlatıda kızlarının göğüslerinde kırmızı düğmelerin bulunduğu, ellerinin de kınalı olduğu görülür. Ayrıca taşıma ve ulaşımda kullanılan develer de kızıldır. Buralarda al, istek ve istenilen şeylerle ilişkilendirilmiştir (1996: 27). Al, Türk renk geleneğinde simgesel olarak kullanılmaktadır. Türk toplumunda yüksek toplumsal ve siyasal konumun belirtisidir. Arapça kökenli olan kırmızı yalnızca rengi belirtirken al ve kızıl simgesel çağrışımlarla yüklü olarak kullanılmıştır (Karabaş 1996: 35). Al ve kızıl sözcükleri kadınlar için kullanıldıklarında olumlu anlam yüklenmişlerdir. Bayrakta, masalarda olumlu biçimiyle kullanılan al, inançlarda (al ruhu, al basması) olumsuz olarak görülmektedir. Çeşitli metinlerde hile anlamında da karşımıza çıkmaktadır (Karabaş 1996: 68).

Al, başlangıcından beri Türk ruhunu ve inancını yansıtmaktadır. *“Al ruhu, albastı, al ateş, al bayrak”* terimleri bu rengin Türklerin yaşamındaki önemini göstermektedir. Dede Korkut anlatılarında *“al kaftan”* güveyilik elbisesi, *“al duvak”* gelinliktir. Al, Osmanlılarda da saygın bir renktir (Rayman 2002: 13). Al (kırmızı) Türk kültüründe hem gök hem de yer unsurları ile birlikte olumlu/olumsuz anlamlarıyla kullanılır. Her iki anlamda da güç, kuvvet, iktidar, şiddet anlamlarını içerir. Savaş ve zaferin simgesidir. Hayvanlar için kullanıldığında aşırılık, güç ya da hileye işaret eder (Çoruhlu 2006: 191-192). Türkmenlerin *“göğü tutan al rengin simgesi olarak kafalarına kızıl keçeden yapılmış külâh, baş örtüsü”* (Küçük 2010: 199) giymeleri al renginin göksel niteliğini gösterir. Anlatıda Azrail, al renginin anlamına uygun biçimde gök ve yerle ilgili olağanüstü bir varlık olarak görülmektedir. O, asıl güç ve iktidar sahibi olan Allah’ın emirlerini yerine getiren bir varlıktır. Nitekim anlatıda Azrail’in dilinden dökülen *“mere delü kavat mana ne yalvarursın, Allah Ta’âlâya yalvar, menüm-de elümde ne var, men dahı bir yumuş oğlanıyam<sup>9</sup>”* (Ergin 1997a: 179) ifadeleri bunu göstermektedir. Diğer yönden Azrail’in güvercin donuna girerek ondan kaçtığı izlenimini uyandırmaya çalışması al rengin hileye işaret eden anlamını hatırlatmaktadır. İnan, al ruhunun adıyla al renginin münasebetinin şüphesiz olduğunu belirtir ve al ruhundan söz ederken onun şerir bir ruh olduğunu ve *“yol şaşirtıcı, yalancı, hilekar”* sayıldığını ifade eder. Aldanmak, aldatmak, alet etmek, allak-bullak, alık kelimeleri de bu ruhun sükûtundan sonra türemiş olan kelimelerdir (İnan 1998: 265). Al kanatlı ile al ruhu kelime gruplarındaki al kelimeleri arasındaki ilişki üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Albastı *“Kıtanlarda ölüm veren; fakat insanlığın da anası olan bir ruhtur”* (Ögel 1998: 300). Al renginin ölümü simgelemesi Azrail’in anlatıdaki temel işleviyle örtüşmektedir. Kıtanlarda dışı bir ruhu gösteren al rengi, Deli Dumrul anlatısında belli bir cinsiyet anlamı içermez.

Anlatının sonunda Azrail, Deli Dumrul’un karısının canını almaya gelince Deli Dumrul Allah’tan ya ikisinin de canını almasını ya da canlarını bağışlamasını diler. Allah’a bu sözler

<sup>9</sup> yumuş oğlanı: hizmetkâr.



hoş gelir, bunların yerine Deli Dumrul'un anne ve babasının canı alınır. Deli Dumrul ile karısına yüz kırk yıl ömür verilir. Bu durum, ruhsal olgunluğa erişen kahramanın yeniden doğuşunu, dönüş aşamasını oluşturur. Kahraman karşısındaki engelleri aşmış, verdiği mücadeleden alınının akıyla çıkmış, bireyleşim sürecini tamamlamıştır. Ruhsal erginliğe ulaşan kahraman kendi beldesine dönecektir. Deli Dumrul'un ömrüne eklenen yüz kırk yıl kutsal yolculuğun sonunda elde edilen ödüdür.

## 2. Sonuç

Edebî eserlerin arketipsel sembolizm bakımından incelenmesi, eserlerin ilk okunuşta görünmeyen, gizli anlam katmanlarının açığa çıkarılması, edebî eserlerin farklı biçimlerde yeniden yorumlanmasının yollarını açmıştır. Bugüne değin bu çözümleme yöntemiyle birçok farklı tür incelenmiş, bu durum türlerin o güne değin farkına varılmayan yeni yorumlarının farkına varılmasını sağlamıştır. Ancak bu çalışmalarda arketipler tespit edilirken bu arketipler arasındaki ilişki ve aynı bireylerde birden fazla arketipin aynı anlatıda yer almasının önemi üzerinde durulmamıştır. Bir edebî ürün kendi içerisinde organik bir yapı barındırır. Bu yapılar rastgele bir araya getirilen parçalardan meydana gelmemektedir. Her yapı bütünü diğer parçalarıyla mantıklı ve tutarlı bir ilişkiye sahiptir. Yapılar arasındaki uyumsuzluk/tutarsızlık edebî ürünün değerini düşürür. Bu bakımdan edebî eserlerin arketipsel sembolizm bakımından incelenmesinde arketipler arası ilişki üzerinde durulması gereken önemli bir konudur.

İncelenen Deli Dumrul anlatısı arketipik ilişkiler açısından önemli veriler içermektedir. Anlatıda aynı kişilerin birden çok ve içerdikleri anlam yönünden birbirinden farklı arketipin temsilcisi olması, bazen bu arketipler arasında çeşitli zıtlıkların bulunması olay örgülerindeki heyecanı, merakı, gerilimi yönlendiren bir etkiye sahiptir. Herhangi bir arketipin değişimi kendisine bağlı yeni bir arketip oluşturur. Hiçbir arketip tesadüfi olarak olaylarda yer almaz. Arketipler arasında organik bir ilişki vardır. Anlatıdaki Deli Dumrul'un asi arketipi (anti-kahraman) ile Azrail'in gölge arketipleri arasındaki birbirini tamamlayıcı, olayların akışını düzenleyici ilişki, kahraman arketipi ile yüce bilge arketipi arasındaki organik bağa dönüşür. Asi arketipinin gölgesine duyulan gereksinim, kahraman arketipinin yüce bilge arketipiyle bütünleşmesini, onun varlığının zorunluluğunu gerekli kılar. Deli Dumrul asi arketipiyle başladığı erginleme aşamasını kahraman arketipiyle tamamlamıştır. Deli Dumrul olağan dünyanın düzenine başkaldırmıştır. Ölüm hayatın kaçınılmaz bir kuralıdır. Ne kadar güçlü, ne kadar 'yahşî güzel yiğit' olsa da ölümden kaçış yoktur. Buradaki ölüm hem gerçek anlamıyla sonluluk hem de mecazi anlamda 'narsistik (şişinik) kendiliğin sönmesi' (Saydam 2017: 173)'dir. Deli Dumrul ölüme diklenmiş, acı bir deneyimden sonra geri adım atmıştır. İnsan ile Allah arasındaki mücadelede insan boyun eğmiştir. Toplumun kurulu düzeninin bir parçası olan ölüme karşı gelmek Deli Dumrul'un gölgesidir. Anlatılardaki arketipsel imgelerin çözümü kadar arketipler arasındaki ilişkilerin değişimi de ilginç sonuçlar doğuracaktır.

Bu çalışmadan çıkarılabilecek diğer bir sonuç ise bir anlatıda birbirinin zıttı gibi görülen arketiplerin aynı kişilerde ortaya çıkabileceğidir. Deli Dumrul kahraman ve asi; Azrail gölge, persona ve yüce bilge arketiplerini olayların farklı süreçlerinde temsil edebilmiştir. İnsan olumlu ve olumsuz çeşitli özellikleriyle insandır. Bu özelliği onu değerli kılmaktadır. Anlatıdaki arketipler bir kişinin tamamen iyi veya kötü bir arketipin simgesi olmadığını göstermektedir. Olayların bu anlamda değerlendirilmesi anlatılardaki kişi ve olayları tek yönlü değerlendirme anlayışı üzerinde düşünmenin yollarını açacaktır.

Ayrıca Deli Dumrul tarafından temsil edilen arketipler, "*Kahramanın Macerası*"nda "yola



çıkış”, “erginlenme” ve “dönüş” (Campbell 2017: 53-226) aşamalarının organik birer parçaları olarak da değerlendirilebilir. Deli Dumrul’un maceraya çağrıyla başlayan yolculuğu dönüş eşiğini aşmasıyla sonuçlanmıştır.

### Summary

Archetypal symbolism is one of the methods used in the analysis of literary works. The concept is brought in the world of psychology by Carl Gustav Jung. The symbolic meanings are important in the formation of works. People have had a great experiences since they were created. These experiences were inherited to the next generations with various symbols. Archetypes are elements that symbolically express humanity experiences muffledly. Archetypes that are seen unconsciousness mind of everyone are one of the sources of the knowledge that consists the oldest experiences of humanity. It is constantly nourished from the mythical times till today, and while every generation nourished from the one source, on the other hand it enriched the source with new symbols. While the names of symbols has been changed, their functions has been continued.

Archetypes are the result of spiritual resemblance between humans. It forms the universal emotions, thoughts and behavior patterns of humans. Archetypes are seen in societies with similar communities as well as in societies with different cultures. Similar behavior patterns arise when the local elements of the behavior of societies with different cultures are removed. An archetype always has power to continue its life due to its ability to take the form of period that it lived in. With this feature, archetypes have the universal language feature. It is necessary to understand and interpret this universal language to understand humans and life. The archetypes are inherited from generation to generation as common values of humanity. It is in all areas of human life. Every human who is in the world has archetypes. The archetypes are structures that all-encompassing.

Archetypal symbols in literary works confront often. These stories contain the symbolic images of human’s spiritual existence. In this study, Deli Dumrul story, one of Dede Korkut narratives was evaluated in terms of archetypal symbolism. Until today, many texts have been examined in terms of archetypal symbolism. In this studies, the people in the analyzed texts were evaluated in a single archetype and the connections between the encountered archetypes were never mentioned. Some of the studies have been examined text according to the heroic adventure. The current study differs from the previous ones with its two points. The first one is that each person in a text may not represent a single archetype, they may have archetype more than one, sometimes even the opposite of each other. The second important feature is that no archetype was chosen by chance. All archetypes used in a text are related to each other in a certain sense. Significant connections between archetypes are seen.

Dede Korkut narratives one of the important works of Turkish folk literature. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul is the fifth story of Dede Korkut narratives. Story offers important knowledge about islamisation process of Turkish culture and formation story of the Turkish-Islamic spirit in modern day. In the story, Turks who were recently acquainted with Islam, difficulties that they faced while adopting these new values and body of rules are explained in the personality of Deli Dumrul.

Deli Dumrul story starts with a symbolic bridge that Deli Dumrul, the hero of the story, was built on a wadi. The situation that Deli Dumrul built a bridge on a wadi is a call for the hero, who is hiding in himself, to awaken. This call comprised of external factors. When the

hero was embarked on the adventure, leaving stage had been occurred. In the first place, the incomplete hero has to face the outside world and get into a fight to be complete. This is the first stage that ensure the hero get into action. This call have great importance both individual and social level in Deli Dumrul story . The hero did not remain insensitive to this call and set out on a mythological journey to complete individualization process. Individual has to get into fights to complete individualization stage. This process, through which the hero will pass hard exams, will ensure that he attains a mature personality. At this stage, the obstacles that confront to hero, have archetypal feature.

These stages, which make up Deli Dumrul's heroic journey, have features of heroic adventure. In Deli Dumrul's setting out to adventure, the cries of young man's close relatives on the death of him have feature to the call to the adventure. Deli Dumrul has not rejected the call, embarked on the adventure and his wife has come out as protective figure to get rid of Azrael. Deli Dumrul has got the stage with his wife's help on the situation they have been struggling with the Azrael, and passed hard exams such their parents did not help themselves and negotiated the last stage with God pleased him. His long journey, started with the call to adventure, has been ended with the freedom of live.

Examined Deli Dumrul story includes important knowledge in terms of archetypal relations. The same person in the story has multiple and different archetypal representatives and sometimes there are various contrasts between these archetypes has an effect that directed the exaltation, curiosity and tension in plot. The exchange of any archetype creates a new archetype connected to it. No archetype takes place in events incidentally. There is organic relationship between archetypes. In the story, the relationship that complementing and regulative of the tenor of the events between Deli Dumrul's rebel archetype (anti-hero) and Azrael's shadow archetype becomes an organic contact between the heroic archetype and the supreme wise archetype. The need for the shadow of rebel archetype makes essential that coalesce of hero archetype and supreme wise archetype and its existence. Deli Dumrul has completed the maturity stage with hero archetype that he started with rebel archetype. Deli Dumrul revolt against to the world order. Death is an inevitable rule of life. It does not matter that how strong, how 'nice, beautiful young man', there is no escape from death. The death in here is both finiteness with real meaning and 'fizzle out of narcissistic (brag) personality' with figurative meaning. Deli Dumrul got stubborn with death but took steps backward after a bitter-sweet experience. In the struggle between human and God, human buckled under. Standing up to death, the established order of community, is the shadow of Deli Dumrul.

Another conclusion that can be derive from this study is that archetypes that appear to be the opposite of each other in a story, can appear in the same people. Deli Dumrul was able to represent heroes and rebel archetypes and Azrael was able to represent shadow, persona and supreme wise in different processes of events. Human is human with positive and negative features. This feature of it makes it valuable. Archetypes in the story shows that a person is not fully good or bad archetype symbol. The evaluation of the events in this sense will cause to think about the one-way evaluation of people and events in the stories.

**Kaynakça**

- ABALI, Nefise (2008), "Zincir Mektupların Jung'un Bilinçdışının Dinsel İşlevi ve Arketipleriyle Okunması", *Millî Folklor*, 79: 65-69.
- AKÇA, Hilal (2016), *Kemal Tahir'in Romanlarında Yolculuk Arketipi*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- AŞKAROĞLU, Vedi (2013), "Dede Korkut Hikayelerinden Dirse Han Oğlu Buğaç Han Anlatısı Üzerine Simgesel/Arketipsel Bir Çözümleme", *Karadeniz*, 17: 120-132.
- AYBERK, A. Erhan (2014), *Marka Kişiliği Çerçevesinde Arketip Yaklaşımı Yoluyla Reklamlarda Hikâye Anlatımı*, İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- BAŞGÖZ, İlhan (1989), "Köroğlu Düzeni", *Folklor Yazıları*, İstanbul: Adam Yayınları, 176-180.
- BAYAT, Fuzuli (2007), *Mitolojiye Giriş*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- CAMPBELL, Joseph (2017), *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, (çev. Sabri Gürses), İstanbul: İthaki Yayınları.
- ÇORUHLU, Yaşar (2006), *Türk Mitolojisinin Anahatları*, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- ELİADE, Mircea (1994), *Ebedi Dönüş Mitosu*, (çev. Ümit Altuğ), Ankara: İmge Kitabevi.
- ERGİN, Muharrem (1997a), *Dede Korkut Kitabı I (Giriş-Metin-Faksimile)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ERGİN, Muharrem (1997b), *Dede Korkut Kitabı II (İndeks-Gramer)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- FEDAKÂR, Pınar (2014), "Besleyen mi, Öldüren mi: Türk Mitik Tasavvurunda Anne Arketipinin Antropomorfik Görünümleri", *Millî Folklor*, 103: 5-19.
- FROMM, Erich (2017), *Rüyalar, Masallar, Mitler*, (çev. Aydın Arıtan-Kaan H. Ökten), İstanbul: Say Yayınları.
- GÜMÜŞ, Tülin (2016), *Kazan Oğuznamesi'nin Arketipsel Sembolizm Bağlamında İncelenmesi*, Ardahan: Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- GÜROL, Ender (1993), "Arketip", *Türk Dili*, 500: 197-201.
- IRMAK, Yılmaz; Ava, Uğur (2017), "Âşık Garip Hikâyesinde Arketipsel Sembolizm", *Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 6/ 13: 16-28.
- İNAN, Abdülkadir (1998), "Al Ruhü Hakkında", *Makaleler ve İncelemeler I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 259-267.
- JUNG, C. Gustav (2017a), *Dört Arketip*, (çev. Zehra Aksu Yılmaz), İstanbul: Metis Yayınları.
- JUNG, C. Gustav (2017b), *Bilinçdışına Yaklaşım, İnsan ve Sembolleri*, (çev. Hatice Mukaddes İlgün), İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- KARABAŞ, Seyfi (1996), *Dede Korkut'ta Renkler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- KÜÇÜK, Salim (2010), "Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı", *bilig*, 54: 185-210.
- NAMLI, Taner (2007), "Arketipsel Sembolizm Açısından Elif Şafak'ın 'Pinhan' Romanının İncelenmesi", *Turkish Studies -International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2/4: 1210-1230.
- ONAT, Gökşen (2007), *Elif Şafak'ın Romanlarının Arketipsel Sembolizm Açısından İncelenmesi*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- ÖGEL, Bahaeddin (1998), *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) 1*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- ÖZCAN, Tarık (2003), "Osmanlık Romanının Arketipsel Sembolizm Bakımından Çözümlemesi", *bilig*, 26: 103-116.
- PROPP, Vladimir (2011). *Masalın Biçimbilimi*, (çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- RAYMAN, Hayrettin (2002), "Nevrûz ve Türk Kültüründe Renkler", *Millî Folklor*, 53: 10-15.
- SAKAOĞLU, Saim (2009), *Efsane Araştırmaları*, Konya: Kömen Yayınevi.
- SALTIK ÖZKAN, Tuba (2010), "Bamsı Beyrek ve Bey Böyrek Anlatılarında Arketipik İmgeler", *Millî Folklor*, 85: 81-90.

- SAVAŞ, Sezgin (2016), *Arketipsel İmgelerin İkna Boyutu ve Türk Reklamlarında Görülme Sıklığı Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Tanıtım Ana Bilim Dalı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- SAYDAM, M. Bilgin (2017), *Deli Dumrul'un Bilinci "Türk-İslam Ruhu" Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*, İstanbul: Metis Yayınları.
- SUNGURLAR, Işık (2013), *Bir Arketip Olarak Gölge*, İstanbul: Işık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Resim Ana Sanat Dalı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- TALİANOVA, Mariia (2015), *Türk ve Rus Halk Masallarında Kadın Arketipinin Karşılaştırılması*, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- YILDIRIM MIROL, Çiğdem (2011), *Arketip Bir Yolculuk İçinde, Narsistik Bir Kitap Biçiminde: Beyaz Kale*, Ankara: Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Edebiyatı Bölümü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- ZELYUT, Rıza (1989), *Halk Şiirinde Başkaldırı*, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

## ESKİ TÜRKÇE böğü/büğü ve bokuk/bokug/bukuk/bukug SÖZCÜKLERİNİN KULLANIM VE ANLAMLARI HAKKINDA

### ON THE USAGES AND MEANINGS OF OLD TURKIC WORDS böğü/büğü AND bokuk/bokug/bukuk/bukug

Münever Ebru ZEREN\*

#### Öz

Eski Türkçede özel kişi adı veya unvan olarak da karşımıza çıkan böğü/büğü sözcüğünün kökeni, anlamı ve etimolojisi hakkında şimdiye kadar farklı görüşler ortaya konmuştur. böğü/büğü, Hun, Göktürk ve Uygur dönemlerinde kullanılmış olan bokuk/bokug/bukuk/bukug sözcüğü ile de ilişkilendirilmiştir. Bu konuyu tekrar gündeme getirme sebebimiz ise, son araştırmalarda Uygur yazıtları ve metinlerinde bokuk sözcüğünden bir boy adı olarak bahsedilmesinin yanı sıra böğü kelimesinin dini anlamı hakkında yapılan yeni önerilerin, eski bilgilerle birlikte yeniden değerlendirilmesinin katkı sağlayabileceği düşüncesidir.

Makalemizde öncelikle geçmiş çalışmalar ışığında bu sözcüklerin geçtiği bazı önemli metinleri inceledik ve son zamanlarda ortaya atılan bazı görüşleri tanıttık. Ardından Türk kültür tarihinde bu sözcüklerin hangi bağlamda, hangi anlamı ifade etmek üzere kullanıldığı ve bu kullanımların birbiriyle ilişkileri hakkında görüşümüzü ortaya koymaya çalıştık. Son olarak böğü/büğü'nün kökeni ve en eski anlamının ne olabileceği hususunda önerilerde bulunup henüz açık ve araştırılması gereken noktaların altını çizdik..

#### Anahtar Kelimeler

Böğü, büğü, Bokuk, Bukug, etimoloji, semantik, antroponim, Eski Türkçe.

#### Abstract

Different opinions have been put forward so far on the root, meaning and etymology of the Old Turkic böğü/büğü word that came out as a personal name or title. böğü/büğü has also been associated with the word bokuk/bokug/bukuk/bukug used in Hun, Gokturk and Uyghur periods. The reason for bringing this matter back to the agenda is that recent researches on Uighur inscriptions and texts where bokuk is referred to as a clan name, as well as the re-evaluation of the new suggestions about the religious meaning of böğü together with the old information.

In our paper we first examined the usage of these words within some important texts in the light of past studies and introduced some of the ideas that have recently emerged. Then, we tried to express our opinion about the contexts and meanings of them, and how these uses relate to each other in Turkish cultural history. Finally, we made suggestions about what might be the root and the oldest meaning of böğü/büğü, and underlined the points that need to be clarified and investigated yet.

#### Keywords

Böğü, büğü, Bokuk, Bukug, etymology, semantics, antroponym, Old Turkic.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Haliç Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, ebruzeren@yahoo.com



## Giriş

Eski Türkçede özel kişi adı veya unvan olarak da karşımıza çıkan destan *bögü/bügü* sözcüğünün kökeni, anlamı ve etimolojisi hakkında şimdiye kadar farklı görüşler ortaya konmuştur. *bögü/bügü*, Hun, Göktürk ve Uygur dönemlerinde kullanılmış olan *bokuk/bokug/bukuk/bukug* sözcüğü ile de ilişkilendirilmiştir. Bu konuyu tekrar gündeme getirme sebebimiz ise, son araştırmalarda Uygur yazıtları ve metinlerinde *bokuk* sözcüğünden bir boy adı olarak bahsedilmesinin yanı sıra *bögü* kelimesinin dini anlamı hakkında yapılan yeni önerilerin, eski bilgilerle birlikte yeniden değerlendirilmesinin katkı sağlayabileceği düşüncesidir.

Çin kaynakları, Türk yazıtları, Uygur Maniheizt ve Budist metinleri, Uygur destanları ve Kutadgu Bilig’de geçen *bögü/bügü* sözcüğünün Türkçede başlıca “bilgin, akıllı, bilge, hakim, âlim, kutsal, hekim, büyücü” anlamlarına geldiği geçmiş çalışmalarda belirtilmiştir<sup>1</sup>. Çin tarihi kaynaklarında Çince transkripsiyonu ile; Uygur metinleri ve sikkeleri üzerinde ise Uygur yazısı ile karşımıza çıkan *bügü/bogug/bugug/bokuk/bokug/bukuk/buku* gibi sözcüklerin de *bögü*’nün eşdeğeri olduğu, başta A. von Le Coq olmak üzere bazı uzmanlar tarafından öne sürülmüştür. *Bügü/bokuk* sözcüklerinin eşdeğerliği görüşü de, öncelikle E. Chavannes ve P. Pelliot tarafından reddedilmiş ve Orhun dönemi Uygur sikkelerini inceleyen F. Thierry tarafından da iki kelimenin farklı olduğu epigrafik buluntulara dayanarak detaylı olarak açıklanmıştır (Thierry 1998). Gerek Uygur Türkçesindeki yazılışları, gerekse aşağıda bahsedeceğimiz Turfan Uygur İdikut kitabesinden *boquq*’un Çince yazılışının *bügü*’nünkünden farklı olması sebebiyle bu tartışmanın sona erdiğini söylemek mümkündür. Ancak bu iki kelimenin arasında dilbilim ve semantik açıdan ilişki olup olmadığı da tartışmalıdır.

Eski Türkçe sözcüklerinin en büyük etimoloji uzmanlarından G. Clauson etimoloji sözlüğünde *bögü* veya *bögö*’nün “bilge, büyücü” anlamına geldiğini ve bu sözcüğün hem hikmet, hem de mistik ruhanî gücü ifade etmekte kullanıldığını kaydetmiştir (Clauson 1972: 324). Eski Türkçe metin örnekleri de bize söz konusu sözcüğün akıl ve hikmet ile yakından bağlantılı olduğunu göstermektedir. Ancak *bögü*, çoğunlukla *bilge* ile aynı anlamda ve “*bükü bilge*” (Kaşgarlı Mahmud 1941: 228) şeklinde ikileme şeklinde kullanılmakla birlikte *bögü* sözcüğünün sadece “ilim” değil, “irfan sahibi” ve sadece akla dayanan hikmet dışında “ruhani bir güç ve erdemle donanmış olma”yı ifade ettiğini söylemek de mümkündür. Aşağıda sözcük konusu *bögü*’nün Eski Türkçenin farklı dönemlerinde farklı anlamlarda ve şekillerde kullanımına ilişkin belli başlı örnekler sunulmuştur.

### Hun Döneminde *bokuk/bokug/bukuk/bukug*

Hun dönemine ait yazılı kaynaklarda *bögü* sözcüğüne rastladığımız bir metin örneği bulunmamıştır. Ancak, Türklerin bilinen en eski metni olarak kabul edilen Chin-Shu Yıllığındaki IV. yüzyıldan kalan ve L. Bazin tarafından Çince’den çevrilerek yorumlanan bir Hun beyitinde<sup>2</sup> “*bokug/bukuk*” unvan şeklinde geçmektedir.

<sup>1</sup> Bu sözcük bahsedilen eserlerde *bögü*, *bögö*, *bügü*, *bükü* gibi farklı telaffuzları ile birlikte yer almış; nitekim dizinde bu sözcüklerden biri açıklanırken diğerleri bu sözcüğe atıfta bulunmuşlardır: (Kaşgarlı Mahmud 1941:228), (Arat 1979: 119), (Caferoğlu 1993: 33), (Clauson 1972: 324), (LeCoq 1912:149), (LeCoq 1913:541,543), (Bang, Gabain 1929: 412-413), (Chavannes, Pelliot 1911: 212, 221), (Hamilton 1986, VIII, XVII), (100. Doğum Yılı Dönümüne Armağan C.I 2008: 179), (Bang, Gabain 1931:18), (Gabain 2007: s. 271).

<sup>2</sup> Louis Bazin, “Un Texte Proto-Turc du IVe Siècle: Le Distique Hiong-nou du “Tsin-Chou”, *Oriens*, Vol.1, No. 2, 1948, s. 3-11. Aynı makale Bazin’in bazı önemli makalelerinin derlendiği ve bizim de referans olarak kullandığımız



### 1) Özel Kişi Adlarında Unvan olarak kullanılan bokug/bukuk

Yukarıda bahsedilen beyit, Chin-Shu Yılığında yer alan M.S. IV. yüzyılın başında Hindistan'dan Şansi'ye gelen Budist Rahip Fo-t'u-teng'in biyografisinde, rahibin aynı sene (329) Sonraki Chao Hanedanı'nı kuracak olan Kuzeydoğu Çin'in Hun hükümdarı Shih-Lo'ya Hun dilinde söylediği bir kehaneti aktarmaktadır. Bahsedilen tarihte başka bir Hun reisi olan Liu Yao Loyang şehrini kuşatıyor; Shih Lo ise ona karşı koymak istiyor, ancak maiyeti onu vazgeçirmeye çalışıyordu. Hükümdarın rahibe danışmasıyla rahibin söylediği Çince transkripsiyonlu Türkçe kehanet metni ve Bazin tarafından yapılan tercümesi şu şekildedir:

秀	支	替	戾	岡	僕	谷	劬	禿	當
= siög	îžeg	t'iei	liäd	kāng	b'uok	kuk	g'ju	t'uk	,tāng'
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10

“Çanın sesi şöyle söylüyor: Eğer ordu çıkarsa Liu Yao yakalanacak” (Bazin 1994: 3-4)

Bazin, bu metinde 6.-7. karakterlere karşı gelen sözcüğü *b'uok-kuk* olarak okumuş ve bunun muhtemelen Liu Yao'nun Hun unvanını belirttiğini Türkçe yazıtlar ve Osmanlıca “askeri komutan, bir bölüğün başı” anlamına gelen *boy* sözcüğü ile karşılaştırmak suretiyle ileri sürmüştür. Bazin'in açıklamalarından görüldüğü üzere; *bokug* sözcüğü özellikle kişi unvanlarında kullanıldığında “askeri komutan” anlamına gelmekte ve sonraki dönemde “buğ” sözcüğü olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 2) Boy ve hayvan adı olarak bokug/bukuk ve türevleri

Makalesinin sonunda Bazin, W. Eberhard'ın *bokug* sözcüğüne fonetik olarak çok yakın olan diğer Çince transkripsiyonları ile ilgili görüşlerini de ileterek sözcüğün anlamına ilişkin daha ilginç çıkarımlar ve bazı soruları ortaya koymaktadır (Bazin 1994: 11). Bahsedilen transkripsiyonlar, *Hsin Tang-shu*'da adı geçen ve *buku* Kırgız Türkçesi ve Moğolca'da “geyik” anlamına geldiği için<sup>3</sup> bu hayvanla ilişkisi olduğunu düşündüğü bir Töles boyu (uruğu?) olan *b'uok-kuo* veya *b'uok-kuet* ve bunun lideri *P'u-ku Huai-en*; yine Töles ile ilgili olarak veya XII. yüzyılda görülen *Kadir Buku Han* örneğinde olduğu *buku* sözcüğünün unvan olarak yer aldığı, *Chiu-wu-tai-shih* 25'de adı geçen ve Türkçe *Tonra Buku* olarak okunması gereken X. yüzyıl Şatolar'ı ile ilgili özel kişi adı *d'ung-lā-b'uok-kuet* ve Chavannes'ın Batı Türkleri ile ilgili eserinde adı geçen; Minorsky tarafından *Hududü'l-Alem*'de Kara İrtiş Nehri ile ilişkilendirilen ve Türkçe *bukuçm* olarak okunması gereken *b'uok-kuo'-t'siën'* dir

### Göktürk Döneminde böğü/bükü ve bokuk/bokug/bukuk/buku

Göktürk ve Uygur dönemi yazıtlarındaki söz varlığını inceleyen H. Şirin'in eseri, bize *böğü* ve *bukug* sözcüklerinin nasıl kullanıldığı konusunda önemli bilgiler sunmaktadır. Ayrıca E. Aydın, incelediği Yenisey yazıtlarından üçünde *böğü* sözcüğünü kağanın unvanı olarak tespit etmiştir (Aydın 2011: 12).

*Böğü/bög<ü>* sözcüğü kağana ilişkin bir unvan niteleyicisi olarak *bög<ü>* k(a)g(a)n şeklinde Tonyukuk Yazıtı 34. ve 49.-50. satırlarında yer almaktadır (Şirin User 2010: 274). 49.-50.

kitapta da yayınlanmıştır: (Bazin 1994: 3-11). Bu makalenin tümünün tercümesi, daha sonra yazar tarafından yayımlanacaktır.

<sup>3</sup> I. Göktürk Devleti dönemine ait Bugut Yazıtı'na adını veren “bugut” sözcüğü de Eski Türkçe “geyik” anlamına gelen “buku/buğu” sözcüğünün /+t/ çokluk eki almış hali olup “geyikler” anlamına gelmektedir (Alyılmaz 2003: 12, dipnot 1).

satırlarda ard arda yazılmış *ilteriş kağanka:türk böğü kağanka:türk bilge kağanka* sözleri yer almaktadır. Bahsedilen kağanın Çince kaynaklarda adı Mochuo 默啜 olarak geçen, İteriş Kağan'ın kardeşi Böğü Çor Şad olduğu ve tahta geçince de Türk Böğü Kağan adını alan Kapağan/Kapğan Kağan olduğu tespit edilmiştir. (Sertkaya 1995: 81; Aydın 2011: 12).

*Bukug sözcüğü* ise diğer bir unvan niteleyicisi olarak Bilge Kağan Yazıtı (G 10-11)'nda Bilge Kağan'ın cenazesine katılan ve etnik mensubiyeti bilinmeyen *bukug tutuk* şeklinde geçmektedir (Şirin User 2010: 257).

## Orhun ve Turfan Uygurları Döneminde *böğü/bükü ve bokuk/bokug/bukuk/bukug*

### 1) Özel Kişi Adlarında Unvan olarak kullanılan *Böğü ve Bokug/Bukuk/Bokuk*

Bu şahıslar arasında en çok bilineni şüphesiz Orhun Uygurları'nın Maniheizm'i devlet dini olarak kabul eden ünlü kağanı *Böğü Kağan (759-779)*'dır. Çin kaynaklarında *I-ti-chien / Mou-yü* olarak adı geçen kağanın bu adlara tekabül eden sırasıyla "kutsal" anlamında *Böğü Kağan* ve *Tengri Kağan* adlarını kullandığı bilinmektedir (Weicuyi : 213, Klimkeit : 365). Ayrıca bir çok Çin kaynağında yer alan ve Cüveynî tarafından nakledilen Uygurlar'ın Türeyiş Destanı'nda adı geçen ağacın büyüyen budağına ve ağaçtan doğan beş çocuktan en iyisi olana Çin kaynaklarında *Boguk Han*, Cüveynî'de ise *Boku/Buku Tegin* dendiği bilinmektedir (Clark 2009: 62). J.-P. Roux, destanda adı geçen Buku Kağan'ın, Maniheizm'i kabul eden Böğü Kağan değil, aynı unvana sahip Orhun Uygurları döneminde Maniheizm'in altın dönemini yaşatan, 795-805 yılları arasında hüküm süren Ediz boyunun mensubu *Alp Bilge Kağan* olduğunu düşünmektedir (Roux 2015: 60-61). Uygur tarihinde *böğü* veya *bokug*'un birden fazla kağanın adı veya unvanı olarak kullanılması hasebiyle bu kağanın Çince hangi kağana denk geldiği de özellikle nümizmatik uzmanları için de tartışma konusu olmuştur. F. Thierry de A. Takeo, J. Hamilton ve T. Moriyasu'nun belirttiği gibi; incelediği 795-808 yıllarına tarihlenen sikkelerde adı geçen *Bokuk Han*'ın (*Boquq Khan*) Böğü Kağan ile aynı kişi olmadığı ve Çince kaynaklarda *Huaixin Kagan* olarak geçen Ediz uruğunun ilk kurucu hanedanı kağan olduğunu bildirmiştir (Thierry 1998 : 270).

*Bukug sözcüğü* bir unvan niteleyicisi olarak Taryat Yazıtında (B-8) da yer almaktadır (Şirin User 2010: 257).

### 2) Boy Adı olarak *bokug/bokuk/buku*

Uygur Türeyiş Destanı dışında üç Uygur metninde daha *bokug* veya *bokuk* sözcüğünün geçtiğini ifade eden L. Clark, Türkçe *bokug* sözcüğünün etimolojisini araştırdıktan ve bunun "kuş kursağı, budak, yumru" anlamlarına geldiğini belirtmiş ve incelemelerinin sonunda bunun bir hükümdara değil, bir boya işaret ettiği fikrini ortaya atmıştır. Bu nedenle ona göre Berlin Turfan Koleksiyonundaki U I no'lu metinde yer alan *Uygur Bokug Han*, "Bokug boyunun Uygur hanı" olarak okunmalıdır (Clark 2009: 66). Clark, *Bokug* ile Dokuz Oğuzlar'ın ikincisi olarak sayılan *P'u-ku (Buku)* arasındaki benzerliğe ve Tarım'a göç eden Uygurlar'ın liderlerinin isminin *P'ou-kou-tsiun* olmasına dayanarak hâlâ karmaşık bir konu olarak görülen Uygur etnonimi ile ilgili yeni bir yaklaşım ortaya koymaktadır: Çin kaynaklarında Dokuz Oğuzlar'ın listesinde ilk sırayı alsa da, Uygur bir boy olmayıp, ikinci sıradaki *Bokug* boyunu oluşturan uruglar topluluğunu (On Uygur) ifade etmektedir (Clark 2009: 66-67).

Kelimenin benzer bağlamda kullanımını içeren ikinci bir örnek, geç Uygur metinlerinden biri olan ve 1933 yılında Kansu eyaletinin *Wou-wei* (Leang-tcheou) şehrinin kuzeyinde bulunmuş Uygur Türkçesi ve Çince olmak üzere iki dilli yazılmış Turfan İdikutları hakkındaki yazıtta yer almaktadır (Shimin, Hamilton 1981: 11) <sup>4</sup>. 1275-1334 yılları arasında yaşayan Koço İdikutları'nın yaptıklarını öven bu yazıtın alt kısmının Temür Buka'nın babası olan *Nieou-lin Tigin* (*Nolin Tekin /Ne'uril Tekin*) 'in 1318'de öldüğü Yong-tch'ang yakınında yer alan *Wou-wei*'de bulunması, burada onun mezarının yer aldığını düşündürmektedir (Shimin, Hamilton 1981: 12-13). Yazıtın Türkçe metninde *Barçuk Art Tigin, Mamurak Tigin, Öng Tigin Begi, Koçgar Tigin, Senggi Tigin, Babaça Aga, Turçisman Aga ve Temür Buka Tigin* gibi bir çok hükümdar ailesi üyelerinin ismi ve onlar hakkında bilgi yer almaktadır. *Begi* veya *beki* unvanı ise idikutun kızı için kullanılmıştır (Shimin, Hamilton 1981: 33-34). *Öng Tigin Begi* için yazıtta yer alan *bokuk tözlüg pundarik çeçek* ifadesi Shimin ve Hamilton tarafından "*bokuk kütüğünün -soyunun- lotus çiçeği*" (*bokuk tözlüg pundarik çeçek*) olarak tanımlanmıştır. Bu tercüme ile araştırmacılar *bokuk* sözcüğünün "ağaçtaki budak, yumru" anlamına olduğu gibi *Bokug* soyuna da atıfta bulunmuş görünmektedirler. Ancak *bokuk tözlüg* ifadesi ile nitelenen lotus çiçeğinin Budizm'de saflığı ve kutsallığı simgelemesi sebebiyle Budist Turfan Uygurları için bu ifade "kutsal" anlamına da geliyor olabilir.

### 3) Erdem belirten nitelik belirteci olarak *böğü/büğü*

Eski Türkçe Budist metinlerde böğü/büğü sözcüğü genellikle Budizm'de önemli yer tutan "bilgelik, hikmet" (Sanskritçe *prajñā*) kavramını karşılamak üzere kullanılmıştır. Mahayana Budizmi'nde önemli yer tutan ve bu kavramı açıklayan bir çok sutraların yazıldığı *prajñāpāramitā* da bir erdem olarak üstün bilgi, hikmet, ilahi bilgi ve irfan anlamlarına gelmektedir (Yılmaz 2007: 208). *prajñā* sözcüğünün sadece akıl ile ulaşılan bilgelik değil, mistik, ruhani veya ilahi yolla edinilecek sezgi, idrak ve kavrayış ifade eden irfan sözcüğü ile karşılanması böğü/büğü'nün ilahi, mistik anlamını kavramak açısından önemlidir.

Böğü/büğü sözcüğünün ve türevlerinin "bilgelik, hikmet, tefekkür, erdem" gibi özellikle aklın işlevinin ön plana çıktığı sıfat ve adlarda kullanımı, Eski Budist Uygur metinlerinde ikilemeler şeklinde çıkmaktadır : *büğü biliglig (hikmetli), bügülüg edremlig (erdemli), bügün- sakın- (tefekkür edip düşünmek), bügüş sakınç (anlayış, düşünüş)* (Şen 2002: 81), *çınkar- bügün- bil- (düşünüp anlamak)* (Şen 2002: 87), *sakın-bügün (düşünmek)* (Şen 2002: 237), *sakınç bügüş (düşünce, tefekkür)* (Şen 2002: 238).

Böğü/büğü sözcüğü ile yukarıda adı geçen *bügüş* (isim), *bügün-* (fiil) gibi türevlerine de; ekleşme açısından Eski Uygur Türkçe Grameri'ni örnekleriyle ele alan değerli Türk dili uzmanlarının öne sürdüğü görüşler doğrultusunda kısaca değinmek gerekir. S. Şen'e göre böğü kelimesinin kendisi, *bög-* "anlamak" fiilinden +*ü* yapım eki ile türetilmiştir (Şen 2015:182). Dolayısıyla *bügüş* kelimesi de "anlayış" olarak günümüz Türkçesinde ifade edilebilir. Tokyürek, *bügüş* kelimesini *sakınç* kelimesi ile eşdeğer olarak "düşünce" olarak günümüz Türkçesine çevirmiştir (Tokyürek 2011: 35, 36). A. von Gabain ve K. Eraslan'a göre *bügüş*, *büğü*'den isimden isim yapan ve örneğine az rastlanan bir yapım eki olan +*ş* kullanılarak türetilmiştir ve "dirayet" (Gabain 2007: 45) veya "hikmet" (Eraslan 2012: 102) anlamında

<sup>4</sup> İlk olarak Yuan döneminde yayınlanan bu yazıtın Çince metni 1964 yılında Houang Wen-pi tarafından Wen-wou adlı eserde yayınlanmıştır. Fransızca metni ise ilk olarak verilen makalede G. Shimin ve J. Hamilton yayınlamışlardır.

kullanılmıştır. Eraslan, bu kelimenin Sanskritçe *prajñā* kelimesinin tam karşılığı olduğunu belirtir.

Bügün- fiili ise; daha ziyade “yapmak” ifade eden ve dönüşlülük şekliyle meydana geldiği düşünülen; isimden fiil yapma +n eki kullanılarak türetilmiştir (Eraslan 2012: 115). Gabain, *bügün-* fiilini “vakıf olmak, tanımak” olarak tanımlamıştır (Gabain 2007:271). Tokyürek de tezinde fiili aynı anlamı ifade edecek şekilde açıklamıştır (Tokyürek 2011: 432). M. Erdal’a göre “toplamak, birleştirmek” anlamındaki *bög* sözcüğünden türetilen *bögünmek* fiili ise “anlamak, kavramak, farkına varmak” anlamını taşımaktadır (Erdal 1991: 595).

R. R. Arat, *bügü* sözcüğünden türetilen *bügülemek* sözcüğünün anlamını “bilgi ile tehziz olmak” olarak vermiştir (Arat 1979:119). Erdal ise *bügülenmek* dönüşümlü fiilini “mistik hikmete sahip olmak” olarak tercüme etmiştir (Erdal 1991: 597). Mahayana Budizminde Bodisatvaların Buda olmaları için gereken altı erdem (Skr. *pāramitā*), Eski Türkçede *altı paramit* olarak kullanıldığı gibi *altı törlüg bügülenmek erdem* olarak da geçmektedir (Tokyürek 2011, 239). Tokyürek *bügülenmek* sözcüğünü “bilgelik” olarak günümüz Türkçesine çevirmiştir. Eraslan da *bügülenmek* fiilini, muhtemelen Budalığın üstün erdemlerine erişmek anlamında “olağanüstü olmak” olarak açıklamıştır (Eraslan 2012:563) Kanaatimizce Eraslan’ın bu açıklaması, *bügü* kelimesinin sonraki “büyü” anlamlarında kullanılışının kaynağına ışık tutmaktadır; zira bir kişi Buda olmakla fiziki ve ruhi anlamda üstün varlık konumuna yükselmiş olmakta ve bir çok mucizeler gösterebilmektedir.

*Bögü*’nün “doğru” anlamında kullanımı da Uygur metinlerinde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Maitrisimit’in Hami versiyonunda “*oñalı böğüş urmak (doğru düşünce düşünmek)*” (Tokyürek 2011: 46) ifadesi geçmektedir. Aynı metinde geçen *bögü biliglig burkanlar* ifadesi (Tokyürek 2011: 152) bilge anlamında ikileme anlamında kullanılmış olabileceği gibi “doğru bilgi, hikmet” sahibi olarak da yorumlanabilir. Yine bilinen en eski şairimiz Şingko Seli Tutung’un “*Köni ögeli böğüş urgıl odugın sakın*” ifadesi de Arat tarafından “*Doğru muhakeme etmek için hikmet kullan, uyanık ol*” olarak tercüme edilmiştir (Arat 2007 : 120-121)<sup>5</sup>. *Bögü*’nün bu erdemlilik belirten vasıfları, “dirayetli, güçlü, kuvvetli” anlamlarını da içerecek şekilde değişime uğramış görünmektedir. Nitekim Türk lehçeleri ve Moğolca’da “kuvvetli, pehlivan” anlamlarında kullanılan *böke* sözcüğünün *bögü*’den türetildiği öne sürülmüştür (Doerfer 1965: 349-351). Benzer şekilde Eberhard da *bokug sözcüğünün* Moğolca “sporcu (atlet), kahraman” anlamına gelen *böke* sözcüğü ile ilişkisini de sorgulamıştır. (Bazin 1994: 11).

İfade ettiği zengin anlamlarıyla *bögü/bügü* sözcüğünün önemli şahısların erdemli vasıflarını belirtmek üzere Türk tarihinin en eski kaynaklarında olduğu gibi İslâmiyet sonrası dönemde de Türk asker, boy beyi ve hükümdar unvanlarında görmekteyiz (Donuk 1988: 10-11). A. Donuk, bu sözcüğün *bügü/bükü/bögi* gibi farklı hallerinden de bahsetmekte; ancak *buku* (*p’u-ku*) sözcüğünü bunlardan ayırarak ilk olarak P’u-ku adlı Türk boyu ile ilişkilendirmekte; ayrıca bunun özel kişi adı ve unvan olarak kullanıldığını ve “şef, kumandan” anlamına geldiğini ifade etmiştir.

Kutadgu Bilig’de ise *bögü* sözcüğü “hürmet sanı” olarak yetmişten fazla yerde görülmektedir (Arat 1979: 119).

<sup>5</sup> Bu ifadenin yorumu için ayrıca bkz. Mübahat Türker-Küyel, “Kutadgu Bilig’de Aile Kavramı”, *Bilge*, Ocak 1995, Kış, S.3, s. 10.

### Böğü/Büğü Sözcüğünün Kökeni ve Anlamı Hakkında Son Görüşler

Geçmişte böğü/büğü sözcüğü ile türevlerinin anlam ve kökenlerinin dini bağlamda kullanımı hakkında bazı görüşler ortaya atılmıştır. Bazin'e göre *bokug* sözcüğünün Osmanlıca Redhouse sözlüğünde ileri sürüldüğü gibi Slavca "Tanrı" anlamındaki *boj* sözcüğü ile ilgisi bulunmamaktadır (Bazin 1994: 5-6). Bu görüş, daha önce *beg* (bey) sözcüğünün İran dilinde "Tanrı" anlamındaki *bag*, *bağa* sözcüklerinden alınmış olabileceğine dair yapılan tartışmaları hatırlatmaktadır (Donuk 1988: 5). O. Karatay da *bey* ve *büyük* sözcüklerinin aynı köke uzandığını savunmaktadır (Karatay 2015: 11). Clauson ise, sözkonusu sözcüğün Moğolca'ya "erkek şaman" anlamında *bö'e*/*böge* olarak geçtiğini belirtmiştir.

Son zamanlarda *böğü* sözcüğünün anlamının dini ve mistik bağlamda ele alınmasına dair yapılan çalışmalara baktığımızda; O. Karatay, hem *büyük*, hem de bilgelik ile ilgili anlamlarının altını çizmekle birlikte özellikle Moğolca anlamını ve Kıpçak Türklerinin baş-şaman için kullandıkları *beki* sözcüğünün *böğü* ile kökteş olduğunu öne sürerek *böğü*'nün büyücülük ve hekimlik gibi görevleri de üstlenen "din adamı" anlamına vurgu yapmıştır (Karatay 2015: 7-12). *Böğü*'nün *büvi* varyantını değerlendiren Weicuyi ise, Modern Uygur Türkçesinde farklı ağzılarda *büvi*, *büvü*, *büve*, *bübü* olarak ifade edilen sözcüğün "kadın hoca", "kadın şaman" anlamına geldiğini belirtmiş; Farsça *bibi* ("hanım, sahibe") sözcüğünün de muhtemelen *böve* < *böğü*'den geldiğini ileri sürmüştür (Weicuyi 2007: 216-217). Araştırmacı Uygur Budist ve Maniheizt metinlerinde sıkça kullanılan ve "kutsal, bilge, hakim" anlamlarını ifade eden *böğü*'den türetilmiş bazı sözcüklerin anlamını metin örnekleriyle önermiştir: *böğü* "ferasetli", *böğülenmek* "önceden bilmek, tahmin etmek" gibi (Weicuyi 2007: 215).

Weicuyi'nin makalesinde bildirdiği diğer bir iddia ise, *böğü*'nün Türklerin şamanist inancından geldiği ve Eski Türklerde siyasi lider ve şaman aynı kişi olduğu için "tanrının bedenleşmiş hali olarak görülen" (Weicuyi 2007: 214) hükümdara kutsal ve tanrısal anlam içeren *böğü* unvanı verildiğidir. Bu görüşe istinaden Türklerde hükümdarın Tanrı ile özdeşleşmesi gibi bir inanış olmadığını altını çizerek vurgulamamız gerekmektedir. Eski Türk toplumunda Türk hükümdarın Gök Tanrı ve atalar ibadeti için düzenlenen törenlere başkanlık etmekle birlikte ruhlarla iletişim kuran ve kehanetlerde bulunan kamların işlevlerin üstlenmemiştir. Ancak eğer *böğü* Eski Türkçede özellikle kamlar için kullanılmış ise; kamların bu olağanüstü mistik güçlerle gerçekleştirdikleri işlevlerinin; g-> y ses değişimi ile *büğü* -> *büyük* haline dönüşüp "büyük" ile ilişkilendirilebilmesi anlaşılır görünmektedir.

Bu bağlamda başka bir çalışmayı gerçekleştiren Kazak araştırmacılar T. Moldabay ve A. Azmuhanova, Türkçe metinler üzerinden yaptıkları incelemede *boge* (*böge*)/*bok* (*böke*)/*bigu* sözcüklerinin "dinin başı", "baş din adamı" anlamında kullanıldığını öne sürmüşlerdir (Moldabay, Azmuhanova 2015: 49). Ancak verdikleri örneklerden çıkardıkları anlamda Türk kültürü ile örtüşmeyen bazı yanlış yorumlarda bulunmuşlardır. Örneğin Tonyukuk Yazıtı 34. satırda yer alan Tonyukuk ve Böğü Kağan'ın birlikte savaşta oldukları ifadesinde Böğü Kağan'ı Türklerinin dininin en başında bulunan ve kendisinden kehanet beklenen din adamı olarak kabul etmişlerdir. Oysa eski Türk dininde ruhban sınıfı ve bu sınıfın başında lider bir din adamı olmadığı ve savaşa gitmediği gibi büyük dini törenleri hükümdarların yönettiğini biliyoruz. Bu nedenle Weicuyi'nin önerisine dayanarak (Weicuyi 2007: 213) buradaki "Böğü Kağan" ifadesinde *böğü*'nün kağanın adı değil, unvanı olduğu ve bunun "Kutsal Kağan" olarak tercüme edilmesi gerektiği daha akla yakın görünmektedir.

Moldabay ve Azmuhanova bahsettiğimiz çalışmalarında verdikleri içinde böğü geçen



Türkçe metin örnekleri; sözcüğün Çince metinlerde “din adamı” anlamında aynen korunmuş olması ve Moğol kroniklerindeki *bogu/böö* karşılıklarından yola çıkarak daha büyük bir iddia ortaya atmışlardır: Eski Türk Dini’nin eski adının *Tengrizm* (Rusça *Tengrianstvo*) değil, *Bogu* (*dini*) olması gerekir. Kanaatimizce *bögü*’nün kökeninin *bağa* sözcüğünden kaynaklanmış olması iddiasının ötesine geçen bu tez, kaynaklarda Türk dini yerine bu sözcüğün kullanılmış olduğunu ispat edememiştir. Üstelik *bogu*’nun din adamı anlamında kullanıldığını söyleyen araştırmacılar, bu tezle birlikte Türklerin Tengri /Gök Tanrı dinine bir anlamda yeniden; adını “din adamı”nın adından alan ve günümüzde artık bir din olmadığına dair görüşün ağırlık kazandığı “şamanizm” yakıştırmalarını yapmış olmaktadır.

### ***bögü/bügü* Sözcüğünün Kökeni ve Kronolojik Gelişimi Hakkında Düşünceler**

*Bögü/bügü* sözcüğünün kökeni ve listelediğimiz çoklu kullanımları arasından asıl anlamının hangisi olduğu konusu halen açık değildir. Çin yıllıklarında da görüldüğü üzere kadim Türk kültüründe bir boy veya uruğun adını, onu kuran veya liderliğini yapan kişinin adından alma geleneği mevcuttur (Clouston 2002: 7). “Oğuz” örneğinde görüldüğü gibi boyu kuran atanın adının gelecek nesillerde kullanılarak yaşaması sağlanmıştır. Cüveynî’nin aktardığı Uygur Türeyiş Destanı’nda adı geçen *Buku Kağan*’ın Afrasiyab olduğu hakkındaki rivayette; efsanevi ataya menşe atfetmek suretiyle Uygurların geçmişini daha geriye götürme çabası sezilmektedir. Ayrıca Türk tarihinde Göktürk döneminden itibaren bir çok *Bögü/Buku Kağan* adına rastlanması bu ata adını yaşatma geleneğini akla getirmektedir.

Aynı şekilde özellikle devletin önemli mevkilerinde bulunan kişiler geldikleri boyun adını unvan olarak kullanmışlardır. Bunun en güzel örneği, Birinci Göktürk devletinin yıkılışından sonra Çin hâkimiyetini kabul eden Pu-ku boyundan gelen ve *Bögü Kağan*’ın kayınpederi olan Pu-ku Huai-en’dir (Baykuzu 2014). “*Bögü*” sözcüğüyle benzeşen *buku*’nun Türk lehçelerinin bir çoğunda “geyik” anlamına gelmesi, Türk kültüründe bir boyun kutsal addedilen bir hayvan ongunu ile ilişkilendirilmesi ile paralellik arz etmektedir. Benzer bir durum hayvan adı alan alppler ve kahramanlar için de geçerlidir (Gabain 1979; Gül 2006). Eski Türkçede özel kişi adlarına ilişkin antroponimlerin dilbilim açısından araştırılması için örnek bir çalışma olan makalesinde Y. Memmedli, mevki olarak unvan bildiren sözcüklerden, o kişinin sahip olduğu erdemleri bildiren sözcüklerden, hayvan adlarından türeyen kişi adlarını gruplandırarak örnekler vermiştir (Memmedli 1994: 97-107). Bir etnonim belirten “Türk” sözcüğünün anlam ve kullanımlarını incelediğimizde hem bir kişiye (efsanevi Türk Ata), hem onun kurduğu millete bu ad verilirken; Türk adı başta kuvvetli ve töreli olmak üzere bir çok erdem içeren nitelikleri bildiren sıfat anlamı ile bu milletin karakterini de tanımlamıştır. Dolayısıyla Eski Türkçede bir sözcüğün aynı anda hem etnonim ve antroponim olması veya bu iki tip özel ad türünden birinin diğerinden türemesi olağan bir durumdur.

Böyle bir çözümlemeyi Oğuz sözcüğünün etimolojisini inceleyen F. Bayat da dile önermiştir. Öküz sözcüğünün Altayca \*pökü/pökür’den geldiği ileri süren Ramstedt’in ve arkasından onun bu görüşüne katılan Pelliot ve Poppe’nin önerileri doğrultusunda Bayat, boğa/öküz sözcüğünün ilk şekli olan *bökür* -*pökür* ve kelime başında b/p’nin düşmesiyle *ökür* sözcüklerinin semantic ölçekte türemelerini aşağıdaki şekilde göstermiştir (**Şekil 1**):





**Şekil 1** F. Bayat tarafından önerilen Oğuz sözcüğüne ilişkin Semantik Türeme  
(Bayat 2004:74)

Eğer bu çözümlemeyi temel alırsak *bögü* ve onunla ilişkilendirilen *bokug* sözcüklerinin boy, unvan ve erdemlilik anlamlarının her üçü de birbiriyle ilişkili ve aynı kökenden türedikleri mümkün gözükmektedir. Söz konusu sözcüklerin dilbilim anlamında *buku* olarak hayvan adı ile de ilişkilendirilmesi, T. Gülensoy'un örneklerini verdiği üzere *bö-* kökünden türeyen hayvan adlarının çokluğuyla da örtüşmektedir (Gülensoy 2011: 171).

*Bögü* kelimesinin daha önce önerilmiş *beg* < *baga* değişiminde olduğu gibi *baga* kelimesinden türediği kesin değildir. Ancak *baga* sözcüğünün Göktürk döneminde *bögü* ile aynı anda diğer bir unvan nitelleyici olarak kullanılıyor olması (Şirin User 2010: 272) da bu görüşü çürütmez. Zira Eski Türkçede aynı nesneyi/kişiyi/kavramı niteleyen eşanlamlı bir çok kelime var olduğu gibi, diğer dillerden geçen sözcüklerin Türkçeleşmiş hallerinin yanı sıra yabancı sözcükler de korunmuştur. *Bögü* ve *baga* sözcükleri, Uygur döneminde de *Bögü Kağan* ve *Tun Baga Tarkan* özel kişi adlarında eş zamanlı olarak görülmektedir. Ancak *bögü* kelimesinin zaman zaman birlikte kullanıldığı *bilge* sıfatına kıyasla dini niteliği ve Tanrı'ya atfedilen veya onunla ilişkilendirilen "ilahî", "kutsal" anlamları kanaatimizce ön plana çıkmaktadır. Bu tür kutsiyet belirten unvanların Eski Türk hükümdarları için her dönemde kullanıldıkları bilinmektedir. Ancak kronolojik gelişmeye baktığımızda; Gök Tanrı dini çerçevesinde din ve devlet açısından en yüksek mertebeyi temsil eden hükümdar kavramının sona ermesinden sonra *bögü/bügü* sözcüğünün *büyü* ve *büyücü* anlamını kazanması ve din adamları için kullanılması nasıl mümkün olmuştur?

Bunun *bögü* sözcüğüne ilişkin bir anlam daralması olabileceğini destekleyen bir unsur, G. Mensching'in "ilkel karizmatik krallıkta fonksiyonların birliğinin bozulması" teorisidir (Mensching 2012, 57-63). Bu teoriye göre arkaik devirde gücünü (karizmasını) Tanrı'dan alan kral, kutsal ve kutsal dışı olarak adlandırılan, din ve devlet işlerini birlikte icra etmekteydi. Mensching bu sebeple din ve devlet işlerini birlikte yürüten kralın, başta bütün bu fonksiyonları birlikte yürütmesine sebep olan kraliyet fonksiyonu olmak üzere rahip veya sihirbaz durumunda olduğu dini fonksiyonu, hukuki fonksiyonu ve ordu komutanı olarak görev yaptığı askeri fonksiyonundan bahsetmektedir. Karizmatik krallığın laikleşmesi ile birlikte krala ait fonksiyonların original birliği zamanla bölünmüş; kralın yanında rahip, büyücü ve bağımsız hakimler kendilerini göstererek kralın elinde artık "kutsal dışı" olarak tanımlanan yönetim ve ordu komutanlığı kalmıştır.

Mensching'in teorisini göz önüne aldığımızda *bögü* sözcüğü, Türk hükümdarı için dini

fonksiyonun ortadan kalktığı dönemden sonra onun sadece eski dini fonksiyonunu icra etmekle yükümlü olan din adamlarına ithaf edilerek anlam daralmasına uğramış olabilir. Türklerin yabancı dinleri kabulü ile birlikte, özellikle Maniheizm döneminde ruhban sınıfının ortaya çıktığını ve idare anlamında din ve devlet işlerinin birbirinden ayrıldığını söylemek mümkündür. Ancak bu ayırım ile birlikte hükümdarın karizmasını ve ilahi vasıflarını yitirdiğini söylemek mümkün değildir. Zira Uygur hükümdarları, Maniheizm'e girdikten sonra da "Tengri, kün ve ay" gibi kutsal adledilen ilahi unsurlardan kut almaya devam etmişler ve üstelik Mani dininin hamisi olarak *zahag-ı Mani* "Mani'nin tecellisi, oğlu anlamında *zahag-i Mani* (Müller 1910: 95) gibi unvanlar alarak kutsiyetlerini devam ettirmişlerdir. Hatta Maniheizm'i kabul eden Böğü Kağan'ın aynı zamanda "Tengri Kağan" adını kullanması, bu unvanların aynı dönemde eş anlamlı olarak kullanılma ihtimalini düşündürmektedir.

Bu konuda akla gelen daha zayıf bir diğer teori, belki de arkaik haliyle kutsal bir hayvan, boy, unvan veya din adamını ifade eden Eski Türkçe *böğü* sözcüğünün özellikle Maniheizm başta olmak üzere yabancı dinlerin etkisiyle Farsça *baga* sözcüğünü de içeren "ilahilik" vasfını ifade etmek üzere değişikliğe; bir nevi "anlam genişlemesi"ne uğramış olmasıdır. Buna göre yabancı dinin etkisinin zayıflaması ve kalkması ile de bu anlam genişlemesi ortadan kalkıp sözcük nihayet "kutsal güce sahip din adamı" şeklindeki Türkçe eski kullanımını kazanmış olabilir. Her iki teori de şimdilik güçlü delillerle desteklenmekten uzaktır.

### Sonuç

*böğü/büğü* ve *bokuk/bokug/bukuk/bukug* sözcükleri Eski Türk kültüründe; kökeni Tölesler'e uzanan bir boy adı, ilahi ve kutsal anlamı nedeniyle başta akla dayalı olmak üzere bir çok farklı erdemi ifade edebilen bir sıfat, bu sıfatlar sebebiyle hükümdar, askeri komutan, lider için kullanılan ad veya unvan ve din adamı adı olarak kullanılmışlardır. Son dönemde yapılan araştırmalarda *böğü* sözcüğün Eski Türkler tarafından hükümdar ve askeri unvan olarak kullanımından ziyade din bağlamındaki kullanımı ve anlamı üzerinde durulmuştur. Bunun sebeplerinden biri, günümüzde halen farklı Türk lehçelerinde ve Moğolcada bu sözcüğün "erkek veya kadın din adamı" için kullanılıyor olmasıdır.

Eski Türk kültüründe boylar, hükümdarlar, komutanlar, alpler ile boyu simgeleyen kutsal hayvanlara ait ad veya unvanların birbirleriyle geçişli olarak kullanılması sebebiyle *böğü* sözcüğün kullanıldığı bağlamların çizgisel bir kronolojisini çıkarmak oldukça zor görünmektedir. Bu karmaşık durumun Maniheizm ve Budizm gibi yabancı dinlerle nasıl şekillenmiş olduğu da, daha geniş ölçekte incelenmesi gereken oldukça mühim ve ilginç bir sorudur.

Ayrıca *böğü* sözcüğünün *Tanrı/Tengri* veya *ilahi* anlamına gelen Farsça *baga* sözcüğü ile ilişkisi halen aydınlatılmayı beklemektedir. Sezgisel bir yaklaşım ile sözcüğün din bağlamında kullanılan "kutsal, ilahi" anlamının baskın ve belki "ilk ve asıl anlam" olduğu öne sürülebilir de henüz kanıtlanmaktan uzaktır. Belki de zaman içinde yaşanan anlam daralması sonucunda *böğü* sözcüğün hangi kişi için kullanıldığına bağlı olarak bu kutsallık; bilgelik, fiziki güç veya ruhani güç anlamı ile sınırlandırılmış olabilir.

Diğer bir konu *böğü* ve *bokuk* arasındaki ilişkinin dilbilim ve semantik açıdan mahiyetidir. Bu iki sözcüğün Göktürk döneminden itibaren eşzamanlı kullanımı, birinin diğerinden türetildiği veya aynı kökten geldiği teorilerini çürütmemekle birlikte; eş anlamlı olmaktan ziyade farklı anlam/nesne/kişi veya topluluklara işaret ediyor olabileceğini düşündürmektedir. Örneklerini verdiğimiz Eski Türkçe metinlere göre; *bokuk/bokug* sözcüğü

daha çok etnonim ve antroponim olarak özel bir boy/kişiyi tanımlamakta kullanılmıştır. H. Şirin'in bahsettiği etnik mensubiyeti bilinmeyen *bukug tutuk* örneğinde, belki *bukug* adı, boy niteleyen bir unvan olarak kullanılmıştır. Hiç şüphesiz Hun döneminden Turfan Uygurlarına kadar rastladığımız *bokug/bokuk* sözcüğünün Tölesler arasında yer alan tek bir boy için kullanılmış olması ihtimali heyecan vericidir. Ayrıca örneklerini vermeye çalıştığımız *Buku Kağan'ın* destanlarda Afrasiyab olarak kabulü veya etimolojik olarak önerilen *Bökür-Oğuz* ile bağlantısı da antroponim olarak daha fazla incelenmeyi hak etmektedir.

Sonuç olarak, böğü/büğü sözcüğünün Eski Türkçe Budist metinlerin tercüme vasıtasıyla ortaya çıktığı dönemde (en erken geç IX.-X. yüzyıllar) Sanksritçe *prajñā* sözcüğünün karşılığı olarak; akıl vasıtasıyla ulaşılan bilgeliği ifade eden "hikmet" erdeminin de ötesinde, gerektiğinde Zen Budizmi'nde olduğu gibi anlamlı bir aydınlanma ile kazanılabilecek mistik, ilahi veya ruhani sezgi ve kavrayışı ifade eden "irfan" kelimesini de içeren anlama sahip olması bize kelimenin geç kullanımlarının (büyü, din adamı) mistik kaynağı hakkında ipucu vermektedir. Ancak böğü/büğü kelimesinin Eski Türkçenin daha önceki dönemlerinde tam olarak hangi anlamda kullanıldığını veya yukarıda bahsettiğimiz "baga" ile muhtemel ilişkisinde olduğu gibi başka dillerden, başka dinler vasıtasıyla ödünçlenmiş bir sözcük olup olmadığını tespit etmek için elimizde yeterli delil bulunmamaktadır.

Çalışmamızda bazı örneklerini vermeye çalıştığımız böğü/büğü sözcüğünden yapım ekleriyle türemiş fiil ve isimleri hakkında da Türk dili uzmanları genellikle benzer düşünceler ileri sürmüşlerse de böğü/büğü kelimeleri için farklı köklerden bahsedilmiş olması, daha fazla etimolojik araştırmayı elzem kılmaktadır. Hatta böğü/büğü kelimesindeki ses değişiminin nasıl ve ne zaman olduğu veya aynı anda kullanımı konusu da açık değildir. Tüm bu nedenlerden ötürü, sözkonusu sözcük ve türevlerine ilişkin derli toplu bir kök ve anlam bilgisine ulaşmayı amaçladığımız makalemizde daha ziyade sistemli bir şekilde, yeni bulgular ve metodlar ışığında, özellikle etnonim ve antroponimlerden dolayı tarih disiplininin de yardımıyla yeniden işlenmesi gereken bir çok malzeme ile karşılaştık. Makalemizde bu malzemeyi sunmanın yanı sıra sözcüğün geçirmiş olabileceği evreler hakkında bazı teoriler öne sürüp yorumlamaya çalıştık. Muhtemel anlam genişlemesi, daralması gibi yorumlarımıza özellikle bu konuya yeni bir perspektif getirmek ve yeni tartışmalara yol açmak açısından yer vermeye çalıştık. Ancak bu makalede incelenen sözcüklerin kullanımları, anlamları ve özellikle kökenlerine ilişkin cevaplardan çok sorulara sahip olduğumuzu söylememiz gerekir. Bulunan yeni yazıtlar, okunan yeni metinler ve yeni yaklaşımlar ile beraber Eski Türkçe yazıt ve metin külliyatı üzerinde yapılacak detaylı bir kronolojik analiz çalışmasının, bize bu soruları cevaplamamıza yardım etmesini temenni ediyoruz.

### Summary

Different opinions have been put forward so far on the root, meaning and etymology of the Old Turkic *böğü/büğü* word that came out as a personal name or title. *böğü/büğü* has also been associated earlier with the word *bokuk/bokug/bukuk/bukug* used in Hun, Gokturk and Uyghur periods. This view has been almost refuted by the fact that these words were written in different way in Old Uyghur script and in Chinese transcriptions. About *böğü/büğü*, encountered in Chinese sources, Turkic inscriptions, Uyghur Buddhist and Manichaeic texts, Uyghur epics and Kutadgu Bilig, several linguists emphasized its meanings as "wise, sage, savant, sacred, physician, magician".

In our paper we first examined the usage of these words within some important texts in the light of past studies. During Huns period, in a Turkic verse from 4<sup>th</sup> century written in *Chin Shu* translated by L. Bazin, *bokug/bukuk* was used as a commander title. Bazin gave also some other examples in texts from different periods for the usage of this word and its derivatives as tribe or animal names. In Turks period, *bögü/bög<ü>* was used as ruler's title in *Tonyukuk Inscription* and *bukug* as another title describing a governor (*tutuk*) in *Bilge Kagan Inscription*. In Orhun and Turfan periods, *Bögü ve Bokug/Bukuk/Bokuk* was especially used a title in personal names, as seen in *Bögü Kağan* and other Uygur rulers . In the famous Uygur epic narrating the emergence of Uygur tribe (*Türeyiş Destanı*), one of the five children born from trees was called *Boguk Han* according to Chinese sources and *Boku/Buku Tegin* by *Cüveynî*. *Bukug* was also recorded as a title in *Taryat Inscription*. The usage of *bokug* or *bokuk* (having meaning as "bird's crow, knob, tuber") as a tribe name by Uygurs was especially highlighted by L. Clark who published Uygur Manichaeic texts in Berlin turfan Collection. Another example from bilingual (Uygur and Chinese) *Turfan İdikuts' Inscription* dated from approx.. 14<sup>th</sup> century, found in Kansu Region and read by G. Shimin and J. Hamilton is the expression *bokuk tözlüg pundarik çeçek*, translated by the same authors as "lotus flower of bokuk "log or race -having double meanings-". The third type of usage of *bögü/bügü* by Uygurs was as the descriptor of personal characteristics expressing "virtue". This word was used in Old Uygur Buddhist texts as the Uygur translation of Sanskrit *prajñā* term expressing "wisdom". *Prajñā* refers not only wisdom virtue attained by mind, but also knowledge obtained by insight, cognition and intuition (*irfan*). The six virtues (Skr. *pāramitā*) needed to be attained by boddhisattvas wishing to become Buddhas, was called as *altı paramit / altı törlüg bügülenmek Erdem, bügülenmek* explained by M Erdal and K. Eraslan "having mystical wisdom or being supernatural", probably leading to later "magic/magician" meanings of *bögü/bügü*. In Uygur texts, *bögü/bügü* was also used as synonym of "right" (*right thought, right behavior...*) The possible later derivation of this word as "böke", meaning "strong" could be another aspect of *bögü/bügü* expressing virtue in general.

Regarding the origin of *bögü/bügü* and its derivatives, it was previously proposed that the religious context was relevant due to the relations with *bag, бага* (Persian) and *boy* (Slavian) words meaning "God", but not much supported with strong arguments. In our paper, we introduced some of the ideas that have recently emerged, emphasizing the meaning of *bögü/bügü* as religious person, used in Mongolian as male shaman according to Clauson. One of the two proposals to be noted belongs to O. Karatay who pointed that *beki*, used for head of shamans by Kipchak Turks, came from the same origin as *bögü*, the religious man played role both as magician and physician. The second study by Kazak scholars T. Moldabay ve A. Azmuhanova noted that *boge (böge)/boke (böke)/bigu* words referred to "head of religion" or "religious leader" and argued that the name of old religion of Turks was *Bogu* and not *Tengrism*, which was criticized by us due to weak argumentation.

In the second section of our paper, we tried to reveal the main and the original meaning of the word. Turks have an ancient etnonym tradition where the personal name of tribe leader was given to his tribe name. Conversely, the leading persons of state got their title from their tribe name. Other old Turkish traditions are; 1) the fact that each tribe has its own *ongon* , 2) the antroponym in which some warriors and heros got the name of animals, indicated by Y. Memmedli. The second shows a parallelism with the relation of *bögü* and *buku*, meaning "deer" in many Turkish dialects. So, in Old Turkic, it seems very probable that a word is both an antroponym and an etnonym or one is derived from the other of these special naming form.

As *bögü* has a meaning as "divine, sacred" which is especially used as title Turkish

ruler having these two virtues, we tried to follow up the chronological link between this meaning and the later meaning as magician or religious man, in order to understand the semantical change. Our first proposal was “semantic restriction” based on G. Mensching theory of “the breakdown of functional association in primordial charismatic kingship”, where king has lost his religious leader function upon secularization. This theory fits also with Turkish ruler, who led the religious ceremonies held for Sky God, ancestors and land-water spirits. Our second proposal, which seems less probable, is based on the theory of “semantic extension” where the most archaic meaning of böğü was “sacred animal, tribe or religious man” meaning which ended up with most vast “divine” meaning by the introduction of a foreign religion like Manichaeism, with the reflection of Persian *baga* word. It could be resulted that the original meaning came up when foreign religion impact was forgotten. As a conclusion, we hope that our study will stimulate further research on the etymology and semantical aspects of this important old Turkic word by the systematical and chronological study of recently discovered inscriptions and texts and new approaches.

**Kaynakça**

- ALYILMAZ, Cengiz (2003), "Bugut Yazıtı ve Anıt Mezar Külliyesi Üzerine", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (13), 11-21.
- ARAT, Reşid Rahmeti (2007), *Eski Türk Şiiri*, 4. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ARAT, Reşid Rahmeti (1979), *Kutadgu Bilig III İndeks*, Haz. Kemal Eraslan vd., Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- ATA, Aysu (2008), *100. Doğum Yıldönümüne Armağan Prof. Dr. Saadet Çağatay'ın Yayınlanmış Tüm Makaleleri C. 1*, İstanbul: Ayaz Tahir Türkistan İdil-Ural Vakfı Yayınları .
- AYDIN, Erhan (2011), "Yenisey Yazıtlarında Geçen Unvan ve Unvan Niteleyicileri", *TDAY-Bellekten* (2011-2), 5-26.
- BANG, Willi; GABAIN, Annemarie von (1929), "Türkische Turfan Texte II", *Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, Berlin, 1929, 411-430 + VI Tafeln.
- BANG, Willi; GABAIN, Annemarie von (1931), *Analytischer Index Zu den Fünf Ersten Stücken der Türkischen Turfan-Texte*, Berlin: Verlag Der Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter U. Co.
- BAYAT, Fuzuli (2004), "Uz ~ Ğuz ~ Oğuz Kavim Adının Etimolojisi", *Karadeniz Araştırmaları* (3), 71- 77.
- BAYKUZU, Tilla Deniz (2014), "T'ang Hanedanlığının Büyük Türk Generali Pu-ku Huai-en", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* (54/1), 377-400.
- BAZIN, Louis (1994), *Les Turcs Des Mots, Des Hommes* (Haz. Michèle Nicolas, Gilles Veinstein), Budapest: Akadémiai Kiadó.
- CAFEROĞLU, Ahmet, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, 3. Baskı, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- CHAVANNES Édouard, PELLLOT, Paul (1911), "Un Traité manichéen retrouvé en Chine ", *Journal Asiatique*, 10ème série:18, 499-617.
- CLARK, Larry (2009), "Manichaeism Among the Uyghurs: The Uyghur Khan of the Bokug Clan", *New Light on Manichaeism : Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism* (Ed. J. D. BeDuhn), Leiden-Boston: Brill, 61-71.
- CLAUSON, Gerard (2002), *Studies in Turkic and Mongolic Linguistics*, 2<sup>nd</sup> Edition, London: Routledge.
- CLAUSON, Sir Gerard (1972), *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford : Clarendon Press.
- DOERFER, Gerard (1965), *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, Band II. *Türkische Elemente im Neupersischen alif bis ta*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH.
- DONUK, Abdülkadir (1988), *Eski Türk Devletlerinde İdari-Askerî Unvan ve Terimler*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- ERASLAN, Kemal (2012), *Eski Uygur Türkçesi Grameri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ERDAL, Marcel (1991), *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to Lexicon*, C. II, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- GABAIN, Annemarie von (1979), "Die Staatliche Verfassung Des Uigurischen Königreichs von Koço, 9.-13. Jh. n. Chr.", *XVI. Milletlerarası Altaistik Kongresi (21-21.X.1973 Ankara) Bildirileri*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 153-164.
- GABAIN, Annemarie von (2007), *Eski Türkçenin Grameri*, 5. Baskı, Çev. Mehmet Akalın, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- GÜL, Bülent (2006), "Hayvan Adları ile Kurulan Türk ve Moğol Kişi Adları", *Türkbilig* (12), 185-191.
- GÜLENSOY, Tuncer (2011), *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü A-N*, 2. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- HAMILTON, James (1986), *Manuscripts ouighours du IXe-Xe Siècle de Touen-houang*, 2 cilt, Paris: Peeters.
- KARATAY, Osman (2015), "Hem Büyücü, Hem Rahip, Hem de Tabip: Uzlaşma Neden Yok?", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* (15/1), 7-12.
- KAŞGARLI MAHMUD (1941), *Divanü Lugat-it Türk Tercemesi*, C. III, Çev. Besim Atalay, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.



- KLIMKEIT, Hans Joachim (1993), *Gnosis on the Silk Road : Gnostic texts from Central Asia*, San Francisco: HarperSanFrancisco.
- LE COQ, Albert von (1913), Chotscho. *Ergebnisse der kgl. Preussischen Turfan Expeditionen*, Berlin: Walter de Gruyter.
- LE COQ, Albert von (1912), "Ein manichaisches Buch-Fragment aus Chotscho", *Festschrift Vilhelm Thomsen*, Leipzig, 145-154.
- MEMMEDLİ, Yunus (1994), "Eski Türkçede Şahıs Adları ve Unvanları", *TDAY-Belleten*, 95-110.
- MENSCHING, Gustav Mensching (2012), *Din Sosyolojisi*, (Çev. Mehmet Aydın), 3. Baskı, Konya: Litera-Türk Yayınları.
- MOLDABAY, Talgat, AZMUHANOVA, Ayman (2015), "Religion of Old Turks", *Anthropologist* 21 (1,2), 46-50.
- MÜLLER, F.W.K. (1911), *Uigurica II*, AKPAW, Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften.
- ROUX, Jean-Paul (2015), *Eski Türk Mitolojisi*, (Çev. Musa Yaşar Sağlam), 2. Baskı, Ankara: BilgeSu Yayınları.
- SERTKAYA, Osman (1995), *Göktürk Tarihinin Meseleleri/Probleme der köktürkischen Geschichte/ Some Problems of Köktürk History*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 131, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- SHIMIN, Geng, HAMILTON, James (1981), "L'inscription ouïgoure de la stèle commémorative des Iduq qut de Qoco", *Turcica* (13), 10-54.
- ŞEN, Serkan (2002), *Eski Uygur Türkçesinde İkillemeler*, Samsun 2002: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- ŞEN, Serkan (2015), *Eski Uygur Türkçesi Dersleri*, İstanbul: Kesit Yayınları.
- ŞİRİN USER, Hatice (2010), *Köktürk ve Ötüken Uygur Uygur Kağanlığı Yazıtları & Söz Varlığı İncelemesi*, 2. Baskı, Konya: Kömen Yayınları.
- THIERRY, François (1998), "Les Monnaies de Boquq Kaghan des Ouighours (795-808)", *Turcica* (30), 263- 278.
- TOKYÜREK, Hacer (2011), *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Maniheizm Terimleri*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- WEICUYI (2007), "Uygurcadaki "büvi" Kelimesinin Kökeni Üzerine", (Çev. Alimcan İNAYET), *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies* (C. VII/2), 213-217.
- YILMAZ, Hüseyin (2007), *Budist Metafiziği*, Ankara: Hece Yayınları.

## KUZHEY KAFKASYA (STAVROPOL) TÜRKMEN EDEBİYATINDA MAHTUMKULU

### MAHTUMKULU IN NORTHERN CAUCASIAN TURKMENS LITERATURE

Savaş ŞAHİN\*

#### Öz

17. asırda Mañgışlak, Üstyurt ve Balkan'dan Rusya'ya göç eden Kuzey Kafkas Türkmenleri 1677 yılında öncelikle Astrahan'a yerleşmişlerdir. Daha sonra ise Stavropol'da Kuma ve Terek Nehri boylarına yerleşen Türkmenler burada irili ufaklı on beş civarında köy kurmuşlardır. Kafkas Türkmenleri bugün Stavropol ve Astrahanda yaklaşık yirmi köyde yaşamaktadır. Stavropol Türkmenleri günümüzde dillerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya olan topluluklardandır. Kafkas Türkmenleri geçmişte dillerini, edebiyatlarını, kültürlerini koruma konusunda büyük çabalar harcamışlar, kısmen yazılı çoğunlukla sözlü bir edebiyat meydana getirmişlerdir. Kendi soylarından gelen büyük şairleri Mahtumkulu'yu uzak coğrafyalarda olsa bile unutmamışlar şiirlerini toylarda, meclislerde ezbere okumuşlardır. Bu çalışmada, Mahtumkulu'nun şiirlerinin Türkmenistan ve Kuzey Kafkasya Türkmenleri arasında bilinen nüshaları karşılaştırılacaktır. Ayrıca, Türkmenistan nüshasında bulunmayan Mahtumkulu şiirleri de yer alacaktır.

#### Anahtar Kelimeler

Kuzey Kafkasya (Stavropol) Türkmenleri, Stavropol, Mahtumkulu, Magtymguly.

#### Abstract

The northern Caucasian Turkmens who migrated from Mangishlak, Üstyurt and Balkan to Russia in the 17th century first settled in Astrakhan in 1677. Later on, the Turkmen settled in the towns of Kuma and Terek in Stavropol founded here about 15 small villages. The Caucasian Turkmens today live in about twenty villages around Stavropol and Astrakhan. Stavropol Turkmens are the communities facing the danger of losing their language today. The Caucasian Turkmens have spent great efforts to preserve their language, literature, and culture. The great poets who came from their own lore read the Mahtumkulu by heart in the parliaments, even though they had not forgotten it in distant geographies. In this study, the copies of Mahtumkulu's poems known between Turkmenistan and Turkmen of the North Caucasus will be compared. In addition, Mahtumkulu poems that are not found in the Turkmenistan version will also take place.

#### Keywords

Northern Caucasus(Stavropol) Turkmens, Stavropol, Mahtumkulu, Magtymguly.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, savass154@gmail.com



## GİRİŞ

Günümüzde yedi yüzden fazla şiiri ve on kadar küçük çaplı poeması (şiirsel hikâyeleri) bulunan Mahtumkulu'nun Türk dünyasının birçok yerinde elyazmaları eserlerine rastlanmaktadır. Şairin birçok şiiri de halk dilinden derlenmiştir (Aşırov 2012:14). Şairin şiirleri, Türkmenler tarafından zevkle okunmuş, beğenilmiş, türkü hâline getirilerek bahşılar tarafından çalınıp söylenmiştir. (Aşırov 1984:11). Bahşılar, Mahtumkulu'nun şiirlerini ezbere bildikleri için divanı görmeden okumadan ezbere yazmışlar, yazdırmışlardır. Bu el yazmalarının çoğunun içinde Durdu, Talıbi, Zelili, Şabende, Mollanefes, Misginkılıç gibi Türkmen klasik şairlerinin şiirleri de bulunmaktadır (Yılmaz 2005:16). Mahtumkulu Adındaki Dil ve Edebiyat Enstitüsü'nün el yazma eserlerinin birçoğunu halk bahşılarının dilinden yazılıp alınan eserler oluşturmaktadır (Çarıyev, 1989:281-283).

18. yüzyılın ikinci yarısında Türkmenler arasında meşhur olan Mahtumkulu, birbirilerinden siyasi bakımdan kopuk, dağınık Türkmen kabileleri içinde hepsi tarafından eşit derecede kıymetli görülüyor, Türkmen halkının milli şairi olarak görülüyordu (Çarıyev,1989:280). Mahtumkulu; çok geniş bir coğrafyada tanınan, sevilen, şiirleri ezbere bilinen bir şairdir. Mahtumkulu Kuzey Kafkasya Türkmenleri arasında da oldukça meşhurdur. Kuzey Kafkasya'da 1983 yılında aylarca kalarak Türkmenler arasında dil ve folklor çalışmaları yapan Sapar Kürenov, Türkmen köylerinin hepsinde Mahtumkulu'ya olan sevgiyi gördüğünü ve Stavropol Türkmenlerinin şairin şiirlerini ezbere bildiklerini söylemiştir. Kürenov, Mahtumkulu Destanı'nın çoğunluğu dört az da olsa beş satırdan oluşan dizelerden oluşan kırk civarında şiirini tespit etmiştir. Kürenov günümüzde neşredilen Mahtumkulu Divanları'na Stavropolvaryantlarının eklenmesinin asıl nüshadaki manaların aydınlatılmasına katkısı olacağını söylemiştir (Kürenov 1989, 73-82). Stavropol'da yaptığımız saha çalışmalarında Türkmen bahşılarının şiirlerini not ettikleri defterlerin olduğu, şiirleri bu defterden okudukları, toylarda ve meclislerde Mahtumkulu'nun şiirlerini destansı bir şekilde ezgili olarak söyledikleri bilgisini aldık. Stavropol'da Çur Köyü'nde Türkmen bir araştırmacıdan, KuzeyKafkas Türkmenlerinin meşhur bahşılarında Nazar Bahşı'nın not defterini temin ettik. Defterde Bahşı'nın toylarda, meclislerde söylediği Mahtumkulu'ya ait olan şiirleri ve Köroğlu destanını not ettiğini tespit ettik. Çalışmamıza konu olan Mahtumkulu'nun şiirleri,Nazar Bahşı'nın defterinden aktarılmıştır.

Çalışmamızda, Mahtumkulu'nun şiirlerinin Stavropol nüshasıyla Türkmenistan'da yayımlanmış olan şiirleri karşılaştırdık. Bahşı'nın defterinde 45 şiir tespit edildi. Stavropol nüshasında eksik olan dördlükleri her şiirin başında belirttik. Stavropol nüshasında fazla olan dördlükleri belirterek, bunların Türkmenistan nüshalarında olmadığını gösterdik. Her iki nüshayı karşılaştırma yaparken iki nüsha arasında kelime ya da ses farklılıkları varsa bunları da italik yazı olarak gösterdik. Bahşı'nınkelimeleri açıklarken parantez içine aldığı kelimeleri olduğu gibi ekledik.Türkmenistan nüshasında olmayan şiirleri de tablo dışında gösterdik. Bu çalışmanın Mahtumkulu'nun çözümlenemeyen ya da anlaşılamayan şiirlerinin çözümlenmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca, yüzyıllar önce anavatanlarından göç etmek zorunda kalan Kuzey Kafkasya Türkmenlerinin dillerinin anlaşılması bakımından çalışmamızdaki dil malzemesinin araştırmacıların çalışmalarına katkı sağlayacağı düşünüyoruz.

## 1. Mahtumkulu'nun Hayatı ve Edebî Kişiliği

Türkmenlerin en büyük şâirlerinden biri olarak kabul edilen Mahtumkulu genel bir kabulle 1733-1782 yılları arasında yaşamıştır. Araştırmacılar, şâirin doğumunu 1733'lü yıllara yakın olduğu noktasında beyanlarda bulunmuşlardır (Cankurt 2013:912-913). Şâir, Etrek boyunda yer alan "Hacıgovşan" Hacı Kavuşan köyünde dünyaya gelir. Mahtumkulu Göklen boyunun Gerkez kabilesindedir. Bütün şiirlerinin konusunu halkın gerçek hayatından alan şâir ayrıca vatanseverlik, kahramanlık gibi konuları işlemiş, Türkmen mertliğini ortaya koymuş, hayatı boyunca Türkmen birliğini sağlamaya çabalamıştır (Sarıyev 2008:3809-3810). Türkmenlerin klasik edebiyatı dediğimiz dönem, 18. yüzyılda başlar. 18. yüzyıl edebiyatı halka yakın, halkın sıkıntılarının halkın diliyle anlatıldığı bir dönemdir. 18. yüzyılda Mahtumkulu ile birlikte, Azadı, Andalıp, Magrupı, Şabende, Gayıbı, Şeydayı gibi şâirler Klasik Türkmen Edebiyatı'nın temellerini atmışlardır (Garniyev 1975:9).

Mahtumkulu; yücelik, erdem ve fazilet vasıflarını dünyaya gelirken taşıyan büyük bir şairdir. Edebiyata, ilme susamış bir genç olarak değişik medres ve mekteplerde eğitim almış, Doğu'nun büyük âlimlerinin eserlerini okuyarak bilgisini artırmış, böylelikle devrin güçlü, dirayetli bir bilim adamı ve şairi olarak yetişmiştir (Gulla 1998:183). Türkmen boylarını birleştirmeyi isteyen, vatanın birlik ve beraberliğini arzulayan, 18. yüzyılın Türkmen hayatını, toplumun aksayan yönelerini, o dönemin siyasal ve sosyal şartlarını dile getiren Mahtumkulu aynı zamanda şiirlerinde insan sevgisini, güzel ahlâkı, erdemi, beşeri aşkı halkın anlayabileceği bir dilde âdeta bir oya gibi işlemiştir. Fuad Köprülü Mahtumkulu'nda Ahmed Yesevî'nin tesirleri olduğunu belirtmiş (Köprülü 1976:177) şâirin dini konularla ilgili şiirleri halkın anlayabileceği sadelikle işlediğini söylemiştir.

Derin bir maneviyatın hissedildiği şiirlerinde kullandığı dilin anlam yönüne hâkim olmuş, söz sanatlarını etkili biçimde kullanmış, halk ağzını kullanarak geniş kitlelere hitâp edebilmiş, eserlerinde dünya görüşünü, hayat felsefesini yansıtırken de anlam ve mecazla ilgili sanatları da oldukça etkili bir biçimde kullanabilmiştir (Erdem 2012:73). Mahtumkulu Türkmenlere has mahalli temaları ve söyleyiş tarzını bırakmadan, kısmen farklı nazım şekilleri içinde, Yunusla başlayan tsavvuf ve ilahi aşk konusunu, Karacaoğlandaki lirizm çizgisini takip ederek bütün Türkmen edebiyatının ışığı olmuştur. (Türkmen 2009:22).

Şâirin şiirlerindeki muhtevayı yaşadığı dönemle ilişkilendirmek ve yaşadığı dönemle olan bağlantısını ortaya koymak Mahtumkulu'yu anlamada oldukça önemlidir.

Mahtumkulu'nun yaşadığı 18. yüzyıl dış tehditlerin yanında, iç çekişmelerin de devam ettiği, yerel idarecilerin halka zulmettiği bir dönemdir. Türkmenler bu şartlarda yerleşik hayata geçmeye başlamıştır. Mahtumkulu, işte böyle bir ortamda doğmuş, yetişmiş ve eser vermiştir (Temizkan, 2010:174). Mahtumkulu Türkmen coğrafyası dışında Hindistan, Kâbil, Mergilan, Semerkant, Yesi, Buhara, Hive gibi Türk kültür coğrafyalarında bulunması, burada canlı olarak yaşayan Türk şiir geleneğini Nizamî, Nesimî, Fuzulî veya Nevaî gibi şahsiyetlerin şiir ve anlatmalarını öğrenen, üstatların eserlerini öğrenerek bilgisini artırmıştır (Çetin vd. 2015:84). Mahtumkulu klasik edebiyatı, özellikle de Nevâyî'yi bilmesine rağmen, şiirini Türkmen diliyle ve Türkmenlerin anlayıp benimseyeceği bir tarzda yazmıştır. Şiirlerinde henüz yazı dili olarak kullanılmayan Türkmen şivesinin kelime olarak, söyleyiş tarzı olarak yer aldığı görülür (Biray 1992:15).

## 2. Mahtumkulu'nun Şiirlerini Kuzey Kafkasya (Stavropol) ve Türkmenistan' da Yayımlanan Nüshalarının Karşılaştırılması

"Mahtumkulu'nun kendi eliyle yazdığı divan kaybolmuş, birine dikte ettirdiği şiirleri de bir dağ mağarasında çıkan yangında yanmıştır. Sonra çeşitli müstensihler topladıkları şiirleri divan hâline getirmişler. Bu yüzden de yazılan metinlerin çoğunda şiirlerin düzeni farklı ama çoğunun en başında "Bir gîce yafırdım tünîñ yârında" dizesiyle başlayan şiir sunulmuştur. Yüzlerce yazma divanın arasında baştan sona kadar, düzgün ve hatasız olan nüsha yoktur." (Azmun 2012:87).

Mahtumkulu'nun şiirlerinin halk tarafından çok sevilip ve benimsenmesi, halk şairleri tarafından ezbere bilinmesi ve söylenmesi şiirlerin sürekli istinsah edilmesini sağlamıştır. Ele geçirilen Mahtumkulu Divanı devamlı istinsah edilmiş, hatta bahşılar şiirleri ezberlere bildikleri için divanı görmeden, okumadan, ezbere yazmış ve yazdırmışlardır. Bu divanlarda Türkmenlerin diğer önemli şairlerinin şiirleri de bulunmaktadır (Yılmaz 2005:88-89).

Nazar Bahşı'nın not defterinde de Mırat Talıbı'ya ait olduğu düşünülen bir şiir bulunmaktadır. Şiirin son dördlüğünde Talıbı'nın yerine Mahtumkulu'nun adı geçmektedir. Yine defterin sonunda bir de Leyla ve Mecnun Destanı'ndan bir şiir eklenmiştir. Şairin not defterinde 45 şiir tespit edildi ve bunları Türkmenistan'da yayımlanan divanlarla karşılaştırıldı. Bahşının açıklama amaçlı ekleyip parantez içine gösterdiği kısımları da olduğu gibi aktarıldı. Türkmenistan yayınlarında olup da Stavropol nüshasında olmayan beyitlerşiirlerin başında, Türkmenistan yayınlarında olmayan dördlükler ise tablodabelirtildi. Bahşı'nın defterinde bulunan ve Mahtumkulu'ya ait olan şiirler sırasıyla şunlardır:

### 1. Güzeli Şirgazi (1959:145-146) (4.5.6.7.8. dördlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/1Mekan <i>tutıp</i> üç yıl iydim duzuñı	Mekan eyläp üç yıl iydim duzuñı,
2/2Sende <i>bilim aldım</i> , açıldı dilim.	Sende taglım aldı, açıldı dilim,
3/2Dost, <i>duşman</i> , gardaşım, hakı-yaranı,	Dost, rakıp, gardaşım, hakı-yaranı,
4/1Caşgun yüregime mövç urar, yatmaz	Coşgun yüregime mövç urar, yatmaz,
5/1Kutbda say gözläp <i>kemana</i> (yay) <i>düşdüm</i> ,	Kutbda say gözläp ummana düşdüm, aşdım,

### 2. Turkmeniñ (1959:13-14) (2.6.8. dördlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/1Amu Derya bile Kaspiy arası, 1/2Çöl üstinden öser yeli turkmeniñ,	Ceyhun bile Hazar arası, Çöl üstünden öser yeli turkmeniñ,
2/1Al-yaşıl <i>purenip</i> çıkar perisi (perizadı, 2/2Kükseyip <i>betiñe</i> urar <i>güliñ isi</i> ,	Al-yaşıl bürenip çıkar perisi, Kükeyip bark urar anbarıñ ısı,
4/3Bir suprada <i>hazır kılıpsa</i> aşlar,	Bir suprada tayyar kılınsa aşlar,
5/3Bilbilden ayrılıp, solup <i>sargaymaz</i> ,	Bilbilden ayrılıp, solup saralmaz,
6/4Magtımğulı sözler, <i>tagrıfın</i> turkmeniñ.	Magtımğulı sözler, tili turkmeniñ.

## 3. Oglum Azadi'm (1959:25-27)

Stavropol	Türkmenistan
2/2Baş alıp, nire gideli? 2/3Oturıp-turşu ädaly (ädebli)	Baş alıp, kayda gideli? Oturıp-turşu edaly,
3/3Gaşını çitmanotran. 3/4Gözleri gülen islerin.	Gaşını çitmay oturan. Gözleri gülen islärin.
4/2Hezl etmedim, dünä, senden, 4/3Dili datly süyci, lebi handan, 4/4Bir yağşy yoldaş islärin.	Häzl etmedim, dünä, senden, Tili süyci, lebi handan, Bir goyna salan islerin.
5/1Magtımghuly, ildim cahana,	Gul Magtım, geldim cahana,

Stavropol	Türkmenistan
<b>Atası:</b> 1/3Günde yüz pikir geler-geçer bu başa, 1/4Könlümi agırtma, sözümi yıkmagıl, oglum.	<b>Azadi:</b> Günde yüzköy geler-geçer bu başa, Agırtma, sözümi yıkmagıl, oglum.
<b>Magtımghuly:</b> 2/1Uyalardım sıırım paş eymmezdim, 2/3Mende-de yüz oy geler geçer her gün bu başa 2/4Könil isler, sapar kılşak, Atacan!	<b>Magtımghuly:</b> Utanardım (Uyalardım) sıırım paş eylemezdim, Yüz köy geler geçer her gün bu başa, Könil istär, sapar kılşak, Azadım!
<b>Atası:</b> 3/1Cepa urma, özün çağır mövlanı,	<b>Atası:</b> Cepa urma, özün goyma watanı
<b>Atası:</b> 5/2Bu yol bek beyhudadır (korkunıçlıdır) sen gidesiñ bar. 5/3Gel, gitmegil, senden köp dilegim bar,	<b>Atası:</b> Bu yol beyhudadır sen gidesiñ bar, Gel, gitmegil, olgum çoh terhosım bar,
<b>Mahtımghuly:</b> 6/1Kalbıma giripdir gitmek hövli, 6/3Könlüm kerı gaytarma, kılma terhosı)	<b>Mahtımghuly:</b> Kalbıma giripdir gitmek hövesi, Könlüm narov etme, kılma terhosı,
<b>Atası:</b> Kuran okap izgil, yağşy kelamdır, Rahimsız ovğandır, dini İslamdır. Garakçıdır yollar, hızdır, haramdır. Ölersin, yitersin, gitmegil, oglum.	<b>Türkmenistan nüshasında yok.</b>
<b>Magtımghuly:</b> Göreyin, sınayın, bu gün ıkbalım (bahtım), Yağşy günü – sähet gelib mi salım (ömrüm). Kast edip, canımga, yetse acalım, Bu yerde hem bolsa tapar, Atacan!	<b>Türkmenistan nüshasında yok.</b>



<b>Atası:</b> Döwletmemmet diyir, birge sapa süreli, Eysem, yibereli, sinap göreli, “Ämin” diy, tor, oglum, pata bereli, Bir “Alla” yar bolsun saña, git, oglum!	<b>Türkmenistan nüshasında yok.</b>
<b>Magtimguli:</b> 10/2Köñül talvas, urar, gezer <i>yırakdan</i> , 10/3Her yerde saglığım iste(dim) ol <i>handan</i> 10/4Doga kılıp, <i>hana</i> yalbar, Atacan!	<b>Magtimguli:</b> Köñül talvas, urar, gezer <i>ırakdan</i> , Her yerde saglığım iste ol <i>hakdan</i> ,  Doga kılıp, <i>haka</i> yalbar Azadım!

## 4. Gidici Bolma(1959:71-75)

Stavropol	Türkmenistan
1/1Gel, könlüm, <i>men</i> saña nesihat <i>äyläyin!</i>	Gel, <i>eý</i> , könlüm, saña nesihat <i>kylay:</i>
4/1Mert <i>oglundır</i> , <i>ile yayar</i> desterhan, 4/2Dogry söz üstünde berercan, 4/3Ömrünü <i>ötgerer</i> , <i>diyemez</i> bir yalan,	Mert ogludyr, ilge ýazar desterhan, Dogry söz üstünde berer <i>şirin</i> can, Ömrünü <i>ötgürep</i> diýmes bir ýalan,
6/3Rahimsiz zalımlar bagrı daş bolar,	Rehimsiz zalımlar bagrı daş bolar,
7/1Men <i>didim</i> bir niçe pendi-nesihat, 7/3Pesihat bilmegil, <i>barçası</i> nesihat,	Men <i>diydim</i> bir niçe pendi-nesihat, Pesihat bilmegil, <i>barça</i> nesihat,
8/1Magtimguli, gövnuñdedir köp <i>ärman</i> 8/3Yetişer <i>bir gün</i> <i>hakdan bir</i> perman	Magtimguli, gövnuñdedir köp <i>arman</i> Yetişer <i>bir günü</i> <i>hakdan bu</i> perman,

## 5. Atamıñ (2014:31) (4.5. dörtlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/2Geldi acal yolun <i>tutdı</i> atamıñ. 1/3Bu dünyäniñ işi <i>beylemaş</i> ( <i>üzelden</i> ) <i>belli</i> 1/4Ölerüniñ <i>uzunlygyn</i> ( <i>tanapyn</i> ) <i>kesdi</i> atamıñ.	Turdi acal yolun <i>tusdi</i> atamıñ. Bu dünyäniñ işi <i>beylemiş</i> <i>beli</i> Ömrüniñ <i>tanapyn</i> <i>kesdi</i> atamıñ.
2/2Bu <i>dünyäniñ eşredinisöyledi</i> , 2/3Äsgi şaldan ( <i>peşmetden</i> ) <i>artık geyim geymedi</i> 2/4Ahırat öyi boldı atamıñ. (kasdı eksik)	Bu <i>cahanıñ eşretini</i> <i>söymedi</i> , Eski şaldan <i>artık puseş geymedi</i> Ahret öyi boldı <i>kasdı</i> atamıñ.
3/3Müñkür <i>bitmez</i> ( <i>işanmaz</i> ) <i>muhsınlarıñ şeki</i> yok. 3/4Pıgamber <i>dostudır</i> , <i>dostı</i> atamıñ.	Müñkür <i>bilmez</i> <i>muhlıslarıñ şeki</i> yok, Pıgamber <i>destidir</i> , <i>desti</i> atamıñ.
4/1Älem (alam) (bu pani dünyäde) <i>içreadam</i> galmaz, at <i>galar</i> , 4/4Yerde hoşvakt (rahat) <i>yatar teni</i> atamıñ.	Älem <i>içre adam galmaz</i> , at <i>gezer</i> , Yerde hoşvagt <i>yatar postı</i> atamıñ.
5/1Magtimguli, <i>gizle</i> ( <i>sakla</i> ) <i>sırıñ bar</i> içde,	Magtimguli, <i>gizli sırıñ bar</i> içde,

## 6. Kerem İslärin (2014:168)

Stavropol	Türkmenistan
2/2Baş alıp, <i>nire</i> gideli? 2/3Oturıp-turşy <i>ädalı</i> ( <i>ädebli</i> )	Baş alıp, <i>kayda</i> gideli? Oturıp-turşy <i>edalı</i> ,

3/3Gaşını çitmanotran. 3/4Gözleri gülen islerin.	Gaşını çitmay oturan. Gözleri gülen islärin.
4/2Hezl etmedim, dünyä, senden, 4/3Dili datlı süyci, lebi handan, 4/4Bir yağşı yoldaş islärin.	Häzl etmedim, dünyä, senden, Tili süyci, lebi handan, Bir goyna salan islerin.
5/1Magtımğulı, ildim cahana,	Gul Magtım, geldim cahana,

#### 7. Turgıl Diydiler(2014:11)(2.4.5. 8.9.10.11.12.13.14.15. dörtlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/2Bir tört atlı gelip: "Turgul!" diydiler. 1/3Habar bereriz saña, pursat jayında	Bir dört atlı gelip: "Turgul!" diydiler. Habarımız bar saña, pursat cayında
2/1Aldılar-gitdiler, durgan yerimden,	İki divana tutdı golumdan,
4/1Bir atıñ ardına meni aldılar, 4/2Seyranda şol cal barıp durdılar,	Bir atıñ ardına bizi berdiler, Sayramda şol caya barıp durdılar,
5/4"İtirilen cayında goygul" diydiler.	"Getirilen cayında goygul" diydiler.
6/3Mest iner dek ak köpükler saçıpdir,	Esrek ner dek ak köpükler saçıpdir

#### 8. Her Yana (1958:148-149) (5. dörtlük eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/3Ya, Yaradan, bir hemra ber! 1/4Köp muşakat degdi cana. (duşdi bu başa).	Ya Yaradan, bir yar bergil, Köp muşakat degdi cana.
3/2Kadırsıza yoldaş etme!	Nägadıra yoldaş etme,
4/2Doga kılıp, eliñ gergil,	Diyr sen doga kıl, el gergil,
5/1Yağşı ayal öle gelmez (düşmez),	Yağşı ayal ele gelmez,
6/1Magtımğulı, yansam-bişsem, 6/3Hövesim bar, bir yar guçsam! 6/4Diysesem sözlerim erkana.	Magtımğulı, köysem-bişsem, Hövesim bar, bir gız guçsam! Diysesem sözümü erkana.

#### 9. Gözim Düşdi (2014:127)(2.3. dörtlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/4Mestana gözüm düşdi.	Messana gözüm düşdi.
3/2Hızmatta geller gullar,	Hızmata geller gullar,
4/2Ey, cennet içre bir gül,	Ey, cennet era bir gül,
5/2Köyüñde (yolıñda) bolam sergizdan! 5/3Magtımğulı diyr, ey mehriban (can),	Köyüñde bolam nalan Magtımğulı diyr, ey can,

#### 10. Başdan Dogrusı (2014:251)(4.6.7.8. dörtlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
2/1Köñlümniñ hoşgähi –sen,	Gövnümiñ hoşgähi sen–sen,
4/2Her kişiden dövrän geçer, 4/3Namart, yiyidin aybın açar,	Her kişiden dövrän geçer, Namart, yigit aybın açar,

5/1 <i>Gel, Mağtımğuli, hemra bolsañ,</i> 5/2 <i>Horlıga galanıñ gönüü alsañ</i> 5/3 <i>Yagşı bile ömür sürseñ</i> 5/4 <i>Ayrılmaz huşdan-şatlıkdan, dogrusı.</i>	Ger, Pıragı, hemra bolsañ, Naçar galan gövün alsañ Yagşı bilenoynapgölseñ Ayrılmaz huşdandogrusı.
--	--

### 11. Ayrıldım (2014:142) (2.3. dördlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/4 <i>Ol söver yardan ayrıldım.</i>	Ol sövdüğim yardan ayrıldım.
2/2 <i>Siya saçlı sümbülünden,</i>	Siya saç sümbülünden,
3/1 <i>Däli köñlüm arzımanı,</i> 3/3 <i>Sekiz cennetiñ bostanı,</i> 3/4 <i>Bakjalı bagdan ayrıldım.</i>	Däli köñlüm arzumanı, Sekiz cennetiñ bossanı, Bakcalı bardan ayrıldım.
4/1 <i>İlleri bar diñli-diñli,</i> 4/2 <i>Sovuk sovlı, ter ölenli (güllü),</i>	İlleri bar deñli-deñli, Sovuk suvlı, ter ölenli,
4/3 <i>Menzilheni (mekanı) bağı-bostan,</i>	Menzilgähi bağı-bossan,

### 12. Yarım Ya Cepbar! (2014:166)(3.4.5. dördlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/3 <i>Sansız söyüşdim, öysüz (oysız) ayrıldım</i> 1/4 <i>Bağılaşaň neýler yarım, ya cepbar!</i>	Sangısız söyüşdim, öysüz ayrıldım, Bağılaşaň neylär yarım, ya, Alla!
2/2 <i>Yüregimde yar hıyalı bar bile,</i> 2/3 <i>İmdi, lakin ayırdılar zor bile,</i>	Yüreginde yar hıyalı bar bile, İmdi, leykin ayırdılar zor bile,
3/1 <i>Ihlas bilensöymüşem men ol yarı,</i> 3/2 <i>Cövrendicigerim, gitdi kararı,</i>	Ihlas ile yar meni diyr, men yarı, Covrandı cigerim, gitdi kararı,
4/1 <i>Sözüm saňa yetmez, arzım aytmağa,</i> 4/2 <i>İşimiñ rovacı (rövi-aň bolsun) yokdur yetmege,</i>	Elim saňa yetmez, arzım aytmağa, İşimiñ rovacı (rövi-aň bolsun) yokdur bitmäge,
5/3 <i>Günahım köp bolsa, keremiñ kändir(köpdür),</i> 5/4 <i>Bağılaşaň neýleri yarım, ya cepbar!</i>	Cürmümçoh bolsa hem, keremiñ kändir, Bağılaşaň neýler yarım, ya,Alla!

### 13. Barmı Yaranlar(2. dördlük eksik)

Stavropol	Türkmenistan
Bolmuşam mesti-şeyda, Hezar, pişe, sed sovda, Halka men dey rısva, Bolan barmı, yaranlar?	<b>Türkmenistan nüshasında yok.</b>
5/2 <i>Rehim etmezler yaş tökse,</i> 5/4 <i>Dalan barmı, yaranlar.</i>	Rehim etmezler yaş dökse, Talan barmı, yaranlar.

### 14. Bu Gün (2014:146)(5. dördlük eksik)

Stavropol	Türkmenistan
2/2 <i>Övsün atar övüsip gül,</i> 2/3 <i>Aşık bolsan, munı yat bil,</i>	Övsün atar övüsip gül, Aşık bolsañ, munı yat bil,
3/1 <i>Tilsenuber şekeristan,</i> 3/3 <i>Goynuñ içre biten bostan,</i>	Til senewer şekeristan, Goynuñ içre biten bossan,
4/1 <i>Gül destesin tirer bolsañ,</i> 4/4 <i>Toti güftar rövan bu gün.</i>	Gül dessesin tirer bolsañ, Toti güftar zıban bu gün.

## 15. Müptela Kıldı (1959:50) (2.5.6.7.8. dörtlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
2/1Şumacalabomaz çäre, 2/2Cebrinden galdım bu zara,	Şom ecele olmaz çäre, Cebrinden kaldım bu zara,
2/1İndi bir dem kararım yok, 2/2Bu yerde durarım yok, 2/4Habarsız binova kıldı.	Şindi bir dem kararım yok, Bu menzilde durağım yok, Habarsız mahrum kıldı.
3/1Mahtımgulı çeker peryat,	Mahtımgulıkıldı feryat,

## 16. Bağtım Karadır (2014:47) (2.4.6.7.8.9.10.11.dörtlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
3/1Pelege düş gelse, gaçıp gutulmaz. 3/2Tartar okı adam oğlu, atılmaz, 3/3Yeke yigidiň ömür adı tutılmaz	Pelege duşan aw gaçıp gutulmaz. Tartan okı adam oğlu, atılmaz, Yeke äriň ömür adı tutulmaz,
4/2Boş galdı dukanım, yok boldı barım,	Boş galdı dukanım, dargadı barım,

## 17. Görülsün İndi (2014:25)(6. dörtlük eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/4Degme, gan hoş urup, yörülsün imdi.	Degme, ol hoş urup, dökülsün imdi.
2/1Ozal başda cepbar bar ätdi yoktan,	Ozal başda cepbar bar etdi yoktan,
4/2Düşmana galmasın bütün malımız, 4/4Taňra gerek bolsa, berilsün imdi.	Düşmana galmasın beýtin, malımız, Taňra gerek bolsa, alınsün imdi.

## 18. Mala Seretmez (2014:334)(4.5.6. dörtlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/3Dogmadık oguldan, gardaş är yağşı,	Dogmadık oguldan, dogan dag yağşı,
2/1Atda ayak bolsa, özge sın bolmaz, 2/3Soveş günü goç yigitde müyn bolmaz, 2/4Garşı durar, ötkir yaya seretmez.	Atda ayak bolsa, başga sın bolmaz, Söveş günü goç yigitde üyn bolmaz, Garşı bakar, peykam yaya seretmez.
3/3Kimseler bukılıp, kimseler at uşlar, 3/4Abıray tapmasa, paya (olca) seretmez.	Kimse adam yıkıp, kimseler at uşlar, Abıray tapmasa, paya seretmez.
4/1Magtım gulı, garıp gövün bay edip, 4/2Kanagat ülkesin, bendi-cay edip,	Magtım gulı, garıp könlün bay edip, Kanagat ülkesin, bende-cay edip,

## 19. Gerekdir (1959:3) (1. dörtlük eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/3Goç yigitler il üstinde, 1/4Namıs bilen har gerekdir.	Goç yigitler il üstünde, Namıs bilen ar gerekdir.
2/2Sıpra yayıp nan tökmege, 2/3Abıray alıp, at etmege, 2/4Golunda malı gerekdir.	Saçak yazıp, nan dökmege, Abıray alıp, at etmäge, Golda malı gerekdir.
3/3Goç yiğide- ar galıcı,	Goç yiğide- ar galıcı,

## 20. Meydan Yoluksa (2014:333) (3. dörtlük eksik)

Stavropol	Türkmenistan
3/3Yigit ölse, hengam galar dovranlı,	Bedew ölse, meydan galar armanlı,
4/3Cay yerinde gayra galsa kartaydar, 4/4Goç yigide haşaň at yoluksa	Cay yerinde ize galsa garrıdar, Goç yigidiň atı çaman yoluksa
5/2Mert çeker gaygysın ilin-yuwardıň, 5/4Çındır diyip gaçar tuman yoluksa.	Mert çeker täsibin ilin-yuwardıň, Cendir diyip gaçar duman yoluksa.
6/1Magtımguılı, övüt bergil söz bile, 6/4Namart özin gizler, mihman yoluksa.	Magtımguılı, övüt bergin söz bile, Namart özin gizlär, mihman yoluksa.

### 21. Deňi-Duşumız (1.5. dörtlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/2Taratdı her yaga deňi-duşumız, 1/4Gızılbaşlar alıp, vayran eyledi.	Dargatdı her yana deňi-duşumız, Gızılbaşlar alıp, veyran eyledi.
2/2Niceler ızında sarayıp-solup, 2/3Kimi berip, onuň bahasın alıp,	Niceler ızında sargayıp-solup, Kimi berip, onuň bahasın alıp,
3/2Aglamakdan gül yüzlerim soldırdı, 3/4Duşmanımı şat-şadıman eyledi.	Aglamakdan gül yüzlerim soldurdi, Duşmanımı ceyhun derya eyledi.
4/1Köydürer şum pelek giň cebri-capanı, 4/3Mahtımguılı, yokdır bu sözümiň hatası, 4/4Pelek elip kaddım "dal" eyledi.	Köydürer şum pelek giň cebri-cepası, Magtımguılı, yokdır bu sözümiň hatası, Pelek elip kaddım duta eyledi.

### 22. Yörmeli Boldı (2014:26)

Stavropol	Türkmenistan
1/3Niçe zahmet çeken canlar, 1/4Cepana görmeli boldı.	Nice zähmet çeken canlar, Cepanı görmeli boldı.
2/2Arada göydi şirin can, 2/3Üstimizde rehimsiz han,	Arada köydi şirin can, Üstümüzde rehimsiz kan,

### 23. Gulana Göklen (1959:6)(2.4.5.6. dörtlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
3/2Güyci artar, Rum zarı dek, 3/3Alaşarsın, sen, aç böri dek, Işk edip meydana, Gökleň!	Güyci artar, Rum zarı dek, Aslışar sen, sen, aç böri dek, Işk edip meydana, Gökleň!
Gahrıman mertleriň girer söveşe, Dövletiň önünden, (aldınkıdan) arta, Gılıç urup gızılbaş, Dolar sen Gürgene, Gökleň!	<b>Türkmenistan nüshasında yok.</b>

### 24. Öňi Ardı Bilinmez(1959:5)(2. dörtlük eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/1Yomut, Göklän tagsıp edip özinden, 1/2Çıksa goşun, aldı izi bilinmez,	Yomut, Göklän tagsıp edip özünden, Çıksa goşun, öňi-ardı bilinmez,
2/3Dökülerler, galalarıň alarlar,	Teke, salır yoriş etse yokardan

3/1Ehli iller <i>hav çekip</i> gelerler, 3/2Galaň yıkıp, <i>tagtın tartıp</i> alarlar, 3/3Dökülerler, <i>galalarını</i> alarlar, 3/4Yağının <i>namardı</i> , <i>merdi bilinmez</i> .	Ähli iller namıs edip gelerler, Galaň yıkıp, <i>tagtın</i> berbat kılarlar, Dökülerler, <i>galalarını</i> alarlar, Bu kentleriň üçü, dördü bilinmez.
---	---

## 25. Yaşımız (1959:4)(2. dördlük eksik)

<b>Stavropol</b>	<b>Türkmenistan</b>
2/1Dervüşler köňli <i>cem dursun</i> namaza, 4/2Galmadık biz <i>gızılbaşın</i> horlugna,	Dervüşler köňli <i>cem bolsun</i> namaza, Galmalıň biz <i>gızılbaşın</i> horlugna,

## 26. Zarlar İçinde (2014:18) (4. dördlük eksik)

<b>Stavropol</b>	<b>Türkmenistan</b>
1/1Çovdurhan görecim, <i>könül</i> diregim, 1/2Sen <i>vapat</i> bolup sen, <i>zarlar içinde</i> ,	Çowdur Han, görecim, <i>göwün</i> diregim, Sen <i>wepat</i> bolup sen, <i>zarlar içinde</i> ,
3/3Gara daglar dözmey, <i>başın</i> galdırdı, 3/4Çeşmin (gözim) <i>yaşı</i> , <i>duman garlar içinde</i> .	Pelek seniň <i>gül ömrüni</i> soldurdu, Hazan degdi, <i>now gunçañı</i> yoldurdu

## 27. Soňudagi

<b>Stavropol</b>	<b>Türkmenistan</b>
1/3Duşman görse, <i>dövüleşdi</i> ,	Duşman görse,dövüşerler,
3/4Bek <i>yağsıdır</i> yoluň seniň.	Naybadaydır yoluň seniň.
4/3Töveginde <i>harman gursak</i> ,	Töreyitde <i>harman gursak</i> ,
4/4Aş dökmek <i>hıyalıñ</i> seniň.	Nan dökmek <i>hıyalıñ</i> seniň.
5/4Neçik geçdi <i>halıñ</i> seniň.	Niçik geçdi <i>halıñ</i> seniň.

## 28. Otur-Turuşın Görün (2014:329)(2. dördlük eksik)

<b>Stavropol</b>	<b>Türkmenistan</b>
2/1Bir pul düşse bir <i>uflasın</i> (çomart) <i>çoluna</i> 2/2Gövsün açıp, <i>gezer gışın eline</i> , 2/3Hacatlı <i>bolsaňız gıza, keline</i> , 2/4Edebin, <i>erkanın</i> , <i>oturşın görüň!</i>	Bir pul düşse bir <i>üflasın</i> <i>goluna</i> Gövsün açıp, <i>gezer gışın yeline</i> , Hırdar <i>bolsaňız gıza, geline</i> , Edebin, <i>erkamın</i> , <i>oturşın görüň!</i>
3/1Tañrı <i>bizar, bilin</i> , <i>zekatsız baydan</i> , 3/3Merde <i>bir iş düşse</i> , <i>görer hundaydan</i> , 3/4Namardıñ <i>kişiden</i> (yoldaşından) (hemradan) <i>görüşin görüň!</i>	Tañrı <i>bizar erer zekatsız baydan</i> , Merde <i>her iş düşse</i> , <i>görer hundaydan</i> , Namardıñ <i>hemradan görüşin görüň!</i>
4/2Köňli <i>gış bolmaz, herne yaz bolar</i> ,	Köňli <i>gış bolmayın</i> , <i>dayım yaz bolar</i> ,
5/1Goç <i>yigidiñ at-yarığı şay bolsa</i> ,	Goç <i>yigidiñ at-yarığı şay bolsa</i> ,
6/2Gadırsız <i>yat bilen</i> <i>garındaş bolup</i> , 6/4Hocanıñ, <i>seyidiñ yirüşin görüň!</i>	Gadırsız <i>yat bile</i> <i>garındaş bolup</i> , Hocanıñ, <i>seyidiñ yörüşin görüň!</i>

## 29. Malına Degmez(2014:339) (2.3. dördlükler eksik)

<b>Stavropol</b>	<b>Türkmenistan</b>
------------------	---------------------



3/1Döwletli er gerek, söweşde serhoş, (parahat) 3/2Yat bilen barışsaň, bolar sengardaş, 3/3Yagşy ogul, yagşy hatm, hem gyz gardaş,	Bedew gerek-äre söweşde serhoş,  Yat bilen barışsaň, bolar garındaş, Yagşy ogul, yagşy ayal, gyz gardaş,
Söz bilmeseň bileniňi aytmasaň, Söz sözledip, söz aslına etmeseň, Yay çekende dogrı garap atmasan, Ol okuň nişanıň yanına degmez.	<b>Türkmenistan nüshasında yok.</b>
5/2İymek, içmek, minmek, guçmak, söhbet 5/3Bir niceler, mıdam gılar tagatı, 5/4Niçeleriň,secdä başı deňmez.	İymek, içmek, münmek, guçmak, söhbeti Bir niçeler, mıdam gılar tagatı, Niçäniň, secdä cay alına degmez.

## 30. Döwleti-Malı Bolmasa

Stavropol	Türkmenistan
1/3İşleyuben iş bitirmez,	Goç yigidiň adı çıkmaz,
4/3Duzı şor, düşmanı güýçli,	Duzı zor, düşmanı güýçli,

## 31. Yat Bolar (2014:382) (3. dörtlük eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/3Gaçar agaň, iniň, bomaz hatırtıň,	Gaçar agaň, iniň, bomaz hatıraň,
2/1Garıp ayak yalaňgaç, kendir guşakdır, 2/3Garıplar at minsede eşekdir, 2/4Döwletliler eşek minse- at bolar.	Garıp ayak yalaň, kendir guşakdır, Garıplar at münüp, depse-eşekdir, Döwletliler eşek münse- at bolar.
3/1Bir dilek dileseň, mähümiň bitmez, 3/2Dostuň ihlas bilen merhamet etmez, 3/3Märeke de aydan sözüň tutulmaz, 3/4Dinlemezler, aydan sözüň “yel” bolar.	Bir dileg dileseň, möhümiň bitmez, Dostuň ihlas bilen mürevvet etmez, Märeke de aydan sözüň jay tutmaz, Diňlemezler, aydan sözüň “bat” bolar.
4/1Göreş bir abray, uruş bir destdir, 4/2Kişini kem sanan- özi näkesdir, 4/3Akıllılara gıbat etmek hebesdir, 4/4Gıbatkeşiň baran yeri ot bolar.	Göreş bir abraydır, uruş bir destdir, Kişini kemsiden-özi näkesdir, Bir mömine gıbat etmek hebesdir, Gıbatkeşiň gazananı ot bolar.
5/1Magtımguhı, şükür et sen, hudaga,	Magtımguhı, şükür eylegil, hudaga,

## 32. Garıplık (3.4. dörtlükler eksik)

Türkmenler bu şiiri 18. yüzyıl şairi Talıbı'nın şiiri olarak göstermektedir. Kafkas Türkmenleri son dörtlükte Mahtumkulu'nun mahlasını kullanmışlar.

Stavropol	Türkmenistan
1/2Gün-günden süyrenip geldi garıplık, 1/4Anım alıp, bagrım dildi garıplık.	Gün-günden sürünüp geldi garıplık, İgtıyarım goldan aldı garıplık.
2/1Baylık bir el kiri, yuvulsa gider, 2/2Garıp için açlık ölümden beter, Barlı gol uzatsa, heryana yeter, 2/4Hasretiň cepasın çekdi garıplık.	Baylık bir el kiridir, yuvulsa gider, Garıba açlıktır zäherden beter, Baylıel uzatsa uzatsa, heryana yeter, Golum baglap, bagrım dildi garıplık.

3/1Deň-duşy görende gayra <i>bakar</i> sen, 3/2Yoksuzlygy <i>yatlap</i> , iza basar sen, 3/3Sözün ile sıgmaz, özüň <i>yeser</i> yesir sen, 3/4Hatarda <i>guri sal gıldı garıplık</i> .	Deň-duşy görende gayra <i>teser</i> sen, Yoksulluk <i>yat edip</i> , için gısar sen, Sözün ile sıgmaz, özüň <i>öser</i> yesir sen, Hemme dertden <i>yaman boldı garıplık</i> .
Bayların gapısı bekdir, çaglıdır, "Aç" desen açılmaz, bentdir, bağıdır, Diliň gıskadır, yürek daglıdır, Uyadı, hayanı aldı <i>garıplık</i> .	<b>Türkmenistan nüshasında yok.</b>
5/1 <b>Magtımgulı</b> , köňli gamlı bolmagıl, 5/2Zınhar, alla adın dilden <i>almagıl</i> , 5/3Berimsiz- <i>bahıl baylardan tema kılmağıl</i> , 5/4İle <i>gelen mähnet, boldı garıplık</i> .	<b>Talıbı</b> ,diyrköňlüm gamlı bolmagıl, Zınhar, Alla adın dilden <i>salmagıl</i> , Görümsiz baylardan <i>umut kılmağıl</i> , Bir zaman <i>eğlenmez, geçer garıplık</i> .

## 33. Barı Bolmasa (1959:46) (3.4.6. dörtlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/3Yüz tümenlik sözün <i>zata saymazlar</i> ,	Yüz tümenlik sözün <i>şaya almazlar</i> ,
2/3Otlı, suvly <i>tamer</i> andan <i>yağşdır</i> ,	Otlı, suvly, <i>tamug</i> andan <i>yağşdır</i> ,
3/3Yaman gılık dostı <i>duşman gıladır</i> ,	Yaman gılık dostı <i>duşman kıladır</i> ,
4/2Her namarda <i>sargaydırma</i> yüzüňni,	Her namarda <i>sarartmagıl</i> yüzüňni,

## 34. Kaýsı Bilinmez

Stavropol	Türkmenistan
1/1Derdim <i>bardır</i> diyarımdan, dövrümden,	Derdim <i>köpdir</i> diyarımdan dövrümden,
3/3Hatınlarda <i>uyat</i> , gızda şerim yok,	Hatınlarda <i>haya</i> , gızda şerim yok,
4/1Kişiniň malına gözün <i>atarlar</i> ,	Kişiniň malına gözün <i>aldırlar</i> ,
4/2Tağsıp edip, köňlde kine <i>doldırlarlar</i> ,	Täsip edip, köňlde kine <i>doldırlar</i> ,
4/3Bir-birini nähak <i>yerden öldirerler</i> ,	Bir-birini nähak <i>yere öldirler</i> ,
5/1Magtımgulı, can <i>mahmandır</i> , gövde lăș,	Magtımgulı, can <i>mıhmandır</i> , gövde lăș,
5/3Bu <i>eyamda baş-ayakdır</i> , ayak-baş,	Bu <i>eyyamda baş-ayakdur</i> , ayak-baş,

## 35. Ay-Günüňiz Batmaga (2014:286)(2.5.dörtlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/1Altmış <i>yaşan</i> , yetmiş yıldı sopular! 1/3Çöl <i>yerlerde</i> tazı görmän tilkiler, 1/4Hıyal eder yatan şiri <i>basмага</i> .	Altmış yaşlı, yetmiş yıldı sopular! Çöl-derede tazı görmän tilkiler, Hıyal eder yatan şiri <i>atmaga</i> .
2/1Agsak keyik yüz torsuga <i>tutdurmaz</i> 2/2Şir <i>balası</i> togsan tilkä <i>tutdurmaz</i> , 2/3Öli yılan müň <i>kelpezä</i> (suliçan) <i>yutdurmaz</i> 2/4Akıl <i>gerek</i> bu işlere <i>yertmege</i>	Agsak keyik yüz torsuga <i>tutdurmaz</i> Şir <i>beçesi</i> togsan tilkä <i>tutdurmaz</i> , Öli yılan müň <i>kelpezä</i> <i>yuvtdurmaz</i> Hanı aklıñ bu işlere <i>yertmege</i>

3/3Müñkürlercem bolup, yıkdı Kábäni, 3/4Yezit (Arabistan'da Ala garşı adam) gitdi ağaçların satmaga.	Kapırlar kast edip, yıksa Kábäni, Müñkür barar ağacını satmaga.
4/1Yüregim sabırdan, gitdi kakarım, 4/2Yaman işdir, yaman söz är-ärden! 4/3Pikar gelip men, beyle diyardan (ülkeden, yuvurtdan). 4/4Rıza bolup men, başım alıp gitmege.	Yüregim sabırdan, gider karardan, Yaman işdir, buguz bolmak är-ärden! Bizara gelip men, beyle diyardan, Cür bolup men, başım alıp gitmäge.
5/1Magtımguı, bildim: bagtım garadır, 5/2 Ganımım güyçlüdir, ıkbalım keçdir, 5/3(bagtım kemdir) 5/4 Niyetim Kábedir, hıyalım Hacdır, Ikrarım bar, haç tovabın etmege.	Magtımguı, bildim, bagtım biweçdir, Gıbatım güyçlüdir, ıkbalım keçdir, Niyetim Kábedir, hıyalım Haçdır, İhlasım bar, haç togabın etmäge.

### 36.Döke Başladı (2014:326) (3.4. dörtlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
Gömüldi deryalar, yıkıldı dağlar, 1/2 Yetimler gözyaşın töke başladı, 1/3Orrapsıdan bolan, haramhoz begler, Her dagbir yanından yıka başladı.	Gömüldi deryalar, yıkıldı dağlar, Yetimler gözyaşın döke başladı, Orrapsıdan bolan, haramhor begler, Yurdı bir yanından yıka başladı.
2/3Kazılarıñ kəri, temükidir, nasdır 2/4Akça görse gıza çöke başladı.	Kazılarıñ kəri, çay, nasdır, Bir bozuk nişana tuta başladı.
3/1Dünyäde süythoriñ pul yıkmagakasdı, 3/2Baylarıñ malları zekatsız ösdi, 3/3Taba ediñ, gözüm bir yamanlık ärdi, 3/4Dost dostuñ öyüni yıka başladı.	Dünyäde süythoriñ pul yıgmaga derdi, Baylarıñ malları bizekat erdi, Toba ediñ, gözüm bir yaman gördi Bi-günä, bir-birin yaka başladı.
4/4Herne tapsa, dınmay yıga başladı.	Herne tapsa, dınmay dıka başladı.

### 37. Gaça Başladı (2014:319) (5.6.7. 9. dörtlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/1İmdi bildim zamananıñ azgının, 1/3Gayta asılsızlar asılzadalardan, 1/4Edep saklaman, töre çıka başladı.	İmdi bildim zamananıñ azanın, Gayta bedasillar asılzadadan, Pisint etmey, töre geçe başladı.
2/1Rıya boldı köpün okan namazı, 2/2Tanrı hiç birinden bolmadı razı. 2/3Pıgamber ornunda otıran kazı, 2/4Akça üçin elin aç başlandı.	Irya boldı köpün okan namazı Tañrı hiçbirinden bolmadı razı Pıgamber ornunda oturan kazı Para üçin elin aç başlandı.
3/2Bir pıl üçin, müfti berer rovayat, 3/3Bil: bu işler- nişanayı kıyamat, 3/4Zalımlar tobasız öte başladı.	Bir pul üçin, müfti berer rovayat, Bil: bu işler- nişanayı kıyamat, Zalımlar bitoba öte başladı.
4/1Pakırlar horlanıp, yüzün sarfaydıp, 4/2Kazı töresin tapıp, reñgin gızardıp, 4/3Zalımlar mazlumıñarkasın gabardıp	Dadhahlar turuban, yüzün sarardıp Kim töresin tapıp, reñnin gızardıp, Zalımlar mazluma sırtın gabardıp,

5/4Panıdan bakıya geçe başladı.	Panıdan bakıya göçe başladı.
6/1Kazı bolan bir cawapda durmadı, 6/2Gice mähnet çekip, kitap görmedi, 6/3Şerigat ugrunda dogrı yörmedi, 6/4Nebe üçin imansız öte başladı.	Kazı bolan bir cogapda durmadı, Gice mihnet tartıp, kitap görmedi, Şerigat sözünde dogrı yörmedi, Nebs üçin imansız öte başladı.
7/2“Bäs gün” sınağa yiberdi seni, 7/3Sende ozal öten cannar ganı, 7/4Her kim navbatında öte başladı.	“Bäs gün” sınağa iberdi seni, Senden burun öten cananlar hanı? Her kim nobatında öte başladı.

### 38. Daman Galmadı (1959:118-120) (3.5.6. dörtlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/3Dövletli baylarınduz-tahamında	Dövletli bayların duz-hareminde
2/3Tanrıdan bihabar goşun uzatdı, 2/4Tanrını bir bilen merdan galmadı.	Tańrıdan bihabar goşun uzatdı, Tańrını bir bilen merdan galmadı.
3/3Öhli -dil dünyäden özün gutardı,	Ähli -dil dünyäden özün gutardı,
4/2Yerden göterildi bereket-giya (peyda), 4/3Dervuşlar tagatın eyledi rıya,	Yerden götermedi bereket-giya, Dervüşler tagatın eyledi rıya,
5/2Burunkı yörüşen dostların ganı? 5/3Abray bile tabşırakor bu canı	Burunkı hemneşin dostların kanı? Abray bile tabşıraver bu canı

### 39. Kul u Kal Bolar (3. dörtlük eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/1Her kişiniň iki bolsa hatını, 1/3Şatlık sürüp görecegi hal bolar.	Her kişiniň iki bolsa ayalı, Ovkat sürüp gördücegi hal bolar.
2/1Birin söyüp, birin eylese hor,	Birin söyüp, birin eylese naçar,
3/1Gahar eýläp, gelmez bolsa yanına,	Gahr eýläyip, gelmez bolsa yanına,
4/3Alla görkezmesin yaman hatını,	Eýäm görkezmesin yaman hatını,

### 40. Çatıp Bolmayır (1959:95)(3. dörtlük eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/2Düybi bir bolmasa, çatıp bolmayır,	Düybi bir bolmasa, çatıp bolmayır,
2/1Kiçkey zattan bolmaz beyik minara, 2/2Yaman hatın duşsa bir yağşı ere, 2/3Başın kesip, ganın töküp kenara,	Kelte diňden bolmaz beyik minara, Yaman heley duşsa bir yağşı äre, Başın kesip, ganın döküp kenara,
3/1Pakırlar mal ister, baylar zer diyer,	Pakırlar mal istär, baylar zer diyer,
4.Hatınıň yamanı sırnı gizlär, Dogrını yaşrıp, yalanın sözlär, Ol, şeytan azdırsa, başganı gözlär, Asılha, pikrine yetip bolmayır.	Türkmenistan Nüşasında Yok.

### 41. Mal Yağşı (2014:378)(4.5 dörtlükler eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/1Adam bolup adam gadrın bilmeyen, 1/2Andan yene otlap yören mal yagşı, 1/3Sözlegende söz magnasın bilmeyen, 1/4Ondan yene sözlöp bilmez lal yagşı.	Adam gadırın bilmän yören adamdan, Ondan ýene otlap yören mal yagşı Söz manısın bilmän sözlän adamdan, Ondan yene sözlemeyen lal yagşı.
2/3Her bir yerde bir bazarsız şäherden, 2/4Ondan yene bir gulap yatan çöl yagşı.	Ey yaranlar, bir bazarsız şäherden, Ondan ki bir güwläp yatan çöl yagşı.
3/2Yadından çıkarmaz bayramı-toyı,	Yadından çıkmayı bayramı-toyı,
4/3Yat illerde ayrıcalık çekenden,	Yat illerde mısapırlık çekenden,
5/2Bu dünyä tutdurmaz, düşmandır düypden, 5/3Märekede peyda soñu gelmez, yaman sözden, 5/4Andan yene bir şovlap osen yel yagşı.	Bu dünyä tutdurmaz, çüyrükdir düypden, Añırsı gelmeyen gurı, bat gepden,  Andan yene bir şuwlap öten yelyagşı.

## 42. Anlamaz (1959:20-21) (2. dörtlük eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/1Asılsıza beglik yetse bir günde, 1/2Alar avın, salar guşun anlamaz 1/3Yarlılığı görmeyen uyatsız begler, 1/4Pakırların gözde yaşın anlamaz.	Bedasıza beglik yetse bir günde, Alar avın, salar guşun anlamaz Yarlılığı yörişen nurbatsız begler, Pukaranın gözde yaşın anlamaz.
2/1Mertden dilek etseñ aydar: "yagşı bolar!"	Mertden dileg etseñ aydar:"hup bolar!"
3/1Hak yoluna her kim hayır-ıhsan kılsalar, 3/3Namart duşman görse, gaygıdan öler, 3/4Goç yiyitler dördün başın anlamaz.	Hak yoluna her kim hayır-ıhsan kılar, Namart duşman görse, gussadan öler, Goç yiyitler tördün başın anlamaz.
4/1Magtımguı, beg yanında söz başlar,	Magtımguı, beg yanında til başlar,

## 43. Gıbatkeş (1959:131-132)(3. dörtlük eksik)

Stavropol	Türkmenistan
<b>1. Dörtlük</b> Ömürün yele yiberme, azma yoluñdan, (paliñden)	Ömürün yele berme, azma yoluñdan,
<b>2. Dörtlük</b> Gähi buzdan tagtlar, otdan öyler, Gatır dek çıyanlar, bugrı dek möler,	Gähi buzdan tagtlar, ataşdan öyler, Gatır dek çıyanlar, bugra dek möyler,
<b>3. Dörtlük</b> Gunahın agramı basar üstününden,	Gunahın agramı basar üstününden,
<b>4.Dörtlük</b> Düşüben, hor bolsañ, görgül özünden, Tiliñi tartmasañ haram sözüñden,	Düşüban, hor bolsañ, görgül özünden, Tiliñi çekmeseñ haram sözüñden,

## 44. Nas Atan ( 4. dörtlük eksik)

Stavropol	Türkmenistan
1/2Köp yıgar sen, mıdam işiñ nas atan, 1/4Galar dovzah içre, teniñ, nas atan,	Köp aklar sen, mıdam işiñ nas atan, Galar dovzah içre, läşiñ, nas atan,

2/2Aya hakıp, üç mısğalmatar sen,	Çala owup, üç mısğaldan tartar sen,
3/1Namaza duranda, üstüne akar, 3/3“Veyil” yulgasında (cayda) tütüniň çıkar,	Namaza duranda, üstüne akar, “Veyil” diygen cayda tütüniň çıkar,
4/2Gelse humar, imanını yandırar, 4/4Zehir bolar içen aşıň, nas atan!	Gelse humar, imanını yandırar, Murdar bolar içen aşıň, nas atan!
5/1Her adamı görseň, gizläp gaçar sen,	Bir adamı görseň, gizläp gaçar sen,
6/2Cınaza okamay, burnuň dilerler, 6/3Sakar (ziyaratdan dışda) diyen caya seni soraralar 6/4Niçik bolar, anda başıň, nas atan.	Cınaza okaman, burnuň dilerler, Sakar diygen caya seni salarlar, Nara döner, için-daşıň, nas atan.

#### 45. Armanım Galdı (2014:140)(2. dörtlük eksik)

Stavropol	Türkmenistan
3/2Gezdim ilimden <i>daş bolup</i> ,	Gezdim ilimden uyalıp,
4/2Yörmedim cahanı <i>yortup</i> ,	Yörmedim cahanı gezip,
4/3Zahmet çekip, <i>azap görüp</i>	Zahmet çekip, azar tartıp,

### 3. Divanlarda Tespit Edilemeyen Şiirler

#### 3.1. Panı Cahana

Kimse bazar tutup, girdi dukana,  
Kimsäni getirmez panı cahana,  
Bag içinde kimi göyduň erkana?  
Dag içinde men misgine yurt kıldıň.

Kim namaz okımaz, kim roza tutmaz,,  
Kimse pälin açtar, gicesi yatmaz,  
Kimse sözi adam canına yokmaz,  
Kimseleriň sözün kesapat kıldıň.

Adam oğlu ıglar, yürekde ahı,  
Diňlemez gardaşı, kadir hudahı,  
Kimselere vatan kıldıň dovezahı,  
Kimselere behit mürevvet kıldıň.

Mahtımgulı diýer, derdi halını,  
Soran bolmaz meniň bu ahvalımı,  
Kimseleriň toprak kılıp malını,  
Kimseler topragın zebertet kıldıň.

#### 3.2. Sıpatından Bellidir

Her başı saçlıny hatın dimäñiz,  
Hatın oldur, sıpatından bellidir,  
Kir saklamaz oğlanını, özünü,  
Gaşı, gözi, gabagından bellidir.



Bir niçe hatınlr akılsız-akmak,  
Her sözi eriniñ canını yakmak,  
Ne hacatdır eriñ yüzüne bakmak,  
Hayvan erur (hayvandır ol) gılığında bellidir.

Yaman hatın manlay saçı top bolar,  
Sözlände yaman sözi köp bolar,  
İşiginiñ aldında çöp-çör köp bolar,  
Çıkarmaz külünü, ocağında bellidir.

Tagrıpın aydalı yağşı hatınıñ,  
Yağşınıñ kadrın bilgil çın anıñ,  
Hazırdır gelene aş bilen nanıñ,  
Çın keyvanı (saturn) saçağında (destarhanından) (destemal) bellidir.

Yağşı hatın güler eriniñ yüzüne,  
Müñ can gurban anıñ her bir sözüne,  
Cennet bolar dergayına-özüne,  
Gazanından, tabağında bellidir.

Mahtımgulı, goluñ tartgıl haramdan,  
İmanıña kemçilik eter zıyandan,  
Yağşılığı umut etli yamandan,  
Bolcak oğlan yaşlığında bellidir.

### 3.3. Yarım Görünmez

Turgul, Cebrayıldan habar sörayın  
Ne sebäpdır güzel yarım görünmez?  
Telmerit gapıña günde barayın,  
Ähdi-peyman, ol ıkrarım görünmez.  
Pelek asıyasın (rahatın) bikarar kılmış  
Namısdan daş düşüp, hakdan uyalmamış,  
Yiğitler gajayıp, goca (lan) yigidemiş,  
Çırağım öçüpdır, narım görünmez.  
Bahıllar mert bolıp, geda şa bolup,  
Mertler namart bolup, pir dinden galıp,  
Azanlar kesilip, mescit yapılp,  
Hakdan özge bir azarım görünmez.  
Mahtımgulı aydar, bu ne hekayat,  
İl barı alımdır, tutmaz nesihat,  
Asmandan inıpdır zemine apat (kelamat)  
İsa, Mäti, Malik ajdar görünmez.

#### 4. Nazar Bahşının Defterindeki Mahtumkulu Destanının Sonunda Yer Alan Leyli Mecnun Gazeli

##### Leyli Mecnun Gazeli

Kadır Alla! Müň bir adıň hakından,  
 Cefası köp bu dünyäden al meni,  
 On sipagiň, yeke zatiň hakından,  
 Cefası köp bu dünyäden al meni  
 Kimse gelip munda yetdi murada,  
 Maksat yolin tapman kaldı arada,  
 Mundan artık men galmayın izaga,  
 Cefası köp bu dünyäden al meni  
 Megder bu dönyaniň kemsigi biter,  
 Öz lutgiňa alıp, gövnimi köter,  
 almasaň, günden-gün bänetim artar,  
 Cefası köp bu dünyäden al meni.  
 Miskin başım köp cefaga batırdı,  
 Bıçagını istihana yetirdi,  
 Bir şat edip, müň ıgladıp getirdi,  
 Cefası köp bu dünyäden al meni.  
 Haşık bolan, ışik odına dalaşar,  
 Canın berip, cenanına ulaşar,  
 Leyliden galmanı, ölsem yaraşar,  
 Cefası köp bu dünyäden al meni.  
 Ruhsat bergil, can koşılsın canına,  
 Vasil bolsın, ol gövheriň kanına,  
 Gövün kaşı pervaz eder yanına  
 Cefası köp bu dünyäden al meni.  
 Mecnun aydar: hak yetişsin hallara,  
 Aklım hayran, gözüm geryan yollara,  
 İndi bakman, sagim bile sollara,  
 Cefası köp bu dünyäden al meni

#### SONUÇ

Mahtumkulu elyazmalarının çoğunluğu, Türkmenistan'da Türkmenbaşı Milli El Yazmaları Enstitüsün'de bulunmaktadır. Üç yüze yakın el yazmasında bulunan şiirler, halkın alayabileceği bir dille yazıldığı için bu şiirler kolayca ezberlenmiş ve nesiller arasında aktarılabilmektedir. Mahtumkulu'nun şiirleri, bahşılar tarafından toylarda, meclislerde ezgili bir şekilde söylenmiştir. Kuzey Kafkasya Türkmenleri arasında da meşhur olan Mahtumkulu şiirleri genel olarak Türkmenistandaki nüshalara benzemekle birlikte, aralarında bazı ses, şekil ve kelime farklılıkları vardır. Kuzey Kafkasya nüshasındaki şiirlerinin bazı beyitlerinin eksik, bazı beyitlerin fazla, bazı beyitlerin ise ses ve şekil olarak Türkmenistan'da yayınlanmış olanlardan farklı olduğu görülmüştür: "Köp yıgar sen, mıdam işiň nas atan-Köp aglar sen, mıdam işiň nas atan"

"Galar dovzah içre, *teniň*, nas atan- Galar dovzah içre, *läşiň*, nas atan" vb.

Mahtumkulu'nun kendi el yazmalarının günümüze ulaşmaması onun eserlerinin ayrı ayrı

yazıcılar tarafından kaleme alınması da sözcüklerin anlaşılmasını belli derecede zorlaştırmaktadır. Bu nüsha çözüme kavuşturulamayan, anlaşılmayan bazı beyitleri çözümlenmede faydalı olacağı düşünülmektedir. Bu şiirler vasıtasıyla da Mahtumkulu'nun birbirinden çok uzak coğrafyalarda yaşayan Türkmenler arasında bir gönül köprüsü vazifesi görmüş olduğu görülmektedir.

### SUMMARY

Mahtumkulu, recognized as the greatest poet of Turkmen literature. Mahtumkulu was a poet and social leader who was not indifferent to the social problems of his era and tried to lead and give hope to his society. The poems of Mahtumkulu cover all aspects of Turkmen way of life. Mahtumkulu has created from the Turkmen court of literature written in the comprehensive and written monuments by his poetry. Mahtumkulu is a spiritual healer of the human soul. Admonition and advice, expressed by the poet in his verses, serve as a healing balm for the human spirit, as wings for the aspiring soul; as an engine for new achievements. It is for this reason that despite the passage of many epochs, and despite the transformations of life styles, the value of the poetry is not lost but rather becomes more and more significant.

In the eighteenth century there was a significant obstacle for realization of the fundamental social idea of Mahtumkulu to unite all Turkmen tribes. During that century there was a strong discord among many different Turkmen tribes, and each tribe had to search for its own way of survival.

Stavropol Turkmen, who is called as Truhmen by Russian Turcologists, went out from Mangışlak and settled Caucasus then Stavropol and around. During Stavropol Turkmen, travelling to Caucasus and after settled Stavropol, have been in touch with Nogays, Kalmuks, Tatars, Kumuks, Kirghizs, Kazakh and made neighbourhood. Stavropol Turkmen are clans of Söyünacı, İğdir and Çovdur. Turkmen, depending on Russian policies, in order to adapt quickly to Russian culture, are provided live with especially Russian, Tatar and Nogai. Russian, did not recognize Turkmen the right to education in their own language. As a result, Turkmen have started to lose their language. Tatar and Russian researchers called as Truhmen to Turkmen who lives Stavropol and around and called as Truhmenish to their language. Turkmen did not adopt this Truhmen name. Stavropol Turkmen Turkish, is one of Turkish dialect will be lost the near future. Stavropol Turkmen Turkish has a special place among Turkish languages in terms of has properties of both East and West Turkish. In language of Stavropol Turkmen, some forms are seen which come from Old and Middle Turkish have been saved in our day. It is possible to see Stavropol Turkmen Turkish, under the influence of Kipchak dialects, the effects of these dialects in some morphological constructions. In this paper, Stavropol Turkmen Turkish obvious morphological differences have been tried to reveal from Turkmenistan Turkish writing language.

As well as being loved by all the Turkmen who have been ruled, Stavropol is a well-known and well-liked poet. In this study, the copies of Mahtumkulu's poems known between Turkmenistan and Turkmen of the North Caucasus will be compared. In addition, Mahtumkulu poems that are not found in the Turkmenistan version will also take place. The Mahtumkulu poetry, which is also famous among the Turkmen of the North Caucasus, is generally similar to the manuscript in Turkmenistan, but there are some differences in sound, shape and vocabulary. Some of the couplets of the poems in the Northern Caucasus are missing, some couplets are different, some couplets are different in sound and form from those published in Turkmenistan. The fact that Mahtumkulu's own manuscripts do not arrive on a day-to-day basis and his works are taken separately by the writers makes it difficult to understand the words at once.

**KAYNAKLAR**

- AŞIROV, Annakurban (1984), *Mahtumgulu'nun Golyazmalarının Tesviri*, İlim:Aşgabat.
- AŞIROV, Annakurban (2012), Mahtumkulu Firaki: Türkmen Halkının Millî Gururu, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*. Cilt 9 (4). Aralık. s. 7-22. Ankara.
- AZMUN, Yusuf (2012). Türkmen Şair Mahtumgulu ve Onun Eserleri Hakkında Bilinmesi Gereken Konular, *Belleten*, 2012(1), s.85-122.
- BİRAY, Himmet (1992), *Mahtumkulu Divanı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- CANKURT, Hasan (2013), Mahtumkulu Firâki'nin Şiirlerinde Muhteva, *Turkish Studies*, Vol. 8/9. s. 911-953.
- ÇARIYEV, M. (1989), Mahtumgulu ve Aydim Saz Sungatı, Mahtumgulu-250, *Şahir Hakkında İlmî Dokladlar, Makalalar ve Habarlar*, s.276-284, Aşgabat:İlim.
- ÇETİN, Ayşe Y., Çetin İsmet (2015), Mahtumkulu Düşüncesinde Türklük, *Uluslar arası Mahtumkulu Firaki Sempozyumu Bildiri Kitabı*, s.82-88.
- ERDEM, M. (2012), Mahtumkulu'nun Şiir Dünyasının Anlam Yönü, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt 9(4). s. 72-81.
- GARRIYEV, Baymuhammet Atalyeviç (1959), *Mahtumgulu*, Türkmen Döwletneşir: Aşgabat.
- GARRIYEV, S. A. (1975), *Türkmen Edebiyatının Tarihi*- Tom II. Aşgabat: İlim.
- GULLA, Nazar (1998), Türkmenin Manevi Kalesi, Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Dergisi, Sayı 18, *Tömer Dil ve Öğretim Merkezi*, Nisan 1998, Ankara: Cem Ofset.
- KÖPRÜLÜ, Fuad (1976), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- KÜRENOV, S. (1989), *Mahtumgulu Stavropol Türkmenleriniñ Arasında*, Mahtumgulu-250, Şahir Hakkında İlmî Dokladlar, Makalalar ve Habarlar, S.72-83, Aşgabat:İlim.
- SARI, Berdi (2008), Mahtumkulu'nun Şiirsel Coğrafyası, *Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri*, Cilt IV. S. 3809-3820, Ankara:TDK Yayınları.
- TÜRKMEN, Fikret (2009), Türk Edebi Geleneğinde Yunus Emre, Karacaoğlan, Mahtumkulu Çizgisi, *Milli Folklor*, Sayı, 84. s. 18-22.
- TEMİZKAN, Mehmet (2010), Onsekizinci Yüzyılın Şartları İçinde Mahtumkulu, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, Cilt 10 (1). s. 173-184.
- YILMAZ, Hayati (2006), Mahtumkulu'nun Divanı'nın Nüshaları ve Türkmenbaşı Milli Elyazmaları Enstitüsü 400-E Numarada Kayıtlı A Nüshasında Bulunmayan Şiirleri, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt 3 (2), s. 86-156, Ankara.

**MEHMED ŞÂKİR EFENDİ'NİN TERCEMÂNÜ'L-MA'NEVÎ FÎ-  
TERCEMETİ'L-MESNEVÎ ADLI MANZUM MESNEVÎ  
TERCÜMESİ\***  
**POETIC MATHNAWÎ TRANSLATION NAMED TERCEMÂNÜ'L-  
MA'NEVÎ FÎ-TERCEMETİ'L- MATHNAWÎ BYMEHMED ŞÂKİR  
EFENDİ**

Selman KARADAĞ\*\*

**Öz**

Türk kültür ve edebiyatı açısından önemli bir yere sahip olan Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî'nin düşünceleri, eserleri ve hayatı hakkında asırlardır binlerce eser kaleme alınmış ve halen de alınmaya devam edilmektedir. Özellikle klasik Türk edebiyatı içerisinde incelenen ve yaklaşık sekiz asırdır Mevlâna ile özdeşleşen Mesnevî'si ile ilgili yapılan telif eserler ile tercüme ve şerh faaliyetleri günümüzde de hâlâ görülmektedir.

Bu çalışmada; içerisinde barındırdığı dinî, tasavvufî, ahlakî, edebî ve ilmî bilgiler açısından yazıldığı günden bu yana anlaşılması ve anlatılması amaçlanan Mesnevî'nin, Nahîfî'den sonra tamamının manzum tercümesini yapan ve 1836 yılında vefat eden Mehmed Şâkir Efendi'nin Tercemânü'l-Ma'nevî fi-Tercemeti'l-Mesnevî isimli manzum tercümesi incelenmiş, nüshaları hakkında bilgiler verilmiş ve tercümenin edebiyatımızdaki yeri anlatılmıştır.

**Anahtar Kelimeler**

Mevlâna, Mesnevî, tercüme, manzum tercüme, Mehmed Şâkir Efendi.

**Abstract**

Thousands of works have been written up and still being written for centuries about the thoughts, works and life of Mevlana Celâleddîn-i Rûmî, which has an important place in terms of Turkish culture and literature. Especially studied in classical Turkish literature and the copyrighted works and translations and annotations about Mathnawi, which has been associated with Mevlana for about eight centuries, are still seen today.

In this study Tercemânü'l-Ma'nevî fi-Tercemeti'l-Mathnawi translation which is The vernacular translation of Mehmed Şâkir Efendi, who translated the Mathnawi which is intended to be understood and told since the day it was written in terms of religious, mystical, moral, literary and scientific knowledge, into a complete translation after Nahîfî and died in 1836, are examined, the information about the copies was given and the place of the translator in our literature was explained.

**Keywords**

Mevlana, Mathnawi, translation, poetic translation, Mehmed Şâkir Efendi.

\* Bu makale "Selman KARADAĞ, Türk Edebiyatında Manzum Mesnevî Tercümeleri ve Mehmed Şâkir Efendi'nin Mesnevî Tercümesi (İnceleme-Metin), Selçuk Üniversitesi SBE DT, Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Erol ÇÖM, Konya 2018." künyeli yayımlanmamış doktora tezimizden istifade edilerek ve konu genişletilerek hazırlanmıştır.

\*\* Öğr. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi, Mevlana Araştırmaları Enstitüsü, edebikelam@hotmail.com



## GİRİŞ

Türk edebiyatının XIII-XIX. yüzyıllar arasındaki dönemini kapsayan ve özellikle Anadolu topraklarında varlığını sürdüren klâsik Türk edebiyatı dairesinde gelişen mesnevi edebiyatı, edebiyat tarihimizin içerisinde çok geniş bir alanı oluşturmaktadır. Özellikle Anadolu sahasında yüzyıllar boyunca gerek telif, gerekse tercüme ve şerh olarak çok sayıda mesnevi kaleme alınmıştır. Bu ve benzeri eserlerin vücûda getirilmesindeki etkenlerin belki de en başında, “İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olanıdır” hadîs-i şerifi gelmektedir. İslamî Doğu ve Türk edebiyatlarında ismin öne çıkarılmasından daha çok insanlar için faydalı olmanın zevkiyle eserler veren yüzlerce şair, edip, mutasavvıf ve müverrih vardır. Bunlardan bir tanesi de eserinin ismi nedeniyle mesnevi nazım şeklini arkasında bırakan Mevlâna’dır. Asırlardır tüm dünya coğrafyasına yeni ve kalıcı düşünceler aşıl原因an Mevlâna ve özellikle onun Türk edebiyatının temel kaynakları arasında sayılan *Mesnevî*’si, her geçen gün edebiyata, sanata ve en önemlisi de insanlığa karşı etkisini artırarak sürdürmektedir.

Türk edebiyatındaki tercüme ve şerh geleneği incelendiğinde özellikle Arap ve Fars edebiyatlarındaki edebî özellikteki eserlerin yanında dinî ve tasavvufî eserlerin de tercümelerinin veya şerhlerinin yapıldığı görülür. Ayrıca yapılan tercüme ve şerhlerin genelinde kaynak metnin tamamı ele alınırken kimi zaman da bir bölümü veya belli kısımları işlenmiş, bu şekilde özgün veya tercüme-şerhten oluşan eserler kaleme alınmıştır.

*Mesnevî* de Mevlevîler ve tasavvuf erbabı arasında sadece okunmakla kalmamış aynı zamanda ehil kişiler tarafından onlarca kez açıklanmış, tercüme edilmiş ve manzum olmasının avantajı ile gerektiğinde mesnevîhanlar tarafından ezberlenmiştir (Top, 2001; 71).

Mevlevî olmayanların bu manevî zevki bir parça da olsa tatmaları için ve bu tasavvuf yolunu insanlara ulaştırmak için *Dârü’l-Mesnevî*’ler kurulmuş, buralarda eğitim görenler icâzetnâme alarak bu yola devam etmişlerdir (Mevlânâ, 1988; C. 1, H).

Mevlevîliğin zaman içinde teşkilatlanmasının ardından tüm dünyada varlığını sürdüren mevlevîhânelerde *Mesnevî*’nin Türkçe, Arapça, Farsça, Urduca, Hintçe gibi dillerde çok sayıda tercümesi ve şerhi yapılmış, *Mesnevî* hakkında onlarca kitap, sözlük, antoloji ve makale yazılmıştır.

Buradan hareketle *Mesnevî*’nin -tespit edebildiğimiz kadarıyla- edebiyatımızdaki tercüme ve şerhleri kronolojik olarak şöyledir:

### 1. Şerhler

- 1.1. Muînüddîn b. Mustafa (ö. XV. yüzyıl), *Mesnevî-i Murâdiyye*
- 1.2. İbrahim Bey (ö. XV. yüzyıl), *Şerh-i Müntehâbât-ı Mesnevî*
- 1.3. İbrahim Tennûrî (ö. 887/1482), *Gülzâr-ı Ma’nevî*
- 1.4. Ebussuûd b. Sadullah b. Lütfullah b. İbrahim el Hüseyinî Kayseri (ö. XVI. yüzyıl), *Şerhü’l-Mesnevî ve’l-’Ulûmu’l-Ma’nevî*
- 1.5. Alâî b. Yahyâ el-Vâ’iz eş-Şirâzî (XVI. yüzyıl), *Ezhâr-ı Mesnevî ve Envâr-ı Ma’nevî (Müşkülâtü’l-Mesnevî)*
- 1.6. Lokmânî Dede (ö. 925/1519), *Menâkıb-ı Mevlâna*
- 1.7. Hacı Pîrî (ö. 996/1587), *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*
- 1.8. Âsaf Mehmed Paşa (Dal Mehmed) (ö. 1598?), *Kitâb-ı Cezâretü’l-Mesnevî*
- 1.9. Bosnalı Sûdî Efendi (ö. 1599 [?]), *Mesnevî Şerhi*
- 1.10. Nev’î Yahyâ Efendi (Malkaralı) (ö. 1599), *Şerh-i Dü Beyt-i Mesnevî-i Şerîf*



- 1.11. Şem'î Şem'ullah (ö. 1603), *Şerh-i Mesnevî*
- 1.12. Mehmed İlmî Dede (ö. 1020/1611), *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*
- 1.13. Vehbî Yemânî (XVII. yüzyıl), *Kitâb-ı Genc-i Nihânî ve Kenz-i Ma'ânî*
- 1.14. İsmâîl-i Ankaravî (İsmâ'îl Rusûhî Dede) (ö. 1632), *Mecmuâtü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Maârif ve Diğer Seçmeleri*
- 1.15. Abdülmecîd-i Sivasî (ö. 1639), *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî, Şerh-i Mesnevî ve Şerh-i Ba'z-ı Ebyât-ı Mesnevî*
- 1.16. Abdullah-ı Bosnavî (ö. 1644), *Şerh-i Manzûme-i Cezîre-i Mesnevî*
- 1.17. Pîr Muhammed Efendi (ö. XVII. yüzyıl), *Hazînetü'l-Ebrâr*
- 1.18. Sabûhî Ahmed Dede (ö. 1647), *El-İhtiyârâtü Hazret-i Mesnevî-i Şerîf*
- 1.19. Ağazâde Mehmed Efendi, (ö. 1653), *Mesnevî Şerhi*
- 1.20. Cevrî İbrahim Çelebi (İbrahim Cevrî) (ö. 1654), *Aynü'l-Füyûz ve Hall-i Tahkikat*
- 1.21. Sarı Abdullah Efendi (ö. 1660), *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*
- 1.22. Şifâî Derviş Mehmed (ö. 1660-1661), *Şerhü'l-Kitâbi'l-Mesnevî el-Ma'nevî*
- 1.23. Adnî Receb Dede (ö. 1683), *Nahl-i Tecellî*
- 1.24. Ali Derviş, (ö. XVII. yüzyıl), *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*
- 1.25. Mehmed Ali el-Mevlevî (ö. XVII. yüzyıl), *Mesnevî-i Ma'nevî*
- 1.26. Ambarcı-zâde Derviş (Küçük Ali) (ö. 1715), *Esrârü'l-Ârifîn ve Sirâcü't-Tâlibîn*
- 1.27. Tâlibî Hasan Efendi (ö. 1717), *Yetîmü's-Şürûh*
- 1.28. İsmâîl-i Bursevî (Bursalı İsmâîl Hakkı) (1653-1725), *Rûhu'l-Mesnevî*
- 1.29. Mehmed Emin Tokâdî (1664-1745), *Şerh-i Beyt-i Mesnevî*
- 1.30. Şeyh Gâlib (1757-1799), *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*
- 1.31. Erzurumlu Ahmed Naim (ö. XIX. yüzyıl), *Şerh-i Mesnevî*
- 1.32. Hocazâde Seyyid Mehmed Râsim el-Mevlevî, *Şerh-i Râsim Müntehâbâtü alâ Mesnevî-yi Şerîf*
- 1.33. Bağdâtlı Âsım (ö. XIX. yüzyıl), *İlk Onsekiz Beyit Şerhi*
- 1.34. Es-Seyyid el-Hâc Muhammed Şükrî İbn Ahmed 'Atâ, (ö. XIX.yüzyıl), *Müntehâbât-ı Mesnevî*
- 1.35. Neş'et Süleyman Efendi (Hoca Neş'et) (ö. 1807), *Tercüme-i Şerh-i Dü beyt-i Mesnevî li-Câmî*
- 1.36. Şeyh Murâd-ı Buhârî, (Muhammed Murad Mollâ) (1808-1848), *Hulâsatü's-Şurûh*
- 1.37. Mehmed Emin (XIX. yüzyıl), *Şerhü Ebyâtü'l-Mesnevî (Revâiyihü'l-Mesneviyât)*
- 1.38. Ali Rızâ b. Mehmed Rüşdî Yalvâcî (1830-1900), *İkâzu'n-Nâ'imîn ve İfhâmu'l-Kâsirîn I-III*
- 1.39. Âbidin Paşa (1843-1906), *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*
- 1.40. Mehmed Es'ad Dede, (1843-1911), *Şerh-i Mesnevî*
- 1.41. Ferîd Efendi, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*
- 1.42. Rızâeddîn Remzî er-Rifâî (XX. yüzyıl), *Lübb-i Mesnevî*
- 1.43. Yûnus Fehmî (Gerendevî) (1867-1930), *Hikemiyyât-ı Mesnevî*
- 1.44. Ahmed Avni Konuk (ö. 1938), *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*
- 1.45. Kenan Rifâî (1867-1950), *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*
- 1.46. Tahirü'l-Mevlevî (Olgun) (1877-1951), *Şerh-i Mesnevî*
- 1.47. M. Muhlis Koner (1886-1957), *Mesnevî'nin Özü*
- 1.48. Yaman Dede (1887-1963), *Mesnevî'nin İlk 18 Beyit Şerhi*
- 1.49. İbrahim Aczi Kendi (1883-1965), *Mevlâna ve Rûh-u Mesnevî*
- 1.50. Ahmed Ateş (1913-1966), *Mesnevî'nin Onsekiz Beytinin Manası*
- 1.51. Abdülbaki Gölpınarlı (12 Ocak 1890-25 Ağustos 1982), *Mesnevî Şerhi*

- 1.52. Veysel Öksüz (1927-1993), *Mesnevî Şerhi*
- 1.53. Selçuk Eraydın (1937-1995), *Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Şerhi*
- 1.54. Orhan Derviş Kuntman (O Mevlevî) (1922-2007), *Mevlânâ, Mesnevî I-III*
- 1.55. Hüseyin Top (d. 1933), *Mesnevî-i Manevî Şerhi*
- 1.56. Süleyman Uludağ (d. 1940), *Mesnevî'nin İlk On Sekiz Beyit Şerhi*
- 1.57. Mehmet Demirci (d. 1942), *Dinle Neyden*
- 1.58. Osman Nuri Topbaş (d. 1942), *Mesnevî Bahçesinden Bir Testi Su ve Mesnevî Deryâsından Âb-ı Hayat Katreleri*
- 1.59. Erkan Türkmen (d. 1943), *Mesnevî'nin İlk On Sekiz Beyti Üzerine*
- 1.60. Abdullah Uçar (d. 1950), *Âşıklar Sultanı Hz. Mevlâna*
- 1.61. Kudsi Erguner (d. 4 Şubat 1952), *Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Şerhi*
- 1.62. Kemal Sönmez, *Açıklamaları ile Mesnevî Ummanından 18 Hakikat İncisi ve Türkçe Nazmedilmiş Seçme Beyitler*
- 1.63. Hatice Özkan (d. 1961), *Ayrılık Hikâyesi - Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Şerhi*
- 1.64. Ziya Avşar (d. 1962), *Aşk Meclisi - Mesnevî'ye Yeniden Uyanmak*
- 1.65. Ahmed Hakîm Sadık (d. XX. Yüzyıl), *Râh-ı Kadîm I-II*
- 1.66. Mehmet Fatih Çıtlak (d. 1967), *Mesnevî Şerhi - Padişah Cariye Kıssası ve 18 Beyit Dinle*
- 1.67. Melih Ümit Menteş (d. 1968), *Hz. Mevlâna'nın 18 Sırrı - Mesnevî'deki Bilgelik*
- 1.68. Abdürrezzak Tek (d. 1973), *Hazret-i Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerîf*
- 1.69. Kaan Dilek (d. 1974), *Mesnevî'de Neynâme*

## 2. Tercümeleler

- 2.1. Gülşehrî (XIV. yüzyıl), *Felek-nâme ve Mantıku't-Tayr'daki Bazı Hikâyeler*
- 2.2. Âşık Paşa (1272-1332), *Garîb-nâme'de Bir Hikâye*
- 2.3. Ahmedî (1334-1412), *İskendernâme'de Bir Hikâye*
- 2.4. Hatipoğlu (XV. Yüzyıl), *Letâyif-nâme'de Bir Hikâye*
- 2.5. Ârif (XV. yüzyıl), *Mürşidü'l-Ubbâd'da İki Hikâye*
- 2.6. Derviş Hayâlî (XV. yüzyıl), *Ravzatü'l-Envâr'da İki Hikâye*
- 2.7. Dede Ömer Rûşenî (810/1407?-892/1486), *Çobannâme, Neynâme*
- 2.8. Lokmânî Dede (ö. 1519), *Menâkıb-ı Mevlâna'da İki Hikâye*
- 2.9. İsrâfil-zâde Abdülmeçid b. Nasûh b. İsrâfil (ö. 1588), *Kıssa-i Çoban ve Münâcât*
- 2.10. Sadîkî (XVII. Yüzyıl Şairi), *Bahr ya da Kenzü'l-Garâib? [Mesnevî'den Seçme Hikâyeler Tercümesi]*
- 2.11. Şeyh Nazmî-i Halvetî (1622-1701), *Mesnevî-i Sırr-ı Manevî*
- 2.12. Nahifi Süleymân (1646-1737), *Manzum Mesnevî Tercümesi*
- 2.13. Abdullah Salahî Efendi (1705-1782), *Mesnevî-i Şerîf Tercümesi*
- 2.14. Derviş Ahmed Sâdık (XVIII. Yüzyıl), *Lübbü'l-lübâb [Mesnevî Tercümesi]*
- 2.15. Mehmed Şâkir Efendi (ö. 1836), *Tercemânü'l-Ma'nevî fi-Tercemeti'l-Mesnevî*
- 2.16. Kütükçü Şair Süleyman Hayri Bey (1844-1890), *Mesnevî-i Şerîf Tercümesi*
- 2.17. İbn-i Seyyid Gâlib (Mehmed Gâlib Bey) (1877-1906), *Mesnevî-i Şerîf Tercümesi*
- 2.18. Fazlullah Rahîmî (1847-1924), *Gülzâr-ı Hakikat - Mesnevî-i Şerîf Hikâyeleri*
- 2.19. Eyüp Necati Perhiz (1872-1940), *Kıssadan Hisseler, Mesnevî'den Seçme Hikâyeler*
- 2.20. Veled Çelebi İzbudak (1869-1953) / Abdülbaki Gölpınarlı (1890-1982), *Mesnevî Tercümesi*
- 2.21. Abdülvehhâb Azzâm (1894-1959), *Fusû'l-mine'l-Mesnevî*
- 2.22. Şemseddin Yeşil (1905-1968), *Kitâbü't-Tasavvuf - Mesnevî'den Hikmetler*
- 2.23. Feyzullah Sacit Ülkü (1892-1970), *Mesnevî*

- 2.24. Mehmed Faruk Gürtunca(1904-1982), *Aslı, Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Mesnevî I-VIII*
- 2.25. Hoca Abdülmuhsin (XX. yüzyıl), [*Mesnevî'den Bir Hikâye Tercümesi*]
- 2.26. Şefik Can (1909-2005), *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*
- 2.27. Feyzi Halıcı (1924-2017), *Mesnevî - İlk 1001 Beyit, İkinci 1001 Beyit ve Mesnevî I. Cilt*
- 2.28. Tahir Büyükkörükçü (1925-2011), *Hakiki Vehesiyle Mevlâna ve Mesnevî*
- 2.29. Veysel Öksüz (1927-1993), *Mesnevî Tercümesi*
- 2.30. Nuri Baş (1930-2009), *Mânâ ve Mefhumuyla Mesnevî'den Parıltılar*
- 2.31. Abdullah Öztemiz Hacıtâhiroğlu (1929-2015), *Mesnevî: Kendi Vezniyle Manzum Tercüme*
- 2.32. Âmil Çelebioğlu (1934 / 1990), *Mevlânâ - Mesnevî-i Şerîf*
- 2.33. Ahmet Metin Şahin (d. 1935), *Mesnevî: Nazmen Tercüme*
- 2.34. Mevlüt Büyükbayraktar (d. 1945), *Mevlânâ'da Arayış ve Buluş*
- 2.35. Kenan Sarıaloğlu (d. 22 Kasım 1946), *Can Yücedir Göklerden: Mesnevî'den Seçmeler*
- 2.36. Kemal Sönmez, *Açıklamaları ile Mesnevî Ummanından 18 Hakikat İncisi ve Türkçe Nazmedilmiş Seçme Beyitler*
- 2.37. Mehmet Kanar (d. 1954), *Mesnevî I-II*
- 2.38. Adnan Karaismailoğlu (d. 1957), *Mesnevî – Mevlânâ*
- 2.39. Âşık Kul Sadi (Yüksel) (d. 1957) ve Derviş Ahmet, *Mevlânâ-Mesnevî Pınarı – I*
- 2.40. Ziya Avşar (d. 1962), *Aşk Meclisi - Mesnevî'ye Yeniden Uyanmak*
- 2.41. Derya Örs (d. 1966) - Hicabi Kırlangıç (d. 1966), *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mesnevî*
- 2.42. Hicabi Kırlangıç (d. 1966), *Mesnevî - Mevlânâ I-II*
- 2.43. Mehmet Şayir (d. 1968), *Gülşen - Manzum Mesnevî*
- 2.44. Hatice Gülcan Topkaya, *Gökyüzüne Merdiven: Mesnevî'den Seçmeler*
- 2.45. Kaan Dilek (d. 1974), *Mevlânâ Vâdisinde Ahlak ve Marifet: Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Seçme Bölüm ve Hikâyeler*

Bu tercümelerden beş tanesi Mesnevî'nin tamamının manzum tercümesi olmak üzere toplamda otuz tanesi manzum tercümedir.<sup>1</sup>

### **Mehmed Şâkir Efendi, Eserleri ve Tercemânü'l-Ma'nevî fî-Tercemeti'l-Mesnevî Adlı Manzum Mesnevî Tercümesi**

#### **Mehmed Şâkir Efendi**

Eserlerinden hareketle şair, şarih ve mütercim olarak niteleyebileceğimiz Mehmed Şâkir Efendi, 1762-1836 yılları arasında yaşamış ve küçük yaşlardan itibaren Enderun'da yetmişmiş âlim bir şahsiyettir. Babası Seyyid Ahmed Ağa'nın saray çuhadarlığı yapmasından Çuhadarzade Şâkir Efendi olarak da anılmaktadır. Sarayda Livâ-yı Şerîf Şeyhliği hizmetinde de

<sup>1</sup>Mesnevî'nin Türkçe şerh ve tercüme hakkında daha detaylı bilgi için bk. Adnan Karaismailoğlu - Fahrettin Coşguner - Sait Okumuş, *Mevlânâ Bibliyografyası*, Konya Valiliği, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya 2013; AliTemizel, *Mevlânâ - Çevresindekiler, Mevlevîlik ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*, SÜ Mevlana Araştırma ve Uygulama Merkezi Yay., Konya 2009; İsmailGüleç, *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri*, Pan Yayıncılık, İstanbul 2008; HasanAlmaz, "Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümünde Bulunan Mevlânâ ve Mevlevîlik İlgili Eserler", *Mevlânâ Araştırmaları- I*, Editör: Adnan Karaismailoğlu, Ankara 2007; HasibeMazıoğlu, "Mesnevî'nin Türkçe Manzum Çeviri ve Şerhleri", *Bildiriler, Mevlânâ'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri*, (15-17 Aralık), Ankara1973, s. 275-296; MehmetÖnder - İsmet Binark - Nejat Sefercioğlu, *Mevlânâ Bibliyografyası I-II*, İş Bankası Kültür Yay., Ankara 1974; ŞenerDemirel, *Dinle Neyden - Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri*, Manas Yay., Ankara 2005; *Mevlana Bibliyografyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2007; Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2011; Selman Karadağ, *Türk Edebiyatında Manzum Mesnevî Tercüme ve Mehmed Şâkir Efendi'nin Mesnevî Tercümesi(İnceleme-Metin)*, Selçuk Üniversitesi SBE DT, Danışman: Dr. Öğr. Ü.Erol ÇÖM, Konya 2018; Yakup Şafak, "Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Hz. Mevlânâ ve Eserleri Üzerine Çalışma Yapanlar", *Konya'dan Dünyaya Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Konya 2002, s. 249-268;

bulunmuş olan Şâkir Efendi'nin şiirlerinden onun Nakşibendi, Kadiriyye ve Rifâî gibi tarikatlara yakın olduğu görülmektedir. *Mesnevî* tercümesinden başka *Bahâristan Şerhi* ve *Dîvân'ı* da bulunan Şâkir Efendi, 74 yaşında İstanbul'da vefat etmiştir.

### Eserleri

Mehmed Şâkir Efendi'nin *Dîvân'ı*, *Bahâristân* şerhi ve *Tercemânü'l-Ma'nevî fi-Tercemeti'l-Mesnevî* isimli üç farklı eseri bulunmaktadır.

### *Bahâristan Şerhi*

Molla Câmî'nin *Bahâristân* adlı eserinin şerhi olan bu eser, 1836 yılında İstanbul'da Dârü't-Tıbâatü'l-Âmire'de 637 sayfa olarak basılmıştır. Eserin tespit edilebilen üç yazma nüshası mevcuttur. Bunlardan ilki Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü Nu. 2770'te, ikincisi yine Süleymaniye Kütüphanesi Tahir Ağa Koleksiyonu Nu. 458'dedir. Üçüncü nüsha ise Milli Kütüphane, Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu Nu. 50 Ür 361'de kayıtlıdır. Ayrıca Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi 22 Sel 1712 numarada kayıtlı bir nüsha daha görünmektedir. Ancak eser, temin edilemediği için detaylı şekilde incelenememiştir.<sup>2</sup>

### *Dîvân*

Yaklaşık 730 adet farklı manzumenin yer aldığı ve 40'a yakın aruz kalıbının kullanıldığı *Dîvân*, Mehmed Şâkir Efendi'nin diğer tercüme ve şerh olan iki eserinden farklı olarak şairliğini göstermesi bakımından oldukça önemli bir eserdir. Mürettep olan *Dîvân*'daki toplam beyit ve bent sayısı 6250 civarındadır. Eserde, 300 civarındaki gazel sayısından sonra en fazla manzume yaklaşık 120 adet olan tarihtir. Dönemin devlet adamlarına ve tasavvuf büyüklerine yazılmış 50 civarında kasideyi barındıran *Dîvân*'da, göze çarpan bir özellik de birbirleriyle benzerlik gösteren veya tekrar edilen beyit ya da manzumelerdir. Hatta mesnevilerden bazıları başka şairlerin manzumelerine de benzemektedir.

Eserin, Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz FB 329 numarada ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 309 numarada olmak üzere bilinen iki nüshası vardır.<sup>3</sup>

Bunlardan ayrı olarak İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda 93/3 numarada kayıtlı bir eserde Şâkir Efendi'ye ait olabileceğini düşündüğümüz şiirler vardır. "Şâkir Seyyid Mehmed b. Ahmed Aga" ismiyle kayıtlı olan divanın içerisinde Râgıb, Fâzıl ve Rasih'in şiirleri yer almakta ve eserin kapağında *Dîvân-ı Râgıb, Râsih ve Fâzıl* yazmaktadır. Ancak 225 varak olan eserin 116b - 135b varakları arasında Şâkir mahlası ile gazel ve tarihler yer almaktadır.

Mehmed Şâkir Efendi'nin *Dîvân'ı* üzerine yapılan iki çalışmada da bu manzumelere rastlanmamıştır. Daha önce tarafımızca çalışılan Milli Kütüphane'de kayıtlı 2660 numaralı şiir mecmuasında tespit ettiğimiz üç şiir ile bu eserdeki şiirler Şâkir Efendi'ye ait olabilir.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Bahâristan Şerhi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ersoy Zeybek, *Mehmed Şâkir'in Bahâristân Şerhi* (s. 279-607), *İnceleme-Metin*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş 2015.

<sup>3</sup> Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Semra Yanbal, *Şâkir Mehmed Efendi Divânı, Metin - İnceleme*, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2009; Fatma Dikbaş Tüysüzoğlu, *Çuhadar-zâde Şâkir Divânı*, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005, 755 s.

<sup>4</sup> Şiir mecmuasında bulunan Şâkir Efendi'ye ait olabilecek şiirler için bk. Selman Karadağ, *Millî Kütüphane 2860 Numaralı Şiir Mecmuası (İnceleme - Transkripsiyonlu Metin)*, Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Yrd. Doç. Dr. Erol ÇÖM), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011.

**Tercemânü'l-Ma'nevî fî-Tercemeti'l-Mesnevî**

Çalışmamızın temelini oluşturan bu eser, edebiyatımızda Nahîfî'den sonra *Mesnevî*'nin tamamına yapılan manzum tercüme olması ve içerisinde -sözde- yedinci cildi barındırması yönüyle önemli bir eserdir. Eserin, eldeki mevcut bilgilerden hareketle ayrıntılı bilgisi şu şekildedir:

**Eserin Adı:**

Tespit ve temin edilebilen dört farklı nüshadan biri olan ve ilk üç defteri ihtiva eden Ankara Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Yazma Eserler Bölümü Muzaffer Ozak Koleksiyonu 112 numarada kayıtlı nüshanın sonundaki bilgiler bize, eserin isminin *Tercemânu'l-Ma'nevî fî-Tercemeti'l-Mesnevî* olduğunu göstermektedir:

“*Qad temme'l-mücelledātu's-selāşe min-Tercemâni'l-Ma'nevî fî-Tercemeti'l-Mesnevî 'alâ-yedi ahveci'l-verâ es-Seyyid Mehmed eş-Şâkir bin es-Seyyid Ahmed 'afâ 'anhüme'l-melikü'l-emced ve hüve'l-mütercimü'l-hakîr. Allâhümme iyyâke na'budü ve iyyâke nesta'in ihdina's-sırâte'l-mustaķîm. Bi-câhi mustafa'r-ra'ufü'r-rahîm ve bi-câhi evliyâ ülâ'ike aşhâbi'n-na'im. Sene 1251 fî-Zilhicce 3*” (M 360b)

Ayrıca Esad Efendi 1671 ve İstanbul Üniversitesi nüshalarının sonunda bulunan “*Tezyîli'l-Mütercime*” başlığı altındaki;

“*Nâm târihe sezâ ey Mevlevî*  
*Râh-ı İķân Tercemânî Ma'nevî*” (İ 662b)

beytinde geçen *Tercemânî Ma'nevî* de yine eserin ismini veren beyittir.

**Yazılış Tarihi:**

Manzum *Mesnevî* tercümesinin nüshalardaki bilgilere göre yazılış tarihi hakkında iki farklı bilgi elde edilmektedir. Bu bilgilere göre;

İlk üç defteri barındıran Ankara Üniversitesi nüshasının sonunda yer alan yukarıdaki metinden ilk üç defterin bitiş tarihinin 1251/1835 olduğu görülmektedir. Ancak Esad Efendi ve İstanbul Üniversitesi nüshalarının sonunda bulunan “*Tezyîli'l-Mütercime*” başlığı altındaki;

“*Nâm târihe sezâ ey Mevlevî*  
*Râh-ı İķân Tercemânî Ma'nevî*” (1251)

beytine düşülen tarihin 1251/1835 olması tüm ciltlerin bitirilme tarihinin 1835 olduğunu göstermektedir.

- İlk cildin bitiriliş tarihi 1237/1821,
- İkinci cildin başlama tarihi 1239/1823,
- Üçüncü cildin bitiriliş tarihi 1251/1835'tir.

Yine İstanbul Üniversitesi nüshasının -sözde- yedinci cildinin en sonunda yer alan;

“*Gelüp bir hâtif itdi 'arz-ı târih*  
*Ferîdâ geldi pâyâna kitâbet*”

tarih beyti ile “*sene 1251 fî-ğurre-i nünbed*” ve “*sene 1252 fî-selḥ-i sin*” ifadesinden anlaşıldığına göre de; eser, 1251/1835 tarihinde istinsah edilmeye başlanmış ve tartışılan yedinci cilt ile Farsça beyitleri de dahil olmak üzere 1252/1836 yılında çoğaltılarak bitirilmiştir.

Buraya kadar verilen bilgiler doğrultusunda; Mehmed Şâkir Efendi'nin manzum *Mesnevî* tercümesinin yazılış tarihine dair iki farklı durum ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, üç cildi ihtiva eden nüshadaki bilgilere göre üç cildin bitirilme tarihi 1251/1835'tir. İkinci durum ise,



diğer nüshalardaki tarih beytine göre yedinci cilt de dâhil olmak üzere tüm ciltlerin bitirilme tarihi 1251/1835'tir. Eldeki dördüncü nüsha olan Esad Efendi 1356-1357-1358-1359 numaralı nüshalarda ise herhangi bir tarih veya kayıt yer almamaktadır. Ancak 1356 ve 1359 numaralı bu defterlerde bulunan Târih'lerin 1245/1829 ve 1246/1830 tarihlerini vermesi o yıllarda üçüncü ve dördüncü ciltlerin tercüme edildiğini göstermektedir.

#### Yazılış Sebebi:

Eserinde, *Mesnevî*'yi tercüme etme nedenini doğrudan ifade etmeyen Mehmed Şâkir Efendi, ilk cildin sonuna yazdığı;

Defter-i evvel hâkîre hâl olur  
 Anî için kudret-i aqvâl olur  
 Feyz-i Mevlânâ irişdi cânıma  
 Nûr virdi şems-veş imânıma  
 Oldı rûhânî teveccühler baña  
 Bir sözinde yok 'alâkam bil şehâ  
 Perde-i râzını keşf itmeyerek  
 Şârih uşlûbunda da gitmeyerek  
 Terceme oldı bu cild-i mu'tenâ  
 İrdi itmâmına da müjde baña  
 Didî işneyn günü tekmîl olur o  
 Vâkı'â oldı o gün tekmîl bu  
 Añlama fahriyye sen bu naqlimi  
 Bî-şu'ûrum bilürem ben 'aqlımı  
 Ta'na yâdı olmaya bu ihtisâr  
 Meşnevî kim fetḥ olunmaz bir ḥişâr  
 Sen ne cür'et ile kıldıñ tercüme  
 Ne cesaret ile kıldıñ tercüme  
 Kimse bu vâdiye aşlâ gitmemiş  
 Nice abdâlân bu işi itmemiş  
 Bu kelâmımdan murâd oldı cevâb  
 Seng-i ta'na cür'et itmeye şebâb  
 Hâkḫıñ ilhâmıyla her bir beytini  
 Kendi ilhâhıyla her bir beytini  
 Silk-i taḥrîre çeküp nazm eyledim  
 İltizâm-ı veznini cezm eyledim

(İ 95b-96a)

mısraları ile bize bazı bilgiler vermektedir. Buna göre yukarıdaki beyitlerde, *Mesnevî*'nin fethedilemez bir kale olduğunu bildiği ve bu yüzden de *Mesnevî*'yi manzum olarak tercüme etme işine kimsenin girişmediğini, çoğu Allah dostunun böyle bir şey yapmadığını söylediği görülür. Ayrıca, kendisine Allah'tan gelen bir ilhamla bütün beyitleri nazmettiğini ve veznine



de uyduğunu belirten Şâkir Efendi, böyle bir işe giriştiği için de gençlerin kendisini ayıplamalarını istemektedir.

Şâkir Efendi'nin aşağıdaki mısraları da oldukça dikkat çekicidir. Buradaki bilgilere göre; *Mesnevî*'yi tercüme ederken zorlandığını ifade etmek için ilk cildi kendisine delil göstermiş ve tercüme ederken kaleminden kanlar aktığını belirtmiştir;

Defter-i evvel müşârim çün benim  
Açdı kilkimden o demler hûn benim  
Defter-i sâ'ire izz ü ruşşatı  
Virür inşâllâh Hudâ o devleti (İ 96a)

Yine tercümenin en sonunda yer alan "*Tezyîli'l-Mütercime*" başlığı altındaki;

Bâ-ıuşuş o zât-ı pāk-i Mevlevî  
Şâhib-i heft cild-i pāk-i Mesnevî  
Himmetiyle oldı bu heft cild tamām  
Türkî ta'birât ile buldı hıtām  
'Arabî beyti yazıldı Fârisî  
Fehm ider meydân-ı nazmîñ fârisi  
Diğğat it ey nâzir-i pür intibâh  
Eyle gel 'ayn-ı başîretle nigâh  
Ba'zî mestürâtına ta'n eyleme  
Hikmetin fehm itmeyüp la'n eyleme  
Zulmet-i inkârdan kıl ihtirâz  
Nâdir-i envâr ola meftûh u bâz  
İntisâb-ı Pîrdir bende ğaraż  
Hâğdan artıq istemem aşlâ 'ivaż (İ 662b)

mısralarından Mehmed Şâkir Efendi'nin, Mevlâna'nın himmetiyle bu eserin -tartışmalı yedinci cildiyle birlikte- tamamını tercüme ettiği, *Mesnevî*'de anlatılan hakikatlerin herkese aktarılması için -Farsça olan eseri- Türkçe olarak tercüme ettiği, Arapça beyitleri ise Farsça olarak çevirdiği görülmektedir. Eserde yer alan üstü örtülü mefhumlar için ise *Mesnevî*'nin aslına bağlı kaldığını, bunları anlamayanların kendisini ayıplamalarını istemektedir. Şâkir Efendi son olarak da amacının, Mevlâna'ya intisap etmek olduğunu ve bundan başka bir şeyi de Allah'tan beklemediğini belirtmektedir.

#### Beyit Sayısı:

Tercümenin beyit sayıları, sahih olduğu kabul edilen ve asıl metni en doğru şekilde veren Mevlâna Müzesi 51 numarada kayıtlı nüshaya göre farklılıklar göstermektedir. Buna göre hem 51 numaralı Farsça nüshaya hem de sonradan yapılan bazı tercümelere göre ciltlerdeki beyit sayıları şöyledir:

Ciltler	1	2	3	4	5	6	Toplam
<b>Tercümeleler</b>							
<b>51 Numara</b>	4003	3796	4808	3854	4238	4914	25.613
<b>Nahifi</b>	4116	3849	4860	3879	4248	4952	25.904
<b>Şâkir Efendi</b>	4063	3855	5043	4005	4295	4964	26.225
<b>R. A. Nicholson</b>	4003	3810	4810	3855	4238	4916	25.632
<b>A. Gölpınarlı</b>	4017	3821	4811	3855	4240	4929	25.673
<b>A. Metin Şahin</b>	4005	3811	4811	3858	4242	4918	25.645
<b>Mehmet Kanar</b>	4005	3823	4812	3855	4244	4930	25.669

Tespit ve temin edilen dört farklı nüshadaki beyit sayıları ise aşağıdaki şekildedir:

Ciltler	1	2	3	4	5	6	Toplam	7
<b>Nüshalar</b>								
<b>Muzaffer Ozak (M)</b>	4034	3847	5039	----	----	----	12.920	----
<b>İstanbul Üni. (İ)</b>	4030	3837	5030	3989	4285	4958	26.129	1753
<b>Esad Efendi 1671 (E)</b>	4051	3848	5026	3998	4291	4956	26.170	1754
<b>Esad Efendi 1356-1357-1358-1359 (E2)</b>	----	3853	5043	4002	4295	4672	21.865	----

Yukarıdaki sayılardan görüldüğü üzere muteber sayılan *Mesnevî* nüshalarının beyit sayıları ile Mehmed Şâkir Efendi'nin manzum *Mesnevî* tercümesindeki beyit sayısı arasında yaklaşık 600 beyitlik bir fark bulunmaktadır.

#### Sunulduğu Kişi:

Mehmed Şâkir Efendi, tercümesinin sonunda yer alan; “Medîha-i pâdişâh-ı cihân Sultân Maḥmūd Ḥân-ı ‘adlî ki der-zamân-ı saltanat û terceme kerdeşt” başlığı altında yazdığı Sultan II. Mahmud Han'ı öven beyitlerinin en başında, tercümesini Sultan'a sunduğunu ve onun bu tercümei kabul etmesi durumunda tercümesinin değer kazanacağını belirtmektedir:

Manzumem olur o demde mergûb  
Ger şâh-ı cihân iderse ma' Lüb

Ol şâh-ı cihân ki şevk-nâmî  
Virdi bu cihâna hoş nizâmî

Ol şâh-ı cihân ki Hân Ma'hmûd  
'Adli ile nâm-ı pâki ma'hmûd

Şems-i felek-i mürüvvet odur  
Devr-i kamer-i fütüvvet odur

Bâkî ola 'izz ü şevketiyle  
'Âlemde şakâ-yı ni'metiyle

**Şâkir** yetişür uzatma kâli  
Ma'kbûldür olan du'â-yı hâli (İ 662b)

### Muhteva Özellikleri:

Manzum *Mesnevî* tercümesinde herhangi bir sistematik yöntem takip edilmemiş, asıl *Mesnevî*'nin planına uygun olarak tertip edilmiştir. Dolayısıyla “*Besmele, Tevhid, Mûnecat, Na't, dört halifeye, devlet adamlarına yapılan övgü, sebeb-i telif, dua*” gibi bölümler Mevlâna'nın Farsça *Mesnevî*'sindeki gibi tercümede de bulunmamaktadır.

Ancak tercümenin ilk cildinin sonundaki “*Tekmile ve tezyîl-i mütercim-i fakîr.... hitâma resîde oldığımı beyân*” başlığı altındaki beyitler ve olduğu iddia edilen yedinci cildin sonunda yer alan “*Tezyîli'l-Mütercime*” ile beş beyitlik “*Medîha-i pâdişâh-ı cihân Sultân Ma'hmûd Hân-ı 'adlî ki der-zamân-ı saltanat o terceme kerdeşt*” başlığından, Mehmed Şâkir Efendî'nin tercümesini ne zaman yazdığı, kime sunduğu, niçin yazdığı gibi sorulara dolaylı olarak da olsa cevap bulunabilmekte ve dua bölümüne kısmen de olsa burada rastlanılabilmektedir.

Manzum *Mesnevî* tercümesinde düzenli bir bölüm olmamakla beraber, yukarıdaki bölümler dışında ilk cildin sonundaki tezyil, tekmile ve yedinci cildin olduğunu ispat isbat için yazılan bölüm ile “*Şakîk-i Belhî ile Harun Reşid Makalesi*” isimli bölümler, eserin dikkat çeken ve eser hakkında bilgi veren bölümleridir.

Tercümede, *Mesnevî*'nin aslında olan başlıklara uyulmuş ve başlıklar kırmızı mürekkeple Türkçe olarak yazılmıştır. Ancak ana metinde bulunan hem eserin başındaki hem de cilt başlarındaki dîbâceler tercümede bulunmamaktadır.

Tercüme, *Mesnevî* beyitlerinin birebir tercümesi olduğu için bu tertip üzere inşa edilmiş ve tercüme ana metnin dışında herhangi bir ilave yapılmamıştır. Dolayısıyla tercümede, ana metindeki bütün hikâyeleri görmek mümkündür.

*Mesnevî*'nin özgün düzeni üzerine tertip edilen tercümede, kullanılan ayet ve hadislerin yeri ve sayıları da ana metinle örtüşmektedir.

Manzum tercüme, mesnevîlerde en çok kullanılan ve *Mesnevî* ile aynı olan aruzun remel bahrinin *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmıştır.

### Dil ve Anlatım Özellikleri:

*Tercemânü'l-Ma'nevî fî-Tercemeti'l-Mesnevî* isimli manzum tercümede mütercimin, sanatsal açıdan bir kaygısının ve diğer eserlerinde olduğu gibi şairliğini, şârihliğini, mütercimliğini

göstermek amacıyla olmadığı fark edilmektedir. Tercümede Şâkir Efendi'nin, kaynak metindeki kelime hazinesine bağlı olduğu, dolayısıyla asıl metne sadık kaldığı da hissedilmektedir:

“Hakķn ilhāmıyla her bir beytini  
Kendi ilhāhıyla her bir beytini  
Silk-i taħrīre çeküp nazm eyledim  
İltizām-ı veznini cezm eyledim” (İ 95b - 96a)

beyitlerinde Şâkir Efendi'nin, *Mesnevî*'nin kendi dünyası etrafında dolandığı ve bu dünyadan dışarı çıkmamaya özen gösterdiği anlaşılmaktadır.

Ayrıca Mehmed Şâkir Efendi tercümesinde, *Mesnevî*'nin aslında geçen Arapça beyitleri Farsça olarak tercüme ettiğini, eserinin sonundaki “*Tezyîlî'l-mütercime*” başlığı altında şöyle ifade etmiştir:

Himmetiyle oldu bu heft cild tamām  
Türkî ta‘birāt ile buldı hıtām  
‘Arabî beyti yazıldı Fārisî  
Fehm ider meydān-ı nazmîñ fārisi (İ 662b)

#### Nüsha Tanıtımı:

Manzum *Mesnevî* tercümesinin tespit ve temin ettiğimiz dört nüshası mevcuttur. Kütüphane kayıtlarında farklı isimlerle kayıtlı olan tercümenin nüshalarından ikisi Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu'nda yer alırken, biri Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yazmalar Bölümü, Muzaffer Ozak I Koleksiyonu'nda, diğer nüsha ise İstanbul Üniversitesi Yazma Eserler Bölümü'nde bulunmaktadır.

Bu nüshaların tavsifi şöyledir:

#### 1. Müellif Nüshası, Muzaffer Ozak-I Koleksiyonu Numara 112

<b>Bulunduğu Yer</b>	: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Yazmalar Bölümü, Muzaffer Ozak-I Koleksiyonu Numara 112.
<b>Eser Adı</b>	: Tercemānū'l-Ma'nevī fî-Tercemeti'l-Mesnevī
<b>Beyit Başı</b>	: Gūş kıl neyden şikāyet eyliyor İftirākından hikāyet eyliyor
<b>Beyit Sonu</b>	: İster iseñ güft ü gū bākīsini Defter-i çārümde bul sākīsini
<b>Müstensih / Müellif</b>	: Müellif hattı
<b>Zahriye Kaydı</b>	: “Terceme-i Meşnevî-i Hâce Şâkir Efendi bi-ħaṭṭihî cild-i evvel ü şānî ve şālîş” ve “Hâce Şâkir Efendi Bahāristān şārihidür, lâ-tegful”
<b>Temmet Kaydı</b>	: “Çad temme'l-mücelledātu's-şelāşe min-Tercemāni'l-Ma'nevī fî-Tercemeti'l-Mesnevī 'alā-yedi ahveci'l-verā es-Seyyid Mehmed eş-Şâkir bin es-Seyyid Ahmed 'afā 'anhüme'l-melikü'l-emced ve hüve'-l-mütercimü'l-hakîr. Allāhümme iyyāke na'budü ve iyyāke nesta'in ihdina's-şırāte'l-müstaķim. Bi-cāhi mustafa'r-ra'üfü'r-rahim ve bi-cāhi evliyā ülä'ike aşhābi'n-na'im. Sene 1251 fî-Zilhicce 3” (M 360b)
<b>Cilt</b>	: Sırtı ve kapak kenarları koyu kahverengi meşin, her iki kapağı ise açık yeşil mukavva

<b>Kağıt</b>	: Krem rengi aharlı kağıt
<b>Yazı</b>	: Ta'lik
<b>Mürekkep</b>	: Konu başlıkları kırmızı, diğer yerler siyah
<b>Satır</b>	: Her sayfada 19 satır
<b>Varak</b>	: 360
<b>Ebat</b>	: 238x153 (metin 170x80) mm
<b>Nüshadaki Defter Sayısı</b>	: İlk üç defter
<b>İstinsah Tarihi</b>	: İlk üç cilt için 3Zilhicce 1251 (1835)
<b>Defterlerdeki beyit başı ve sonu :</b>	

*I. Defter:*

<i>Baş</i>	: Güş kıl neyden şikâyet eyliyor İftirâkımdan hikâyet eyliyor (1b)
<i>Son</i>	: Süy-ı dil-h'âhîña eyle var şitâb Hağ budur va'llâhu a'lem bi's-şavâb (117b)

*II. Defter:*

<i>Baş</i>	: Meşnevî te'hîr olındı nice dem Mühlet ister şîr ola tâ ki bu dem (117b)
<i>Son</i>	: Kavm-i dîger ki kabûlden oldı hâm Nâkışân-ı sermedîdir ve's-selâm (222a)

*III. Defter:*

<i>Baş</i>	: Ey ziyâ'ü-d-dîn Hüsâmım gel beri Sünnet üç kezal üçünci defteri (222a)
<i>Son</i>	: İster iseñ güft ü gû bâķisini Defter-i çârümde bul sâķisini (360b)

**2. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma Eserler Böl. Nu. 6308****Kütüphanede Kayıtlı Adı** : Meşnevî-i Şerîf ma'a Terceme-i Manzûme-i Türkî

<b>Baş</b>	: Bi'smi'llâhî'r-Rahmâni'r-Râhîm Bişnev ez-ney çun hikâyet mî kuned Ez-cüdâyhâ şikâyet mî kuned Güş kıl neyden hikâyet eyliyor İftirâkımdan şikâyet eyliyor
<b>Sonu</b>	: Gelüp bir hâtif itdi 'arz-ı târîh Ferîda geldi pâyâna kitâbet
<b>Müstensih</b>	: Ferîd
<b>Müstensih Zeyli</b>	: . --- / . --- / . --- Bu 'abd-i aħķarı feyyâz-ı muţlak İdince mazhar-ı luţf u 'inâyet

Vücūda geldi destimle bu nüsha  
 Egerçi kalmamışdı bende kudret  
 Celāle'd-dīn-i Rūmī kim muḳaddes  
 İde rūḥ-ı şerīfin Rabb-i 'izzet  
 Kerāmātından ol zātın bilā-şek  
 Beni kıldı müşerref böyle devlet  
 Mütercim *Şākir* meşkūr idi kim  
 Hem üstāzım idi ol ğarḳ-ı raḫmet  
 Hem olmuşdur anın emriyle şāri'  
 Velākin göçdi bulmazdan nihāyet  
 Teşekkürle ben eylerken tazarru'  
 Kim olsun bā'ış-i tezyīd-i ni'met  
 Gelüp bir hātif itdi 'arz-ı tārīḥ  
 Ferīdā geldi pāyāna kitābet

<b>Cilt</b>	: Sırt ve kapak koyu bordo meşin, her iki kapak kalın mukavva, cilt kapakları ile muklep kenarlarında bulunan bordür içerisine altın yıldız ile uygulanmış olan zencirek ve şemse motifli
<b>Kağıt</b>	: Açık kahverengi aharlı kağıt
<b>Yazı</b>	: Talik
<b>Mürekkep</b>	: Konu başlıkları kırmızı, diğer yerler siyah
<b>Satır ve Sütun</b>	: Her sayfada 23 satır, cetveli 4 sütun olmak üzere sütunların ilk ikisinde eserin Farsça metni yer almaktadır
<b>Varak</b>	: 662
<b>Ebat</b>	: 235x150
<b>Nüshadaki Defter Sayısı</b>	: Yedi (altı tam cilt ile iddia edilen yedinci cilt)
<b>İstinsah Tarihi</b>	: Başlangıç 1251, tamamlama 1252 (1836)
<b>Defterlere göre Türkçe beyit başı ve sonu :</b>	

*I. Defter:*

<i>Baş</i>	: Gūş kıl neyden şikāyet eyliyor İftirākından ḫikāyet eyliyor	(1b)
<i>Son</i>	: Sūy-ı dil-ḫāḫiña eyle var şitāb Ḥaḳ budur va'llāhü a'lem bi's-şavāb	(96b)

*II. Defter:*

<i>Baş</i>	: Mesnevī te'hīr olındı nice dem Mühlet ister şīr ola tā ki bu dem	(97b)
<i>Son</i>	: Ḳavm-i dīger ki ḳabūlden oldı ḫām Nāḳışān-ı sermedīdir ve's-selām	(183b)



## III. Defter:

<i>Baş</i>	: Ey ziyâ'ü'd-dîn Hüsâmım gel beri Sünnet üç kezal üçüncü defteri	(184b)
<i>Son</i>	: İster iseñ güft ü gū bākīsini Defter-i çărümde bul sākīsini	(300a)

## IV. Defter:

<i>Baş</i>	: Ey ziyâ'ü'l-Ḥaḫ Hüsâm-ı ma'nevî Geçdi mehden nūruñ ile Meşnevî	(300b)
<i>Son</i>	: Āyinedir toğrı sözli bī-nifāk Ḥatm kıl va'llāhü a'lem bi'l-vifāk	(395a)

## V. Defter:

<i>Baş</i>	: Şeh Hüsâme'd-dîn ki nūr-ı encüm o Ṭalib-i āğāz-ı sefr-i pencüm o	(395b)
<i>Son</i>	: Kıl taleb tiryāk-ı fārūk ey gulām Olasın Fārūk-ı devrān ve's-selām	(503a)

## VI. Defter:

<i>Baş</i>	: Ey Hüsâme'd-dîn ḫayāt-ı dil sana Meyl lāzım kısım-ı sādısdan yaña	(503b)
<i>Son</i>	: Ḳalbde bu söz oldu bu meymeneden Ḳalbden ḳalbe olan revzeneden	(620b)

## VII. Defter:

<i>Baş</i>	: Ḥaḫ ziyāsı ey Hüsâme'd-dîn sa'id Devletiñ dā'im ola faḳrıñ mezid	(621b)
<i>Son</i>	: Gelüp bir ḫātif itdi 'arz-ı tārīḫ Feridā geldi pāyāna kitābet	(662b)

## 3. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu Numara 1671

Kütüphanede Kayıtlı Adı : Mesnevî

<b>Baş</b>	: Terceme-i Meşnevî-i Şerif Li-Mevlāna Celāle'd-dîn-i Rümî Bi'smi'llāhi'r-Raḫmāni'r-Rāḫīm Bişnev ez-ney çun ḫikāyet mī kuned Ez-cüdāyihā şikāyet mī kuned Güş kıl neyden ḫikāyet eyliyor İftirākından şikāyet eyliyor
<b>Sonu</b>	: Şâkir yetişür uzatma ḳālî Maḳbūldür olan du'ā-yı ḫālî
<b>Müstensih</b>	: Belirtilmemektedir
<b>İstinsah Kaydı</b>	: Yoktur

<b>Zahriye Kaydı</b>	: İsteşhabe hāze'l-kitāb şümme zehhebe ve mücellede bi-'avni'llāhü el-Vehhābü efkarü 'Ubeydü'r-Rabbi's-şamed şeyhzāde Muḥammed Es'ad en-naḫīb 'ale'l-eşraf ḥālā ve'l-ḫāḏī-i 'asākīr-i Rūm ili sābiken - ḡaferalehümā- fī ḥilāl Şafer 1261.
<b>Cilt</b>	: Sırt bordo renk meşin, her iki kapak kalın mukavva, cilt kapaklarının kenarlarında bulunan bordür içerisine altın yaldız ile uygulanmış olan zencirek, ortası açık yeşil
<b>Kağıt</b>	: Sarı renk aharlı kağıt
<b>Yazı</b>	: Talik
<b>Mürekkep</b>	: Konu başlıkları kırmızı, diğer yerler siyah
<b>Satır ve Sütun</b>	: Her sayfada 23 satır, cetvelli 4 sütun olmak üzere sütunların ilk ikisinde eserin Farsça metni yer almaktadır
<b>Varak</b>	: 660
<b>Ebat</b>	: 237x168, 192x123 mm
<b>Nüshadaki Defter Sayısı</b>	: Yedi (altı tam cilt ile iddia edilen yedinci cilt)
<b>İstinsah Tarihi</b>	: Belirtilmemiştir
<b>Defterlere göre Türkçe beyit başı ve sonu :</b>	

*I. Defter:*

<i>Baş</i>	: Gūş kıl neyden şikāyet eyliyor İftirākından ḥikāyet eyliyor (1b)
<i>Son</i>	: Sūy-ı dil-h'āhūna eyle var şitāb Ḥaḫ budur va'llāhü a'lem bi's-şavāb (96b)

*II. Defter:*

<i>Baş</i>	: Meşnevī te'hīr olındı nice dem Mühlet ister şīr ola tā ki bu dem (97b)
<i>Son</i>	: Ḳavm-i dīger ki ḳabūlden oldı ḥām Nāḳışān-ı sermedīdir ve's-selām (183b)

*III. Defter:*

<i>Baş</i>	: Ey ziyā'ü'd-dīn Ḥüsāmım gel beri Sünnet üç kezal üçünci defteri (184b)
<i>Son</i>	: İster iseñ güft ü gū bākīsini Defter-i çārümde bul sākīsini (301a)

*IV. Defter:*

<i>Baş</i>	: Ey ziyā'ü'l-Ḥaḫ Ḥüsām-ı ma'nevī Geçdi mehden nūruñ ile Meşnevī (301a)
<i>Son</i>	: Āyinedir toğrı sözli bī-nifāk Ḥatm kıl va'llāhü a'lem bi'l-vifāk (395a)

*V. Defter:*

<i>Baş</i>	: Şeh Ḥüsāme'd-dīn ki nūr-ı encüm o Ṭālib-i āğāz-ı sefr-i pencüm o (395b)
------------	--

*Son* : Kıl taleb tiryâk-ı fârûk ey gulâm  
Olasın Fârûk-ı devrân ve's-selâm (502a)

*VI. Defter:*

*Baş* : Ey Hüsâme'd-dîn hayât-ı dil sana  
Meyl lâzım kısım-ı sâdisden yaña (502b)

*Son* : Kâlbde bu söz oldı bu meymeneden  
Kâlbden kâlbe olan revzeneden (619a)

*VII. Defter:*

*Baş* : Hâk ziyâsı ey Hüsâme'd-dîn sa'îd  
Devletiñ dâ'im ola fakrıñ mezîd (619b)

*Son* : Şâkir yetişür uzatma kâli  
Mağbûldür olan du'â-yı hâli (660b)

**4. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu Numara 1356-1357-1358-1359****Numara 1356****Kütüphanede Kayıtlı Adı** : Mesnevî Tercümesi

**Baş** : Tercüme-i Mesnevî-i Şerîf  
Halk olunmazdan muqaddem bu kürüm (1b)  
Meyler içüp şûra kılmışlar lüzüm

**Sonu** : Başka bir endîşe lâzım eylemek  
Çekmeyelim tâ bu mihnetde emek (96a)

**Müstensih** : Belirtilmemektedir**İstinsah Kaydı** : Yoktur

**Cilt** : Sırtı dağınık bordo meşin, her iki kapak kalın koyu yeşil mukavva, kapak içleri ebru süslemeli, cilt kapaklarının dış kenarlarında ve ortasında bulunan bordür içerisine altın yaldız ile uygulanmış olan zencirek ve çiçek motifi

**Kağıt** : Sarı aharlı kağıt**Yazı** : Talik**Mürekkep** : Konu başlıkları kırmızı, diğer yerler siyah

**Satır ve Sütun** : Her sayfada bulunan satır sayısı 10 veya 11'dir. Sayfalar cetvelsiz olarak 2 sütundan oluşmaktadır. Beyitler yukarı yatık halde yazılmış ve sütunlar arası, dikey şekilde yazılan beyitlerle doldurulmuştur.

**Varak** : 96**Ebat** : 209x148 mm**Nüshadaki Defter Sayısı** : İki (Eksikliklerle birlikte 2 ve 3. cilt)**İstinsah Tarihi** : Belirtilmemiştir.**Nüshadaki ciltlerin başı ve sonu** :*II. Defter.*

*Baş (181. beyit)* : Halk olunmazdan muqaddem bu kürüm  
Meyler içüp şûra kılmışlar lüzüm (1b)

*Son (3855. beyit):* Kavm-i dīger ki qabūlden oldı hām  
Nāqıŝān-ı sermedīdir ve's-selām (70a)

*III. Defter:*

*Baş (1. beyit) :* Ey ziyā'ü'd-dīn Hüsāmım gel beri  
Sünnet üç kezal üçünci defteri (70a)

*Son (1648. beyit):* Başka bir endīŝe lāzım eylemek  
Çekmeyelim tā bu mihnetde emek (96a)

**Numara 1357**

**Kütüphanede Kayıtlı Adı :** Mesnevî Tercümesi

**Baş :** Terceme-i Meşnevî-i Şerīf tetimmesidir  
Böyle kimse lāyık olan misl-i zen (1b)  
Dūr ola cāy-ı musāfdan nīzeden

**Sonu :** Ne 'aceb hāmūŝ dirsiñ sen aña  
Qulağın qanda 'aceb dir o saña (94a)

**Müstensih :** Belirtilmemektedir

**İstinsah Kaydı :** Yoktur

**Cilt :** Sırtı dağınık bordo meşin, her iki kapak kalın mukavva  
üzerine yapıştırılmış ebru süslemeli

**Kağıt :** Krem aharlı kağıt

**Yazı :** Talik

**Mürekkep :** Konu başlıkları kırmızı, diğere yerler siyah

**Satır ve Sütun :** Her sayfada bulunan satır sayısı 10'dur. Sayfalar cetvelsiz  
olarak 2 sütundan oluşmaktadır. Beyitler yukarı yatık halde  
yazılmış ve sütunlar arası, dikey şekilde yazılan beyitlerle  
doldurulmuştur

**Varak :** 94

**Ebat :** 201x144 mm

**Nüshadaki Defter Sayısı :** İki (Eksikliklerle birlikte 5 ve 6. cilt)

**İstinsah Tarihi :** Belirtilmemiştir.

**Nüshadaki ciltlerin başı ve sonu :**

*V. Defter:*

*Baş (3864. beyit):* Böyle kimse lāyık olan misl-i zen  
Dūr ola cāy-ı musāfdan nīzeden (1b)

*Son (4295. beyit):* Kıl taleb tiryāk-ı fārūq ey gūlām  
Olasın Fārūq-ı devrān ve's-selām (9b)

*VI. Defter:*

*Baş (1. beyit) :* Ey Hüsāme'd-dīn hayāt-ı dil saña  
Meyl lāzım kısm-ı sādısdan yaña (10a)

*Son (4675. beyit):* Ne 'aceb hāmūŝ dirsın sen aña  
Qulağın qanda 'aceb dir o saña (94a)

**Numara 1358**

**Kütüphanede Kayıtlı Adı :** Mesnevî Tercümesi

**Baş :** Tetimme-i terceme-i Meşnevî-i Mevlāna min külli'l-vücūh evlānā  
Şi'ri a'lādır şa'rden muŝsinān (1b)

<b>Sonu</b>	Hâşşaten ola bedî'î müstebân : Şüfî o şüfî bu şüfiye yazık İgneden ölmüş o bu seyfe azık (120a)
<b>Müstensih</b>	: Belirtilmemektedir
<b>İstinsah Kaydı</b>	: Yoktur
<b>Cilt</b>	: Sırtı bordo meşin, her iki kapak kalın mukavva, kapak kenarlarında bordo bordür ve iç içe çizilmiş sarı zemin üzerine siyah bordürler, içlerinde çiçekli ve farklı süslemeler
<b>Kağıt</b>	: Krem aharlı kağıt
<b>Yazı</b>	: Talik
<b>Mürekkep</b>	: Konu başlıkları kırmızı, diğer yerler siyah
<b>Satır ve Sütun</b>	: Her sayfada bulunan satır sayısı 10'dur. Sayfalar cetvelsiz olarak 2 sütundan oluşmaktadır. Beyitler yukarı yatık halde yazılmış ve sütunlar arası, dikey şekilde yazılan beyitlerle doldurulmuştur
<b>Varak</b>	: 120
<b>Ebat</b>	: 189x139 mm
<b>Nüshadaki Defter Sayısı</b>	: İki (Eksikliklerle birlikte 4 ve 5. cilt)
<b>İstinsah Tarihi</b>	: Belirtilmemiştir.
<b>Nüshadaki ciltlerin başı ve sonu :</b>	

**IV. Defter:**

<i>Baş (1231. beyit):</i>	Şi'ri a'lâdır şa'rden muhsinân Hâşşaten ola bedî'î müstebân (1b)
<i>Son (4005. beyit):</i>	Âyinedir toğrı sözli bî-nifâk Hatm kıl va'llâhü a'lem bi'l-vifâk (50b)

**V. Defter:**

<i>Baş (1. beyit)</i>	: Şeh Hüsâme'd-dîn ki nür-ı encüm o Tâlib-i âgâz-ı sefr-i pencüm o (50b)
<i>Son (3863. beyit):</i>	Şüfî o şüfî bu şüfiye yazık İgneden ölmüş o bu seyfe azık (120a)

**Numara 1359**

<b>Kütüphanede Kayıtlı Adı</b>	: Mesnevî Tercümesi
<b>Baş</b>	: İkinci def'a h'âceyi vehme düşürmeleri ki Qur'an okumadan baş ağrısı gelür diyü Didi ol 'âkil ki ey kavm-i pesend (3b) Dersiñizde idiñiz şavtı bülend
<b>Sonu</b>	: Muhsinân dâ'im iderler intizâr Şâ'irâna bezl-i ihsân-ı hezâr (79a)
<b>Müstensih</b>	: Belirtilmemektedir
<b>İstinsah Kaydı</b>	: Yoktur
<b>Cilt</b>	: Sırtı bordo meşin, her iki kapak kalın mukavva, kapak kenarlarında koyu bordo bordür, ortasında küçük şemse
<b>Kağıt</b>	: Krem aharlı kağıt
<b>Yazı</b>	: Talik

<b>Mürekkep</b>	: Konu başlıkları kırmızı, diğer yerler siyah
<b>Satır ve Sütun</b>	: Her sayfada bulunan satır sayısı 10 ve 14 arasındadır. Sayfalar cetvelsiz olarak 2 sütundan oluşmaktadır. Beyitler yukarı yatık halde yazılmış ve sütunlar arası, dikey şekilde yazılan beyitlerle doldurulmuştur
<b>Varak</b>	: 79
<b>Ebat</b>	: 209x131 mm
<b>Nüshadaki Defter Sayısı</b>	: İki (Eksikliklerle birlikte 3 ve 4. cilt)
<b>İstinsah Tarihi</b>	: Belirtilmemiştir.
<b>Nüshadaki ciltlerin başı ve sonu :</b>	

#### III. Defter:

<i>Baş (1649. beyit):</i> Didi ol 'âkil ki ey kavm-i pesend Dersiñizde idiñiz şavtı bülend	(3b)
<i>Son (5043. beyit):</i> İster iseñ güft ü gü bākīsini Defter-i çārümde bul sākīsini	(60b)

#### IV. Defter:

<i>Baş (1. beyit)</i> : Ey ziyā'ü'l-Ḥaḫ Ḥüsām-ı ma'nevī Geçdi mehden nūruñ ile Meşnevī	(61a)
<i>Son (1230. beyit):</i> Muḫsinān dā'im iderler intizār Şā'irāna bezl-i iḫsān-ı hezār	(79a)

### SONUÇ

Mehmed Şâkir Efendi, ortaya koyduğu eserlerinden hareketle çok yönlü biridir. Şairlik, mütercimlik ve şarihlik alanında kendini gösterecek eserler ortaya koymayı başarmıştır. Hacimli bir divanın yanında *Mesnevî* gibi ciltlerle ifade edilen bir eseri manzum olarak tercümeye girişmiş, Nahîfî'den sonra *Mesnevî*'nin tamamına manzum tercüme yazan kişi olmayı başarmış, şerh geleneğini takip ederek kimlerin hangi eserleri niçin tercüme ve şerh ettiğini bilerek Câmî'nin *Bahâristân*'ını şerh etmiş ve eserleri ile günümüzde bile kendisinden söz ettirmeyi başarmıştır.

Şâkir Efendi'nin manzum *Mesnevî* tercümesi, Türk edebiyatında *Mesnevî*'nin tamamına yapılmış hacimli ve değerli bir eserdir. 1835 yılında tamamladığı ve II. Mahmud Han'a sunduğunu belirttiği eserinin beyit sayısı, eldeki nüshaların incelenmesi ve birbiriyle tamamlanması neticesinde 26.225 olarak elde edilmiştir. Bu sayıya tercümesi yapılan sözde yedinci cilt dâhil olmamakla birlikte bahsi geçen cildin beyit sayısı ise 1754 olarak belirlenmiştir.

Tercümede, Farsça asıl metnin ağırlığı görülse de özellikle Türkçe ve çok açık şekilde yazılmış sade beyitlerin de varlığı azımsanmayacak ölçüde fazladır. Dönemin dil ve edebiyat anlayışı dikkate alındığında bu durumun çok da sorun teşkil etmediği düşünülebilir.

Nahîfî'den sonra *Mesnevî*'nin tamamına yapılan manzum tercümenin sahibi olmanın yanında aldığı eğitimin de bir tezahürü olarak hangi eserlerin, niçin değerli olduğunu vurgular mahiyette Câmî'nin *Bahâristân*'ını da şerh eden Mehmed Şâkir Efendi'nin, eserlerinin ele alınması, farklı açılardan incelenmesi önem arz etmektedir.

### SUMMARY

*Tercemânü'l-Ma'nevî fi-Tercemeti'l-Mesnevî*, is a poetical translation of *Mesnevî* by Mehmed Şâkir Efendi in the beginning of the 19<sup>th</sup> century. The work has a great importance in terms of being the only poetical translation with old alphabet after Nahîfî's poetical translation. In addition, the remarkable side of the work is that it includes the translation of *Mesnevî*'s assumed seventh volume.

Mehmet Şâkir Efendi is actually a statesman who has a character of a scholarly person who worked in Enderun for many years. His achievement in literature can be understood from his *Bahâristân Şerhi* writing in Arabic, Persian and Turkish languages, *Mesnevî*'s translation and compilation of his poems the



*Dîvân.*

In our work we analyzed the four copies of the poetical translation of *Mesnevi*. We tried to show the volume of the copies and the numbers of the couplets, and the beginning and the ending of the copies. Also we tried to remark the assumed seventh volume's copy and the number of the couplets. With all these we saw that 1671 and 6308 numbered copies were in order and an actual copy.

## KAYNAKÇA

- ALMAZ, Hasan (2007), "Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümünde Bulunan Mevlânâ ve Mevlevîlikle İlgili Eserler", *Mevlânâ Araştırmaları- I*, Editör: Adnan Karaismailoğlu, Ankara: Akçağ Yayınları.
- DEMİREL, Şener (2005), *Dinle Neyden - Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri*, Ankara: Manas Yayınları.
- DİKBAŞ TÜYSÜZOĞLU, Fatma (2005), *Çuhadar-zâde Şâkir Divânı*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- GÜLEÇ, İsmail (2008), *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri*, İstanbul: Pan Yayıncılık.
- KARADAĞ, Selman (2011), *Milli Kütüphane 2860 Numaralı Şiir Mecmuası (İnceleme - Transkripsiyonlu Metin)*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Erol ÇÖM).
- KARADAĞ, Selman (2018), *Türk Edebiyatında Manzum Mesnevî Tercüme ve Mehmed Şâkir Efendi'nin Mesnevî Tercümesi (İnceleme-Metin)*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Erol ÇÖM.
- KARAIŞMAİLOĞLU, Adnan - vd. (2013), *Mevlâna Bibliyografyası*, Konya: Konya Valiliği, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- MAZIOĞLU, Hasibe (1973), "Mesnevî'nin Türkçe Manzum Çeviri ve Şerhleri", *Bildiriler, Mevlânâ'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri*, (15-17 Aralık), Ankara.
- Mevlana Bibliyografyası* (2007), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN-İ RÛMÎ (1988), *Mesnevî I-VI*, (çev. Veled Çelebi İzbudak; ön söz ve gözden geçiren: Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul: Şark İslam Klasikleri, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları.
- ÖNDER, Mehmet- vd. (1974), *Mevlâna Bibliyografyası I-II*, Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları.
- ŞAFAK, Yakup (2002), "Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Hz. Mevlânâ ve Eserleri Üzerine Çalışma Yapanlar", *Konya'dan Dünyaya Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Konya.
- TEMİZEL, Ali (2009), *Mevlâna - Çevresindekiler, Mevlevîlik ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*, Konya: SÜ Mevlana Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.
- TOP, Hüseyin (2001), *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- YANBAL, Semra (2009), *Şâkir Mehmed Efendi Divânı, Metin - İnceleme*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- YAZAR, Sadık (2011), *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- ZEYBEK, Ersoy (2015), *Mehmed Şâkir'in Bahâristân Şerhi (s. 279-607)*, *İnceleme-Metin*, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

## ŞAİR-İ AZAM'A MEKTUP'A DÂİR BİR İNCELEME

### AN EXAMINATION ON ŞAİR-İ AZAM'A MEKTUP

Ulaş BİNGÖL\*

#### Öz

Tanzimat Dönemi Türk edebiyatının öncü şahsiyetlerinden Abdülhak Hamit, birçok edebiyatçıyı etkilemiştir. Divan şiiri geleneğini hercümerç ettiğini bizzat kendisinin dile getirdiği Hamit, onu seven ve takip edenler tarafından Şair-i Azam olarak bilinir. Yaşadığı dönemde sanatı ile büyük bir yankı uyandıran Şair-i Azam, özel hayatıyla da dikkatleri üzerinde toplamıştır. 1922 yılında Viyana'da iken birden kendisini parasız bulan Hamit, sefaletini anlatan bir şiir kaleme alır. Süleyman Nazif'in Şair-i Azam'ı başlığını taşıyan bu şiir, gazetelerde yayımlandınca birçok edebiyatçı Hamit'in durumu ile ilgili yazı kaleme alır. Hayatı boyunca Hamit'e büyük bir saygı gösteren ve onun sanatına öykünen Faik Ali ise Şair-i Azam'a Mektup manzumesini kaleme alır. Bu manzum mektupta Faik Ali, Hamit'in her zaman ve her durumda büyük bir şair olduğunu anlatır. Devrin devlet adamlarının Şair-i Azam'ın düştüğü durumdan sorumlu olduklarını söyleyerek eleştirir. Şair-i Azam'a Mektup, Faik Ali'nin Hamit'e yönelik sevgisini dile getirdiği gibi Hamit'in bir dönem başından geçenleri yansıtır. Bu çalışmada henüz bütün yönleri ile incelenmemiş olan bu eseri konu, fikir, dil ve üslup çerçevesinde tahlil edilecektir.

#### Anahtar Kelimeler

Abdülhak Hamit, Faik Ali, Şair-i Azam'a Mektup.

#### Abstract

Abdülhak Hamit, who is a pioneer person of Tanzimat period literature, influences many men of letters. Hamit, who expresses himself that he collapses to Divan poetry tradition, is known Şair-i Azam by his followers. Şair-i Azam who has repercussions by his art, besides he attracted attention by his personal life when he lived. When he was Vienna in 1922, he suddenly was out of all, and he wrote a poetry about his poverty. When this poetry, which its title is Süleyman Nazif'in Şair-i Azam, was published in the newspapers, many men of letters wrote about his situation. Faik Ali, who respects and emulates him, wrote up Şair-i Azam'a Mektup poetry. In this verse letter, he expressed that Hamit is a great poet at any time and in any case. He criticized to statesmen of the period by remarking they were responsible for Hamit's situations. Şair-i Azam'a Mektup reflects to Hamit's one life period, besides it mentioned Faik Ali's loving about Hamit. This poetry, which it isn't investigated in all directions, is to analyzed in terms of subject, idea, language and style in this paper.

#### Keywords

Abdülhak Hamit, Faik Ali, Şair-i Azam'a Mektup.

\* Dr., Siirt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-mail: ulasedebiyat@gmail.com



## Giriş

Gerek eserleri gerek özel hayatıyla yaşadığı devirde dikkatleri üzerine çeken Abdülhak Hamit Tarhan, Tanzimat'tan sonra gelişen Türk edebiyatının önde gelen şahsiyetlerinden biridir. Tanpınar, onun Namık Kemal neslinin son halkası olduğunu ve Şinasi ile başlayan yeniliğin onun eserinde ilk büyük merhaleyi kaydettiğini söyler (2003: 508). Rezaizade Mahmut Ekrem ile birlikte Edebiyat-ı Cedide mensuplarının en fazla beğendikleri ve takip ettikleri kişi Hamit'tir. Tanzimat Dönemi Türk edebiyatında kendisinden önce de birtakım yenilikler yapanlar olmuşsa da Hamit, yüzyıllardır alışlagelen şiir geleneğinin dışına çıkmaya teşebbüs ederek büyük bir ses getirmiştir. Bu yüzden hayatı boyunca bazı kesimlerce takdir edildiği gibi bazı kişiler tarafından hücumla uğramıştır.

Abdülhak Hamit Tarhan, en meşhur ve en fazla beğenilen eseri *Makber* yüzünden bile eleştirilmiş fakat sanatında yürüdüğü yenilik istikametinden bir an olsun sapmamıştır. Şinasi ve Namık Kemal ile başlayan şiirde yenileşme arzusu Hamit'te en üst seviyeye çıkar. Öte yandan başından geçenlerin sanatını birçok açıdan tayin etmesi, sanatında yaşamının akislerini artırmıştır. Bu bağlamda İnci Enginün'ün Şair-i Azam hakkındaki şu yorumu dikkate değerdir: "Uzun ömrü, cüretkâr teşebbüsleri ile çok uzun zaman kendisinden söz ettirmiş ve çevresini etkilemiştir. Hamit'in hem şekil hem de tema ve kullandığı kelimeler bakımından çağdaşlarını ne kadar etkilediği herhangi bir antolojiye bile bakmakla anlaşılır. Hamit'in eseri ile biyografisi arasında yakın bir ilişki vardır. Meslek ve aile hayatı, onun eserlerine geniş ölçüde yansımıştır" (2006: 499). Birçok şiirinde yaşamının izlerini görmek mümkündür. Söz gelimi *Makber*'i eşi Fatma Hanım'ın ölümü üzerine, *Nâkâfi* şiirini sanatına yönelik yapılan eleştirilere bir cevap olarak yazmıştır.

Hamit'in *Süleyman Nazif'in Şair-i Azam'ı* başlığı taşıyan ve *Mevki Viyana* ile başlayan şiiri de yaşadıklarının bir meyvesi olarak vücut bulmuştur<sup>1</sup>. Asilzade bir ailede doğan, büyük devlet adamlarıyla yakın dostluklar kuran, yaşadığı devirde takdir edilen hatta çoğu zaman şımartılan Abdülhak Hamit'in hayatının en kötü zamanlarından biri 1922 senesidir. 1914'te Meclis-i Ayan üyeliğine seçilen Abdülhak Hamit'in bu görevi 4 Kasım 1922'de Meclis-i Ayan'ın kapanmasına kadar sürer. Daha genç yaşında bir monşer olan ve bunun bütün nimetlerini tadan şairin birden işsiz kalması, hem maddi açıdan hem manevi açıdan onda sarsıntı yaratır. Mütareke Dönemi'nde geldiği Viyana'da sefil bir hale sürüklenen Şair-i Azam, Lüsyen Hanım'dan da ayrılmıştır.

Şair-i Azam'ın Viyana'da yaşadığı sıkıntılar o dönemde yazdığı mektuplarına da yansımıştır. Samipaşazade Sezai'ye 5 Teşrin-i evvel 1922'de yazdığı mektupta açıkça sıkıntı çektiğini dile getirir:

Hüseyin'in aileciğiyle beraber biz de ahali-i memleket gibi üryan ve câyi, temaşâger-i fecayi bulunuyoruz.

Bezminde periler ola sâki

öyle mi? Burada harabe var ama peri yok. Benim perilerim hep yok oldular. Yalnız düşündükçe cinlerim başıma toplanıyor. Kızıyorum. Odamda cinler top oynamaya başlıyorlar (Tarhan, 1995: 726)

<sup>1</sup> İnci Enginün bu şiirin isminin *Dâhi-i Azam* olduğunu belirtir. Fakat Faik Ali'nin *Şair-i A'zama Mektup* adlı eserinde bu şiirin başlığı *Süleyman Nazif'in Şair-i Azam'ı* şeklindedir. Bk. İnci Enginün (2006), *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*, İstanbul: Dergah Yayınları, s. 518., Faik Ali (1922). *Şâir-i A'zam'a Mektup*. İstanbul: Cihanbiraderler Matbaası, s. 3.

Yakın dostu Süleyman Nazif'e aynı tarihte gönderdiği mektupta ise açlık bile çektiğini anlatır:

Benim Viyana'daki halimi, mâ-fi'l-bâlimi sana şayan-ı gıpta diye gösteremem. Burada ben dünyanın en yalnız adamıyım. Patlıcan suratlı bir herifle ağaç kavununa benzer diğer bir herifin gece gündüz balkabağı peşinde koştuklarını seyredip duruyorum. Bereket versin ki bugünlerde Ubeydullah geldi de az çok imdadıma yetişti. Yoksa ben de sebzevattan olacaktım (Tarhan, 1995: 727).

Öte yandan Venedik'te Kont Soranzo'yla evli olan Lüsyen Hanım'ın hasretini çeken Hamit'in, eski karısına halini sezdirmemeye çalıştığını Lüsyen Hanım'ın o dönemde yazdığı mektuplardan anlaşılmaktadır:

Neden benimle birkaç gün geçirmek için Viyana'yı terk edemeyeceğinizi açıkça söylemiyorsunuz? Yemin ederim ki sizin imalı sözlerinizden hiçbir şey anlamıyorum. "Nasıl bir durumda olduğumu görseydin" diyorsunuz! Bu durumun ne olduğunu bana açıkça söyleyin. Bunu nasıl tahmin edebilirim? (Deadato, 2010: 59)

Şair-i Azam, Viyana'da Lüsyen Hanım'dan ayrı olmasının ıstırabına parasızlık da eklenince kendini iyice yalnız ve terk edilmiş hisseder. Bir zamanlar el üstünde tutulan, dünyanın her türlü nimetine kolayca ulaşan büyük şair, şimdi karnını doyurabilmekten uzaktır. Hayatının belli dönemlerinde para sıkıntısı çekmesine karşın ilk defa bu kadar kötü bir duruma düşer. İşte bu ruh hali içerisinde Süleyman Nazif'in Şair-i Azam'ı şiirini yazar. Şiir 25 Aralık 1922'de *Tanin* gazetesinde yayınlanır. Bu şiirde Hamit, eskimiş kıyafetini, parasızlığını ve yalnızlığını dile getirir. Sefillliğini görenlerin, onun kim olduğunu sorduklarını anlatır. Şiirin sonunda;

*Bazen de müheyya-ı tasadduk duruyorlar*

*Züll fakrına bir zam*

*Ancak biri vardır, ona der: Şâ'ir-i A'zam.<sup>2</sup> der.*

Onu seven birçok edebiyatçının dikkatini çeken bu şiir hakkında birçok şey söylenir. Ömrü boyunca Hamit'i takip eden ve bunu açıkça beyan eden, yaşadığı devirde şiiri Hamit'in şiirine benzetilen Faik Ali, büyük şairin düştüğü duruma en çok üzülenlerdendir. 1923'te neşrettiği *Şair-i Azam* adlı manzum mektubu Türk edebiyatında bir şair hakkında kaleme alınan en etkileyici eserlerden biridir. Bugüne kadar bütünüyle Latin harflerine çevrilmeyen bu eser şöyledir:

ŞÂİR-İ A'ZAM

Üstâd-ı celîlim,

Gurbette bugün hâlini tasvîr ile tavsîf,

Yahut, o büyük nefsin, yok, tâli-yi tezyîf

Kastıyla yazılmış ve elemnâk ve müellem

Şî'rin, beni üstâd,

Sevk eyledi bir vadi'-i âlâm ve melâle,

Bir lahza da vâdi'-i delâle.

Bir hutbe bu, bir hutbe-yi irşâd,

<sup>2</sup> Her daim Hamit'i öven ve ona büyük bir saygı duyan Süleyman Nazif, bu şiirin kaleme alınmasından önce gönderdiği bir mektupta Şair-i Azam'ı över: "Endülüs'teki macera-yı İslâmı hiçbir şahıs senin kadar samimi bir belâgat ve kudretle terennüm ve tenebbüt edememiştir" (1922: 52). Hamit'in söz konusu şiirde Süleyman Nazif'e atıfta bulunmasının en büyük nedeni Süleyman Nazif'in onu hep Şair-i Azam olarak görmesidir, denilebilir.

Bir seyl-i ikâz... evet ammâ, olacak mı?  
 Bir kavme ki çok kere havâs ile 'avâmı  
 Tefrîk edemez hâdimi kim, *hâdimi* kimdir?  
 Heyhât!  
 Şâ'ir,  
 Kâriler, eminim, diyecek: "Hep bu şikâyât  
 Bir nebze hakikatse de bir parça latîfe"  
 Yok, hepsi hakikat... hadi bir parça, hülâsa  
 Bir parça da olsa,  
 Bundan, bu kadardan bile en başta halîfe,  
 Pek şanlı reisiyle bütün meclis-i millî  
 Müstağrik-i âlâm ve hicâb olmalı... elbet  
 En en büyük evlâd-ı perişân-ı zarûret!  
 Bir millete icâb-ı hicâb eyleyecek şey.  
 Gerçek ne tecellî!  
 Yer göklere sorsun ki bu tâlî' ne köpek şey?  
*Târikleri, Makberleri, Fintenleri, hâlâ*  
 Her gün yeni bir şâheser-i ibda',  
 Bâlâdan nihân sesleri sâfillere ismâ'  
 Bir hâk-ı cehâlette olup meş'al-i kudret  
*Dante ile, Şekspir ile, Hugo ile*  
 Bi'lcümle e'âzîmle rekâbet  
 Bunlar ne 'abes şey, ne muzır şey... ne ki lâzım  
 Sâmân ve refâhın yolu bir râh-ı dîgerdir.  
 Sor, gösteriyorsun sana bir *Nâzır-ı Nâzımum;*  
 Zîrâ senelerdir  
 İdrâk-ı *Reşidi* ile o bulmuş bunu, belli.  
 Sorsan der o: "Çıkmaz bu dikenli  
 Yollar bizim illerde gülistân-ı refâha,  
 Çıkmaz, ve gider fakr u zarûret denilen bir  
 Girdâb-ı siyâha,  
 Ednâ-yı mekâbir.  
 Bir kavmin âb-ı ni'met-i 'irfânı imişsin,  
 Yok Şâ'ir-i A'zam, daha bilmem ne... fakat bak  
 Her gün yarı toksun yarı aç... vahdet-i enîsin  
 Gün görmez, ateşsiz ve rutûbetli ve çıplak  
 Bir hücrenin ey mu'tekif, pîr ü fakîri,  
 Ey bir sürü evhâm ü ebâtîlik esîri,  
 Dâhî geçinirsin, fakat azıcık  
 'Aklın bile yoktur;  
 Vicdân denilen dâire-i fâsideden çık,  
 Reftârını etvârıma, mişvârıma uydur,  
 Kâşâne-yi sâmâne varır dâhil olursun  
 İllâ, o bataktan çıkamazsın boğulursun.  
 Nâmûs ve fazîlet gibi elfâz u me'ânî  
 İnsana olur bâ'is-i idbâr u tedennî."  
 Pek doğru!... Evet sen de çıkıp âlet olaydın  
 Her devirde bin şer ü fesâda,  
 Yâ, sen de bütün nef'-ı hususunu bulaydın



Sâ'i olarak hep zarar âm-ı 'ibâda,  
 Etrâfını sarmazdı o ahvâl-i mesâ'ib.  
 Kavminle muhâsım, ve muhârib  
 Bir devlete hizmetle ma'âş, ücret alaydın,  
 Mestûre yâ mekşûfe ne buldunsa çalaydın  
 Bir lahza düşer miydin o gıyâb-ı kesâda?  
 Mebde'le me'âd işte bu toprakken esâsen,  
 Bir mi'de iken hâkim-i 'uzviyyet, evet sen  
 Yıllarca dolaştın bütün etbâk-ı ziyâda,  
 Elvân ile, envâr ile, eş'âr ile sermest;  
 Aslın, sanarak nûr u ziyâdır, mütemâdî  
 Bedbaht, aradın nûr ile imkân-ı teğaddî.  
 En sonra tehî mi'de, tehî ceb ve tehî dest  
 Haşyetle o mest-i ilahîden uyandın.  
 Sen zührelerin nârına yandın.  
 Müthişse sükûtun,  
 Hûn-ciğer olmuşsa bugün cür'a ve kuvvetin  
 Hep kendi cezâ-ı 'amelindir:  
 Oldun neye eflâk-ı semavide tâ'ir?  
 İçtik neye ser-çeşme-yi ilhâm-ı Hüdâ'da?  
 Fânilere, hâkîlere envâr-ı bekâdan  
 Bir lema' çalıp bahş ve hediyye,  
 Bir cürm idi, şâyeste cezâ-yı ebediyye.  
 Yıllarca o nîreng dehâyı  
 Sattın ne kazandın;  
 Yıllarca hep âheng-i semâyı  
 Şi'rinde yaşattın ne kazandın?  
 Onlarca müreccah yola sen de  
 Bir gitmiş olaydın hele gör, bak ne olurdu!..  
 Sâmân-ı cihân havl-i çerâğ-ı hevesinde  
 Pervâne olurdu;  
 Her bankaya koynunda birer nâme taşırdın;  
 Her gün heves-i zatına tâbî,  
 Her mevsimin icâb-ı huzûzâtına tâbî,  
 Mes'ûd ve müreffeh dolaşırdın;  
 Yaz geldi mi Norveç'te, Suisse'de  
 Kış geldi mi Paris'te ya Nice'te  
 İrâden olur, Şişli'de kâşânen olurdu  
 Meyhâne kapanmış, ya yıkılmış ne be'is var!  
 Meyhânen olurdu  
 Her beldede müstağrak-ı envâr  
 En muhteşem, en süslü oteller.  
 Tâlâr tarabzâr huy u hevesinde  
 Her bûyda ve her renk ile sende  
 Nâdide güzeller ve güzeller ve güzeller  
 Hep hâdme-yi hâlet mestânen olurdu.  
 Her bâdeyi bir bûse-yi enfesle içerdin,  
 Mest-i emel, agûştan agûşa geçerdin.

Saçlar dağılıp oldu mu hem-hâlet-i fikret  
 Efkâr dalıp kaldı mı hasret  
 Masnû'-ı yed-i kudret olan fildişi eller  
 Şânın olurdu;  
 Bâlîn-i serin her gece bir sîne-i dilber,  
 Dilbere bâlîn de senin sînen olurdu.  
 Hep fırka ve hep entirikayla  
 Meşgûl olarak ayırmalıdır maksada her bâr...  
 Efkâr-ı 'umûmiyeye fazla  
 İsnâd-ı ehemmiyet edenler yanılırlar...  
 Meşrû',  
 Memnû',  
 Boştur ve abestir... ve o hükkâm ve mahâkim  
 Eğlenceli şeyler...?  
 Kânûn-ı cezâ kaçkını bir kâtil ve zâlim  
 Bir gün gülerek millete hükm etmedi mi?  
 Mahkûm-ı mükerrer,  
 Hâ'in ve tabî'ine de hâ'if, yine şimdi  
 Saptıysa da vâdî-yi firâra  
 Kim der ki o gelmez yine birgün ser-kâra?  
 Er geç yine bir 'afv-ı umumî, yine 'avdet,  
 Bir gün yine ihrâz-ı nezâret,  
 Bir gün yine devletlü efendime  
 Mahkûm-ı mahâkim yine hâkim, yine hâkim.  
 Ciddi yâ letaîf, yâ hezel... neyse bu sözler  
 Kâfi... ve hakikat bu ki kendin  
 Kûh-sâr-ı müselsel gibi âsâr-ı bülendin  
 Hep millete şân olduğu nisbette de yekser  
 Hâlik bize kâhir  
 Bir şeyn ve hicâb-ı ebedîdir.  
 Rûhun gibi cismin de senin bilmeyecekti  
 Şencûhunu, hiçbir maraz u derd-i fenâyı,  
 Rûhun gibi cismin de içip gelse gerekti.  
 Âb-ı bekâyı.  
 Fakrında fakat servet-i rûhiyyene bürhân;  
 Reşk u hased eyler sana Kârûn gibi şâhân.  
 En zengini sensin bu cihânın  
 Sultân-ı semâ pâyesinin mülk-i dehânın.  
 Mâddî o zarûrette kemâlâtına munzamm  
 Bir başka meziyyet;  
 Peygamber-i a'zam gibi, ey şâir-i a'zam,  
 Fakrın sana bir fahr  
 Lakin bize bir kahr  
 Bir kahr u eziyet.  
 Fakrından öbür def'a şikâyât-ı ezâda  
 Mahbûb-ı Hüdâ eserine 'arz-ı tebaiyyet;  
 Ta'zîb-i zarûretten o mahbûb-ı Hüdâ'da  
 Bir def'a çıkarmıştı bir âvâz-ı şikâyyet  
 Ey sen ki bugün sürûr u fahr-ı üdebâsın

Olsa da heyhât  
 Fersûde, sinîn-dîde-yi libâsın  
 Takbîl edilir bâ-leb-i ta'zîm ü mübâhât.  
 Sen hangi kıyafette, ne mevkîde bulunsan  
 Sultânsın evet, hem de nasıl sahib-i şevket;  
 Yoktur seni bir lahza bugün saltanatından  
 Hal' eyleyecek kuvvet ve kudret.  
 Sensin, evet ey şâ'ir dâhi,  
 Sultân-ı hakîki ve şehnşâh-ı âlihî.

*Büyükada 26 Kanûn-ı evvel 1922 Faik Ali*

Henüz bütün yönleriyle ele alınmamış olan bu manzum mektubun tahlil edilmesi, Faik Ali'nin sanatı hakkındaki ciddi bir eksikliği gidereceği gibi edebiyatımızda önemli bir yer teşkil eden Şair-i Azam'ın bir dönemde yaşadıklarına da ışık tutacaktır. Konu, fikir, dil ve üslup çerçevesinde söz konusu metin ele alınıp incelenecektir.

### 1.Konu

En genel anlamıyla konu (mevzu), ele alınan düşünce, duygu, olay veya durumdur. Edebî metinler bir konuyu işleyerek vücuda gelir. Edebiyatçı dış dünyada bulunan her şeyi anlat[a]maz çünkü sanat denilen olgu aynı zamanda bir sınırlamadır. Gerçek veya hayali her konu bütün yönleriyle sanatta işlenemez. Sınırları olan sanat faaliyetinde ancak seçilen konular birtakım kalıplara büründürülerek ele alınabilir.

Edebiyatçı, eserde anlattığı düşüncelerini, duygularını bir konuya bağlı olarak dile getirir. Bu bağlamda konu edebî eserin merkezinde yer alır. Pospelov'a göre konu bilginin temelidir, başka bir deyişle, bilginin nesnesidir. (...) Edebiyat eserinde bilginin asal nesnesi, toplumsal bir varlık niteliğindeki insan yaşamının karakteristik özellikleridir (2005: 106). Edebiyatçının yorumu konuya yönelik olduğundan bir edebî eserin konusu üzerinde durmanın önemli olduğu söylenebilir.

Edebiyatta işlenen konudan ziyade onun işleniş şeklinin önemli olduğu geçmişten beri ifade edilmiştir. Edebiyatçının sanatçı kimliğinin üslubundan ve konuyu sunma tarzından kaynaklandığı düşüncesi genel bir yargıya dönüşmüştür. Buna rağmen bir edebiyatçının yaptığı yorumlar ve fikrinin sağlıklı incelenmesinde konuyu seçip işleme gayesinin de bilinmesi elzemdir. Çünkü hiçbir edebiyat eserinde işlenen konu tesadüfen seçilmemiştir.

Faik Ali'nin *Şair-i Azam'a Mektup* manzumesinin konusu, Abdülhak Hamit Tarhan'ın 1922 senesinde Viyana'da düştüğü durumdur. Yukarıda anlatıldığı üzere Hamit, Meclis-i Ayan'ın kapatılması nedeniyle işsiz kalmış ve maddi sıkıntı içerisinde sürüklenmiştir. Bunun üzerine bir de Lüsyen Hanım'dan uzak olmasının eklenmesi, ıstırabını daha da derinleştirmiştir. Düştüğü hali, *Süleyman Naif'in Şair-i Azam'ı* adlı bir şiirle anlatan Hamit, kendisini takip ve takdir eden birçok kişiyi derinden üzmüştür. Süleyman Nazif, Faruk Nafiz, İsmail Habib, Aka Gündüz, Falih Rıfkı, Faik Ali bu kişilerden sadece bazılarıdır. Faruk Nafiz, Süleyman Nazif'e gönderdiği bir mektupta, "Hamid Bey'in manzume-i meşhuru (*Süleyman Naif'in Şair-i Azam'ı*) burada bir sınıf üzerine derin in'ikaslar hâsıl etti" sözlerini sarf eder.<sup>3</sup> *Unutulan Dahi* başlığı ile bir yazı kaleme alan İsmail Habib, Şair-i Azam'ın Viyana'da unutulmasını üzümlere anlatır:

<sup>3</sup> Bk. Zeynep Kerman (1984), "Faruk Nafiz Çamlıbel'in Süleyman Nazif'e Yazdığı Mektuplar", *Türk Kültürü Dergisi*, S. 254, s. 256-369.

Habsburgların eski bahçesinden gelen bir şiirle Millet Meclisinden başlayarak Hamit'ten bir nur alan herkesin unutulmuş dâhiye müteessir oluşu bile benim için unutulmuşundaki merarete bir teselli değildi. Biz onu o şiirden evvel tahattur etmeli, daha doğrusu biz onu böyle bir şiir yazmaya mecbur bırakmamalı idik. Ona şimdi ne yapmalıyız, bilmiyorum. Yalnız şunu biliyorum ki, herkese ve hepimize düşen borç, ona bir daha *Şair-i Azam* şiiri yazdırtmamaktır.<sup>4</sup>

*Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinde Aka Gündüz de benzer duygularla *Şair-i Azam* hakkında bir yazı kaleme alır. Basında hakkında çıkanlara bigâne kalamayan Halife Abdülmecit Efendi, Hamit'i başkıtabelliğe getirmek istese de bu gerçekleşemez. Beşir Ayvazoğlu'nun aktardığına göre *Şair-i Azam*'ın düştüğü kötü duruma kayıtsız kalmayan TBMM "hidemat-ı vataniye" faslıyla onu maaşa bağlar (2007: 69).

Daha *Servet-i Fünûn*'da çıkan ilk şiirlerinde üslubu Hamit'e benzeten, birçok şiirinde Hamit'ten alıntı yapan, *Fani Teselliler'in Mukaddimesi*'ni *Makber Mukaddimesi*'nin tesirinde kalarak kaleme alan Faik Ali, Abdülhak Hamit'in Viyana'da düştüğü duruma en fazla üzülen kişilerin başında gelir. Nitekim *Şair-i Azam'a Mektup* manzumesi bu üzüntünün bir ürünü olarak meydana gelmiştir. Hamit'i ömrü boyunca takip eden, onun üslubunu yakalamaya çalışan Faik Ali'nin birçok şiirinde Hamit'in izine rastlanır. *Selam-ı Aşınayı, Sevdâ-yı Münevver, Bir An-ı Ye's* gibi şiirlerini doğrudan Hamit'in mısraları ile başlatan Faik Ali, yaşadığı dönemde İkinci Hamit olarak anılmıştır. Onun İkinci Hamit olduğunu söyleyen Tevfik Fikret, "Faik Ali Bey'in 'Makber Mü'ellif-i Muhteremine' ithaf-namesiyle Servet-i Fünûn'un son nüshasında intişar eden bu şi'r-i güzîdesi de ispat ediyor ki bizde henüz şiir devri bitmemiş ve bitmeyecektir", der (2000; 219). *Şair-i Azam* da Faik Ali'yi övmüştür ve kendisini takip etmesinden büyük bir mutluluk duymuştur.<sup>5</sup> Faik Ali'nin söz konusu şiirini vücuda getirirken *Şair-i Azam*'ı konu almasının en büyük nedeni, kendisini *Şair-i Azam*'ın takipçisi olarak görmesidir, denilebilir. Nitekim şiirlerinde Hamit'in tesirlerini gözlemlemek mümkün olduğu gibi Faik Ali hakkında yapılan birçok değerlendirmede onun *Şair-i Azam*'ın etkisinde kaldığı belirtilmiştir.

Bir edebî eser teşekkül etmeden evvel edebiyatçının zihninde bir tasarım olarak belirir. Edebiyatçının tasarımları ise yaşadıklarına, arzularına, sevdiklerine, takıntılarına, korkularına bağlı olarak biçimlenir. Faik Ali'nin imgelem dünyasında *Şair-i Azam*'ın sanatının ciddi anlamda bir yer ettiği aşikârdır. Bu bağlamda Hamit gibi şiir yazmayı bir fikrisabit haline getiren Faik Ali'nin, *Şair-i Azam*'ın Viyana'da 1922 senesinde düştüğü duruma bigâne kalması düşünülemez. Nitekim *Şair-i Azam'a Mektup* manzumesinde dile getirilenlerden Faik Ali'nin *Şair-i Azam*'a büyük bir hayranlık duyduğu sezilenir.

*Şair-i Azam'a Mektup*'ta, konu Hamit'in büyük ve değerli bir şair olmasıdır. Şiirde dile getirilen bütün fikirler ve hisler bu konuyu ifade etmeye yardımcı olma işlevi görür. Ayrıca şiirde üç karakter üzerinden düşünceler somutlaştırılmaya çalışılır: Faik Ali, Abdülhak Hamit, devlet adamları. Faik Ali, Hamit'in Viyana'da düştüğü durumu anlatan şiirden üzüntü duyduğunu dile getirerek kendisini konu eder:

Üstâd-ı celîlim,  
Gurbette bugün hâlini tasvîr ile tavsîf,  
Yahut, o büyük nefsinî, yok, tâli-yi tezyîf  
Kastıyla yazılmış ve elem-nâk ve müellem

<sup>4</sup> Bk. İsmail Habip (Sevük), "Unutulan Dahi", *Yeni Gün*, 3 Ocak 1923.

<sup>5</sup> Hamit, bir mektubunda Faik Ali hakkında şu yorumu yapar: "Ufk-ı edebiyatı tezyin eden sitârelerden biri de Fâik Ali'dir ki gittikçe müteâli görünüyor. Kendisinde Hâmid'i taklit etmek kusuru olabilir. Ben onun bu kusuruyla iftihar ederim. O Hâmid'i taklid değil, ikmal ve teyid ediyor" bk. İnci Enginün (1995), *Abdülhak Hâmid'in Mektupları 2.*, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 662.

*Şi'rin, beni üstâd,  
Sevk eyledi bir vadi'i âlâm ve melâle,  
Bir lahza da vâdi-i delâle* (Faik Ali, 1922: 5).

Hamit'i üstat olarak belleyen Faik Ali, *Süleyman Nazif'in Şair-i Azam'ı* şiirini elem verici bulur. Canını sıkan bu şiir aynı zamanda şairi bir parça hoş bir ruh haline sevk eder. Şiir boyunca Şair-i Azam'a seslenen Faik Ali, teskin edici pozisyonda yer alır. Şiirin diğer karakteri olan Şair-i Azam ise teskin edilen konumundadır. Şair, Hamit'in bugüne kadar yazdığı eserleriyle birçok kişiye ilham verdiğini; Victor Hugo ve Shakespeare gibi büyük bir edip olduğunu dile getirir. Hamit'in büyüklüğünü çoğu zaman genelleyici ifadelerle başvurarak anlatmaya çalışır. Manzumedeki ana fikir Hamit'in *hangi mevkide ve kıyafette* olursa Şair-i Azam olduğudur. Bu ana fikir etrafında konuyu ele alan şair, *fakirlik benim iftihârımdır* hadisini örnek vererek Hamit'in asla acınacak bir durumda olmadığını anlatır. Buna benzer olarak şiirde bahsedilen her mevzu Şair-i Azam'ın büyüklüğünü göstermeye yöneliktir.

Şiirin diğer karakteri olan devlet adamlarını Faik Ali ironik bir dil ile eleştirir. Bu devlet adamlarının başında şiirde göndermede bulunan Ahmet Reşit (Rey) gelir. Devlet adamlarının basiretsizce davranmaları, rüşvet yemeleri, büyük bir şairin düştüğü kötü duruma karşı kayıtsız kalmaları şair tarafından eleştirilir:

*Bir devlete hizmetle ma'âş, ücret alaydın,  
Mestûre yâ mekşûfe ne buldunsa çalaydın  
Bir lahza düşer miydin o gıyâb-ı kesâda?* (Faik Ali 1922: 8)

Şair, bu mısralarda dile getirdikleri ile ilgi şu dipnotu verir: "Merkûm Reşid bu sayılan efâlin hepsini mükerreren irtikâb etmişti." Şair-i Azam'ın düştüğü sefaletin sorumlusunun, Mütareke Dönemi'nde İstanbul hükümetinin dâhiliye nazırlığını yapan Ahmet Reşit ve onun gibi devlet adamlarının olduğunu söyleyen Faik Ali, aynı devlet adamlarının Şair-i Azam'ı unuttuğundan söz eder. Şair, Ahmet Reşit ismini şiirde zikretmesine rağmen Hamit'in düştüğü durumdan Ahmet Reşit'in sorumlu olduğu söylenemez. Esasında Faik Ali'nin bu devlet adamının ismini zikretmesi kendisinin onunla yaşadığı sorunlara dayanır. Selahattin Çiftçi'nin aktardığına göre Faik Ali son resmi görevi olan Dâhiliye Nezareti Müsteşarlığı'ndan Ahmet Reşit ile arasının açılmasından dolayı ayrılır (2015: 70). Memuriyetten ayrıldıktan sonra ciddi anlamda maddi sıkıntı çeken Faik Ali'nin, söz konusu manzumede Ahmet Reşit'e göndermelerde bulunması şairin içinde bulunduğu ruh haliyle açıklanabilir. Hamit hem hatıralarında hem mektuplarında Ahmet Reşit ile problem yaşadığına dair bir ifade geçmemektedir.

Faik Ali'nin hedefinde TBMM ve onun atadığı halife Abdülmecit Efendi de vardır. Abdülhak Hamit'in Viyana'da düştüğü durum haber yapılırken eski dostu Abdülmecit Efendi onu halife başkitabetliğe getirmek ister fakat bu gerçekleşmez. Şair, bu hadiseye oldukça kızar ve TBMM'nin sorumsuzluğu nedeniyle utanması gerektiğini anlatır:

*Bundan, bu kadardan bile en başta halife,  
Pek şanlı reisiyle bütün meclis-i millî  
Müstağrik-i âlâm ve hicâb olmalı... elbet* (Faik Ali 1922: 6)

Şair ironik bir dile devlet adamlarının yaptığı yolsuzlukları, haksızlıkları ifade eder ve Hamit'in sözü edilen adamlar gibi davransaydı Viyana'da parasızlık çekemeyeceğinden bahseder. Bütün bu haksızlıklara ve düştüğü elem verici hale rağmen Hamit'in yazdığı eserleriyle şairlerin sultanı olduğu konusunu ele alan Faik Ali, kişisel düşüncelerini açık bir şekilde dile getirir.

## 2. Fikir

Her edebî eser bir fikirden oluşur veya beslenir. Rezaizade Mahmut Ekrem, *Ta'lim-i Edebiyyât'ta*, "Her bir eser-i edebînin ruhu efkârdır. Esâlibin ise eşkâl-i hâriciyyeden ibâret kalır" der (2016; 64). Eserde fikir genel bir hükme yönelik olduğu gibi kişisel bir görüşü de dile getirebilir. Eserdeki fikrin sunulma tarzı edebiyat eserinin türüne göre değişiklik gösterebilir. Kurmaca metinlerde kahramanların konuşmalarında veya anlatıcının yorumlarından yola çıkarak fikre ulaşılabilir. Şiirde ise şair, daha çok fikrini açık bir şekilde beyan eder.

Pospelov'un yorumuna göre "bir edebiyat eserinin fikri, onun içeriğini oluşturan tüm yanların, yani konu bütünü, sorunsal yanın ve gösterilen yaşama ilişkin düşünsel-heyecansal değerlemenin birliğidir" (2005: 124). Edebiyat eserinde işlenen konular edebiyatçıdan bağımsız olarak dış dünyada mevcuttur. Edebiyatçı seçtiği konuları işlerken ve bir kalıba göre biçimlendirirken ona düşüncelerinden bir şeyler katar. Welles ve Varren'e göre "çoğu kere edebiyat bir felsefe formu, bir şekle sokulmuş 'fikirlere' olarak görülür ve 'anafikirlere' elde etmek için tahlil edilir. Araştırmacıların sanat eserlerini bu gibi genellemelerle özetlemesi ve onlardan ana fikirler çıkarması beklenir" (1993: 90). Her edebî eserde yazarın doğrudan veya dolaylı yoldan ifade etmek istediği bir düşünce mevcuttur. Edebiyat sanatının formuna uydurmak kaydıyla her türden fikir, bir edebî eserde işlenebilir. Sağlıklı bir metin tahlilinin edebî metnin dokusuna sinmiş olan fikre veya fikirlere odaklanması beklenir.

Faik Ali, Şair-i Azam'ın yaşamının bir döneminde yaşadığı zorluğu kendine göre yorumlayarak edebî bir metne dönüştürür. *Şair-i Azam'a Mektup* manzumesindeki fikir, Faik Ali'nin Hamit'e duyduğu sevgi ve saygıya göre şekillenmiştir. Esasında Faik Ali'nin bütün sanat yaşamı göz önünde bulundurulduğunda Şair-i Azam'a duyduğu derin sevginin aksettigi manzume olarak *Şair-i Azam'a Mektup* belirir.

Ele alınan söz konusu şiirde Faik Ali, düşüncesini Hamit'in kendisi hakkında söylediklerinin tam aksi yönde temellendirir. Hamit'in Viyana'daki sefaletini anlattığı *Süleyman Nazif'in Şair-i Azam'ı* adlı şiirinde Viyana'da bir darbe yediği; giydiği giysilerinin renginin solduğu, cebinde bir kuruşunun kalmadığı; başkasına ait ayakkabılarla acınacak bir halde olduğu dile getirilir. Faik Ali, kendi şiirinde Şair-i Azam'a seslenerek utandırılması gereken kişilerin devlet erkânının olduğunu açıklar. Ayrıca peygamberin hadisini hatırlar:

*Peygamber-i a'zam gibi, ey şâir-i a'zam,  
Fakrın sana bir fahr* (Faik Ali 1922: 14)

Şair, Hamit'in fakirliği ile övünmesi gerektiğini asıl üzülmesi gerekenin kendisi ve diğer sorumluların olduğunu ifade eder. Yıllarca şiir ile meşgul olan Şair-i Azam'ın çalmaya, yolsuzluğa vaktinin olmadığını belirten Faik Ali, bankalardan para almaya koşan, Avrupa'nın değişik yerlerinde veya İstanbul'un meyhanelerinde bu paraları harcayanlara öfkeli. Hamit'in dürüstlüğünden ve sanat ile uğraşmasından ötürü böyle bir hale sürüklendiğini ileri sürer. Şiirin ana fikri tam olarak burada belirginleşir. Faik Ali'nin düşüncesine göre üzerindeki giysiler eskimesine, cebinde bir kuruş olmamasına rağmen Hamit bir sultandır ve kimse onun bu saltanatından edemez;

*Sen hangi kıyafette, ne mevkîde bulunsan  
Sultânın evet, hem de nasıl sahib-i şevket;  
Yoktur seni bir lahza bugün saltanatından  
Hal' eyleyecek kuvvet ve kudret.* (Faik Ali 1922: 15).

Faik Ali yukarıda alıntılanan bölümü tam olarak Hamit'in *Süleyman Nazif'in Şair-i Azam'ı* şiirinin giriş ve son kısmına göndermede bulunarak kaleme almıştır. Hamit şiirinde şöyle der:



*Mevki Viyana,  
Bir darbey-i ma'kûs ile düşümüş o yana. (...)  
Züill fakrına bir zam!  
Ancak biri vardır ona der: Şâir-i a'zâm. (2013: 644-645)*

Şair-i Azam'a Mektup manzumesinde yer yer umumi fikirlere rastlansa da genel olarak hususi düşünceler ağır basar. Faik Ali, Hamit'in kendisi hakkındaki düşüncesini değiştirme gayretindedir. Bu yüzden hayranlığını açıkça dile getirdiği hususi görüşlerini beyan eder. Abdülhak Hamit, yenilik taraftarı kesimler tarafından saygıyla anılsa da birçok kişi tarafından da eleştirilmiştir. En tanınan şiiri *Makber*'den dolayı bile şiddetli hücumlara maruz kalan Hamit'in Viyana'da düştüğü durumun yadırgamayan kişiler de vardır. Özellikle milletin var olma savaşını verdiği Milli Mücadele döneminde Hamit'in Viyana'ya kendisinden yaşça oldukça küçük bir kadının arkasından gitmesi bu eleştirilerin merkezinde yer alır. Faik Ali, olaya bu açıdan bakmak yerine sanat görüşü üzerinde etkili olan Hamit'i müdafaaya çalışır. Şiirdeki fikir de bu müdafaaya göre biçimlenmiştir. Şair, umumi fikirleri bile kişisel fikirlerini desteklemek gayesi ile kullanır. Söz gelimi "*Fakirlik benim iftiharımdır*" hadisini bile Şair-i Azam'ın vaziyetine göre yorumlar.

Faik Ali'nin Hamit'e olan saygısı birçok gerçeği görmemesine neden olmuştur. Esas itibarıyla Hamit sadece Meclis-i Ayan'ın kapanmasından dolayı Viyana'da büyük bir sıkıntıya girmemiştir. Hayatı dikkatlice incelendiğinde hiçbir zaman tutumlu olmamış, yüksek maaşlar almasına rağmen kazandığı parasını hep savurmuştur. Babası Hayrullah Efendi de oldukça savurgandır. İnci Enginün'ün Hamit'in bütün hayatı boyunca süren parasızlığının adeta bir aile mirası olduğunu söylemesi, bu konuya dikkat çeker (2001: 8). Faik Ali, şiirinde Hamit'in savurganlığı hakkındaki gerçeği örtetek okuyucuyu yönlendirmeye çalıştığı aşıkardır. Bu açıdan Faik Ali'yi eleştirmek doğru değildir. Çünkü edebî metin gerçeğin olduğu gibi anlatıldığı bir alan değildir.

### 3. Dil ve Üslup

Üslup bir sanatçının eseri vücuda getirme tarzıdır. Sanat eserinin, sanatçıya has nitelikleri üslup ile ilişkilidir. Üslup, "sanatçının hayatı boyunca edindiği tecrübe ve tavırlarla seçtiği konuyu, biçim ve içeriğin belirlediği vasıta ve yöntemler kullanarak kendisine has biçimde ördüğü kelimelerle anlatmasından doğan bir edebî değer unsuru ve ölçüsüdür" (Çoban 2004: 10). Edebiyatta üslup ifade etme biçimi olarak anlamlandırılabilir. Edebiyatçı bir konuyu anlatırken dil malzemesinden yararlandığı için ifadesi dil üzerinden gerçekleşir. Bundan ötürü edebiyatta üslup aynı zamanda dilin kullanma şekli olarak ele alınabilir.

Bir edebî metni üslup açısından incelemek aynı zamanda onun yazarının mizacı, sanat görüşü, dili kullanma şekli, sanatsal yetkinliği hakkında birtakım bilgiler elde etmemizi sağlar. Fakat üslup, her şeyden önce *ifade tarzı* olarak değerlendirilir. Şerif Aktaş'a göre edebiyatçının ifade tarzı ferdidir, kaynağını yazarın mizacından ve deneyimlerinden alır (2002: 58). Eğitim, sosyal ve kültürel çevre, kişisel zevkler, inançlar, ideolojik tercihler, etkilenmeler bir edebiyatçının üslubunu doğrudan etkileyen unsurlardır.

İlk şiirlerinden itibaren Abdülhak Hamit'in etkisine giren Faik Ali, Diyarbakırlı şair ve devlet adamı Said Paşa'nın oğlu, Süleyman Nazif'in de kardeşidir. *Edebiyat-ı Cedide* topluluğuna genç yaşında katılmış, *Fecr-i Ati* edebiyat topluluğunun bir araya gelmesine katkı sağlamış, ömrünün sonuna kadar aruza bağlı kalmış bir şairdir. Gerek kültürlü bir ailede doğması gerek iyi bir eğitim almış olması Faik Ali'nin mizacını ve üslubunu etkilemiştir. *Şair-i Azam'a Mektup* manzumesi şairin diğer şiirlerinde olduğu gibi ince ifadelerle doludur:

*Bir hutbe bu, bir hutbe-yi irşâd,  
Bir seyl-i ikâz... evet ammâ, olacak mı? (Faik Ali 1922: 5)*

Şair, Hamit'in gazetelerde çıkan şiirini insanı hidayete erdiren bir hutbeye benzetir ve şiddetli bir ikaz olduğunu söyler. Soru sorarak anlatmak istediklerini açıklığa kavuşturmaya çalışan şair, ironik bir dil kullanarak ciddi bir etki bırakmaya çalışır:

*Kâriiler, eminim, diyecek: "Hep bu şikâyet  
Bir nebze hakikatse de bir parça latife"  
Yok, hepsi hakikat... hadi bir parça, hülâsa (Faik Ali 1922: 6)*

Devrin devlet adamlarının eleştirildiği bölümlerde şair zaman zaman istihzaya da başvurarak yaşanan çarpıklığı göz önüne serer. Şair-i Azam'ı övmeye başladığı kısımlarda ise ciddileşerek süslü bir üslupla düşüncelerini dile getirir:

*Fakrında fakat servet-i rûhiyyene bürhân;  
Reşk u hased eyler sana Kârûn gibi şâhân.  
En zengini sensin bu cihânın  
Sultân-ı semâ pâyesinin mülk-i dehânın. (Faik Ali 1922: 13)*

Faik Ali, bu manzumede dil ve üslup açısından üstadı Hamit'i takip ettiğini gösterir. Manzumede iki yerde Hamit'in şiirlerinden alıntı yapar. *Efkâr dalıp kaldı mı hasret, Bâlâdan nihân sesleri sâfillere ismâ' ve Hûn-ciğer olmuşsa bugün cür'a ve kuvvetin* mısraı Hamit'ten değiştirilerek alıntılanmıştır. Hamit'in şiirinde görülen romantik duyusu, Faik Ali'nin birçok şiirinde hissedilir. Buna karşın *Şair-i Azma Mektup* bir müdafaa metni olması hasebiyle zaman zaman söyleyiş keskinleşir:

*Kânûn-ı cezâ kaçkını bir kâtil ve zâlim  
Bir gün gülerken millete hükm etmedi mi?  
Mahkûm-ı mükerrer,  
Hâ'in ve tabî'ine de hâ'if, yine şimdi  
Saptıysa da vâdî-yi firâra  
Kim der ki o gelmez yine birgün ser-kâra? (Faik Ali 1922: 14)*

Manzumede anlatımın akıcı olmasında şairin kafiye ve aruz ölçüsü tercihinin de etkili olduğu söylenebilir. Düzenli bir kafiye örgüsünden bahsedilmemesine karşın, mısralar dördümlü olarak ele alındığında çapraz ve sarma kafiye düzenine riayet edildiği görülür. Ayrıca şiirde uzun mısralarda *Mefûlü mefâilü mefâilü feûlün* ölçüsüne bağlı kalan şair, kısa mısralarda bu kalıbın farklı bablarını kullanmıştır.

Dil ve üslup açısından Servet-i Fünûn estetiğine uyan Faik Ali, söz konusu manzumede Servet-i Fünûn şiir estetiğini anımsatan mısralara yer vermiştir. Söz gelimi şu parçayı ele alalım:

*Tefrîk edemez hâdimi kim, hâdimi kimdir?  
Heyhât!  
Şâ'ir,  
Kâriiler, eminim, diyecek: "Hep bu şikâyet  
Bir nebze hakikatse de bir parça latife"  
Yok, hepsi hakikat... hadi bir parça, hülâsa  
Bir parça da olsa,  
Bundan, bu kadardan bile en başta halife,  
Pek şanlı reisiyle bütün meclis-i millî  
Müstağrik-i âlâm ve hicâb olmalı... elbet (Faik Ali 1922: 5).*

Malum olduğu üzere Servet-i Fünûn şiirinde noktalama işaretleri ritmin sağlanmasına önemli bir katkı sağlar. Ayrıca verilmek istenen duyguyu daha iyi yansıtabilmek için noktalama işaretlerine başvurulur. Faik Ali'nin ele alınan manzumesinde de sık sık üç nota (...), ünlem (!) ve soru işareti (?) kullanılır. İfadeyi birden yarıda bırakan şair üç nokta kullanarak söylemek isteyip henüz söyleyemediği duygularını anlatmaya çalışır. Ünlem ifadeleri de sık sık öfkelenen şairin hislerini daha iyi anlatabilmek için tercih edilir. Ayrıca Servet-i Fünun şiir estetiğinde olduğu gibi bu manzumede de anjambmana başvurulmuştur.

Üslup ne kelimeler ve cümlelerden ne de sadece şekil özelliklerinden kaynaklanır. Üslup, bir bütün olarak anlatılmak istenin okuyucuya aktarılma biçimidir. Bu doğrultuda kelimeler, cümle türleri, şekilsel özellikler, söz sanatları gibi anlatıma katkı sağlayan her türden unsur yer alır. Faik Ali'nin ele alınan manzumesinde genel olarak değerlendirildiğinde ironik anlatımın yer yer ağır bastığı, keskin ifadelerle başvurulmasına rağmen ince benzetmelerin kullanıldığı bir üslubun öne çıktığı görülür.

### Sonuç

Faik Ali'nin *Şair-i Azam'a Mektup* adlı manzumesi bir dönemde yaşanan olaylara dikkat çekmesi ve henüz bütün metnin Latin harflerine aktarılmaması sebebiyle incelemeye değerdir. Tanzimat Dönemi Türk şiirinin kurucu isimlerinden Abdülhak Hamit, birçok genç şairi derinden etkilemiş ve Divan şiiri geleneğinden sıyrılmalarında birçok şaire yol gösterici olmuştur. Her zaman el üstünde tutulan, hem sanatıyla hem yaşamıyla uzun yıllar gündemi meşgul eden Hamit, 1922 senesinde Viyana'da parasız kalmasında dolayı bu kez dikkatleri üzerine çeker. Milli Mücadele Dönemi olmasına rağmen TBMM'nin bile gündemine gelen Şair-i Azam hakkında Faik Ali'nin yazdığı manzum mektup, tarihi bir vesika niteliği de taşır.

Manzume Hamit'in Viyana'da düştüğü kötü durum üzerine yoğunlaşır. Faik Ali, hep hürmet gösterdiği ve sanatını örnek aldığı Şair-i Azam'ın büyük haksızlıklar yaşadığı için bu halde olduğunu dile getirdikten sonra devrin devlet adamlarının sorumsuzluğuna dikkati çeker. Bütün olanlara rağmen Hamit'in sözün sultanı olduğunu; eserlerinin Victor Hugo ve Shakespeare'in eserleri ile denk olduğunu ifade eder. Fakirliği ile iftihar etmesi gerektiğini dile getiren şair, Hamit'in hiçbir şekilde utanılacak bir durumda olamayacağını beyan eder. *Şair-i Azam'a Mektup* manzumesi Faik Ali'nin Hamit'e duyduğu hayranlığının kelimelere dökülmüş halidir. Şair bu eserinde *Servet-i Fünûn* şiir estetiğine bağlı kalan bir üslup kullanmıştır. Faik Ali üzerinde Hamit'in ne denli tesir bıraktığını anlamak için bu manzumeye dikkat edilse bile kâfidir.

### Summary

Abdülhak Hamit Tarhan, who drew attention to himself by both works and his private life when he lived, one of prominent persons of Turkish literature in Tanzimat period. Hamit is most liked and followed by members of Edebiyat-ı Cedide. Although there were innovatory men of letters in Tanzimat period before him, Hamit created reactions attempting to get out of traditional poetry. So he was appreciated by some people, like he is attacked by some people throughout his life. Abdülhak Hamit Tarhan was even criticized due to *Makber* that it is his the most creditable work but he didn't depart from direction of innovation in his art. Innovation desire in poetry which it was started by Şinasi and Namık Kemal rose top level in Hamit's works. On the other hand, forming his art by his life increased reflection of his life in his art.

His poetry which its title is *Süleyman Nazif'in Şair-i Azam'ı* and its first line start to *Mevki Viyana* came into being by his life's output. 1922 is one of worst period Hamit's life which he was born in a noble family, he made friendship with great statesmen, he was appreciated and

even indulged by most. He was elected Ottoman parliamentary membership in 1914. His office in this parliament finished when the parliament closed in 4 November 1922. Hamit, who was monsieur when he was just a young man and he took advantage of monsieur suddenly fell out of work. Because of this case, he jolted with regard to both financial and spiritual. When he came to Vienna in the Truce period, he fell dawn in misery. Also, he divorced from Lady Lücyen, who is his last wife.

It was discussed about *Süleyman Nazif'in Şair-i Azam'ı* poetry, which it was attracted notice by litterateurs who love Hamid, between litterateurs. Faik Ali, who loved and followed Hamit, is one of the most sorrowful litterateurs because of his situations in Vienna. His *Şair-i Azam* poetry that it wrote in verse and published in 1923 is one of the most impressive poetry that it writes about other poet. In this verse letter, he expressed that Hamit is a great poet at any time and in any case. He criticized to statesmen of the period by remarking they were responsible for Hamit's situations. *Şair-i Azam'a Mektup* reflects to Hamit's one life period, besides it mentioned Faik Ali's loving about Hamit.

Hamit is a great poet and he has an impressive genius is Faik Ali's basic claim in this poetry. According to Faik Ali, Hamit's works are as artistic value as Shakespeare and Victor Hugo's works. He explains that why Hamit isn't miserable and he must proud of his works. Faik Ali, who respects and emulates him, wrote up *Şair-i Azam'a Mektup* poetry. In this poetry, he expresses his emotions abiding by *Servet-i Fünun* style. If you want to learn Hamit's effect on Faik, you should investigate this poetry. Also, this poetry brings light an important period Hamit's life.

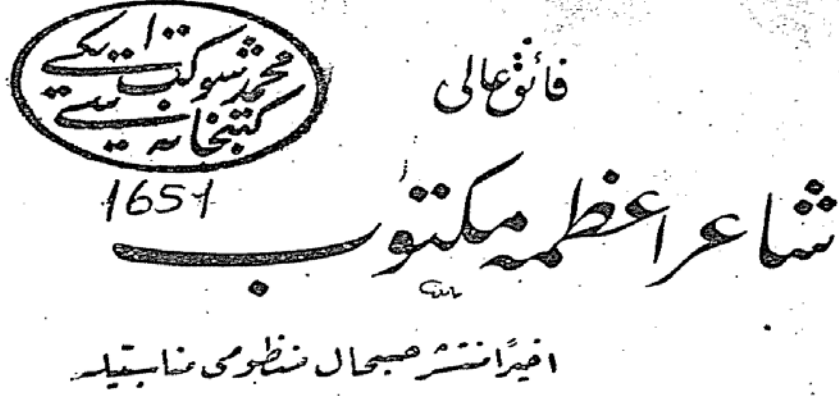
**Kaynakça**

- AKTAŞ, Şerif (2002), *Edebiyatta Üslup ve Problemleri*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- AYVAZOĞLU, Beşir (2007), *1924 Bir Fotoğrafın Uzun Hikâyesi*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- DEADATO, Lizet (2010), *Abdülhak Hamit'in Mektupları*, İstanbul: Erko Yayıncılık.
- ENGİNÜN, İnci (2001), *Abdülhak Hamid Tarhan*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- ENGİNÜN, İnci (2006), *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Faik Ali (Ozansoy) (1922), *Şâir-i A'zam'a Mektup*, İstanbul: Cihanbiraderler Matbaası.
- Tevfik Fikret (2000), *Dil ve Edebiyat Yazıları* (haz. İsmail Parlatır), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÇOBAN, Ahmet (2004), *Edebiyatta Üslup Üzerine*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇİFTÇİ, Selahattin (2015), *Faik Ali Ozansoy Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, İstanbul: Akademi Titiz Yayınları.
- İsmail Habip (Sevük), "Unutulan Dahi", *Yeni Gün*, 3 Ocak 1923.
- KERMAN, Zeynep (1984), "Faruk Nafiz Çamlıbel'in Süleyman Nazif'e Yazdığı Mektuplar", *Türk Kültürü Dergisi*, S. 254, s. 256-369
- POSPELOV, Gennadiy (2005), *Edebiyat Bilimi* (çev. Yılmaz Onay), İstanbul: Evrensel Basım.
- Recaizade Mahmut Ekrem (2016), *Ta'lim-i Edebiyyat*, (haz. Furkan Öztürk), İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- Süleyman Nazif (1922), *Tarihin Yılan Hikâyesi*, İstanbul: Cihanbiraderler Matbaası.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi (2003), *19. Asır Türk Edebiyatı*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- TARHAN, Abdülhak Hamit (1995), *Mektuplar 2* (haz. İnci Enginün), İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ek:

Tarhan, Abdülhak Hamit (2013), *Bütün Şiirleri* (haz. İnci Enginün), İstanbul: Dergâh Yayınları.

Wellek, Réne-Warren, Austin (1993), *Edebiyat Teorisi* (çev. Ömer Faruk Huyugüzel), İzmir: Akademi Kitabevi.



برنجی بیگ

صاحب و ناشری

کتابخانہ جهان صاحبی : مہران

استانبول — ابوالسعود جادہ سندہ جهان برادر لر مطبعہ سوری

۱۳۳۹ — ۴۱

Şair-i Azam'a Mektup'un Ön Kapağı.



## ŞİBANÎ-NÂME'NİN BUDAPEŞTE NÜSHASI ÜZERİNE\*

### ON THE BUDAPEST COPY OF THE SHİBANÎ-NÂME

Arife Ece EVİRGEN\*\*

#### Öz

Harezm, Horasan, Semerkant, Belh, Hisar gibi şehirleri hâkimiyeti altına alarak Şibanîler devletini kuran Şiban Han, 1451-1510 yılları arasında yaşamış bir Özbek hanıdır. Ömrünü savaş meydanlarında geçiren Şiban Han'ın hayatını, mücadelelerini anlatan ve Şibanî-nâme adı verilen eserlerin hem manzum hem de mensur örnekleri mevcuttur. Mensur Şibanî-nâme anonimdir. Mesnevi nazım şekliyle yazılan manzum Şibanî-nâme ise Timurlular sülalesine mensup Muhammed Sâlih tarafından kaleme alınmıştır. Bu eser yurtdışında A. Vambéry ve P. M. Melioranskiy; Türkiye'de ise Yıldız Kocasavaş tarafından yayımlanmıştır. Şiban Han'ın 1499-1506 yıllarındaki yaşamını ve yaptığı savaşları kronolojik olarak anlatan eserin Avusturya Millî Kütüphanesi'ndeki nüshasının tek nüsha olduğu düşünülmekteydi. Ancak Macaristan'da eserin yeni bir nüshasına daha ulaştık. 190 varaktan müteşekkil bu nüshanın ilk 96 varığı Avusturya nüshasından tamamen farklıdır ve başka bir vezinle yazılmıştır. Bu nüshada birçok farklı yer adı ve şahıs adına rastlanmaktadır. Bu çalışmada Şibanî-nâme'nin yeni bulunan Budapeşte nüshası tanıtılacaktır.

#### Anahtar Kelimeler

Çağatay Türkçesi, Muhammed Sâlih, Şiban Han, Şibanîler, Şibanî-nâme, Budapeşte nüshası.

#### Abstract

Shiban Khan, who established the state of the Shibanîs by taking under rule cities, such as Khorezm, Khorasan, Samarkand, Belkh and Hisar, was an Uzbek khan who lived between 1451 and 1510. There are examples of works both in verse and in prose given the name of Shibanî-nâme, which tell the life and the struggles of Shiban Khan, who spent his life on the battlefields. The Shibanî-nâme in prose is anonymous. Whereas, the Shibanî-nâme in verse written in the masnavi verse form was written by Muhammed Sâlih, who was a member of the Timurid dynasty. This work was published by A. Vambéry and P. M. Melioranski abroad, whereas, in Turkey it was published by Yıldız Kocasavas. It was thought that the only copy of the work, which tells chronologically the life and the

\* Bu çalışma Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü öğrencisi olarak hazırlamakta olduğum ve TÜBİTAK tarafından desteklenen "Şibanî-nâme'nin Budapeşte Nüshası (Metin-İnceleme-Dizin)" isimli doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır. 3-5 Mayıs 2018 tarihinde Ankara'da düzenlenen Uluslararası Kültür ve Bilim Kongresi'nde sunduğum bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir.

\*\* Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türkiye, a.ecetombul@gazi.edu.tr

wars fought by Shiban Khan between 1499 and 1506, was the copy in the National Library of Austria. However, we accessed another new copy of the work in Hungary. This copy consisting of the first 96 leaves from 190 leaves is completely different from the copy in Austria and was written with a different meter. Many different place names and names of individuals are encountered in this copy. In this study, the newly found Budapest copy of the Shibanî-nâme will be presented.

•

#### **Keywords**

*Chagatai Turkish, Muhammed Sâlih, Shiban Khan, Shibanîs, Shibanî-nâme, Budapest copy.*



## 1. ŞİBAN HAN

Soyu Cengiz Han'ın büyük oğlu Çuçi'ye dayanan Şiban Han 1451'de dünyaya gelmiştir. Babası Şah Budak, annesi Ak Kuzı Begüm'dür. Şibanîler, Altın Orda'nın dokuzuncu hükümdarı Özbek'e nispetle kendilerine Özbek demişler ve Şiban Han'ın dedesi Ebu'l-Hayr Han döneminden itibaren güneye inerek bölgede söz sahibi olmuşlardır. Ancak, Ebu'l-Hayr Han'ın öldürülmesiyle bu gücü kaybetmeye başlayan Özbekler, Şiban Han'ın başa geçmesine kadar sürecek bir dağınıklık dönemine girmişlerdir. Şiban Han, dedesi ve babasının intikamını almak isteğiyle girdiği savaşlarda; Babür, Hüseyin Baykara ve Şah İsmail gibi önemli hükümdarların var olduğu bir devirde Semerkant, Buhara, Taşkent, Herat gibi merkezleri ele geçirmiş ve bölgenin hâkimi olmuştur. Şiban Han'ın savaş meydanlarında geçen hayatı, Şah İsmail ile girdiği bir mücadele sırasında, yaralı bir şekilde sığındığı çiftlikte 1510 yılında son bulmuştur (Karasoy-Toker 2005 Karasoy 1998).

Şair hükümdarlardan olan Şiban Han'ın mürettep bir divanı, Risâle-i Ma'ârif adlı mensur bir fıkıh risalesi ve Bahru'l-Hüdâ adlı bir eseri vardır. Şiban Han Divanı'nın tek nüshası İstanbul Topkapı Müzesi 3. Ahmet Kütüphanesi Nu: 2436'da kayıtlıdır. 192 varaktan oluşan klasik divan tarzında düzenlenmiş eserde 7 tevhid, 10 na't, 306 gazel, 8 mensur parça, 1 murassa-nâme, 27 rubâî, 12 tuyuğ, 5 tarih, 1 musarra beyit ve 48 muamma vardır. Şiban Han Divanı, inceleme, metin, dizin ve tıpkıbasım olarak Yakup Karasoy tarafından yayımlanmıştır (Karasoy 1998).

Bahru'l-Hüdâ'nın bilinen tek nüshası Londra British Museum'da Add. 7914 numarada kayıtlı bir mecmuanın 1b-22b varakları arasındadır. Başlık olarak *Kasâ'id-i Mevlânâ Şibânî* ibaresi bulunan metin, gazel tarzında kafiyeleşmiş çeşitli kasidelerin birleşiminden oluşan bir manzume niteliğindedir. Kemal Eraslan eseri, Şiban Han ve Bahru'l-Hüdâ ile ilgili genel bilgilerin yer aldığı *Giriş* bölümünün ardından *İmlâ Özellikleri, Metin, Tercüme, Notlar, Metinde Geçen Arapça İbareler ve Sözlük* olarak yayımlanmıştır (Eraslan 1991).

Şiban Han'ın 1507'de oğlu Muhammed Timur Bahadır için dinî meseleler hakkında yazdığı Risâle-i Ma'ârif'in bilinen tek nüshası British Museum OR. 12956 numarada kayıtlıdır. Bu nüsha 1510-1511 yılında Ali Meşhedî tarafından istinsah edilmiştir. Henüz tam metin olarak yayımlanmayan eser üzerindeki en kapsamlı çalışma Gülşen Seyhan Alışık'a aittir. *Şeybânî Han'ın Risâle-i Ma'ârif Adlı Eseri ve Türkçeciliği* başlıklı çalışmada Şiban Han ve eserleri ile ilgili bilgi verildikten sonra Risâle-i Ma'ârif'in dil özellikleri ve içeriğinden bahsedilmiş ve metinden örnekler verilmiştir (Seyhan Alışık 2004).

Şiban Han'ın adı ve mahlası bugüne kadar Şibânî, Şiban, Şaybak, Şah Baht Han, Şahi Beg Han, Şeybânî Han gibi değişik şekillerde yazılmış ve okunmuştur (Karasoy 1998: 13). Muhammed Sâlih'in kaleme aldığı Şibanî-nâme'de de Şah Baht Han isminin geçtiği bölümler vardır. Şiban Han divanında ise 266 defa Şibânî, 65 defa Şibân, 7 defa Şah Baht Han, 1 defa Şah Baht yazılmıştır. Barthold'a göre kelimenin aslı Çuçi'nin küçük oğlu Şiban'dan gelmektedir ve Müslüman rivayeti sonraları bu kelimeyi Şeyban'a çevirmiştir. Mustafa Kafalı *Şiban Han Sülalesi ve Özbek Ulus* adlı çalışmasında Şiban Han'ın isminin, Arapça Şeyban ile alakası olmadığını savunur (Kafalı 1976: 296). Togan da Şiban Han'ın adının *İmam Şeybânî* ile birleştirilerek bazı

eserlerde bu şekilde yazıldığından bahsetmiştir. Şiban Han Divanı'nda kelimenin genellikle y'siz yazılması *Şibân* biçimindeki okuyuşu desteklemektedir (Togan 1981: 125; Karasoy 1998: 14).

## 2. ŞİBANÎ-NÂMELER

Şiban Han, kendisinin de bir şair olması münasebetiyle sanatçıları desteklemiş ve onları sohbetinde bulundurmıştır. Bunun en güzel örneği Molla Bennâî ve Muhammed Sâlih'tir. Şiban Han, kendisine sığınan bu iki sanatkarı himayesine almış, Muhammed Sâlih'i emirü'l-ulemâ ve mâlikü's-suârâ ilan etmiştir. Manzum Şibanî-nâmelerin ikisi de Şiban Han hayattayken emrindeki bu iki isim tarafından kaleme alınmıştır. Bennâî'nin eseri Farsçadır ve henüz Türkiye'de yayımlanmamıştır (Karasoy-Toker 2005: 29-30). Muhammed Sâlih'in eseri ise bu çalışmanın konusunu teşkil ettiği için ayrı bir başlık altında daha detaylı ele alınacaktır.

Mensur Şibanî-nâme Petersburg Bilim Akademisi Asya Müzesinde 591 numaralı yazmada yer almaktadır ve anonimdir. Baş kısmında Ali Şir Nevâyî'nin Mahbûbu'l-Kulûb adlı eseri bulunan Şibanî-nâme, farklı bir kâğıda ve farklı bir el yazısıyla yazılmıştır. İçeriğinden hareketle XVI. yüzyılda 1510-1530 tarihlerinden önce yazılmadığı anlaşılmaktadır (Karasoy-Toker 2005: 33-35). Eserin ilk iki bölümü Reşidüddin'in Câmîü't-Tevârih'inin kimi bölümlerinin çevirisini içermekte, üçüncü bölümde ise Şiban Han'ın nesli ve savaşları hakkında bilgiler yer almaktadır (age. 33). Bu eseri ilk olarak Berezin 1849 yılında Kazan'da yayımlamıştır. Eser, Türkiye'de ise Yakup Karasoy ve Mustafa Toker tarafından *Türklerde Şecere Geleneği ve Anonim Şibanî-Nâme* adıyla 2005 yılında yayımlanmıştır.

Rûzbihân'ın Şiban Han'ın İran'da Sünniliği hâkim kılmasını teşvik etmek için yazdığı Mihmân-nâme-i Buhârâ adlı eseri Şiban Han ile ilgili eserlerden bir diğeridir. Mihmân-nâme-i Buhârâ'nın elli dört bölümünden otuz sekizi Şiban Han ile ilgilidir. İran, Rusya ve Almanya'da yayımlanan eser ülkemizde henüz tam metin olarak yayımlanmamıştır (Karasoy 2003: 105-107).

### Muhammed Sâlih ve Şibanî-nâme adlı eseri

Muhammed Sâlih, Timur devrinin önemli emirlerinden Şah Mâlik'in torunu ve Harezmi valiliği yapmış Nur Said Bey'in oğludur. Babasının ölümünden sonra türlü eziyetler çektiğini Şibanî-nâme'nin sebep-i telif bölümünde anlatır. Başlangıçta Hüseyin Baykara hizmetinde iken sonrasında taraf değiştirerek Şiban Han'ın maiyetine girer (Köprülü 1945: 313).

Bu olayı Şibanî-nâme'de şu beyitlerle anlatır:

Kolını lutf birle kıldı dırâz  
Mîn tüzüp cân ara âheng-i niyâz

Korka korka kademiga yittim  
Baş koyup allıda şükri ittim

Eyledi lutf sorup hâlımını  
Bildi yek-ser mening ahvâlımını

Şefkat birle meni şâd itti  
Kaygudın bendeni âzâd itti (Kocasavaş 2003: 115)

Şiban Han'ın himayesine girince onun hakkında bir eser yazmayı kendisine görev bilir:

Eylesem han atıga tasnîfi  
Belki ülfet sebebi telîfi

Fikrler eyledüm özüm birle  
Fikrni siledüm özüm birle

Akıbet muḡga taptım karâr  
Kim anıḡ medhin itip vird-i şî'âr

Eylegen işlerini nazm kılay  
Mesnevî şîvesini daḡı biley

Ol zamandın kim aḡga yol saldım  
Uşbu hıdmetni özümge aldım

Her ni kördüm çirigide bir bir  
Barçasın nazm ile kıldım tahrîr (Kocasavaş 2003: 122-123).

Muhammed Sâlih'in bugüne ulaşan tek eseri fâ'ilâtün/fâ'ilâtün/fâ'ilün vezniyle 4447 beyit olarak yazdığı Şibanî-nâme adlı eseridir. Divan şiiri geleneğine uygun olarak Tanrı'ya Hamd bölümü ile başlayan eser münacat, na't ve bu bölümün içerisinde dört halife övgüsü ile devam eder. Sonrasında ise Şiban Han'ın methi yer alır. Yukarıda bazı kısımlarından örnekler verdiğimiz sebab-i telif bölümünün ardından Şiban Han'ın Buhara seferinden Harezm'i fethine kadar, 1499-1506 yılları arasındaki olaylar çeşitli başlıklar altında anlatılır. Eserde Şiban Han'ın mücadele ettiği isimlerden, hizmetinde bulunan mirzalara kadar pek çok tarihî şahsiyet hakkında bilgi bulmak mümkündür. Şibanî-nâme, Şibanîler dönemindeki siyasi atmosfer; Özbeklerin o dönemdeki yaşayışı ve gelenekleri, kıyafetleri, kullandıkları savaş aletleri gibi çok zengin bir dil ve kültür malzemesini içeren bir eserdir. Muhammed Sâlih seferlere bizzat katıldığı için özellikle tabiat ve savaş tasvirleri çok canlıdır. Köprülü, Muhammed Sâlih'i bu dönem Çağatay şairleri arasında Batı ilim âlemlerince en çok tanınan isim olarak nitelendirmiştir (Köprülü 1945: 312).

Muhammed Sâlih'in Farsça ve Türkçe şiirlerinin olduğu çağdaşı Nevâyî ve Babür'ün eserlerinden anlaşılmaktadır. Babür, Muhammed Sâlih'in Türkçe şiirlerinin fena olmadığı kanaatindedir, Şibanî-nâme'nin ise hiçbir bedii kıymeti olmadığını düşünür. Köprülü de Şibanî-nâme'yi *kuru ve tarafsızane* bulur ancak eserin *tarihî bir vesika* olarak önemine dikkat çeker (Köprülü 1945: 312-313).

Eserin ilk neşri Almanca tercümesiyle Vambery tarafından 1885'te yapılmıştır. Sonraki yayın Melioranskiy tarafından hazırlansa da ölümünün ardından Samoyloviç'in uzun ön sözüyle basılabilmektedir. Bu eserin giriş bölümünde Vambery'nin çalışmasının geniş bir özeti yer almaktadır (Melioranskiy 1908: I-XV). Özbekistan'da Kayumov başkanlığında bir heyet tarafından da hazırlanan eser, ülkemizde Yıldız Kocasavaş tarafından giriş, tıpkıbasım-metin-tercüme olarak yeniden yayımlanmıştır (Karasoy-Toker 2005: 29, Kocasavaş 2003).

### 3. ŞİBANÎ-NÂME'NİN BUDAPEŞTE NÜSHASI

Yakın zamana kadar Şibanî-nâme'nin Avusturya Millî Kütüphanesi'nde 1156 numarada kayıtlı nüshasının eserin tek nüshası olduğu düşünülmekteydi ve bugüne kadar yapılmış çalışmaların tamamı bu nüsha üzerineydi. Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi'ndeki Türkçe El Yazmaları Kataloğu'nu incelerken *Török, Qu, 68* numarada kayıtlı bir *Şeybânî-nâme* nüshası olduğunu gördük ve incelemek amacıyla Budapeşte'den temin ettik. Bu nüshayla ilgili katalogda şu bilgiler yer almaktadır: "Doğu Türkçesi ile kaleme alınmış bu eser, Şeybanî Han'ın yanında ve yakınında olan Prens Muhammed Sâlih adlı Özbek şairin kaleminden çıkmıştır. Eserin tamamı 76 kısım olup 4500 beyitten meydana gelmiştir. Ancak Akademi Kütüphanesindeki bu yazma, baştan ve sondan eksiktir. Ayrıca ciltsiz ve formlar dağınık olduğu için eserin ara bölümlerinde de düzensizlik var. Arminn Vambery *Şeybanî-nâme*'nin Viyana nüshasını Almancaya çevirerek yayımlamıştır. Vambery, bu yayımladığı kitapta Akademi Kütüphanesindeki bu yazmanın eksik olduğunu belirtir. Ayrıca kutunun içindeki miklepte '*Divân-ı Mîr Ali Şîr Nevâî*' ibaresi yazılıdır" (Parlatır-Hazai 2007: 128).

Nüshayı Vambery'nin incelediği muhakkaktır. Viyana nüshası ile karşılaştırarak bazı yerlere bölüm numaraları vermiş, ilk sayfanın altına kendi el yazısıyla ve Macarca olarak "Mehemmed Salih-féle Şeibanamehjének egy ügyetlen másolata vagy utánzás, tele irás hibákkal és sok helyen érthetetlen" *Şibanî-nâme'nin hatalarla dolu ve pek çok yerde anlaşılmayan bir kopyası veya taklidi olarak çevirebileceğimiz bir not düşmüştür.*

190 varaktan oluşan bu nüsha baştan ve sondan eksiktir. İlk 96 varak Viyana nüshasından tamamen farklıdır ve feûlün/feûlün/feûlün/feûl vezniyle yazılmıştır. Ayrıca bu ilk 96 varakta bölüm başlıkları boş bırakılmıştır.

Viyana nüshası Muhammed Sâlih'in, Bâkî Tarhan'dan kaçıp Şiban Han'ın yanına geldiği tarihten (1499)'dan sonraki olayları içerir. Budapeşte nüshasında bu tarihten önceki olaylar da yer almaktadır. İlk varakta metin, Şiban Han'ın Sabran'ı ve Yesî'yi almasıyla başlar. Bu olayların tarihi ile ilgili şu beyit yer alır:

bu işniñ ki târîhi sekkiz yüz  
tağı toqsan altıda boldı tüküz (Muhammed Sâlih [yz.] 2b/11).

Hicri 896, 1491-1492 yıllarına karşılık gelmektedir. Yani Budapeşte nüshası, Muhammed Sâlih'in Şiban Han'ın hizmetine girdiği tarihten 7-8 yıl öncesindeki olayları da işlemektedir.

Ayrıca Budapeşte nüshasında, Sabran ve Yesî'nin alınmasından sonra Karşı ve Kiş'in bütün mallarının talan edilmesi ve Semarkand'ın basılması hadiseleri yer alır. Bu olaylar, Anonim Şibanî-nâme'de aynı sırayla takip edilebilir. Semerkand kuşatması sırasında Şiban Han, Debûsî kalesine sefer düzenleyerek Bâkî Tarhan üzerine yürür. Bunun sebebi Muhammed Sâlih'in, kaçıp gelerek Bâkî Tarhan'ın, Sultan Ali Mirza'ya yardıma gelmekte olduğunu haber vermesidir (Karasoy ve Toker 2005: 101). Bu olay Budapeşte nüshasında açıkça anlatılmıştır:

uşal Nür Sa'îd Bêk Bilgüt omağ  
anıñ êrdi bir °asrda tüm turak

Muhammed Sâlih anıñ oğlı durur  
işitiñ nê türlüğ haberler bërür



ümîdim mēniᅡ köp dēp ᅡandın  
kaçıp kēliben Bākī Tarᅡandın

Buᅡārādın on miᅡᅡ kişi birle bēk  
tēdi kim kēledür barı yēr dik (Muhammed Sâlih [yz.] 6a/10/11-6b/1/2).

Viyana nüshasında bu olay *korka korka kademiga yittim/baş koyup allıda şükri ittim* beytinden de anlaşılacağı üzere Muhammed Sâlih'in dilinden verilmiştir. Budapeşte nüshasında ise Muhammed Sâlih'ten üçüncü bir şahıs gibi bahsedilmesi dikkat çekicidir.

Metnin ilk 96 varasının Viyana nüshasından tamamen farklı olduğuna değinmiştik. 97a'dan itibaren vezin fâ'ilâtün/fâ'ilâtün/fâ'ilün'dür ve Viyana nüshasının kimi bölümlerinin varakları karışmış bir kopyasıdır. Metni olay sırasını dikkate alarak düzenlediğimizde, bu nüshadaki 97a-190b varaklarının Uratipe kurganının alınmasından Sultan Mahmud Bahadır'ın ölümüne kadar olan olayları anlattığı ve Viyana nüshasının 92a-182b. varaklarına karşılık geldiğini tespit ettik. Her yazmada olduğu gibi bu iki yazmanın ortak bölümlerinde de nüsha farklılıkları vardır, ancak bunlara bu çalışmada değinmeyeceğiz.

Viyana nüshası tam ve minyatürlü bir nüshadır. Yer yer boş sayfaları vardır. Budapeşte nüshasındaki boşluklar, Viyana nüshasındaki minyatürlü ya da boş sayfalarla aynı yerlere karşılık gelmektedir. Ayrıca Budapeşte nüshasının tamamı incelendiğinde 97a'dan itibaren kimi varakların tekrar yazıldığını görmek mümkündür.

Şibanî-nâme'nin bu nüshası üzerine çeviri yazı, detaylı bir dil incelemesi ve gramatikal dizini de ihtiva eden bir doktora tezi hazırlamaktayız. Nüshanın varakları karışmış olduğu için olayların tarihi açısından düzenli bir şekilde sıralanmadığını söyleyebiliriz. Metnin tamamının ortaya konmasından sonra daha kapsamlı bir değerlendirme yapmamız mümkün olacaktır.

#### 4. SONUÇ

Şibanî-nâme'nin Budapeşte nüshasının ilk 96 varacağı hem metin hem de vezin itibarıyla Viyana nüshasından tamamen farklıdır. Her ne kadar baştan ve sondan eksik olsa da Muhammed Sâlih'in Şiban Han'ın hizmetine girdiği tarihten öncesine dair bazı olaylara değinilmesi ve bu olaylarla ilgili tarih verilmesi; bu 96 varaklık bölümün, Şibanî-nâme'nin yeniden bir yazımı olduğu ihtimalini düşündürmektedir. Bu kısım Muhammed Sâlih'in Şiban Han'ın hayatını en başından anlatmak için yeni bir mesnevi yazmasıyla açıklanabileceği gibi bir başkası tarafından kaleme alınan farklı bir Şibanî-nâme'nin parçası olarak da değerlendirilebilir. Bu açıdan bakıldığında nüsha oldukça zengin bir dil malzemesi içermektedir.

#### SUMMARY

Shiban Khan (1451-1510), who established the state of the Shibanis by taking under rule cities, such as Khorezm, Khorasan, Samarkand, Belkh and Hisar, was an Uzbek khan. He captured important centers, also including Samarkand, and dominated the region in a period when important rulers lived, such as Babur, Hüseyin Baykara and Shah Ismail. While he was on the battlefields during the day, at night he played the role of a completely different character, who debated Islamic canonical jurisprudence with the canonical jurisprudence scholars, who conversed on poetry with the poets and who understood music and tessitura. Shiban Khan was a poet ruler who also drew attention with his literary aspect. His *divan* (collection of poems) located at the Topkapı Palace Museum reflects all the characteristics of the classical *divan*

poetry. There is a *risale* (treatise) on canonical jurisprudence in the Manchester Library in England and a *masnavi* (poem made up of rhymed couplets, each couplet being of a different rhyme) titled *Bahrü'l-Hüda*, that mentions the oneness of God, the greatness of the Prophet Mohammad, the mortality of the world and that frequently includes verses and hadiths of the Holy Koran. There are examples of works both in verse and in prose given the name of *Shibanî-nâme*, which tell the life and the struggles of Shiban Khan, who spent his life on the battlefields. The *Shibanî-nâme* in prose is anonymous. Whereas, the *Shibanî-nâme* in verse written in the *masnavi* verse form was written by Muhammed Sâlih, who was a member of the Timurid dynasty. This work was published by A. Vambéry and P. M. Melioranski abroad, whereas, in Turkey it was published by Yıldız Kocasavas. It was thought that the only copy of the work, which tells chronologically the life and the wars fought by Shiban Khan between 1499 and 1506, was the copy in the National Library of Austria. However, we accessed another new copy of the work in Hungary. This copy consisting of the first 96 leaves from 190 leaves is completely different from the copy in Austria and was written with a different meter. Many different place names and names of individuals are encountered in this copy. In this study, the newly found Budapest copy of the *Shibanî-nâme* will be presented.

**KAYNAKLAR**

- ARAT, Reşit Rahmeti (1987), *Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, Vekayi, Babur'un Hatıratı*, C. I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- BEREZİN, W. (1849), *Şeybaniada. İstoriya Mongolo-Tyurkov na Dcağtayskom Dialekt*, Kazan.
- ERASLAN Kemal (1991), Şibanî Han'ın 'Bahru'l-Hüdâ' Adlı Eseri. *Türk Kültürü Araştırmaları Muharrem Ergin'e Armağan*, Yıl: XXVIII/1-2, s.103-177.
- KAFALI, Mustafa (1976), Şiban Han Sülalesi ve Özbek Ulusu, *Atsız Armağanı*, İstanbul: Ötüken Yayınevi, s. 295-306.
- KARASOY, Yakup (1998), *Şiban Han Dîvânı (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KARASOY, Yakup (2003), "Mihmân-nâme-i Buhârâ ve Şiban Han'ın Bilinmeyen Üç Şiiri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi (Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun'a Armağan)*, S. 13: 105-114.
- KARASOY, Yakup-TOKER, Mustafa (2005), *Türklerde Şecere Geleneği ve Anonim Şibanî-nâme*, Konya: Tablet Kitabevi.
- KOCASAVAŞ, Yıldız (2003), *Şeybanî-nâme Giriş-Tıpkıbasım-Metin Tercüme*, İstanbul: Çantay Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1945), "Çağatay Edebiyatı", *İslam Ansiklopedisi*, C.III, İstanbul: MEB Yayınları, 270-323.
- MELİORANSKİY, P. M. (1908), *Muhammed Salih-Şeybani-name-Dcağatayskiy Tekst*, S. Petersburg.
- PARLATIR, İsmail; HAZAI, György (2007), *Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi'ndeki Türkçe El Yazmaları Kataloğu*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- SEYHAN ALIŞIK, Gülşen (2004), Şeybânî Han'ın Risâle-i Ma'ârif Adlı Eseri ve Türkçeciliği, *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri C.I.*, 20-26 Eylül 2004, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TOGAN, A. Zeki Velidi (1981), *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi*, İstanbul.

## LAKOFF VE JOHNSON'IN METAFOR KURAMI VE ESKİ TÜRKÇE İLE ORTA TÜRKÇEDE BİRLEŞİK FİİLLERDE YÜK METAFORU

### LAKOFF AND JOHNSON'S THEORY OF METAPHOR AND BURDEN METAPHOR IN COMPOUND VERBS IN OLD TURKISH AND MIDDLE TURKISH

Timur AYDIN\*

#### Öz

G. Lakoff ve M. Johnson'ın metafor kuramı, metaforun yalnızca bir edebî sanat olmayıp algı ve davranışlar üzerinde etkisi olan bir psikolojik ve bilişsel mekanizma olduğunu göstermektedir. Bu çalışmanın ilk kısmında Lakoff ve Johnson'ın metafor kuramına değinilmekte, onların İngilizce için verdikleri bazı metafor örneklerinin Türkçedeki mukabillerinden bahsedilmektedir. Çalışmanın ikinci kısmında; Eski ve Orta Türkçede tüşür-, kir- kötür-, yüd-, tart-, çek- fiilleriyle kurulan birleşik fiillerde artzamanlı olarak yük metaforunun izi sürülmekte, çek- ve tart- fiilleriyle kurulan birleşik fiiller Farsça mukabilleriyle karşılaştırılmaktadır

#### Anahtar Kelimeler

Metafor, George Lakoff, Mark Johnson, birleşik fiil.

#### Abstract

G. Lakoff's and M. Johnson's theory of metaphor demonstrates that metaphor is not an only figure of speech, also a psychological and cognitive mechanism has an impact on perception and behavior. In the first chapter of this study; Lakoff's and Johnson's theory of metaphor and Turkish equivalents of their metaphor examples which they gave for English are mentioned. In the second chapter of this study; burden metaphor is diachronically traced in compound verbs which are established with tüşür-, kir-, kötür-, yüd-, tart-, çek- in the Old and Middle Turkish and compound verbs which are established with çek-, tart- are compared with Persian equivalents.

#### Keywords

Metaphor, George Lakoff, Mark Johnson, compound verb.

\* Arş. Gör., Gelişim Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümü, timurayd@gmail.com.



## 1. Lakoff ve Johnson'ın Metafor Kuramı<sup>1</sup>

*İstiare* yahut *metafor*<sup>2</sup>, *belagatin ilm-i beyân* şubesi içerisinde ele alınan bir edebî sanattır. “Bir lafza aralarındaki benzerlik alakası dolayısıyla lügat manasının dışında yeni bir mana vermek” olarak tanımlanmaktadır (Saraç 2000: 98). Mesela bir askere *aslanım* denilebilir. Asker, aslan gibi cesurdur ve bu benzerlik alakası dolayısıyla aslan kelimesine yeni bir mana, asker manası verilmiştir (Olgun 1936: 54). Şüphesiz aslanla kastedilen biyolojik taksonomide *panthera* cinsine dahil edilen yırtıcı hayvan *panthera leo* değildir. Metafor gerek edebî metinlerde gerekse yukarıdaki örnekteki gibi gündelik hayatta karşılaştığımız bir edebî sanat olmasının yanı sıra psikolojik ve bilişsel bir mekanizmadır<sup>3</sup>. Edebî sanatların bu cephesine daha önceden değinenler olmuştur. Mesela Ali Nihat Tarlan, edebiyatı da kapsadığını söylediği estetik faaliyetlerin kanunlarının psikolojik bir ciheti olduğunu belirtmektedir. Ona göre her edebî sanat doğuşu bakımından bir ruhî ihtiyacın mahsulüdür (Tarlan 1947: 13). Walter Andrews da edebî sanatların eşyayı algılama biçimimizle bir ilgisi olduğundan bahsetmiş, ancak bunun araştırılmasının alan dışı bir uzmanlık gerektirdiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla *Ockhamlı'nın usturası* bu konuya vurulmalı ve edebî sanatların araştırılması edebiyatla sınırlandırılmalıdır (Andrews 1976: 78). Halbuki Andrews'un kitabının neşredildiği tarihten dört sene sonra edebî sanatlar ve psikoloji ilişkisine değinen Lakoff ve Johnson edebî sanatlardan biri olan metafor çalışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır.

Lakoff ve Johnson, gündelik dili kuşatan bir metafor sistemi olduğunu iddia eder. Bu durum yalnızca dille alakalı da değil, insan zihninin dünyayı nasıl algıladığıyla alakalıdır. Metafor insanın dünyayı algılamasını şekillendirmektedir (Lakoff & Johnson 1980: 3) Metaforun algıyı nasıl şekillendirdiğini daha iyi anlamak için Türkçedeki TARTIŞMA SAVAŞTIR<sup>4</sup> metaforuna bakılabilir<sup>5</sup>:

<sup>1</sup> Türkçede Lakoff ve Johnson'ın metafor kuramından yola çıkılarak hazırlanmış çalışmalar mevcuttur. Mesela bkz. ONAY, E. (2013), *15. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Kasidelerde İdeal Hükümdar Portresi ve Hükümdarın Metaforik Sunumu*, Ankara: Bilkent Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi ve YUNUSOĞLU, M. K. (2016), *Budist Türk Çevresi Eserlerde Metaforlar*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. Ayrıca dünyada ve Türkiye'de metafor çalışmalarını için bkz. YUNUSOĞLU, M. K. (2016), 1.8. Metafor Üzerine Çalışmalar, ss. 44-46.

<sup>2</sup> Metafor ve istiarenin aynı şey olup olmadığı tartışmalıdır. Mesela metafor ile istiare arasındaki farkın Batı düşüncesi ile Doğu düşüncesi arasındaki farklılıktan kaynaklandığı söylenmiştir (Demir 2005: 14). Ben istiare yahut metaforun insan zihninin temel bir psikolojik mekanizması olduğu, dolayısıyla evrensel bir karakteristik taşıdığı kanaatindeyim; ancak bu düşünce burada kanıtlanmaya çalışılmayacak, metafor ve istiarenin aynı şey olduğu *farz edilecektir*. Bu konu başlı başına bir araştırma konusu olacak kadar teferruatlı görünmektedir.

<sup>3</sup> Metaforun bu cephesine değinen çalışmalar mevcuttur. Mesela bkz. CAVE T. (2016), “Cognitive Figures”, *Thinking with Literature: Towards a Cognitive Criticism* içinde, Oxford: Oxford University Press ve BOWES A. & KATZ A. (2015), “Metaphor creates intimacy and temporarily enhances theory of mind”, *Memory & Cognition*, 43 (6).

<sup>4</sup> Bu metafor, aynı zamanda İngilizcede de bulunmaktadır. Lakoff ve Johnson şu örnekleri verir (Lakoff & Johnson 1980: 4): Your claims are indefensible. He attacked every weak point in my argument. His criticisms were right on target. I demolished his argument. I've never won an argument with him. You disagree? Okay, shoot! If you use that strategy, he'll wipe you out. He shot down all of my arguments.

<sup>5</sup> Örnekler için Lakoff ve Johnson'ın eserinin Türkçe çevirisinden faydalanılmıştır (Demir 2005). Ancak çeviride pek çok örneğin Türkçenin mantığıyla ve metafor sistemiyle örtüşmeden kullanıldığı görülmektedir. Bu yüzden Türkçe çevirideki örnekler Türkçe'nin mantığına ve metafor sistemine göre tadil edilip kullanılmaya çalışılmış, bazı yerlerde çeviriden tamamen bağımsız örnekler bulunmuştur.

TARTIŞMA SAVAŞTIR: Hiçbir temele dayanmayan bu *iddiayı* nasıl *savunursun*, anlamıyorum. Bütün entelektüel dikkatini toplayarak sıralanan *iddialara saldırmaya* başladı. Eleştirilerini doğru *hedefe yönelttiğini* düşünmüyorum. Bu *teoriyi yıkmak* neredeyse imkânsız. Bugüne kadar girdiği hiçbir *tartışmada mağlup* olmadı. *Tartışmadan galip* çıksa da *saldırğan* tavrı yüzünden itibarı zedelenmişti.

*Savunmak, saldırmak, hedefe yöneltmek, yıkmak, mağlup olmak, galip çıkmak* ve *saldırğanlık* esasında *savaş* esnasında tarafların tecrübe edeceği durumlardır. Birlik, bir hücumu karşı mevkiini *savunabilir*. Türkçedeki TARTIŞMA SAVAŞTIR metaforu tıpkı orduların mevkiini *savunması* gibi, iddiaların da *savunulabileceğini* varsaymaktadır. Bir birlik, taarruza geçip düşman hatlarına saldırabilir. Bir tartışmada da sanki düşman hatlarına saldırıyormuşçasına *iddialara saldırmanın* mümkün olduğu görülmektedir. Bir kruvazör toplarını düşman mevziilerine çevirebilir, yani *hedefe yöneltebilir*. Benzer şekilde gündelik dil, *eleştirilerin* de bir silah gibi *hedefe yöneltebileceğini* söylemektedir. Gündelik dil sayesinde *düşman kalesini yıkıyormuş* gibi *teorileri yıkmak*, *savaştan galip* yahut *mağlup* ayrılıyormuş gibi *tartışmadan galip* yahut *mağlup* ayrılmak mümkündür.

Metafor bir kavramın, başka bir kavram vasıtasıyla açıklanmasını ve tecrübe edilmesini sağlar. Yukarıdaki kullanımlarda tartışma, savaş vasıtasıyla anlaşılmakta ve tecrübe edilmektedir. Savaşla ilgili unsurlar tartışmaya da aktarılmakta ve bu durum dile yansımaktadır. Eğer tartışmanın savaş olarak değil de *dans* olarak algılandığı bir kültür mevcut olsaydı, o kültürün dili de bambaşka olacaktı. Tartışmacılar dans edip durumdan keyif alan kimseler olarak tasvir edilecek, maksat galip gelmek değil, süreçten estetik haz almak olacaktı; ancak kültürümüzde tartışma savaş metaforuyla çerçevelendiği için, belki bu kültürün tartışmadan anladığı şey, bizim için tartışma bile sayılmayacaktı (Lakoff & Johnson 1980: 5).

Tartışma kavramının savaş metaforuyla çerçevelenmiş olması gibi, zaman metaforunun Türkçede parayla çerçevelenmiş olduğu görülür:

ZAMAN PARADIR<sup>6</sup>: Lütfen *zamanını* bu boş işlere *harcama*. Kendimden başka kimseye *vakit harcamak* istemiyorum. Makalemi yeniden düzenlemek bana *üç saate mâl oldu*. *Zamanını* daha *verimli kullanmak* senin elinde. Bu işle uğraşırken *çok zaman kaybettim*.

Bu metafor sebebiyle para harcar gibi zamanı ve vakti *harcamaktan*, bir metanın bize belli miktar bir paraya mâl olması gibi, bir işin belli miktar bir zamana *mâl olmasından*, tıpkı parayı verimli kullanır gibi zamanı *verimli kullanmaktan*, parayı boş yere harcayıp kaybetmekten söz eder gibi zaman *kaybetmekten* bahsedilmektedir. Metaforik kavramsal çerçevenin bir özelliği de bir kavramı başka bir kavramla algılar ve o ikinci kavramın cephesinden görürken, görülebilecek diğer cepheleri karanlıkta bırakmasıdır (Lakoff & Johnson 1980: 10). Zamanı, para cephesiyle algılar ve görürken yakın bir arkadaşla geçirilebilecek keyifli bir süreyi *boşa harcanan zaman*, bir işe keyifle çalışıp zevk alınabilecek süreyi *vakit kaybı* saymak mümkündür. Aynı şekilde tartışmayı savaş metaforuyla algılamak, tartışmanın işbirliğine ve uzlaşmaya yönelik cephelerini göz ardı etmekle ve yalnızca galip gelmeye odaklanmakla sonuçlanabilir.

<sup>6</sup> İngilizce'de de mevcuttur (Lakoff & Johnson 1980: 8): I don't have the time to give you. How do you spend your time these days? That flat tire cost me an hour. I've invested a lot of time in her. I don't have enough time to spare for that. You're running out of time. You need to budget your time. Put aside some time for ping pong. Is that worth your while? Do you have much time left? He's living on borrowed time. You don't use your time profitably. I lost a lot of time when I got sick. Thank you for your time.



Her kavramın tek bir metaforla çerçeveslendiğini söylemek imkânsızdır. Çoğu zaman bir kavram birden fazla kavramla metaforik olarak ifade edilebilir. DÜŞÜNCELER/DÜŞÜNCE SİSTEMLERİ BİNADIR ve DÜŞÜNCELER/DÜŞÜNCE SİSTEMLERİ İNSANDIR metaforları buna örnektir:

DÜŞÜNCELER/DÜŞÜNCE SİSTEMLERİ BİNADIR<sup>7</sup>: *Fikirleri ilginç olabilir, ama temelleri sağlam gözüküyor. Dinin temelinin namaz olduğunu çocuklar bile bilir. Sosyal Darwinizm faşizmin temeli olmuş, sonrasında gürültülü bir şekilde çökmüştür. Namaz dinin temeliyse oruç onun direğidir. Teoriyi destekliyorum; ama bu bazı cephelerden sorunlu olduğu gerçeğini değiştirmiyor. Aslı astarı olmayan, hiçbir esasa dayanmayan fikirleri savunmaya ne de meraklısın! Önce fikirlerini bir temele dayandırıp sonra yayımlamaya çalışmanı öneririm.*

DÜŞÜNCELER/DÜŞÜNCE SİSTEMLERİ İNSANDIR<sup>8</sup>: *Rölativite teorisi fizikte çok sayıda yeni düşünce doğurdu. Robert Trivers'ın modern biyolojinin babası olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu düşünceler Orta Çağ'da öldü. Düşünceleri sonsuza dek yaşayacak. Bilişsel psikoloji henüz emekleme döneminde.*

Düşünceleri, düşünce sistemlerini *bina* ve *insan* olarak algılamamızın yaratacağı farklı farklı durumlar olacaktır. Düşünceleri bina vasıtasıyla anlamak, onların kompleks mimari yapısını, yani sistemli, düzenli şekilde bir araya getirilmiş, üzerlerine itinayla düşünülmüş olmasını vurgulamaktadır. Düşünceleri insan vasıtasıyla anlamak ise onların tıpkı insan gibi her an değiştiğine, yaşayıp öldüğüne, yani ortaya çıkıp ortadan kalktığına, başka düşünceleri doğurduğuna, yani başka düşüncelerin üretilmesine sebep olduğuna vurgu yapmaktadır. Bir metafor düşüncenin sistematik ve düzenli olmasını, diğeri dinamikliğini ve değişkenliğini işaret etmektedir. Böylece aynı kavramın farklı iki cephesi aydınlanmış olmaktadır.

Dünyanın metaforik şekilde algılanmasının altında pek çok kavramın sınırlarının belirsiz ve muğlak olması yatar. Muğlak ve sınırları belirsiz kavramları, hatları daha net kavramlarla açıklamak onların anlaşılması adına kolaylık sağlamaktadır (Lakoff & Johnson 1980: 115). İnsan zihninin çalışma sistematiğiyle ilgili olan bu durum daha net şekilde ANLAMAK GÖRMEKTİR metaforuyla anlaşılabilir:

ANLAMAK GÖRMEKTİR<sup>9</sup>: *Benim bakış açımdan mesele tamamen farklı görünüyor. Bu konu hakkındaki genel görüşün nedir? Bu kadar kısa bir sürede dünya görüşünün o denli değişmesine hâlâ şaşıyorum. Konuya neden farklı bir açıdan bakmayı denemiyorsun? Aslına bakarsan hiç de onun gibi düşünmüyorum. Belli bir alanda*

<sup>7</sup> İngilizce'de de görülmektedir (Lakoff & Johnson 1980: 46): Is that the foundation for your theory? The theory needs more support. The argument is shaky. We need some more facts or the argument will fall apart. We need to construct a strong argument for that. I haven't figured out yet what the form of the argument will be. Here are some more facts to shore up the theory. We need to buttress the theory with solid arguments. The theory will stand or fall on the strength of that argument. The argument collapsed. They exploded his latest theory. We will show that theory to be without foundation. So far we have put together only the framework of the theory.

<sup>8</sup> İngilizce örnekler şöyledir (Lakoff & Johnson 1980: 47): The theory of relativity gave birth to an enormous number of ideas in physics. He is the father of modern biology. Whose brainchild was that? Look at what his ideas have spawned. Those ideas died off in the Middle Ages. His ideas will live on forever. Cognitive psychology is still in its infancy. That's an idea that ought to be resurrected. Where'd you dig up that idea? He breathed new life into that idea.

<sup>9</sup> İngiliz dilinde de görülen bir metafordur (Lakoff & Johnson 1980: 48): I see what you're saying. It looks different from my point of view. What is your outlook on that? I view it differently. Now I've got the whole picture. Let me point something out to you. That's an insightful idea. That was a brilliant remark. The argument is clear. It was a murky discussion. Could you elucidate your remarks? It's a transparent argument. The discussion was opaque.

uzmanlaşma o alanı hakkıyla bilme gibi bir artı yanında başka alanlara *at gözliüğüyle bakmak* gibi bir eksi getirebilir. *Boş boş bakmayı* bırak da anlamaya çalış! Esere bir de bu *gözle bakmayı* denemelisin. *Yaşına başına bakmadan* neler yapıyor, neler!

Bir nesneyi sınırlı bir uzay içerisinde görmek, onun diğer nesnelere ilişkisini belirlemek, diğer nesnelere uzaklığını tespit etmek, ona farklı yerlerden bakarak niteliklerini daha iyi görmek, şüphesiz fikrî ve zihnî bir durumu anlamaya göre daha basittir. Fikrî ve zihnî bir durumu anlamak, görmek metaforuyla açıklandığında sanki anlaşılmaya çalışılan konu, *bakış açısındaki* bir nesneymiş gibi algılanmakta, onun değişik veçhelerine *farklı açılardan bakmak* mümkün olmaktadır. Böylece muğlak ve sınırları belirsiz *anlamak* kavramı, *görmek* kavramının belirli ve sınırlı yapısıyla açıklanmaktadır.

## 2. Eski Türkçe ve Orta Türkçede Birleşik Fiillerde Yük Metaforu

Türkçede; birleşik fiillerin, bilhassa anlamca kaynaşmış ve deyimleşmiş birleşik fiillerin Lakoff ve Johnson'ın metafor kuramıyla yakından bir ilgisi olduğu düşünülebilir. Mesela *derdini aç-*, *duygularını aç-*, *ruhunu aç-*, *yüreğini aç-* birleşik fiillerinin ardında DUYGU VE DÜŞÜNCELER KAPALI BİR NESNEDİR; *işi gevşek tut-*, *sıkı çalış-* birleşik fiillerinin ardında CİDDİYET SIKI, CİDDİYETSİZLİK GEVŞEKTİR; *aklından çıkar-*, *hatırından çıkar-* birleşik fiillerinin ardında AKIL MEKÂNDIR metaforlarının yattığı sezilir. Ayrıca; M. Kemal Yunusoğlu, Budist Türk çevresi eserlerde metaforlar üzerine odaklandığı çalışmasında, Türkçe deyimlerin Lakoff ve Johnson'ın metafor kuramıyla ilişkisinden bahsetmiştir. O, Eski Uygurca metinlerde geçen *yol şaşıl-*, *bir uçluğ kıl-*, *til sal-*, *ķuruğ kıl-*, *köj ül yığ-*, *köj ül örit-*, *tuğum tut-*, *köj ülinte yügerü bol-* gibi anlamca kaynaşmış ve deyimleşmiş birleşik fiillerin metaforik yapısına değinir (Yunusoğlu 2016: 137-140). Lakoff ve Johnson'ın kuramından hareketle anlamca kaynaşmış ve deyimleşmiş birleşik fiilleri kuşatan metaforik çerçeveyi artzamanlı olarak tahlil etmek, bu metaforik yapının nasıl ortaya çıktığını araştırmak uzun bir araştırmacının konusu olabilir. Bu sebeple anlamca kaynaşmış ve deyimleşmiş birleşik fiillerdeki metaforik yapıyı artzamanlı olarak incelemek için başlangıçta tek bir örnek üzerinde durmak faydalı olacaktır. Bu maksatla, çalışmanın ilerleyen kısmında Eski ve Orta Türkçede OLUMSUZ DUYGU veya DURUMLAR YÜKTÜR metaforu, birleşik fiiller üzerinden incelenecektir.

Türkiye Türkçesindeki *acemilik çek-*, *acı çek-*, *azap çek-*, *cefa çek-*, *çile çek-*, *derdini çek-*, *eziyet çek-*, *güçlük çek-*, *hastalık çek-*, *ızdırıp çek-*, *kahrını çek-*, *nazını çek-*, *sıkıntı çek-*, *zahmet çek-* gibi pek çok örneği bulunan OLUMSUZ DUYGU veya DURUM + ÇEK- (O.D.D. + çek-) yapısındaki birleşik fiillere dikkatli bakılırsa, bu yapının ardında OLUMSUZ DUYGU veya DURUMLAR YÜKTÜR metaforunun yattığı anlaşılır. Örneklerdeki *çek-* fiili, kelimenin daha sık kullanılan "(Bir şeyi bulunduğu yerden) kendine doğru getirmek, yaklaştırmak", "(Bir şeyi sürüklemek)", "(Bir şeyi bir yerden yahut bulunduğu diğer şeyler arasından) çıkarmak" gibi anlamlarıyla düşünüldüğünde *azap çek-*, *sıkıntı çek-*, *zahmet çek-*, gibi birleşik fiiller bir anlam ifade etmemektedir. Bu yapıdaki birleşik fiillerde, *çek-* fiili *çeki* "1. 250 kiloluk ağırlık ölçüsü, 2. Tartı" kelimesinde ve *Yük üç yüz kilo çeki* cümlesindeki gibi "tartmak" ve dolayısıyla "yüklemek, yüklenmek" manasında kullanılmaktadır<sup>10</sup>. Böylece, *sıkıntı*, *acı*, *zahmet* gibi olumsuz duygu ve durumlar, *yük* kavramıyla algılanmaktadır.

<sup>10</sup> Kâmûs-ı Türkî'de de *çekmek* maddesinde "terazi ve kantar ile tartmak" anlamı yer almakta, akabinde "Şu çuvalı çek bakalım kaç okkadır" örneği verilmektedir (Aktün 1998: 513c). Fiilin bu kullanımı, onun "yüklenmek" anlamını açığa çıkarmaktadır.

Yük metaforu, artzamanlı olarak incelendiğinde, Türkçenin belli bir tarihî devrinden, Karahanlıcadan sonra bu metaforun ilgili birleşik fiillerle kullanılmaya başlandığı görülür. Karahanlıca devri dahil olmak üzere, Köktürkçe ve Eski Uygurca metinlere bakıldığında; O.D.D. + *tüşür-*, O.D.D.+DA + ara kir-, O.D.D. + *kötür-*, O.D.D. + *yüd-* yapısındaki birleşik fiillerin tıpkı Türkiye Türkçesindeki O.D.D. + *çek-* yapısında olduğu gibi yük kavramının metaforik çerçevesiyle kuşatılmış olduğu görülür. Metinlerdeki örneklerde; *tüşür-* fiili yük gibi algılanan olumsuz duygu veya durumun birinin omuzlarına düşürülmesi, yani yüklenmesi, ...DA ara kir- yapısı, birinin yük gibi algılanan olumsuz duygu ve durumun arasına girerek onu yüklenmesi, *kötür-* fiili olumsuz duygu veya durumun biri tarafından yük gibi “yükseltip” yüklenilmesi ve taşınması, *yüd-* fiili birinin olumsuz duygu veya durumu yüklenmesi manalarında kullanılmaktadır.

Harezmi Türkçesiyle birlikte, ilk örneği Mukaddimetü'l-Edeb'de görülen O.D.D. + tart-yapısındaki birleşik fiiller kullanılmaya başlanmıştır. Orta Türkçe devrinde kaleme alınmış metinlerde *çek-* ve *tart-* fiillerinin aynı manalarda ve birbiri yerine kullanıldığı dikkate alınrsa, bu yapının anlam bakımından Türkiye Türkçesindeki O.D.D. + *çek-* yapısıyla aynı olduğu anlaşılır. Zaten Orta Türkçe devrinde kaleme alınmış metinlerde O.D.D. + *tart-* yapısı her ne kadar daha sık kullanılmış olsa da O.D.D. + *çek-* yapısına da rastlanılmaktadır.

### 2.1. Köktürkçe, Eski Uygurca ve Karahanlıcada Birleşik Fiillerde Yük Metaforu

Yenisey Eski Türk Mezar Yazıtlarından **Altın Köl I'**de<sup>11</sup> önemli bir şahsın vefatıyla geride kalanlara keder yükü yüklediğinden bahsedilir. Keder yükleme durumu, *ilez tüşür-*<sup>12</sup> birleşik fiiliyle ifade edilir (Tekin 2013: 520). “Keder” manasındaki *ilez, tüşür-* fiili ile omuzlara yüklenen bir yük şeklinde algılanmaktadır. Daha önce Doğan Aksan da Altın Köl I' de geçen bu kullanımla ilgili olarak yük metaforundan bahsetmiştir (Aksan 2000: 131). Yine, Yenisey Eski Türk Mezar Yazıtlarından **Abakan Yazıtı'**nda<sup>13</sup>, yazıtı diktirenin babası olduğu anlaşılan Töles kabilesi reisinin vefatıyla ilgili olarak *buij tüşür-*<sup>14</sup> birleşik fiili kullanılır. Kormuşin *buij tüşür-* yapısının Altın Köl I' deki *ilez tüşür-* yapısı gibi, müteveffanın ölümünün yaşayanlara “üzüntü yüklediğini” gösterdiğini söyler (Kormuşin 2017: 71).

**Kuanşi İm Pusa'** da, yük metaforuyla ilgili olarak *emgeklerinte ara kir-*<sup>15</sup>, *adasınta tudasınta ara kir-*<sup>16</sup>, *emekte ara kir-*<sup>17</sup>, *muij inta emgekinte ara kir-*<sup>18</sup> birleşik fiilleri geçer (Ş. Tekin 1960: 9, 19; 17, 24; 18, 24). Şinasi Tekin, bu birleşik fiilleri “ızdırapları arasına girmek” ve “sıkıntıları arasına girmek” şeklinde Türkiye Türkçesine aktarmıştır. Burada ızdırap ve sıkıntının arasına girmekle

<sup>11</sup> Yazıt, Güney Hakasya'da Abakan Nehri'nin sağ kıyısında yer alan Altın-Köl Gölü civarında bulunmuştur. Hâlihazırda Minusinsk Şehrindeki N. M. Martyanov Müzesi'nde 27 numarada kayıtlıdır (Kormuşin 2017: 74, 75).

<sup>12</sup> İniij izke içiij izke ingen yüki *ilez tüşürtüj üz.* [= (Ölümünle) küçük ve büyük erkek kardeşlerinin (omuzlarına) dışı deve yükü (kadar) keder yüklediniz.] Talat Tekin, cümleyi İngilizceye “(With your death) you placed a female camel's load of grief on (the shoulders of) your younger and elder brother” şeklinde tercüme eder.

<sup>13</sup> Yazıt, Töles kabilesi reisinin anısına dikilmiştir. Orta Hakasya'da, eski Tutatçikov Köyü yakınında, Uybat Nehri'nin Abakan Nehri'ne döküldüğü yerde bulunmaktadır. Hâlihazırda 1913'te nakledildiği Minusinsk Müzesi'nde 44 numarayla sergilenmektedir (Kormuşin 2017: 53).

<sup>14</sup> Yeti un oğlij izka bökmädük, qanıçam, *buij ı tüşürmek* ertii iz [=Sizin yedi oğlunuza doymadan, babacığım, (üzerimize) büyük keder bıraktınız] (Kormuşin 2017: 67).

<sup>15</sup> *Emgeklerinte ara kirip* kütgarur. [=Izdirapları arasına girip(=ızdıraplarını yüklenip) (onları) kurtarır.]

<sup>16</sup> Ayıg, irinç, yarlıg, umuğsuz, inağsız, emekliğ tınlıglar, öginte qaijinta takı yegrek, *adasınta tudasınta ara kirür* özğurur. [=Sefil (eş anl.), acınacak hâlde olan, umutsuz (eş anl.) ızdırap çeken canlı varlıkların sıkıntıları (eş anl.) arasına, ana ve babalarından daha iyi girer(=sıkıntılarını yüklenir), kurtarır.]

<sup>17</sup> *Emekte ara kirmegey* tip... [=Izdiraplarımız arasına girmeyecek(=ızdıraplarımızı yüklenmeyecek) diye...]

<sup>18</sup> İçğınmaz *muij inta emgekinte ara kirür* özğurur. [=Onulmaz ızdırapları (eş anl.) arasına girer(=ızdıraplarını yüklenir), kurtarır.]

kastedilen, yük gibi algılanan sıkıntı ve ızdırapların arasına girerek, bunları yüklenen kimseye yardımcı olmaktır. **Maytırsimit'**te yük metaforuyla alakalı olarak *kın, kızgıt kötür*<sup>19</sup> birleşik fiili görülür (Ş. Tekin 1976: 126, 239). *kötür-* fiilini “(to lift up, to raise); kaldırmak, yükseltmek” şeklinde anlamlandırmak mümkündür (Clauson 1972: 706a). Bu durumda *kın, kızgıt kötür-* birleşik fiili, “(bir suçun, günahın) cezasını, ceremesini kaldırmak” şeklinde algılanabilir. Kaldırılan *kın, kızgıt*; kaldırıldıktan sonra yüklenilip taşınacak, böylece *kın, kızgıt* kavramı, yük gibi algılanmış olacaktır. **Türkische Turfantexte V B43'**te geçen *edgüke tegmeklig yüküg yüd-*<sup>20</sup> yapısı yük metaforuyla ilgilidir (Bang & Gabain 1931: 342). Burada *yük* iyiye ulaşmak için taşınması, yüklenilmesi gereken bir nesne gibi algılanmaktadır. **Türkische Turfantexte VI'**da (Sekiz Yüklemek) *emgek kötür-*<sup>21</sup> birleşik fiili ve *emgekli mejj ili kentün kötür-*<sup>22</sup> yapısı görülür (Bang, Gabain & Rachmati 1934: 52). *Emgek kötür-* birleşik fiili; *kın, kızgıtun kötür-* fiiliyle, kaldırılıp yüklenen bir yük gibi algılanması gibi, *emgekin* de *kötür-* fiiliyle, kaldırılıp yüklenen bir yük gibi algılandığını göstermektedir. *emgekli mejj ili kentün kötür-* yapısıyla, *emgek*, yine *kötür-* fiiliyle kaldırılıp yüklenen bir nesne gibi algılanmaktadır; ancak yük metaforuyla algılanmaması gereken *mejj i* “sevinç” kavramı, *emgek* dolayısıyla *kötür-* fiiliyle birlikte kullanılmıştır.

**Kutadgu Bilig'**de *emgek yüd-*<sup>23</sup> <sup>24</sup> ve *küçini kötür-*<sup>25</sup> birleşik fiilleri görülür (Arat 1947: 220, 330, 600; 1959: 153, 238, 433). “Zahmet, meşakkat” anlamında kullanılan ve olumsuz bir durumu ifade eden *emgek* kavramı *yüd-* fiiliyle oluşturduğu birleşik fiilde; zahmeti, meşakkati yüklenmek manasında kullanılmıştır. “Zulüm, adaletsizlik” manasındaki ve olumsuz bir durumu ifade eden *küç* kavramı da, *kötür-* fiiliyle kaldırılıp yüklenen bir yük gibi ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu iki kullanım, yük metaforuyla ilgilidir. **Atebetü'l-Hakayık'**ta *vebäl yüd-*<sup>26</sup>, *vebäl kötür-*<sup>27</sup> ve *emgek kötür-*<sup>28</sup> birleşik fiilleri yer alır (Arat 2006: 55, 59, 67; 89, 91, 94). **Kutadgu Bilig'**deki *emgek yüd-* ve **Türkische Turfantexte VI'**daki *emgek kötür-* birleşik fiillerinde

<sup>19</sup> Ol yazukuij uzlarnaij kının kızgıtın kötürüj ler [=Bu günahlarınızın cezasını, ceremesini çekin!] (Ş. Tekin 1976: 126, 239).

<sup>20</sup> Törtünç kirgünç erser edgüke tegmeklig yüküg yüdmekniij tayağı titir. [=Dördüncü iman ise, iyiye ulaşmak yük(ü)nü taşımanın dayanağıdır.] W. Bang ve A. v. Gabain bu cümleyi “Was viertens den Glauben anbelangt, so wird er die Stütze beim Aufladen der Last genannt, die zum Guten führt(?)” şeklinde Almancaya tercüme etmiştir.

<sup>21</sup> Tamudaki emgekin tükel kötürür [=Cehennemdeki ızdırabını tamamen yüklenir.] Bu cümle “Höllens-Qualen alle erdulden” şeklinde Almancaya çevrilmiştir.

<sup>22</sup> Emgekli mejj ili kentün kötürür. [=Izdırapı da sevinci de kendi yüklenir.] Cümle, Almancaya “Man wird Qual und Freude aus sich selbst ertragen.” şeklinde tercüme edilmiştir. **Sekiz Yüklemek'**in J. Oda neşrinde, bu cümle “Suffering and happiness arise of their own accord” şeklinde İngilizceye tercüme edilmiştir (Oda 2015: 235). *kötür-* fiilinin yük metaforuyla ilgili kullanımında “yüklenmek, taşımak” manasına geldiği göz önüne alındığında bunun “They bear (responsibility of) suffering and happiness by themselves” şeklinde veya benzer başka bir cümleyle tercüme edilmesi daha uygun görünmektedir.

<sup>23</sup> Kişi edgüsü bu öz aşgın koëup / Kişi aşgı çolsa kör emgek yüdüp [=İnsanların iyisi - kendi menfaatini bırakıp, zahmet yüklenerek, başkalarının faydasını isteyen kimsedir.]

<sup>24</sup> Meniij bu özüm kaçtı dünya koëup / Bu yirde turur men kör emgek yüdüp [=Ben ise, bu dünyayı bırakıp kaçtım; zahmetlere katlanarak, burada yaşıyorum.]

<sup>25</sup> Bu küçkey kişi kendü beglik yimez / Bu küçkey küçini budun kötrümez [=Zâlim adam uzun müddet beyliğe sahip olamaz; zâlimin zulmüne halk uzun müddet dayanamaz.]

<sup>26</sup> Bu dünya neij indin yigü keëgülük / Al artuk tileme vebal yüeëgülük [=Bu dünya malından yiyecek ve giyecek (kadarını) / Al; fazlasını isteme, (fazlası) yüklenilecek vebâldir.]

<sup>27</sup> Bahıl tirdi zer sim ğaramdın öküş / Vebal kötrü bardı özele söküş [=Hasis, haram ile, çok altın ve gümüş topladı, vebal yüklenerek ve üstelik bir de söğüş alarak, gitti.]

<sup>28</sup> Küç emgek tegürme kişike çalı / Saij a tegse emgek kişidin kötür [=Başkasına zorluk ve zahmet çektirme, eğer sana başkası eziyet ederse, tahammül et.]

görüldüğü gibi, *yüd-* ve *kötür-* fiilleri olumsuz duygu ve durumları ifade eden *vebāl* ve *emgek* kavramlarının yük gibi algılanmasını sağlamaktadır. Atebetü'l-Hakayık'taki kullanımlarda dikkat çekici olan Arapça *vebāl* kelimesinin, Türkçe *emgekin* yerini almasıdır.

## 2.2. Harezmece, Doğu Türkçesi ve Eski Anadolu Türkçesinde çek- ve tart- ile Kurulan Birleşik Fiillerde Yük Metaforu

Köktürkçe, Eski Uygurca ve Karahanlıcada görülen *tüşür-*, ...*DA ara kir-*, *kötür-*, *yüd-* fiilleri; Harezmece-Kıpçakçadan itibaren, yük kavramıyla çerçevelenmiş birleşik fiilleri teşkil etmede yerini *çek-* ve *tart-* fiillerine bırakır. Yük metaforuna malik birleşik fiiller; Harezmece, Doğu Türkçesi ve Eski Anadolu Türkçesinde O.D.D. + *çek-* ve O.D.D. + *tart-* yapılarıyla ifade edilecektir. Buna karşılık; Köktürkçe, Eski Uygurca ve Karahanlıcada *çek-* ve *tart-* fiillerinin yük metaforuyla ilgili bir kullanımına rastlanılmaz. Bu devirlere ait metinler tarandığında<sup>29</sup>, *tart-* fiilinin 17 farklı anlamda, *çek-* fiilinin iki farklı anlamda kullanıldığı görülür. Bu anlamlar arasında yük metaforuyla ilgili hiçbir kullanıma rastlanılmamaktadır.

Taranan metinlerde 87 kez geçtiği tespit edilen *tart-* fiilinin 17 farklı anlamı şöyledir<sup>30</sup>: 1. Asılmak, tutup asılmak; söküp çıkarmak; koparmak<sup>31</sup>, 2. (Üzerinde bulunan bıçak, kılıç vb. silahları) kullanmak üzere çekip çıkarmak; (yayı) germek<sup>32</sup>, 3. (Bir şeyi veya birini, kendine doğru veya bulunduğu yerden başka bir yere) getirmek, götürmek; (bir şeyi bir yere doğru) uzatmak<sup>33</sup>, 4. Uzaklaştırmak, ayırmak; kurtarmak<sup>34</sup>, 5. Çekişmek, tartışmak, anlaşmamak<sup>35</sup>, 6. (Örü ile birlikte yahut tek başına; bir şeyi, birini hem mecazi hem doğrudan anlamıyla) yukarıya çıkarmak, yükseltmek<sup>36</sup>, 7. Alıkoymak, el koymak, zorla alıp tutmak<sup>37</sup>, 8. Cezbetmek,

<sup>29</sup> Yukarıda bahsedilen maksada binaen; Orhun Yazıtları (T. Tekin 1994, T. Tekin 2008, Berta 2010), Uygur Runik Yazıtları (Berta 2010), Yenisey Eski Türk Mezar Yazıtları (Kormuşin 2017); Huastuanift (Özbay 2014), Altun Yaruk (Çağatay 1945, Ölmez 1991, Kaya 1994, Uçar 2009, Ayazlı 2012, Çetin 2012, Gulcalı 2015), Kuansı İm Pusu (Ş. Tekin 1960), Maytrisimit (Ş. Tekin 1976), Sekiz Yükme (Oda 2015), Edgü Öglü Tigin Anyıg Öglü Tigin (Tulum & Azılı 2015), Daşakarmapathāvadānamālā (Elmalı 2016), Eski Uygurca Din Dışı Metinler (Ayazlı 2016); Kutadgu Bilig (Arat 1947, 1959, 1979), Divanu Lügati't-Türk (Dankoff & Kelly 1982, 1984, 1985), Atebetü'l-Hakayık (Arat 2006), Karahanlıca Satırlı Kuran Tercümesi (Eckmann 1976) taranmıştır.

<sup>30</sup> Bir kullanımın anlamı, metinde eksik kısımlar olduğu için tespit edilememiştir: **DKPAM** 1991 tartıp [kêç]medin [=1]

<sup>31</sup> **AY-Ç** 19, 14 yıra yırtta tartarlar yırarlar, **EÖT-AÖT** 206 işığağ tartğay men, **DKPAM** 1214 azıgların öj i öj i tartıp, **DKPAM** 1324 azıgımın tartar erken, **DKPAM** 1777 azıgıntın tilin tartıp, **DKPAM** 3132 yürekin tarta alıp, **DKPAM** 4705 yürekin tarta, **DKPAM** 2281 saçların tartıp, **DKPAM** 3532 saçın tarta tutup, **DKPAM** 3883 (başındaki saçlardan?) birin tartmış teg, **DLT I** 122 şakal tutup tartışur, **DLT II** 369 ol maij a uruğ tartışdı, **DLT II** 628 ol yip tarttı [=13]

<sup>32</sup> **DKPAM** 324 yitti kılıçın tartıp, **DKPAM** 1424 yitti biçekin tartıp, **DKPAM** 1427 yitti biçek tartmışın, **DKPAM** 1263 agulug okın saplap toşguru tartıp, **DKPAM** 3560 ya tartıp, **Maytr.** 110, 5 ırğağ tartar, **Maytr.** 75, 16 üç adrı süij ün (...) tartarlar, **Maytr.** 78, 43 üç adrı süij ün tartarlar, **KB** 4131 biçek tartma, **KB** 4599 bıçak tartma, **DLT II** 369 ol menig birle ya tartışdı [=11]

<sup>33</sup> **AY-K** 602, 7 balık tartgu simekin(?) (bkz. Clauson 1972: 829a), **AY-G** 616, 7 örü tartıp, **AY-Ç** 639, 11 tartıp yigeli umadı, **DKPAM** 350 Avış tamuka tartıp, **Maytr.** 57, 31 tartıp Avıç tamuğa kigürdi, **Maytr.** 66, 15 tilimizni ağzımıztın taşgaru tartıp, **EUDDMKS** 426 tartıp yançig turulduru saçmışta, **EUDDMKS** 428 kızıl öküzlerig tartıp, **KB** 4131 aşığ tartmağıl, **DLT II** 386 ol evke tarğ tartındı, **RIKT** 276 tarttı elgini [=11]

<sup>34</sup> **AY-K** 103, 22 tartayın üntüreyin alku tınlıg oğlanların, **AY-K** 122, 21 üç yavlak yolka baru tartdaçı üçün, **AY-U** 0570 taşgaru tartdım tınlıgları, **AY-A** 430, 10 sansarlıg tegzinçin taşkaru tartıp **AY-G** 618, 1 emgektin tartmaklıg buyanij 12, **AY-G** 613, 22 tugmak ölmeklig tegzinçin taşgaru tartıp, **DKPAM** 1861 togumlug amranmakın keterü tartıp, **DKPAM** 2175 tartıtıp bu yertinçüde, **DKPAM** 3158 tarta oğlın adını, **KB** 5442 elig tarttı aştın [=10]

<sup>35</sup> **EUDDMKS** 487 ilmezün, tartmazun, **EUDDMKS** 487 ilgili tartgalı sakınsar, **RIKT** 276 tartıştıij 12 erse, **RIKT** 276 tartışmağıl anlardın, **RIKT** 276 tartışmazlar Taij rınıij äyätleri içinde, **RIKT** 276 tartışur sizler anij içinde, **RIKT** 276 tartışur uruşur özindin [=7]

<sup>36</sup> **DKPAM** 4192 üç yavlak yolta tüşmiş tınlıgları örü tartıp, **KB** 86 tarttı hağan tuğı, **KB** 3091 örü tartğil özni, **KB** 5426 örü tart özüij , **DLT II** 611 kaçaj daş kama urur, ögdeş örü tartar [=5]

<sup>37</sup> **DKPAM** 1423 ogulın tarta alıp, **Maytr.** 62, 34 tartdımız istimiz, **Maytr.** 70, 61 tartdımız, yaşuru baturu oğurladımız, **Maytr.** 82, 6 ödsüz kulusuz tartıp, **DLT II** 628 ol tartın tarttı [=5]



etkisi altına almak; sevketmek, sürüklemek<sup>38</sup>, 9. Sürüklemek, çekiştirmek, itip kakmak<sup>39</sup>, 10. Ağrlığını ölçmek<sup>40</sup>, 11. (*Erk ve/veya türk* ile birlikte) güç kazanmak; hükmetmek<sup>41</sup>, 12. (Bir şeyi bulunduğu diğer şeylerin veya bir şeyin arasından) almak, alıp çıkarmak<sup>42</sup>, 13. Ortaya çıkarmak<sup>43</sup>, 14. Örtmek, kapatmak<sup>44</sup>, 15. Şefkat göstermek<sup>45</sup>, 16. Bir şeyin parçalarının birbirini çekmesi<sup>46</sup>, 17. Bir şeyin çekiştirilip koparılmasından dolayı acı hissetmek<sup>47</sup>. Taranan metinlerde 7 kez geçtiği tespit edilen *çek-* fiilinin iki farklı anlamı şöyledir: 1. Yazı yazmak<sup>48</sup>, 2. Kan almak, hacamat etmek<sup>49</sup>. Kaydedilen anlamların hiçbirinde *çek-* ve *tart-* fiillerinin yük metaforuyla ilgili bir anlamına rastlanılmamaktadır. Ayrıca, DTS ve EDPT'de ve *çek-* ve *tart-* maddelerinde; Köktürkçe, Eski Uygurca ve Karahanlıca dönemi için yük metaforuyla ilgili bir kullanım kaydedilmemiştir (Nadalyaev vd. 1969: 143a, 538b) (Clauson 1972: 415a, 534b).

Köktürkçe, Eski Uygurca ve Karahanlıca metinlerde *çek-* ve *tart-* fiillerinin, yük metaforuyla ilgili bir kullanımına rastlanılmamakla birlikte, Harezmi-Kıpçakçayla beraber bu fiillerin ilgili metaforla alakalı olarak kullanılmaya başlandığı görülür. Ez-Zemahşerî el-Harezmi (ö. 1144) tarafından 1128-1144 yılları arasında kaleme alındığı düşünülen **Mukaddimetü'l-Edeb**'de *emgek tart-*<sup>50</sup>, *ğurbet tart-*<sup>51</sup>, *işniij yükin tart-*<sup>52</sup> birleşik fiilleri bulunmaktadır (Yüce 2014: 57, 65, 68). 1291, 1292 veya 1293 yıllarından birinde kaleme alınmış olması muhtemel (Argunşah & Güner 2015: 24) **Codex Cumanicus**'ta *emgek tart-*<sup>53</sup> birleşik fiili geçer (Argunşah & Güner 2015: 308). Nâsirüddin b. Burhanüddin Rabguzi (ö. 1310'dan sonra) tarafından 1310 yılında tamamlanan **Kısâsü'l-Enbiyâ**'da *mihnet tart-*<sup>54</sup>, *emgek tart-*<sup>55</sup> birleşik fiilleri görülmektedir (Ata 1997: 108, 326). İslâm (ö. 1313'ten sonra) adlı bir âlimin (son bölümünü Ürgençli Şeyh Şeref Hoca'nın) 1313'te kaleme aldığı **Muînü'l-Mürîd**'de *şerî'at yükin tart-*<sup>56</sup> birleşik fiili geçmektedir (Toparlı & Argunşah 2008: 139). Kutb'un (ö. 1342'den sonra) tahminen 1341/2 yılları arasında kaleme aldığı

- <sup>38</sup> AY-Ö 131, 10 ol yaruklug yalınçinga tartılıp, DKPAM 3890 köij ülümin [...] kunup tartıp, KB 5739 isiz yolka tartğay, KB 6369 otka tartar, KB 6372 küvezlikke tartar, [=5]
- <sup>39</sup> AY-Ç 10, 9 öij dürti tarta, DKPAM 936 butarlayu tartıp, DKPAM 2337 tartıp eltıp barırlar DKPAM 4024 ite tarta kay kay sayu eltdiler [=4]
- <sup>40</sup> EUDDMKS 491 tükel tartıp altım, DLT II 369 ol maij a altun tartışdı, DLT II 381 yarmağ tartıldı, DLT II 628 ol yarmağ tarttı, [=4]
- <sup>41</sup> AY-A 411, 3 kentü el uluşlarinta erk tartıp, Maytr. 2, 41 erk tarta umaz, Maytr. 47, 24 tört uluşlar öze ür ödün erk türk tart(tım) [=3]
- <sup>42</sup> Maytr. 73, 27 tartıp birür erdimiz, DLT 628 ol etükin tarttı, DLT II 628 suv körmeginçe etük tartma [=3]
- <sup>43</sup> AY-U 0498 öij i tüşüg tartarlar [=1]
- <sup>44</sup> AY-EÇ 478, 6 törtüdin yij ak bıntavır tarşıp [=1]
- <sup>45</sup> DLT II 386 er oğlij a tartındı [=1]
- <sup>46</sup> DLT II 369 tartışdı neij [=1]
- <sup>47</sup> DLT II 557 yazıda böri ulısa evde it bağı tartışur [=1]
- <sup>48</sup> DLT I 275 ol bitig çekti, DLT II 322 ol maij a çekig çekişti, DLT II 335 bitig çekildi, DLT II 342 er bitigke çekig çekindi, DLT II 357 aij ar çekig çekti [=5]
- <sup>49</sup> DLT I 275 ol atın çekti, DLT II 357 ol atın çekti [=2]
- <sup>50</sup> 125-6: Emgekin tartdı anij [=Onun zahmetini çekti.] ve 126-3: Emgekiiij tartdı anij [=Onun zahmetini çekti.]
- <sup>51</sup> 128-4: Ğurbet tarttı, ırak bardı elindin [=Gurbet çekti, memleketinden uzağa gitti.] ve 166-6: Ğurbet tarttı, ğarib boldı, elindin yıradı [=Gurbet çekti, yabancı oldu, memleketinden gitti.]
- <sup>52</sup> 179-5: İşniij yükin tartdı, iş özine bağladı, tekellüf birle kıldı. [=İşin yükünü(=zahmetini) çekti, işi kendi üstlendi, zorla yaptı.]
- <sup>53</sup> Biz yuvunalı emgek tarttıij [=Bizim arınmamız için zahmet çektin.].
- <sup>54</sup> Yüsuf munça ğurbet birle miğnet nelük tarttı... [=Yüsuf, bunca yakınlıkla niçin zahmet çekti...]
- <sup>55</sup> Andağ erse bu ne horluk turur biz körer-miz, bu ne emgek turur biz tartar-miz... [=Öyleyse gördüğümüz bu ne horluktur, çektiğimiz bu ne zahmettir...]
- <sup>56</sup> Şerî'at yükin tart yöri räst köni/ Eşitgey kulağın şarîfat üni [=Şeriat yükünü yüklen, doğru yürü. Kulağın tarikat sesini işitsin.]



**Hüsrev ü Şîrîn'**de *renc tart*<sup>-57</sup> ve *emgek tart*<sup>-58</sup> birleşik fiilleri görülür (Zajaczkowski 1961: 172). Mahmud b. Ali'nin (ö. 1360) 1358'den önce yazdığı tahmin edilen **Nehcü'l-Ferâdis'**te *zağmet tart*<sup>-59</sup>, *zağmet meşakkat tart*<sup>-60</sup> ve *emgek tart*<sup>-61</sup> birleşik fiilleri görülür (Tezcan & Zülfikar 2014: 99, 284). **Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitikler'**den 1478 tarihli Eminek Mirza Bitiği'nde *zağmet çek*<sup>-62</sup> birleşik fiili bulunmaktadır (Özyetgin 1996: 124).

Harezmi-Kıpçak Türkçesinde *çek-* ve *tart-* fiilleri, yük metaforuyla ilgili olarak kullanılmaya başlanmış, Doğu Türkçesinde bu durum sürdürülmüştür. **Yûsuf Emîrî Divanı'**nda (ö. 1433) *bî-dâd çek*<sup>-63</sup>, *zağmet çek*<sup>-64</sup>, *derd ü belâ çek-* ve *cefâ çek*<sup>-65</sup> birleşik fiilleri görülür (Köktekin 2007: 104, 142, 302). **Sekkâkî Divanı'**nda (ö. 1449'dan önce) *mecâlnı tart*<sup>-66</sup> "zorbalığına katlanmak" birleşik fiili yer alır (Eraslan 1999: 252). **Lutfî Divanı'**nda (ö. 1492) *cevr çek*<sup>-67</sup>, *cevr-i nâdân tart*<sup>-68</sup>, *renc-i hicrân tart*<sup>-69</sup>, *belâ çek*<sup>-70</sup>, *elem tart*<sup>-71</sup>, *cefâ tart*<sup>-72</sup>, *intiżâr çek*<sup>-73</sup>, *fırkat çek*<sup>-74</sup>, *fırak tart*<sup>-75</sup>, *derd*

<sup>57</sup> Umuñım bar eger *tart*[tlıj sa köp *renc* / İliij e kirgey ol imdi revân genc [=Eğer çok zahmet çektiysen, şimdi o yürüyen hazinenin eline gireceğine inancım var.] (Hacıeminoğlu 1968: 248)

<sup>58</sup> Kayu köij lek minim 'ışkımda yırttıj / Kayu *emgek* minim 'ışkımda tarttıj [=Hangi gömleği benim aşkımda yırttı? Hangi zahmeti benim aşkımda çekti?] (Hacıeminoğlu 1968: 375).

<sup>59</sup> Men, bu kēce taķı Ğaķ rızası üçün bu etmekni ol esırke bēür-men taķı *açlık zağmetini* bu kēce taķı *tartar-men*. [=Ben bu gece de Allah rızası için bu ekmeği o esire vereceğim ve açlık zahmetini bu gece de çekeceğim.]

<sup>60</sup> Nē emgek kim bizler bu isig havāda körer-miz taķı bu açlıklar *zağmetini* taķı *meşakkatini tartar-miz* [=Ne zahmet ki bizler bu sıcak havada görüyoruz, bu açlık zahmetini ve meşakkatini çekiyoruz...]

<sup>61</sup> Yā Resülallāhi, bizler bu isigde munça *emgek tartıp* oğul kızdın aērılıp... [=Ya Resulullah, bizler bu sıcakta bunca zahmet çekip evlattan ayrılıp...]

<sup>62</sup> Nūr Devlet ile Ğaydar sebebiden ötürü epeyi *zağmetler çeker-miz* [=Nur Devlet ve Haydar'dan ötürü, epeyi eziyet, zahmet çekeriz.]

<sup>63</sup> *Çekip* cān u köij ül *bî-dādlar* hicrān cefāsıdın/ Emîr aldığa barıp dād iterğa zārlardurlar [=Can u gönül, ayrılık cefasından eziyet çekip (Yusuf) Emîr'nin huzuruna varıp adalet için ağlamaktadır.]

<sup>64</sup> Meni cānım alurğa ēy ecel köp *çekmegil zağmet*/ Ki bir söz birle la'li maij a ölmekni muğāl itmiş [=Ey ecel, benim canımı almak için çok zahmet çekme; çünkü (sevgilinin) dudağı bana ölmeyi bir sözle imkânsız kılmıştır.]

<sup>65</sup> Köij ül 'aşıklığın terkin itip *derd ü belâ çekme*/ Vefāsız bî-mürüvvet dilrübālardın *cefâ çekme* [= (Ey) gönül, aşıklığını terk edip derd ü bela çekme; vefasız, insafsız güzellerden cefa çekme.]

<sup>66</sup> Bizni raķıbler öltüredür, yoķ saij a Ğāber / Ey vāy, niçe *tartalı* itler *mecālnı* [=Bizi rakipler öldürmektedir, seninse haberin yoktur; eyvah itlerin zorbalığını nasıl (ne kadar daha) çekelim?] Aynı beyte Lutfî divanında da rastlanmaktadır. Lutfî'de beyitteki *itler mecālnı* kelime grubu yerine *itler mağālını* kelime grubu vardır (Karaağaç 1997: 257). Karaağaç *mağāl* kelimesini Arapça kökenli bir kelime olarak değerlendirip "düşmanlık" manasını vermiştir (Karaağaç 1997: 556).

<sup>67</sup> Bir kaķıķ cānlık cihānda körmēdim köij lüm bigin/ Kim *çeker cevr* ü burunķı 'ahd u peymānındadır [=Cihanda gönlüm gibi cefa çekip sert canı (olan bir şey) görmedim; (bu, onun) önceki ahdinden, yeminindedir.]

<sup>68</sup> Yoķ turur yalğuz bu Luşfî cānıģa *cevr-i raķıb*/ Ğayda bir dānā durur ol *cevr-i nādān tartadur* [=Yalnız, bu Lutfî'nin canına rakibin cevri yoktur; o öyle bir âlimdir, cahilin cevri çekmektedir.]

<sup>69</sup> Bardı birney şerbet-i vaşlın bu Ğāsta Luşfîģa/ 'Ömr bardı vü henüz ol *renc-i hicrān tartadur* [= (Sevgili) bu hasta Lutfî'ye kavuşma ilacını vermeden gitti; ömür gitti, o (Lutfî) hâlâ ayrılık sızısı çekmektedir.]

<sup>70</sup> Ol elif boyluķ şānemniij ĝālķa ĝālķa zülfidin/ Niçe kim *çektim belālar* dimēdim yüzinde lām [=O elif boylu sanemin halka halka zulfünden nice belalar çektim; (ama) yüzünde eğrilik (var) demedim.]

<sup>71</sup> Körgeli ĝadd u zülfl ü aģzıij nı/ *Tartadur* biz besî *elem* sēndin [= (Elif gibi) boyununu, (lām gibi) zulfünü ve (mim gibi) ağzını gördüğümüzden beri, biz senden çok elem çekiyoruz.]

<sup>72</sup> *Tartaram* yüz miij *cefā* köij lüm elindin kaşķı/ Bērgēy ērdi Ğaķ köij ül bērginçe seng-i Ğāref [=Gönlüm elinden yüz bin cefa çekiyorum; keşke Allah gönül (cefa) verince (bağırma basmak için) bir mermer taş verseydi.]

<sup>73</sup> Luşfîģa kim ışikte *çeker* yıllar *intiżār*/ Bir kün öterde köz uçıdın merğabā ĝānu [=Yıllarca eşiginde bekleyen Lutfî'ye, bir gün geçerken göz ucuyla merhaba hani?]

<sup>74</sup> *Fırkatıj nı çekkeli* cān ĝaydadur/ Şābr ēterge sēnsiz imkān ĝaydadur [=Firkatini çekecek can nerededir, sensiz sabretmeye imkan nerededir?]

<sup>75</sup> *Tarta almas min firākıj* nēteyin/ Kılça tenge bār-ı 'ışķıij şāķ ērür [=Aynılığının (yükünü) kaldıramıyorum, ne yapabilirim? Kıl kadar tene aşkının yükü(nü) kaldırmak) zordur.]

*tart*<sup>-76</sup> birleşik fiillerine rastlanır (Karaağaç 1997: 53, 72, 74, 127, 168, 191, 240, 280, 292, 296). Ali Şîr Nevâyî'nin (ö. 1501) 1483 tarihinde kaleme aldığı **Hayretü'l-Ebrâr**'ında *ğuşşa çek*<sup>-77</sup>, *miğnet çek*- ve *minnet tart*<sup>-78</sup>, *dest-renc çek*<sup>-79</sup>, *renc çek*<sup>-80</sup>, *gam çek*<sup>-81</sup>, *sitem çek*<sup>-82</sup>, *humâr çek*<sup>-83</sup>, *ta'ab tart*<sup>-84</sup>, *'azâb çek*<sup>-85</sup>, *žulm çek*<sup>-86</sup>, *renc tart*<sup>-87</sup> birleşik fiilleri görülür (Sabir 2016: 230, 248, 272, 323, 337, 348, 392, 424, 442, 446). Nevâyî'nin **Târîh-i Mülûk-ı 'Acem**'inde *riyâzetler ve mücâhedeler tartmak*<sup>88</sup> (Abik 1993: 213), **Münşe'ât**'ında *zağmet tart*<sup>-89</sup>, *fenâ gumârını tart*<sup>-90</sup>, *riyâziyyetini tart*<sup>-91</sup> birleşik fiilleri geçer (Abik 1993: 341, 374, 395). **Hüseyin Baykara Divanı**'nda (ö. 1506) *'azâb tart*<sup>-92</sup>, *hâcâlet tart*<sup>-93</sup>, *kahır tart*<sup>-94</sup>, *cefâ tart*<sup>-95</sup> <sup>96</sup>, *gam tart*<sup>-97</sup>, *derd ü gam u âzâr tart*<sup>-98</sup> birleşik fiilleri görülür (Yıldırım 2010: 61, 75, 88, 94, 123, 133, 205):

- <sup>76</sup> Tapka mên dip vaşlıdın bir kün devâ/ Tartaram dâyim firâkıj derdini [=Bir gün kavuşmanın devasını bulayım deyip daima ayrılığının derdini çekiyorum.]
- <sup>77</sup> Ğuşşa cihân içre çekip cân üçün/ Cännü fidâ kılğalı cânân üçün [=Can için cihanda zahmet çekip canan için canı feda etmeli.]
- <sup>78</sup> Sên dağı çekkil bu tiken miğnetin/ Tartmağı Gâtem-i Şay minnetin [=Sen de bu dikenin mihnetini çek, Hâtem-i Tay'ın (cömertliğinin) minnetini çekme.]
- <sup>79</sup> Bir direm almak çekiben dest-renc/ Yahşırak andın ki birev birse genc [=Bir dirhem almak (için el emeğinle) zahmet çekmek, birinin hazine vermesinden yeğdir.]
- <sup>80</sup> Kâni'-i cevân-merd bile şâmi'-i cihân-gerd hem-râhlığı ve biriniij ferâgat genci ğırısdın mezellet renciğa kalıp biriniij kanâ'at renci çekerdin ferâgat gencige yêtkeni [=Cömert kanaatkâr ile dünyaperest tamahkârın yoldaşlığı ve birinin feragat hazinesi hırsından mezellet rencine kalıp birinin kanaat renci çekmekten feragat hazinesine ulaşması.]
- <sup>81</sup> Beyle gam u miğnet-i devrân çekip/ On u on beş yıl yügürüp cân çekip [=Böyle gam ve devranın mihnetini çekip on, on beş yıl can çekişerek dolaşır...]
- <sup>82</sup> Nêççe sitem kılğuçı âbâd olup/ Barça sitem çekküci ber-bâd olup [=Nice zalim âbat olup bütün mazlumlar berbat olup...]
- <sup>83</sup> Her kişi gül islasa hâr ol çeker/ Bâde birev çikse humâr ol çeker [=Gülü sulayan kimse dikene katlanır, biri şarap içince humarı o çeker.]
- <sup>84</sup> Ğazvda kim ölmese tartıp ta'ab/ Âb-ı ğayât içre êrür teşne-leb [=Savaşta eziyet çekip ölmese (de), âb-ı hayatta susuzdur.]
- <sup>85</sup> Êl dağı ol kâhrdın alğay ğisâb/ Ölgey alar dağı çekip köp 'azâb [=El âlem dahi o kâhrdan hesap alsın, onlar dahi çok azap çekip ölsün.]
- <sup>86</sup> Cân ki çeker žulm demí şâd itey/ Ten üyin ol su bile âbâd itey [=Zulüm gören canı bir an şad edeyim, ten evini o suyla âbat edeyim.]
- <sup>87</sup> Yâ nê şîfat tartı Êagğâk renc/ Têj ri naşîb etti Ferîdün'ğa genc [=Yâ ne şîfat (buldu) Dahhâk renc çekip, Tanrı Feridun'a hazine nasip etti.]
- <sup>88</sup> Ve ol gebr dînide riyâzetler ve mücâhedeler tartıp êrdi. [=Ve o, Mecusi dininde riyazetler ve mücâhedeler çekmişti.]
- <sup>89</sup> Bu müddetde zağmet tartıp yasağan murakka'nı ve her miqdâr tekellûf kılıp tüketken kitâbları kim bulardın özge hiç nimege hâşır-bestelik yok irdi alıp kilip irdim. [=Bu süre zarfında, zahmet çekilip derlenen mecmuayı, ne kadar uğraşılıp bitirilmiş kitapları ki bunlardan başka hiçbir şeye gönül bağı yoktu, alıp gelmişim.]
- <sup>90</sup> Her kimge kim beka câmudın neş'e yêtişdi fenâ humârını tartardın güzîri yokdur. [=Beka kadehinden yudumlayanın fanilik sarhoşluğunun baş ağrısını çekmekten kaçınması olmaz.] Bu örnek El-lugâtu'n-Nevâiyye ve'l-istişhâdâtu'l-cagatâ'iyye'de de geçmektedir (Kaçalın 2011: 387).
- <sup>91</sup> Bu fakîrnij munça vahtlığ sa'y u emgekini ve özüij yıllar tartkan riyâziyyetij ni... [=Bu fakirin bunca zamanlık çalışma ve emeğini ve sizin yıllardır çektiğiniz riyazetinizi...] Bu örnek El-lugâtu'n-Nevâiyye ve'l-istişhâdâtu'l-cagatâ'iyye'de de geçer (Kaçalın 2011: 387).
- <sup>92</sup> Vaşlı ikbâlide köp âzürde-mên ağıyardın/ Veh nê şâli'dür ki tartar-mên behişt içre 'azâb [=Sevgiliye kavuşmanın ikbâlinde (dahi) rakiplerden (dolayı) kırgınım. Vah ne talihtir ki cennette azap çekiyorum.]
- <sup>93</sup> Ay yüzüij dik körmeyin bir mihr-i devrânıda çerh/ Bil ki köp tartıp hâcâlet mihr-i rahşânıda çerh [=Çarh; ay yüzün gibi felekte bir güneş görmeden, bil ki (kendini) parlak güneşinden çok utanmıştır.]
- <sup>94</sup> Kâhr câmün dem be-dem tartar-mên ol bed-hüynij / Güyiyâ Têj ri mênî halk' eylemiş tartarğa kâhr [=O huysuzun kâhr kadehini zaman zaman içerim. Sanki Allah beni kâhr çekmek için yarattı.] Bu örnek El-lugâtu'n-Nevâiyye ve'l-istişhâdâtu'l-cagatâ'iyye'de de geçmektedir (Kaçalın 2011: 385).

Harezm-Kıpçak Türkçesinde ve Doğu Türkçesinde olduğu gibi Eski Anadolu Türkçesinde, *çek-* ve *tart-* fiilleri yük metaforuyla ilgili olarak kullanılır. Hoca Mesut'un 14. asırda kaleme aldığı **Süheyl ü Nevbahar** tercümesinde *belâ dart*<sup>99</sup>, Âşık Paşa'nın 14. asırda telif ettiği **Garibnâme**'de *zağmet dart*<sup>100</sup>, Yazıcı Salâhüddin Efendi'nin 15. asrın başlarında kaleme aldığı **Melhame-i Şemsiyye Tercümesi**'nde *renc ile âh tart*<sup>101</sup>, Larendeli (Karamanlı) Hamdi'nin 16. asrın ortalarında yazıp o yıllarda Karaman valisi olan şehzade Selim'e sunduğu **Leylâ vü Mecnûn**'da *derd ü miğnet tart*<sup>102</sup> birleşik fiillerine rastlanılmaktadır (T.D.K. 1965: 1016, 1017).

### 2.3. Farsçada O.D.D + keşiden Yapısı

Türkçede *çek-* ve *tart-* fiilleriyle kurulan birleşik fiillerde yük metaforunun, Harezmce devrinden itibaren görülmeye başlamasında Farsçanın etkisi olduğu düşünülebilir. Deniz Abik, Ali Şir Nevâyî'nin Târîh-i Enbiyâ ve Hükemâ, Târîh-i Mülûk-ı 'Acem ve Münşe'ât adlı üç eserindeki birleşik fiilleri Farsçayla mukayeseli olarak incelediği araştırmasında, Türkçe birleşik fiiller ile Farsça mukabilleri arasında nasıl bir yakınlık olduğunu ortaya koyar. Mesela Türkçedeki *âferin oku-*, *dest bir-*, *gam yi-*, *intiķâm tart-*, *ķadem ur-* birleşik fiillerine Farsçada *âferin hânden*, *dest dâden*, *gam horden*, *intiķâm keşiden*, *ķadem zeden* şeklinde rastlanılmaktadır. Dikkat edilirse, *oku-*, *bir-*, *yi-*, *tart-*, *ur-* fiilleri; Farsça yapılar, bunların birebir tercüme şekli olan *hânden* "okumak", *dâden* "vermek", *horden* "yemek", *keşiden* "çekmek", *zeden* "vurmak" kelimeleriyle karşılanmıştır. Abik, birleşik fiillerde görülen bu müşterekliğin sebebini açıklamaz. Farsça'nın mı Türkçe'yi yoksa Türkçe'nin mi Farsça'yı etkilediğinin tespiti için her birleşik fiilin en eski kaynaklardan itibaren izlenmesi gerektiğini vurgular (Abik 2004: 221).

*Çek-* ile *tart-* fiilleriyle kurulan ve yük metaforunu içeren birleşik fiillerde, Abik'in incelemesindeki gibi Farsçayla bir ortaklaşma görülmektedir. Steingass sözlüğünde *kashidan* "çekmek" maddesinde, kelimenin "to bear", "to carry", yani "taşımak", yüklenmek" anlamları kaydedilmekte, *zağmat kashidan* "to take pains, to give one's self the trouble", yani "zahmet çekmek"; *sharm kashidan az* "to be ashamed of", yani "utanmak, utanç çekmek", *gurusnagi kashidan* "to suffer hunger", yani "açlık çekmek", *nâzi kase kashidan* "to bear up with one's arrogance", yani "nazını çekmek" örnekleri verilmektedir (Steingass 1977: 1035a, 1035b). Ziya Şükûn'un Ferheng-i Ziyâsında ise *keşiden*'in ismi mefulü olan *keşide* "çekmiş, çekilmiş" maddesinde, "Çekmek kelimesinin lisanımızda kullanılan manaları kısmen Farsçada kullanılır: Mesela zahmet çekmek gibi ki sanki zahmeti omuza alıp götürmektedir" denir (Şükûn 1984: 1548a). Ziya Şükûn da *zahmet çekmek* birleşik fiilindeki yük metaforunu sezmiştir. Hasan

<sup>95</sup> Anlaj ey ehl-i vefâ ger ölsej iz *tartıp cefâ*/ Bî-vefâlardın vefâ resmi temannâ ķılmaiz iz [=Ey vefa ehli, cefa çekip ölseyiz de vefasızlardan vefanın izini (dahi) dilememeniz (gerektiğini) anlayın.]

<sup>96</sup> Bilmegenler 'ışķ bî-dâdını Mecnûn ģâliģa/ Pür-cefâ min *tartķan* türlüģ *cefâlardın* bilij [=Mecnun'un haline aşķ zulumünün (ne ettiğini) bilmeyenler; (ben de) pür-cefayım, (Mecnun'un hâlini) çektiğim türlü cefalardan anlayın.]

<sup>97</sup> Çün ģam u feryâd u eģģanı êrür gül şevķdın/ Her nihâl üzre eger bülbül nevâ *tartar* ne *ģam* [=Her fidanda eģer bülbül şakıyıp üzüntü çekmiyorsa; üzüntüsü, feryadı ve figanı güle (duyduģu) şevkten (olduģu) içindir.]

<sup>98</sup> Nêce kim *tartar* köij ül *derd ü ģam u âzârını*/ Mihrim artar nêce kim kôrsem meh-i ruhsârını [=Gönlüm derdini, gamını, azarını çektiģi (ve) ay (gibi) yüzünü gördüģüm kadar sevgim artar.]

<sup>99</sup> Atına dedi ey *belâ dartıcı*/ Sana nişe yok yere ettim ģücü [=Atına "Ey zahmet çeken (hayvan), sana nasıl yok yere zorluk çıkardım?]

<sup>100</sup> Malı çok, *dartar* bu dünyâ *zağmetin*/ Hem ģümândır ki bula Ģaķ rağmetin [=Malı çok, bu dünyanın zahmetini çeker, Allah'ın rahmetini bulacaģı da şüphelidir.]

<sup>101</sup> Çünkü kısmet buladır ģükm-i İlâh/ Pes niçin *tarta* kişi *renc ile âh* [=Allah'ın hükmü kısmet olunca, şüphesiz insan niçin dert mihnet çeksin?]

<sup>102</sup> Kimi ģülşende sürer 'ıyş ü 'işret/ Kimi külhanda *tartar derd ü miğnet* [=Kimi ģül bahçesinde ayş u işret sürer, kimi külhanda dert ü mihnet çeker.]

Amîd'in sözlüğü Ferheng-i Amîd'de de *keşîden* maddesinde, *derd keşîden* ve *renc keşîden* örnekleri verilir (Amîd 1374: 1974a).

Farsçanın en geniş sözlüğü sayılan ve tanıklarla desteklenen<sup>103</sup> Ali Ekber Dihhudâ'nın Lugatnâmesi'nde O.D.D. + keşîden yapısı için *endûh keşîden*, *intizâr keşîden*, *belâ keşîden*, *telhî keşîden*, *tengî keşîden*, *cefâ keşîden*, *cevr keşîden*, *hasret keşîden*, *hacâlet keşîden*, *derd keşîden*, *renc keşîden*, *rencûrî keşîden*, *zahmet keşîden*, *sitem keşîden*, *azâb keşîden*, *firâk keşîden* gibi pek çok örnek mevcuttur (Dihhudâ 1334: 16210, 16211). Lugatnâme'de örnekler için tanıklar da yer alır. Mesela *renc ü belâ keşîden* için Firdevsî (ö. 1020)'den şu beyit tanık gösterilmiştir:

چه مایه کشیدیم رنج و بلا  
ازین اهر من کیش دوش اژدها

*Tengî keşîden* için Nâsır-ı Hüsrev'in (ö. 1073'ten sonra) bir beyti tanıklar arasında yer alır:

مداراکن مده گردن خسان را همچو آزادان  
که از تنگی کشیدن به بسی کردن مدارائی

*Belâ keşîden* için verilen tanıklar arasından biri Mes'ûd-ı Sa'd'a (ö. 1121) aittir:

گرتو سنگی بلای سختی کش  
ورنه ای سنگ بشکن و بگذار

*Endûh keşîden* için Abdülvâsi-i Cebelî'den (ö. 1160) aşağıdaki beyit tanık gösterilmiştir:

یار آن باشد که انده یار کشد  
بر کس نهد بار اگر بار کشد

### 3. Sonuç

1. Anlamca kalıplaşmış veya deyimleşmiş birleşik fiiller, Lakoff ve Johnson'ın metafor kuramına göre yorumlanabilir. Türkiye Türkçesindeki *derdini aç-*, *duygularını aç-*, *ruhunu aç-*, *yüreğini aç-* birleşik fiillerinin ardında DUYGU VE DÜŞÜNCELER KAPALI BİR NESNEDİR; *işi gevşek tut-*, *sıkı çalış-* birleşik fiillerinin ardında CİDDİYET SIKI, CİDDİYETSİZLİK GEVŞEKTİR; *aklından çıkar-*, *hatırından çıkar-* birleşik fiillerinin ardında AKIL MEKANDIR metaforlarının yattığı görülmektedir.
2. Türkiye Türkçesinde görülen *acemilik çek-*, *acı çek-*, *azap çek-*, *cefa çek-*, *çile çek-*, *derdini çek-*, *eziyet çek-*, *güçlük çek-*, *hastalık çek-*, *ızdırıp çek-*, *kahrını çek-*, *nazını çek-*, *sıkıntı çek-*, *zahmet çek-* birleşik fiilleri yük kavramının metaforik çerçevesiyle kuşatılmıştır. Bu birleşik fiillerdeki olumsuz duygu ve durumları ifade eden kavramlar, yük kavramı vasıtasıyla algılanmaktadır. Bunlara; *günahı/vebali boynuna ol-*, *risk altına gir-*, *sorumluluk üstlen-*, *suçu sırtına yükle-*, *suçun ağırlığını taşı-*, *töhmetsiz kal-/bırak-* birleşik fiilleri ilave edilerek Türkiye Türkçesinde OLUMSUZ DUYGU VE DURUMLAR YÜKTÜR şeklinde bir metafor olduğu sonucuna varılmaktadır. Lakoff ve Johnson'ın usulüyle bu metafor şöyle gösterilebilir:

OLUMSUZ DUYGU VE DURUMLAR YÜKTÜR: Yıllardan beri *çektiğim acılar* beni hayattan usandırmıştı. *Risk altına girmeden* bu işi halletmenin bir yolu yok mu? Kimseyi *töhmetsiz altında bırakmak* istemese de içten içe Rıza'nın suçlu olduğunu düşünüyordu. Bu

<sup>103</sup> "Farsça'nın en geniş sözlüğü olma özelliğini taşıyan ve alfabetik olarak düzenlenen eserde kelimelerin çoğunda kronolojik sırayla şiir veya nesir örnekleri (şevâhid) verilmiştir" (Kurtuluş 2003: 220c).

*hastalığı senelerden beri çekmekteydi. Başta biraz acemilik çekersin ama sonra alışacağına eminim. Günahı senin boynuna! İşin sefasını sen sürerken cefasını ben çekiyorum.*

3. Anlamca kalıplaşmış veya deyimleşmiş birleşik fiiller, Lakoff ve Johnson'ın metafor kuramıyla artzamanlı olarak incelenebilir. OLUMSUZ DUYGU ve DURUMLAR YÜKTÜR metaforuna malik birleşik fiiller; Köktürkçe, Eski Uygurca ve Karahanlıca devirlerinde O.D.D. + tüşür- (*ilez tüşür-* gibi), O.D.D.+DA ara kir- (*emgekte ara kir-* gibi), O.D.D. + kötür- (*emgek kötür-* gibi), O.D.D. + yüd- (*emgek yüd-, vebâl yüd-* gibi) yapılarındadır. Harezmi Türkçesi, Doğu Türkçesi ve Eski Anadolu Türkçesinde ise O.D.D. + tart- (*emgek tart-, renc tart-, zağmet tart-* gibi) veya O.D.D. + çek- (*cevr çek-, belâ çek-, intižâr çek-* gibi) yapıları öne çıkmaktadır. Lakoff ve Johnson'ın kuramıyla yola çıkarak bunun gibi değişimlerin sebeplerini araştırmak, anlambilim açısından Türkçenin tarihî serüvenini izlemede yeni yollar açabilir.
4. O.D.D. + çek-/tart- yapısının Farsça mukabili olan O.D.D. + keşiden (*renc keşiden*)'in Firdevsî (ö. 1020) tarafından Farsçada kullanıldığı görülmektedir. Buna karşılık bu yapının Türkçedeki ilk örneğine, Ez-Zemahşerî el-Harezmi (ö. 1144)'nin 1128-1144 yılları arasında kaleme alındığı düşünülen **Mukaddimetü'l-Edeb**'inde rastlanılmıştır. Türkçeye O.D.D. + çek-/tart- yapısının Farsçanın etkisiyle geçtiği söylenilebilir.

## SUMMARY

Metaphor can be defined as a figure of speech that describes a concept by referring to another concept which has similar characteristics to first one. George Lakoff and Mark Johnson suggested a different theory of metaphor than conventional understanding. In their point of view, metaphor is not an only figure of speech, also a psychological and cognitive mechanism has an impact on perception and behavior. Famous example for their theory is ARGUMENT IS WAR metaphor. It can be seen in following sentences:

ARGUMENT IS WAR: Your claims are indefensible. He attacked every weak point in my argument. His criticisms were right on target. I demolished his argument. I've never won an argument with him. You disagree? Okay, shoot! If you use that strategy, he'll wipe you out. He shot down all of my arguments.

Normally, *being indefensible, to attack, weak point, target, to demolish, to win, to shoot, strategy, to wipe (someone) out, to shot down* are concepts which are related to war. But in everyday language, these concepts are also mentioned with argumentation. It shows that in this language's culture, war is understood by concepts regarding to war. Due to this, someone who born in this culture can see argumentation as a war and behave accordingly.

Lakoff and Johnson's theory of metaphor can be a basis for grammatical inquiries in a particular language. In this study, Lakoff and Johnson's theory of metaphor used as a medium to look compound verbs in Turkish in a different way. In Modern Turkish, compound verbs such as *derdini aç-, duygularını aç-, ruhunu aç-, yüreğini aç-* has metaphorical basis in terms of Lakoff and Johnson's theory. Verb *aç-* "to open" implies that *dert* "trouble", *duygu* "emotion", *ruh* "soul", *yürek* "heart" are closed objects. Therefore, it can be said that these compound verbs has a metaphor EMOTIONS/IDEAS ARE CLOSED OBJECTS. If compound verbs in Turkish has a metaphorical basis in terms of Lakoff and Johnson's theory, then metaphors in compound verbs can be researched diachronically and it can create a new research area.

Looking for metaphorical basis of compound verbs and researching every metaphor diachronically requires huge effort which exceeds the limits of just one study. Due to this, in



this study compound verbs which has NEGATIVE EMOTIONS/SITUATIONS ARE BURDEN metaphor in Old and Middle Turkish are researched. Compound verbs such as *acemilik çek-*, *acı çek-*, *azap çek-*, *cefa çek-*, *çile çek-*, *derdini çek-*, *eziyet çek-*, *güçlük çek-*, *hastalık çek-*, *ızdırap çek-*, *kahrını çek-*, *nazını çek-*, *sıkıntı çek-*, *zahmet çek-* in Modern Turkish can be expressed as N.E.S. (Negative Emotions/Situations) + *çek-*. The verb *çek-* in these compound verbs means “to weigh” and therefore “to bear”. Because of this, concepts which expresses negative emotions and situations such as *acı* “pain”, *dert* “trouble”, *güçlük* “difficulty” are perceived as *burden* in Modern Turkish.

Compound verb form N.E.S. + *çek-* can be traced back to Khorezmian-Kipchak Turkish. Before the Khorezmian-Kipchak Turkish period; in the Orkhon Turkish, Old Uyghur and Karakhanid NEGATIVE EMOTIONS/SITUATIONS ARE BURDEN metaphor can be seen in compound verb forms such as N.E.S. + *tüşür-* (like *ilez түşür-*, *buij түşür-*), N.E.S.+DA ara kir- (like *emgeklerinte ara kir-*, *adasınta tudasınta ara kir-*), N.E.S. + *kötür-* (like *emgek kötür-*, *küçini kötür-*, *vebâl kötür-*), N.E.S. + *yüd-* (like *emgek yüd-*, *vebâl yüd-*). Starting from the Khorezmian-Kipchak Turkish period, N.E.S. + *çek-* and synonym of this form N.E.S. + *tart-* have become dominant in Turkish. Also, there is no example of N.E.S. + *çek-/tart-* form in Orkhon Turkish, Old Uyghur and Karakhanid.

First example of N.E.S. + *çek-/tart-* form in Turkish is seen in Mukaddimetü'l-Edeb which was presumably written between 1128 and 1144 in Khorezmian-Kipchak Turkish period. Starting from Mukaddimetü'l-Edeb, N.E.S. + *çek-/tart-* form is seen in texts like Codex Cumanicus, Kısâsü'l-Enbiyâ, Muînü'l-Mürîd, Hüsrev ü Şîrîn, Nehcü'l-Ferâdis, Yûsuf Emîrî Divanı, Sekkâkî Divanı, Lutfî Divanı, Hayretü'l-Ebrâr written by Ali Şîr Nevâyî, Süheyl ü Nevbahâr, Garibnâme... Examples like *emgek tart-*, *miğnet tart-*, *şerî'at yükin tart-*, *renc tart-*, *zağmet tart-*, *zağmet çek-*, *bî-dâd çek-*, *mecâlimi tart-*, *cevr çek-*, *ğuşû çek-*, *miğnet çek-*, *riyâzetler ve mücâhedeler tart-*, *'azâb tart-*, *belâ dart-*, *zağmet dart-*, *renc ile âh tart-*, *derd ü miğnet tart-* can be seen in these textes.

There is a relation between Persian and Turkish on compound verbs. For example, grammatical structures in Persian like *âferin hânden*, *dest dâden*, *ğam hörden*, *intiķâm keşiden*, *ķadem zeden* are seen in Turkish as *âferin oku-*, *dest bir-*, *ğam yi-*, *intiķâm tart-*, *ķadem ur-*. This correspondence is also seen in compound verbs established with N.E.S. + *çek-/tart-* form. In Persian, equivalent of N.E.S. + *çek-/tart-* is N.E.S. + *keşiden* form. Examples for this form are like *belâ keşiden*, *renc keşiden*, *tengî keşiden*, *cefa keşiden*, *cevr keşiden*, *'azâb keşiden*. Persian poet Firdevsî (d. 1020) used N.E.S. + *keşiden* form in one of his verses as *renc ü belâ keşiden*. Despite that, first Turkish example for N.E.S. + *çek-/tart-* form was from Mukaddimetü'l-Edeb (presumably written between 1128-1144) as *emgek tart-*, *ğurbet tart-*, *işniij yükin tart-*. This evidence indicates that Turkish compound verb form N.E.S. + *çek-/tart-* is borrowed from Persian.

It can be said as a conclusion:

- Turkish compound verbs can be interpreted with Lakoff and Johnson's metaphor theory.
- Compound verbs mentioned above in Modern Turkish can be understood by the metaphor NEGATIVE EMOTIONS/SITUATIONS ARE BURDEN.
- In Orkhon Turkish, Old Uyghur, Karakhanid periods, compound verbs in Turkish which has NEGATIVE EMOTIONS/SITUATIONS ARE BURDEN metaphor, expressed in N.E.S. + *tüşür-*, N.E.S.+DA ara kir-, N.E.S. + *kötür-*, N.E.S. + *yüd-*; but starting from the Khorezmian-Kipchak Turkish period, N.E.S. + *çek-/tart-* form has become dominant.
- N.E.S. + *çek-/tart-* is also seen in Persian as N.E.S. + *keşiden*. First evidence of this form



in Turkish is from Mukaddimetü'l-Edeb (presumably written between 1128-1144); but in Persian, Firdevsî (d. 1020) used this from earlier than Turkish example. It shows that Turkish compound verb form N.E.S. + çek-/tart- is borrowed from Persian.

### Kısaltmalar

- AY-A** = Altun Yaruk, Altıncı Kitap, bkz. Ayazlı 2012.  
**AY-Ç** = Altun Yaruk'tan İki Parça, bkz. Çağatay 1945.  
**AY-EÇ** = Altun Yaruk, Yedinci Kitap, bkz. Çetin 2012.  
**AY-G** = Aç Bars, bkz. Gulcalı 2015.  
**AY-K** = Altun Yaruk, bkz. Kaya 1994.  
**AY-Ö** = Altun Yaruk, Üçüncü Kitap, bkz. Ölmez 1991.  
**AY-U** = Altun Yaruk, Beşinci Kitap, bkz. Uçar 2009.  
**DKPAM** = Daśakarmapathāvadānamālā, bkz. Elmalı 2016.  
**DLT I** = Divanu Lügâti't-Türk I, bkz. Dankoff & Kelly 1982.  
**DLT II** = Divanu Lügâti't-Türk II, bkz. Dankoff & Kelly 1984.  
**DTS** = Drevnetyurskiy Slovar, bkz. Nadalyaev vd. 1969.  
**EDPT** = An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, bkz. Clauson 1972.  
**EÖT-AÖT** = Edgü Ögli Tigin - Anyıg Ögli Tigin, bkz. Tulum & Azılı 2014.  
**EUDDMKS** = Eski Uyğurca Din Dışı Metinlerin Karşılaştırmalı Sözvarlığı, bkz. Ayazlı 2016.  
**KB** = Kutadgu Bilig, bkz. Arat 1947.  
**Maytr.** = Maytrısimit, bkz. Ş. Tekin 1976.  
**O.D.D.** = Olumsuz Duygu veya Durumlar  
**RIKT** = Rylands Interlinear Koran Translation, bkz. Eckmann 1976.

## KAYNAKÇA

- ABİK D. (1993), *'Alî Şîr Nevâyî'nin Risaleleri: Târîf-i Enbiyâ ve Çükemâ, Târîh-i Mülûk-i 'Acem, Münşe'ât (Metin-Gramatikal İndeks-Sözlük), c. I*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, danışman: Prof. Dr. Mustafa Canpolat.
- ABİK D. (2004), "Nevâyî'nin Üç Eserindeki Deyimlerin Farsça ile Karşılaştırılması", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13 (1): 211-222.
- AKSAN D. (2000), *En Eski Türkçenin İzlerinde: Orhun ve Yenisey Yazıtları Üzerinde Sözcükbilim, Anlambilim ve Biçembilim İncelemelerinin Aydınlatıldığı Gerçekler*, İstanbul: Simurg Yayınları.
- AKÜN Ö. F. (1998), *Şemseddin Sâmî – Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım
- AMİD H. (1374), *Ferheng-i Amîd*, Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Emîr-i Kebîr.
- ANDREWS W. G. (1976), *An Introduction to Ottoman Poetry*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica.
- ARAT, R. R. (1947), *Kutadgu Bilig I: Metin*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- ARAT, R. R. (1959), *Kutadgu Bilig II: Tercüme*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ARAT R. R. (1979), *Kutadgu Bilig III: İndeks*, haz. Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce, İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- ARAT R. R. (1992), *Edib Ahmed b. Mahmud Yüekneki: Atebetü'l-Hakayık*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ARGUNŞAH, M. & GÜNER, G. (2015), *Codex Cumanicus*, İstanbul: Kesit Yayınları.
- ATA A. (1997), *Nâşirü'd-dîn bin Burhânü'd-dîn Rabğüzî – Kıyasü'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları), I Giriş-Metin-Tıpkıbasım*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- AYAZLI, Ö. (2012), *Altun Yaruk Sudur, VI. Kitap, Karşılaştırmalı Metin Yayımı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- AYAZLI, Ö. (2016), *Eski Uygurca Din Dışı Metinlerin Karşılaştırmalı Sözoarlığı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- BANG, W. & GABAIN, A. (1931), *Türkische Turfan-Texte V*, Berlin: Verlag Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter U. Co.
- BANG, W., GABAIN, A. & RACHMATI, G. R. (1934), *Türkische Turfan-texte VI. Das Buddhistische Sūtra Säkiz Yükmäk*, Berlin: Verlag Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter U. Co.
- BERTA, Á. (2010), *Sözlerimi İyi Dinleyin... Türk ve Uygur Runik Yazıtlarının Karşılaştırmalı Yayını*, çev. Emine YILMAZ, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- CLAUSON G. (1972), *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford: Clarendon Press.
- ÇAĞATAY, S. (1945), *Altun Yaruk'tan İki Parça: I. Küü Tav'ın canlıları öldürdüğünden dolayı gördüğü ceza. II Üç prensle Pars hikâyesi (Prens Mağasatvi)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ÇETİN, E. (2012), *Altun Yaruk, Yedinci Kitap, Berlin Bilimler Akademisindeki Metin Parçaları; Karşılaştırmalı Metin, Çeviri, Açıklamalar, Dizin*, Adana: Karahan Kitabevi.
- DANKOFF, R. & KELLY, J. (1982), *Mağmūd al-Kāşğarî, Compendium of the Turkic Dialects (Dîwān Luğāt at-Turk), I*, Boston: Harvard University Printing Office.
- DANKOFF, R. & KELLY, J. (1984), *Mağmūd al-Kāşğarî, Compendium of the Turkic Dialects (Dîwān Luğāt at-Turk), II*, Boston: Harvard University Printing Office.
- DANKOFF, R. & KELLY, J. (1985), *Mağmūd al-Kāşğarî, Compendium of the Turkic Dialects (Dîwān Luğāt at-Turk), III*, Boston: Harvard University Printing Office.
- DEMİR, G. Y. (2005), *George Lakoff – Mark Johnson, Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*, çev. G. Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- DİHHUDÂ, A. E. (1334), *Lugâtname*, ed. Muhammed Mu'in, Cafer Şehîdî, c. 11, Tahran: Müessesese-i Lugatnâme-i Dihhudâ.
- ECKMANN, J. (1976), *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- ELMALI, M. (2016), *Daşakarmapathāvadānamālā (Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin-Tıpkıbasım)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ERASLAN K. (1999), *Mevlânâ Sekkâkî Divanı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- GULCALI, Z. (2015), *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur'dan "Aç Bars" Hikâyesi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- HACIEMİNOĞLU, N. (1968), *Kutb'un Husrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- KAÇALIN, M. S. (2011), *Niyâzî, Nevâî'nin Sözlere ve Çağatayca Tanıklar: El-Luğâtu'n-Nevâ'iyeye ve'l-istîşhâdâtu'l-Cağatâ'iyeye, Giriş-metin-dizinler-tıpkıbası*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KARAAĞAÇ, G. (1997), *Lutfi Divanı (Giriş – Metin – Dizin – Tıpkıbasım)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KAYA, C. (1994), *Uygurca Altun Yaruk; Giriş, Metin ve Dizin*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KORMUŞIN, İ. V. (2017), *Yenisey Eski Türk Mezar Yazıtları: Metinler ve İncelemeler*, çev. Rysbek ALİMOV, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KÖKTEKİN, K. (2007), *Yusuf Emirî Divanı (Giriş – İnceleme – Tenkitli Metin – Sözlük Tıpkıbasım)*, Erzurum: Fenomen Yayınları.
- KURTULUŞ, R. (2003), "Lugatnâme", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, c. 27, 220-221.
- KUT, G. (2003), *'Alî Şîr Nevâyî, Ğarâ'ibü's-Şîgar: İnceleme – Karşılaştırmalı Metin*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M. (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- NADALYAEV, V. M., NASİLOV, D. M., TENİŞEV, E. R. & ŞERBAK A. M. (1969), *Drevnetyurskiy Slovar*, Leningrad: Akademia Nauk SSSR.
- ODA, J. (2015), *A Study of the Buddhist Sūtra called Säkiz Yükmäk Yaruq or Säkiz Törlügin Yarumış in Old Turkic*, Turnhout: Brepols Publishers.
- OLGUN T. (1936), *Edebiyat Lüğati*, İstanbul: Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı.
- ÖLMEZ, M. (1991), *Altun Yaruk III. Kitap (=5. Bölüm)*, Ankara: Odak Offset.
- ÖZBAY, B. (2014), *Huastuanift: Manihaist Uygurların Töve Duası*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖZYETGİN, A. M. (1996), *Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerin Dil ve Üslup İncelemesi (İnceleme-Metin-Tercüme-Notlar-Dizin-Tıpkıbasım)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- SABİR, M. (2016), *Alî Şîr Nevâyî – Hayretü'l-Ebrâr (Karşılaştırmalı Metin)*, yayına haz. Prof. Dr. Tanju SEYHAN, İstanbul: Kesit Yayınları.
- SARAÇ, M. A. Y. (2000), *Klâsik Edebiyat Bilgisi – Belâgat*, İstanbul: R Yayınları.
- SEYHAN, T. (2016), *Alî Şîr Nevâyî – Hayretü'l-Ebrâr (Alfabetik Sözlük – Dizin)*, İstanbul: Kesit Yayınları.
- STEINGASS, F. (1977), *Persian-English Dictionary, Including the Arabic Words and Phrases to be met with in Persian Literature*, London: Routledge & Kegan Paul.
- ŞÜKUN, Z. (1984), *Farsça-Türkçe Lügat: Gencinei Güftar, Ferhengi Ziya*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- TARLAN, A. N. (1947), *Edebî San'atler*, İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası.
- TEKİN, Ş. (1960), *Kuanşi İm Pular (Ses İşiten İlâh), Vap ğua ki atlıĝ nom çeçeki sudur (saddharmapuñĝarîka-sūtra)*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- TEKİN, Ş. (1976), *Maytrisimit, Burkanlıların Mehdîsi Maitreya ile Buluşma, Uygurca İptidâî Bir Dram (Burkanlılığın Vaibhâşika tarikatine âit bir eserin Uygurcası)*, Ankara: Sevinç Matbaası.
- TEKİN, T. (1994), *Tunyukuk Yazıtı*, Ankara: Simurg Yayınları.
- TEKİN, T. (2008), *Orhon Yazıtları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TEKİN, T. (2013), *Makaleler II: Tarihî Türk Yazı Dilleri*, hzl. Emine YILMAZ, Nurettin DEMİR, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TEZCAN, S. & ZÜLFİKAR, H. (2014), *Mahmut b. Ali – Nehcü'l-Ferâdîs, Uştmaĝlarnıĝ Açuq Yolu (Cennetlerin Açık Yolu), Metin, Dizin-Sözlük, Tıpkıbasım*, tıp. bas. çeviriyazı Janos Eckmann, diz.-söz. Aysu Ata, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TOPARLI, R. & ARGUNŞAH, M. (2014), *Mu'mü'l-Mürîd, İslâm, İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin-Tıpkıbasım*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TULUM, M. M. & AZILI, K. (2015), *Eski Uygurca Edgü Öĝli Tigin Anyıĝ Öĝli Tigin (İyi Niyetli Şehzade – Kötü Niyetli Şehzade), Burkanlı Seyirlik Eser*, İstanbul: Doĝu Kütüphanesi.

- TÜRK DİL KURUMU (1965), *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü, II C – D*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- UÇAR, E. (2009), *Altun Yaruk Sudur V. Kitap, Berlin Koleksiyonundaki Fragmanların Transliterasyonu ve Transkripsiyonu, Açıklamalar ve Dizin*, İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dünyası Araştırmaları Ana Bilim Dalı, Türk Dili ve Lehçeleri Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- YILDIRIM, T. (2010), *Hüseyin Baykara Divânı (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, İstanbul: Hat Yayınevi.
- YUNUSOĞLU, M. K. (2016), *Budist Türk Çevresi Eserlerde Metaforlar*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- YÜCE, N. (2014), *Ebu'l-Ḳāsım Cārullāh Maǧmūd Bin ʿOmar Bin Muǧammed Bin Ağmed Ez-Zamaḥşarī El-Hvārizmī, Mukaddimetü'l-Edeb, Hvārizm Türkçesi ile Tercümeli Şuṣter Nüshası: Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ZAJACZKOWSKI, A. (1961), *Najstarsza Wesja Turecka, Husräv u Šírín Qušba, Cześć III, Słownik*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

## 1834 VE 1840/41 TARİHLİ NÜFUS DEFTERLERİNE GÖRE KARASINIR VE ELMASUN (GÜNEYSINIR)\*

### KARASINIR AND ELMASUN (GUNEYSINIR) ACCORDING TO 1834 AND 1840/41 DATED REGISTER BOOKS

Hüseyin MUŞMAL\*\*

Mehmet ÖZÇELİK\*\*\*

#### Öz

Günümüzde Konya ilinin Güneysınır ilçesinin merkez mahallelerini oluşturan Karasınır ve Elmasun, Osmanlı Devleti döneminde Konya Vilayeti'nin Belvıran Kazası'na bağlı köyler idi. Bu iki yerleşim yerinin bağlı bulunduğu idarî birim olan Belvıran Kazası'na ait 1834 ve 1840/41 tarihli nüfus defterleri, Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığında BOA, NFS.d katalogunda sırasıyla 3373 ve 3374 numarada kayıtlıdır. 1834 yılına ait 3373 numaralı defter, sayfa usûlü numaralandırılmış olup toplam 67 sayfadan oluşmaktadır. Defterle ilgili bilgi formunda verilen bilgilere göre, defterin başlangıç tarihi 27 Şubat 1834'tür. 1840/41 yıllarına ait 3374 numaralı Belvıran Kazası Nüfus Defteri ise varak usûlü numaralandırılmış olup 224 sayfadan oluşmaktadır. Her iki defterde de nüfus kayıtları hane esasına göre tutulmuştur. Nüfus verilerinin kaydedilmesinde hane reisi esas alınmış, ilk olarak hane reisi yazıldıktan sonra sırayla o hanede yaşayan erkek nüfus kaydedilmiştir. Defterlerde kadın nüfusa dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Çalışmamıza konu olan nüfus defterleri, Karasınır ve Elmasun'da yaşayan erkek nüfusun, isim, baba ismi, lakap, yaş ve eşkal bilgilerini ihtiva etmektedir. Dolayısıyla çalışmamızda, 1834 ve 1840/41 yıllarına ait nüfus defterlerindeki verilerin değerlendirilmesi suretiyle XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinde Karasınır ve Elmasun köylerinin demografik yapısı, sosyal ve kültürel özellikleri ele alınacaktır.

#### Anahtar Kelimeler

Karasınır, Elmasun, Belvıran, Nüfus Defteri, XIX. Yüzyıl.

#### Abstract

Karasınır and Elmasun, which are the central neighborhoods of southborder district of Konya province at the present time, were the villages connected to Belvıran township of Konya province during the Ottoman period. 1834 and 1840/41 dated register books belonging to Belvıran township which is the administrative unit of these two settlements are registered in no 3373 and 3374 respectively, in BOA, NFS.d catalogs at Department of Ottoman Archives of General Directorate of State Archives of Republic of Turkey Prime Ministry. 3373 numbered book concerning the year 1834

\* Bu çalışma, Prof. Dr. Hüseyin MUŞMAL'ın danışmanlığında, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeniçağ Tarihi Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans Öğrencisi Mehmet ÖZÇELİK tarafından hazırlanmış olan "H.17 Şevval 1249 (M.27 Şubat 1834) ve H.1256 (M. 1840-41) Tarihli Nüfus Defterlerine Göre Karasınır ve Elmasun" isimli yüksek lisans seminerinin genişletilmesiyle oluşturulmuştur.

\*\* Prof. Dr., Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, El-mek: hmusmal@hotmail.com

\*\*\* Selçuk Üniversitesi SBE Yeniçağ Tarihi Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, El-mek: ozcelikmehmet@hotmail.com

is enumerated according to the procedure of page , and consists of 67 pages in total. According to the information given in the information form of the book, the starting date of the book is 27 February 1834. 3374 numbered book concerning the year 1840/41 is enumerated according to the procedure of folio , and consists of 224 pages in total. The registers at both books are kept on the basis of household . Household head was based on on the registration of population data. First, household head was recorded, and then the male population living in that household were recorded. There is no record of women population in the books. The register books, the subject to our study, contain the names, father names, nicknames, ages and appearance data of the male population living in Karasinir and Elmasun. Accordingly, in our study, the demographic structures, social and cultural characteristics of Karasinir and Elmasun villages in the second quarter of the IX th century will be discussed by evaluating the data in the population books of the year 1834 and 1840/41.

•

**Keywords**

*Karasinir, Elmasun, Belviran, Register Book, XIX. Century.*





## GİRİŞ

Nüfus kelimesi, köken itibarıyla Arapça bir kelime olup, nefis kelimesinin çoğuludur ve “ruhlar, canlar, hayat” gibi anlamlara gelmektedir (Devellioğlu 2000: 818). “Bir yerde oturan, ikamet eden” anlamına gelen ve sakin kelimesinin çoğulu sükkân/sekene kelimeleri de nüfus kelimesinin karşılığında kullanılmaktadır (Bozkurt 2007: 293). Nüfus, günümüzde taşıdığı anlamına göre ise kısaca, sınırları belli bir alanda ve belli bir zamanda yaşayan insan sayısı olarak tanımlanabilir. Bu alan, yeryüzü üzerindeki bölge, bir köy, bir kasaba, bir kent, hatta bir kıta gibi değişik yerleşim birimleri şeklinde olabilir (Gürtan 1969: 4-5).

Tarihte ilk kez hane kayıtlarının tutulmasıyla başlayan nüfus hizmetleri çok eski bir geçmişe sahiptir. Yüzyıllar boyunca ülkeler doğum, ölüm ve evlenme gibi nüfus olaylarını ve nüfus hareketlerini, genellikle askerlik ve vergi toplama amacıyla kayıt altına almaya çalışmışlardır. Osmanlı Devleti de toplumu idare etmek ve çeşitli politikalar üretebilmek, hazineye gelir sağlamak, asker ve vergi toplamak gibi çeşitli amaçlarla nüfus verilerine ihtiyaç duymuştur. Bu nedenle devlet, klasik dönemden itibaren arazi ve nüfus sayımı yapılmasına ve bunlarla ilgili kayıtların tutulmasına özel bir önem vermiştir (Çimen 2012: 185). Bu çerçevede Osmanlılar klasik dönemde arazi tahrirleri, modern dönemde ise nüfus tahrirleri gerçekleştirmişlerdir (Uslucan 2012: 2). Dolayısıyla Türkiye açısından nüfus hizmetleri, Osmanlı Devleti döneminde ortaya çıkan güçlü ve köklü geleneklere dayanmaktadır (Çimen 2012: 185).

Çalışmamızda da Osmanlı Devleti’nde 1834 ve 1840/41 yıllarında yapılan nüfus sayımları sonucu ortaya çıkan defterlere göre Karasınır ve Elmasun köyleri ele alınacaktır. Ancak araştırma konumuzun detaylarına geçmeden önce, Osmanlı Devleti’nde yukarıda bahsedilen klasik ve modern dönemdeki nüfus ve arazi sayımlarının geçirdiği tarihî süreç incelenecek bununla birlikte Karasınır ve Elmasun köylerinin Osmanlı’dan Türkiye Cumhuriyeti’ne uzanan dönemde idarî statülerinde geçirdikleri dönüşüm kısaca ele alınacaktır. Daha sonra ise araştırmamızın ana kısmına geçilerek, nüfus defterlerinden elde edilen veriler vasıtasıyla Karasınır ve Elmasun’un demografik yapısı, sosyal ve kültürel özellikleri ile ilgili bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

## I. OSMANLI’DA NÜFUS SAYIMI GELENEĞİ

Osmanlı Devleti, daha erken zamanlarından itibaren fethedilen bölgelerde, öncelikle nüfus ve arazi tahriri yapmaktaydı (Gül 2015: 158). Başlangıçta Osmanlı tahrirlerinin amacı, imparatorluğun toplam nüfusunu ve nüfus özelliklerini kaydetmek gibi istatistikî amaca yönelik değildi. XV-XVI. yüzyıllardaki tahrirler, yetişkin erkekleri, özellikle vergi ödeyen kişi olarak hane reisiyle birlikte bekârları ve diğerlerini içeriyordu (Karpāt 2003: 46). Her ne kadar tahrir defterleri hazırlandığı dönemin nüfusuna ait bazı verileri içeriyorsa da, bu verilere günümüz anlayışına uygun nüfus sayımı demek mümkün değildir (Gül 2015: 158). Çünkü tahrirlerde nüfusun büyük bir bölümü olan kadınlar, çocuklar, askerler çeşitli sebeplerden dolayı kayıt dışı tutulmuştur (Öz 2000: 20). 1831 yılında ise modern anlamda nüfus sayımlarına adım atılmıştır. Bu tarihten itibaren devlet genelinde çeşitli bölgesel ve genel sayımlar yapılmıştır. Böylece arazi ve nüfus tahrirleri şeklinde Osmanlı’nın kuruluş yıllarından itibaren devam eden bu sayım ve yazım geleneği, dönemlere göre çeşitli aşamalardan ve değişikliklerden geçerek Cumhuriyet dönemine kadar devam etmiştir (Çimen 2012: 183-185).

Dünyada çağdaş anlamda nüfus hizmetleriyle ilgili köklü çalışmalar, 1790 yılında Amerika

Birleşik Devletleri, 1801 yılında Fransa ve Britanya'da yapılan nüfus sayımlarıyla başlamıştır. Nitekim XIX. yüzyılda düzensiz de olsa dünya ülkelerinin çoğunda geniş kapsamlı sayımlar yapıldığı görülmektedir. Osmanlı Devleti'nde ise ilk nüfus sayımı 1831 yılında yapılmıştır. Bu yüzden 1831 senesinde yapılan nüfus sayımı nüfus hizmetleri tarihi bakımından milat sayılmaktadır (Çimen 2012: 193-194).

1831 tarihli nüfus sayımının en önemli sebepleri, 1826 yılında Yeniçeri Ocağı kaldırıldıktan sonra yeni kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye adı verilen ordunun asker ihtiyacının karşılanması, vergilerin toplanmasında görülen aksaklıkların düzeltilmesi ile cizye alınabilecek gayrimüslim nüfusun tespit edilmesi olarak ifade edilebilir (Çimen 2012: 193-194). Bu dönemde bir süredir devam eden savaşlar yüzünden vergi düzeni bozulmuştu. Zengin Müslüman ve Hıristiyanlar, ödemekle mükellef oldukları verginin üçte birini veya yarısını ödediği gibi himaye ve iltimaslar sebebiyle hiç vergi ödemeyenler de vardı. Ayrıca Anadolu'da bazı bölgelerde köprü, han tamirâtı ve derbent muhafızlığı karşılığı bazı köylere vergi afları verilmişti. Fakat zamanla söz konusu mimarî yapıların yıkılmalarına rağmen halk aynı muafiyetten yararlanıyordu ve bu karyelerin vereceği vergi miktarı ise diğer karyelere yükletiliyordu. Bu adaletsizliklere karşı devlet müdahale etmeye çalışmasına rağmen, uzun süren savaşlar yüzünden bu durumla etkin bir şekilde ilgilenilememişti. İşte bütün bu sebepler nüfus sayımını zorunlu kılıyordu (Karal 1997: 10-11).

Planlanan nüfus sayımı esasen 1828-1829 tarihinde yapılmaya çalışılmış ancak 1828-1829 yılında Osmanlı-Rus Savaşı'nın başlamasıyla sayım sadece İstanbul'da yapılabilmiş, ülke genelinde uygulanamamıştır (Muşmal-Şahinkaya 2015: 483). Böylece savaştan sonra sayım için bütün hazırlıkları tamamlanmış ve 1830 yılında nüfus sayımına başlanmıştır. Ancak sayım devletin her bölgesinde aynı zamanda tamamlanamamıştır. Bazı bölgelerde sayım 1831 yılında bitirilebilmiştir (Kütükoğlu 2010: 3-4). Modern anlamda ilk genel nüfus sayımı ile ilgili kaynaklarda, sayımın 1830 veya 1831'de yapıldığına dair iki farklı tarihin olması bu sebepten kaynaklanmaktadır.

1831 yılı sayımı, Mısır, Arabistan, Arnavutluk, Bosna ve Güneydoğu Anadolu dışında ülke genelini kapsamı<sup>1</sup> açısından (Çimen 2012: 194-195) ve toprak yazımı vesilesi olmadan doğrudan doğruya nüfusun tespiti için yapılan ilk sayım olarak kabul edilmektedir (Karal 1997: 10). Müslüman nüfusun askerî potansiyelini öğrenmek ve gayrimüslim reayadan vergi toplamak amacıyla yapıldığı için de, bu sayımda kadın nüfus sayılmayıp sadece erkek nüfus kaydedilmiştir. Çünkü askere alınabilecek olan sadece Müslüman nüfustur. Bunun yanı sıra cizye ve bedel-i askeriye vergisine tabi gayrimüslim nüfus da reaya, Ermeni, Yahudi, Kıpti şeklinde tasnif olunmuştur (Behar 2000: 68). 1831 sayımına ait defterler, bazı eksiklik ve sorunlarına rağmen ülkede yaşayan Müslüman ve gayrimüslim erkek sayısı, yaşları, meslekleri ve eşkâlleri ile ilgili bilgiler vermesi açısından önemlidir. Ayrıca 1831 sayımı öncesi ve sonrasında yapılan bazı düzenlemeler ve çıkartılan nizamnameler, ülkede merkezî bir nüfus kayıt sisteminin kurulmasını ve nüfus değişikliklerinin ve hareketlerinin düzenli olarak takip edilmesini sağlamıştır (Akyel-Sertel 2015: 81).

Osmanlı Devleti'nde yapılan nüfus sayımları sadece 1831 yılındaki sayımla sınırlı kalmamıştır. Osmanlı Devleti, 1831 senesine ait nüfus verilerini adeta bir veri tabanı olarak kullanmış ve üç-beş yılda bir nüfus güncellemesi yaptırmıştır. Zamanla değişen koşullar, yeni getirilen düzenlemeler, 1831 yılında yapılan sayımların daha sonra ortaya çıkan eksik yönleri, imparatorluktaki bireylerin tamamının sayıma tabi tutulmamış olması gibi nedenler sonraki

<sup>1</sup> 1831 yılına ait sayımda Anadolu'da ve Rumeli'de sayım yapılan bölgeler için bkz. (Karal 1997: 13-17).

dönemlerde yeni nüfus sayımlarının yapılmasını zorunlu kılmıştır (Muşmal-Ürekli: 2-3). Böylece 1831 yılı genel nüfus sayımı ve sonrasında Dâhiliye Nezareti bünyesinde Ceride-i Nüfus Nezareti ve sancaklarda defter nazırlıklarının kurulmasıyla başlayan modern nüfus hizmetlerinden sonra 1844, 1852, 1856, 1866, 1881/82 ve 1905 gibi değişik tarihlerde bölgesel veya genel nüfus sayımları yapılarak, kayıtların güncel tutulmasına çalışılmıştır (Çimen 2012: 183).

## II. KARASINIR VE ELMASUN'UN İDARÎ YAPISI

Karasınır ve Elmasun (Güneybağ), günümüzde Konya ili Güneysınır ilçesinin merkez mahalleleridir. Güneysınır ilçesi, 37°16' Kuzey enlemi ile 32°44' Doğu boylamı arasında ve Konya il merkezinin 87 km güneyinde, Karaman'ın 44 km batısında yer alır. İlçenin kuzeyinde Çumra, güneyinde Hadim, batısında Bozkır ve doğusunda Karaman ili Kâzımkarabekir ilçesi bulunmaktadır. İlçenin deniz seviyesinden ortalama yüksekliği 1.100 metre olup, yüzölçümü 522,38 km<sup>2</sup>'dir (Mevlana Kalkınma Ajansı 2014: 2).

Günümüzde Konya-Karaman D715 karayolunun 11 km batısında yer alan Güneysınır ilçesinin merkezini oluşturan iki yerleşim yeri, Osmanlı Devleti döneminde aynı isimlerle (Güneysınır Resmi Web Sitesi: 2018), Karaman Eyaleti'nin, Konya Sancağı, Belviran Kazası'na (Şafakçı 2016: 60) bağlı köylerdi. Belviran Kazası'nın Larende Sancağı<sup>2</sup> içerisinde değerlendirildiği XVI. yüzyılın ikinci çeyreğine ait 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rum Defteri'nde, Karasınır ve Elmasun köyleriyle birlikte Belviran'a bağlı 99 köy bulunmaktadır. Ayrıca XVII. ve XIX. yüzyıllar arasındaki hurufat defterlerinde de Karasınır ve Elmasun'un yine Belviran Kazası'na bağlı oldukları görülmektedir (Silay 2015: 25-27).

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde, Karasınır ve Elmasun köyleri önce Bozkır ilçesinin Belviran nahiyesinin<sup>3</sup> köyleri olup, 1955 yılında Bozkır'dan ayrılarak, 1926'da Konya vilayetine bağlı olarak ilçe statüsüne kavuşan Çumra ilçesinin kasabaları haline getirilmişlerdir (Gül-Bayram vd. 2003: 193-194). Cumhuriyet döneminde Elmasun ismi Güneybağ olarak değiştirilmiştir (T.C. Konya Valiliği 1999: 186). 20.05.1990 tarih ve 20523 Sayılı Resmi Gazetede yayınlanan 3644 Sayılı "130 İlçe Kurulması Hakkında Kanun" ile de Güneybağ (Elmasun) ve Karasınır Belediyelerinin tüzel kişiliği kaldırılarak Konya ilinde "Güneysınır" adıyla tek bir ilçe kurulmasına karar verilmiştir (130 İlçe Kurulması Hakkında Kanun: 1990).

## III. 1834 ve 1840/41 NÜFUS SAYIMLARINA GÖRE KARASINIR VE ELMASUN KÖYLERİ

Çalışmamızın konusu olan Karasınır ve Elmasun köyelerinin bağlı bulunduğu Belviran Kazası'na ait 27 Şubat 1834 (H. 17 Şevval 1249) tarihli nüfus defteri, Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığı'nda BOA, NFS.d kataloğunda 3373 numarada kayıtlı bulunmaktadır. 03. 08. 2011 tarihinde araştırmacıların hizmetine sunulan defter 19x51 ebatlarında olup toplam 67 sayfadan oluşmaktadır. Sayfa usûlü numaralandırma yapılmış olan defter ciltli ve ebrusuzdur. Defterin

<sup>2</sup> 1530 yılına ait 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rum Defteri'nde, Larende Sancağı'nın kazaya dönüştürülerek Konya Sancağı'na bağlandığı görülmektedir. Dolayısıyla Belviran Kazası da tekrar Konya Sancağı'na bağlanmıştır. bkz. (Şafakçı 2016: 60- 61).

<sup>3</sup> 1876 tarihli İdare-i Nevahi Nizamnamesi ile Konya Sancağı nahiyelerinin idarî taksimatında değişiklikler yapılmıştı. Bu dönemde Gaferyad ile birlikte Karaman Kazası'na bağlı bir nahiye olan Belviran, aynı yıl yine nahiye statüsü ile Bozkır Kazası'na bağlanmıştır (T.C. Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü 1999: 179).

kapak sayfası süslü olup üzerinde “*Liva-i Konya Belviran Kazasının nüfus defteridir 1249*” yazılı bilgi bulunmaktadır.

Çalışmamızın birinci kaynağı olan 1834 tarihli Belviran Kazası Nüfus Defteri'nin girişinde şu açıklama yapılmıştır: “*Bu defa şerefriz-i südür buyrulan bir kıt'a fermân-ı celilü'l unvan mucibince nüfus-u Belviran kazası kurâlarının bi'l-cümle ehl-i İslâm sigâr ve kibârıve eşkâl ve numra vechi üzere hala eyalet-i Karaman valisi devletlü, übbehtlü el-Hac Ali Paşa hazretlerinin inzımanı rey ve marifeti ve marifet-i şer ile müceddeden tahrir olunan nüfus defteridir ki ber-vech-i âti zıkr ve beyan olunur. Hurrice 17 Şevval 1249.*” Defter hakkında bu bilginin ardından, ilk olarak “*der kaza-i Belviran, der karye-i Gederet*” başlığıyla birlikte Gederet köyünün nüfus ve hane bilgileri yazılmıştır. Daha sonra ise kazanın diğer karye ve mahallelerinin nüfus sayımına geçilmiştir.

1834 yılına ait 3373 numaralı Belviran Kazası nüfus kayıtları, hane esasına göre tutulmuştur. İlk olarak hane reisi yazıldıktan sonra sırasıyla o hanede yaşayan erkek nüfus çok nadir istisnalar olmakla birlikte büyükten küçüğe doğru kaydedilmiştir. Kişilerin yaşları isimlerinin altında belirtilmiştir. Hane reisi yazıldıktan sonra erkek çocuğu “oğlu” olarak yazılmış, eğer birden fazla erkek çocuğu var ise “oğulları” şeklinde bilgi verildikten sonra diğer erkek çocuklarının isimleri yazılmıştır. Yerleşim yerlerinde ilk kayıt edilen imamlar ve muhtarlar olmuştur. Bununla birlikte aynı hane içerisindeki kişilerin akrabalık durumlarını belirtmek için ise “*karındaşı*”, “*karındaşı oğlu*”, “*emmisi oğlu*”, “*oğlu*”, “*diğer oğlu*”, “*üvey oğlu*”, “*hafidi (torunu)*”, “*gulamı*” gibi ibareler kullanılmıştır.

İncelemesini yaptığımız 1834 yılı Belviran Kazasına ait nüfus defterinde, Elmasun köyünün nüfus ve hane bilgileri 47. ve 48. sayfalar arasında kayıtlıdır. Karasınır köyünün nüfus ve hane bilgileri ise 49-52. sayfalar arasındadır. Defterin bazı sayfalarında boşluklar bulunmakla birlikte ortalama olarak bakıldığında her sayfada 4-5 satır ve her satırda 6-7 isim bulunmaktadır. Defterde mahalle ve köy isimleri, kişilerin eşkâli, lakabı, mesleği ve adı siyah mürekkepli kalemle yazılırken, hane ve kişilerin sıra numaraları ile dikkat çeken özel durumlar kırmızı mürekkepli kalemle yazılmıştır. 1834 yılına ait nüfus defterinde ölenlerin isminin üzeri çizilerek, yaş ibaresinin bulunduğu alana “*fevt*”, doğanlar için ise “*tevellüd*” şeklinde not düşülmüştür. Bu notların altına bu kişilerin ölüm ve doğum tarihleri de yazılmıştır. Her mahalle ve köyün bünyesindeki erkek nüfusun yazımı bittikten sonra, sayfa sonlarında yekûn hane ve kişi sayısı verilmiştir.

Araştırmamızın ikinci arşiv kaynağı olan, H. 1256 (1840-41) yılına ait Belviran Kazası Nüfus Defteri ise Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığı'nda BOA, NFS.d kataloğunda 3374 sıralı numarada kayıtlı bulunmaktadır. 03.08.2011 tarihinde araştırmacıların hizmetine sunulan defter, 20x56 ebatlarında olup toplam 224 sayfadan oluşmaktadır. Varak usulü numaralandırma yapılmıştır. Bazı sayfalarda boşluklar olmakla birlikte genellikle her sayfada ortalama 7 satır ve her satırda ortalama 6 isim bulunmaktadır. Ciltli ve ebrusuz olan defterin 1, 29-31, 150-152, 175-178, 196-197, 216-217, 223-224 arasında bulunan sayfaları boştur, bu sayfalarda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

1840-41 yıllarına ait Belviran Kazası nüfus defterinde, bölgedeki nüfusun kayıtları hane esasına göre tutulmuştur. Önce mahalle veya köyün adı yazılmış, daha sonra hane ve sıra numaraları yazıldıktan sonra sırasıyla o hanede yaşayan erkekler büyükten küçüğe doğru kaydedilmiştir. Diğer defterde olduğu gibi yerleşim yerlerinde ilk kayıt edilen imamlar olmuştur. Bununla birlikte aynı hane içerisinde bulunan, hane reisinin oğlu, kardeşi, yeğeni, amcası, damadı, üvey oğlu, gulamı, torunu (hafidi) gibi aile üyesi olan bireylerin de deftere

yazıldığı görülmektedir.

Belviran Kazası'nın 1840-41 tarihli nüfus defterinin girişinde şu açıklama yapılmıştır: “Tanzimat-ı Hayriye usul-i mehâsin-şümûlüne tevfikân tahririne irâde-i seniyye-i şâhâne şeref-ta'alluk buyurulan kazalardan Konya sancağında vaki Belviran kazasının ve karyelerinin nüfus defteridir ki ber-vech-i âti zikr ve beyan olunur. Sene 1256” Bu açıklamadan sonra “Kaza-i Belviran, tabi' liva-i Konya, hânehâ Karye-i Kurukavak” başlığı altında kazanın ilk köyüne ait nüfus ve hane bilgileri yazılmıştır.

İncelemesini yaptığımız 1840-41 yıllarına ait Belviran Kazasına ait nüfus defterinde, Karasınır köyünün nüfus ve hane bilgileri 198-208 sayfaları arasında kayıtlıdır. Hemen ardından kaydedilen Elmasun köyünün ise nüfus ve hane bilgileri ise 209-215 sayfaları arasındadır. Defterde mahalle ve köy isimleri, kişilerin eşkâli, mesleği, lakabı ve adı siyah mürekkepli kalemle yazılırken; hane ve kişilerin sıra numaraları ile dikkat çeken özel durumlar kırmızı mürekkepli kalemle yazılmıştır. Bu defterde, 1834 yılına ait defterde olduğundan farklı olarak, her mahalle ve köyün bünyesindeki erkek nüfusun yazımı bittikten sonra, sayfa sonlarında toplam nüfus ve hane sayısı hakkında bilgi verilmemiştir. Yine diğer defterden farklı olarak ölenler veya doğanlarla ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Araştırmamızın iki ana arşiv kaynağı olan 1834 ve 1840/41 yıllarına ait nüfus defterlerinde, kayıt altına alınan erkek nüfus, hane reisine olan akrabalık derecelerine göre isimleriyle yazılmakla birlikte bu nüfusun eşkâline de yer verilmiştir. Eşkâl bilgilerinde ise genel olarak kişiler, boy, sakal ve bıyığa göre tasnif edilmişlerdir. Kısa, orta, uzun gibi sıfatlarla kişilerin boyları ifade edilmiştir. Ancak XIX. yüzyıla ait nüfus defterlerinin tamamında nüfus standart bir biçimde tasnif edilmemiştir. Belviran Kazası'nın 1834 yılı sayımına ait nüfus defterinde kişilerin boyları ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Sadece sakal ve bıyık özellikleri dikkate alınmıştır. Sakal ve bıyık türleri ise kara, kır, kart, sarı, köse, ter, kumral gibi sıfatlarla betimlenmiştir. 1840-41 yılı sayımında ise hem boy hem sakal özellikleri ile bilgiler yer almaktadır. Bunların dışında iki sayımda da kişilerin yaşları net olarak ifade edilmiştir. Yalnızca 1834 yılına ait defterde askerde olan kişilerin yaş bilgileri bulunmamakla birlikte, 1840/41 yılına ait defterde askerlik görevini ifa eden kişilerin yaşları da yazılmıştır.

Nüfus defterlerinde erkek nüfusun isim, boy, sakal, bıyık gibi eşkal bilgileri dışında kişilerin isimlerinin altında bazı bilgilere rastlanmaktadır. Bu bilgiler kişilerin özel durumlarını tasvir eder niteliktedir. Askerde olan kişilerle ilgili “mansured”, “redif” gibi bilgiler verilirken, bazı kişilerin de “alil (sakat, hastalıklı)”, “kör”, “topal” gibi fizikî durumları belirtilmiştir. Kısaca tanıtımını yaptığımız 1834 ve 1840-41 yıllarına ait bu defterlere bağlı olarak, aşağıda Karasınır ve Elmasun'un demografik yapısı incelenecektir.

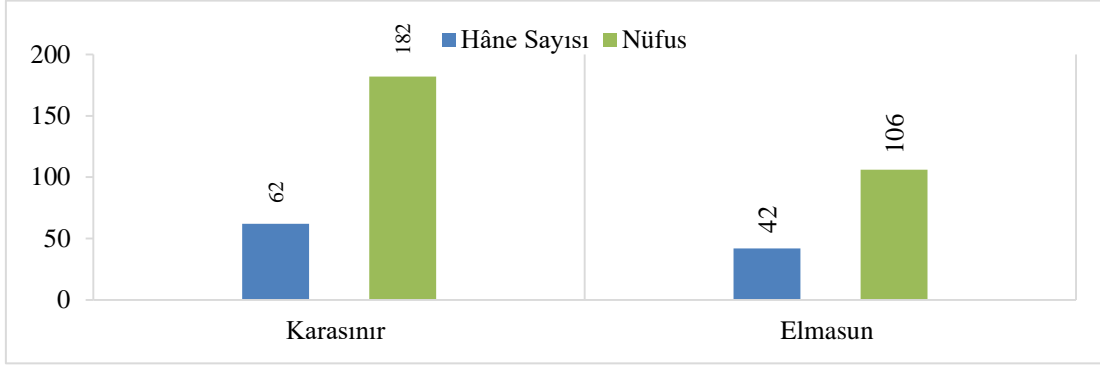
## A. DEMOGRAFİK YAPI

### 1. Köylerin Nüfusu

1834 tarihli 3373 numaralı nüfus defterine göre Karasınır köyünde 62 hanede 182 erkek nüfus yaşamaktadır. Aynı defterde Elmasun köyünde ise 42 hanede 106 erkek nüfus bulunmaktadır. Nüfus verilerini kaydeden kişiler tarafından yapılan hesaplamalarda zaman zaman tutarsızlıklar olduğu, kayıtların eksik ya da fazla çıktığı, bazı numaraların iki defa yazıldığı gibi nedenlerle hatalı sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir (Muşmal-Şahinkaya 2015: Elmasun köyünde de sayım memuru erkek nüfusun toplamını 105 olarak vermişse de köydeki 17 numarada kayıtlı bulunan “kara sakallı Mustafa veled-i Gaffar” dan sonra gelen “Hanımoğlu

Ahmet veled-i Mehmet'' isimli kişiyi de tekrar 17. kişi olarak belirtmiştir. Dolayısıyla verdiği yekûn bir eksik çıkmaktadır.

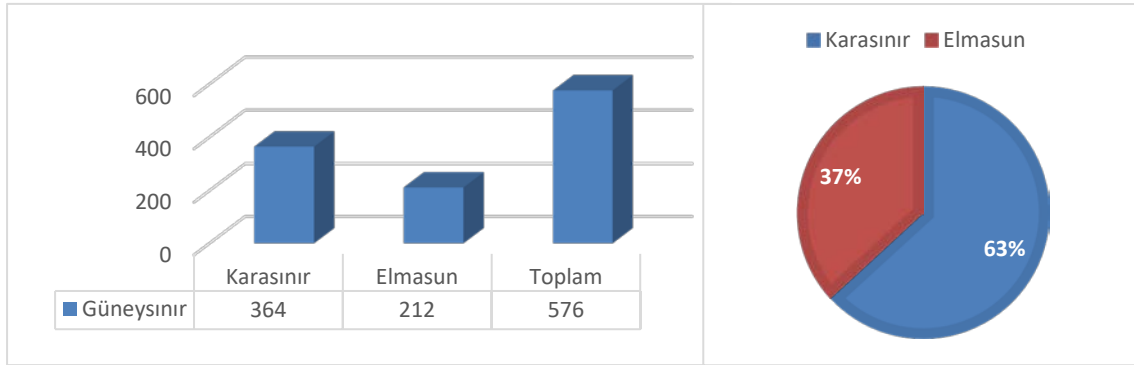
**Grafik 1: Karasınır ve Elmasun'da Erkek Nüfus ve Hane Sayıları, 1834.**



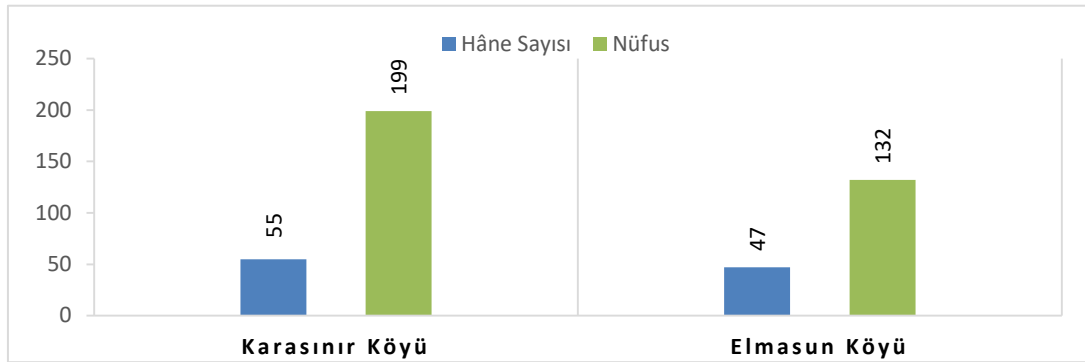
Grafik 1'de görüldüğü üzere, 1834 sayımına göre Karasınır köyü, Elmasun'dan nüfus ve hane sayısı bakımından daha büyüktür. Hane sayısı üzerinden bakıldığında, Karasınır köyünde ortalama olarak her haneye 2,9 erkek düşmektedir. Elmasun köyünde ise ortalama olarak hane başına düşen erkek sayısı yaklaşık olarak 2,5'tir.

İncelediğimiz defterlerde kadın nüfusla ilgili herhangi bir kayıt olmadığı için bölgenin toplam nüfusu ancak tahminî olarak hesaplanabilmektedir. Tahminî nüfus ise genellikle iki metotla hesaplanmaktadır. Bunlardan birincisi, bölgede hane başına düşen kişi sayısının ortalama 5 kişi olduğunu varsayarak, hane sayısının kabaca 5 ile çarpılmasıyla elde edilebilir. İkincisi ise erkek nüfus kadar kadın nüfus bulunduğu düşünülerek, bölgedeki erkek nüfusun 2 ile çarpılmasıyla elde edilebilir. Her iki yöntem de nüfusun kesin olarak tespit edilmesine imkân vermese de en yakın tahmine bu metotlarla ulaşmak mümkündür (Muşmal-Şahinkaya 2015: 486). Çalışmamızda erkek nüfus kadar kadın nüfus bulunduğu kabul edilerek yapılan ikinci metot esas alınmıştır. Dolayısıyla bu yöntemi kullandığımızda Karasınır köyünün 1834 tarihindeki toplam nüfusu yaklaşık olarak 364, Elmasun köyünün ise 212 olduğunu anlaşılmıştır. Buna göre iki köyün 1834 yılındaki toplam nüfusunun yaklaşık 576 kişi olduğunu söylenebilir. Grafik 2'de görüldüğü üzere toplam nüfusunun %63'ünü Karasınır oluştururken %37'sini ise Elmasun köyü oluşturmaktadır.

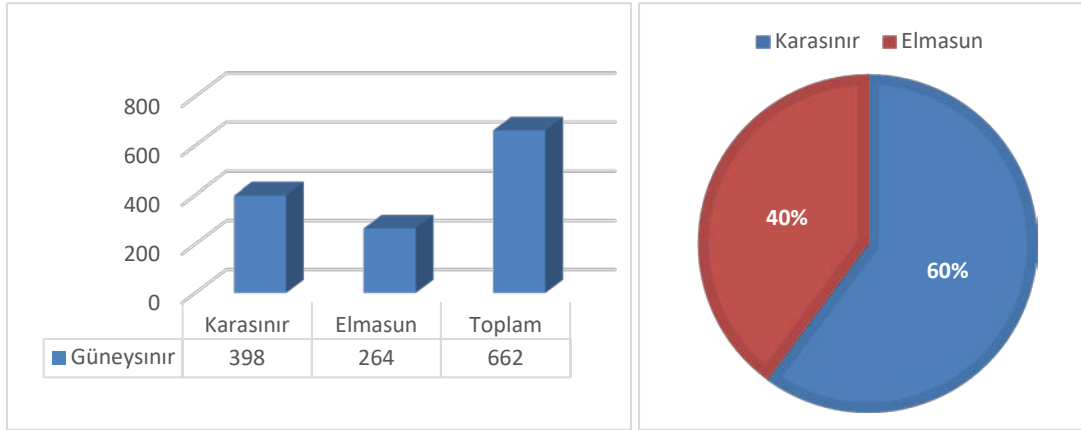


**Grafik 2: Karasınır ve Elmasun'un Tahminî Nüfusu ve Oranları, 1834.**

1840-41 tarihli 3374 numaralı nüfus defterine göre Karasınır'da 55 hanede 199 erkek nüfus yaşamaktadır. Aynı defterde Elmasun'da ise 47 hanede 132 erkek nüfus bulunmaktadır. Buna göre 1840-41 sayımında da Karasınır, Elmasun'dan nüfus ve hane sayısı bakımından fazladır. 1840-41 tarihli sayımda, 1834 tarihli sayıma göre Karasınır nüfusunun 17 kişi arttığı görülmektedir. Hane sayısı ise 55'e düşmüştür. 1834 yılındaki ilk sayımda ayrı hanelerde bulunan bazı bireylerin ikinci sayımla beraber aynı hanede yaşadıkları görülmüştür. Nüfus artarken hane sayısındaki düşüşün sebebinin bu olduğu söylenebilir. Elmasun'da ise hem nüfus hem hane sayısı artış göstermiştir. Hane sayısı 42 iken 47'ye yükselmiş olup, erkek nüfus ise 106'dan 132'ye yükselmiştir. Buna göre Elmasun'un Karasınır'a göre nüfus artış hızının daha yüksek olduğu söylenebilir. Karasınır'da daha önceki sayımda hane başına düşen erkek nüfus yaklaşık olarak 2,9 iken 1840-41 tarihli sayımda bu oran yaklaşık 3,6'ya yükselmiştir. Elmasun'da ise önceki sayımda 2,5 olan oran yaklaşık olarak 2,8'e yükselmiştir.

**Grafik 3: Karasınır ve Elmasun'da Erkek Nüfus ve Hane Sayısı, 1840-41.**

Erkek nüfus kadar kadın nüfusun da olduğu düşünülerek erkek nüfus 2 ile çarpıldığında Karasınır'da tahminî toplam nüfus 398, Elmasun'da ise 264 olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla iki köyün tahminî toplam nüfusu bir önceki sayıma göre 86 kişi artarak 662'ye ulaşmıştır. Bir önceki sayımda toplam nüfusun %63'ünü Karasınır, %37'sini Elmasun oluştururken, Grafik 4'te görüldüğü üzere, bu sayımda %60'ını Karasınır %40'ını Elmasun oluşturmaktadır. Buna göre Elmasun'un toplam nüfus içindeki oranının artış gösterdiğini söyleyebiliriz.

**Grafik 4: Karasınır ve Elmasun'un Toplam Tahmini Nüfusu, 1840-41.**

## 2. Nüfus Hareketleri

Göç kısaca insanların bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitmelerine denmektedir. Göç hareketleri neden ve sonuçlarıyla birlikte bir süreç olarak kabul edilebilir. Bu nedenle de göçler üzerine yapılan araştırmalarda göç tanımı için iç-dış, ekonomik-siyasî, sürekli-geçici, gönüllü-zorunlu göçler gibi farklı gruplandırmalar yapılmıştır (Muşmal 2006: 269-270). Bazı nüfus defterlerinde yerleşim yerlerindeki göçlerle ilgili bilgilere de rastlanmaktadır.

Göçlerle ilgili olarak Karasınır ve Elmasun köylerinin 1834 ve 1840/41 yılına ait nüfus defterleri incelendiğinde sadece 1834 yılına ait Karasınır köyünde bir tane kayda rastlanmaktadır. Buna göre Karasınır köyünde 28 yaşındaki *Ahmet veled-i Hasan* isimli bir kişiye "*diyâr-ı âharda*" şeklinde not düşülmüştür. Diyâr-ı âharda, başka bir memlekette anlamına gelmektedir. Nüfus defterlerinde nerede oldukları tam olarak bilinmeyenler için "*diyâr-ı âhar*" kaydıyla durumları tasvir edilmiştir (Gül 2015: 162). Karasınır ve Elmasun bölgesinde, incelenen dönemde dışarıya çok fazla göç yaşanmamasının sebebi, bölgedeki arazi ve yaşam koşulları ile sağlık koşullarının sair bölgelere göre daha iyi olmasından kaynaklanmış olabilir.<sup>4</sup>

## 3. Yaş Dağılımı

Nüfus defterlerinin bize sağladığı önemli verilerden birisi de nüfusun yaşı ile ilgili bilgilerdir. Çünkü sayımlarda bir bölgedeki bütün erkek nüfus kayıt altına alınmıştır. Yaş bilgilerinin sayesinde nüfus defterlerinin hazırlandığı tarihte, bölgedeki kişilerin ortalama yaşı ve yaşam süresi hakkında bazı tahminler yürütülebilmektedir.

Daha önce ifade edildiği gibi 1834 yılı sayımlarına göre Karasınır köyünde 182 erkek nüfus bulunmaktaydı. Bu tarihte Karasınır köyünden 7 kişi askerde olduğu için yaş bilgisi bulunmamaktadır. Ayrıca asker olanların dışında katip hatasından kaynaklandığını düşündüğümüz 1 kişinin de yaş bilgisi verilmemiştir. Dolayısıyla söz konusu sayımda 182 kişiden toplam 8 kişinin yaş bilgisinden yoksun bulunmaktayız. Yaş bilgisine sahip olduğumuz bütün erkek nüfus göz önüne alındığında Karasınır köyünün ortalama yaşı 23,2 olarak ortaya çıkmaktadır. 1834 sayımına göre Elmasun köyünde ise 106 kişiden 6 kişinin askerde olması sebebiyle yaş bilgisi bulunmamaktadır. Buna göre Elmasun köyünün 1834 sayımına göre yaş

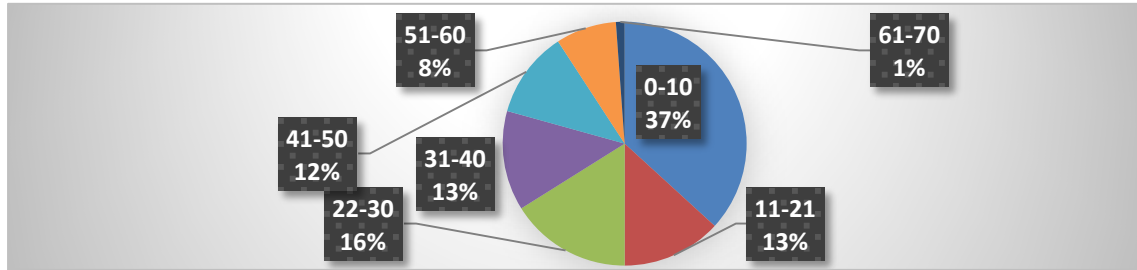
<sup>4</sup> Bu konuda Beyşehir örneği için bkz. (Muşmal 2006: 269-284)

ortalaması 26,09'dur. İki köyün toplam nüfusunun yaş ortalaması ise 24,3 olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sonuçlara göre incelenen köylerin oldukça genç bir nüfus yapısına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

1840-41 yılı sayımlarında ise Karasınır ve Elmasun köylerinde yaşayanların tamamının yaş bilgisi kaydedilmiştir. Buna göre 1840-41 sayımında Karasınır'da erkek nüfus 17 kişi artarken yaş ortalaması 23,2'den 23,8'e yükselmiştir. Elmasun'da ise erkek nüfus 26 kişi artarken, yaş ortalaması ise 21,7'ye düşmüştür. İki köyün toplam erkek nüfusunun yaş ortalaması ise 24,3'ten 23'e düşmüştür.

Elimizdeki verilere göre iki yerleşimde yaşayan erkeklerin hangi yaş aralıklarında yoğunlaştıkları ve hangi yaş grubunun hâkim unsur olduğunu da tespit etmek mümkün olmaktadır. 1834 sayımına göre Karasınır'da, çocuk olarak kabul edilebilecek olan 0-10 yaş grubu 64 kişi, 11-21 yaş grubunda 23 kişi, 22-30 yaş grubunda 28 kişi, 31-40 yaş grubunda 23 kişi, 41-50 yaş grubunda 20 kişi, 51-60 yaş grubunda 14 kişi, 61-70 yaş grubunda ise 2 kayıtlı kişi bulunmaktadır. Buna göre köyde yaşayanların en büyük çoğunluğunu %37 ile 0-10 yaş grubu oluşturmaktadır.<sup>5</sup> Köyde kaydedilen en küçük yaş 1 iken, en yaşlı kişi ise 70 yaşındadır.<sup>6</sup>

**Grafik 5: Karasınır Köyü Yaş Aralığı ve Yüzdeleri, 1834.**



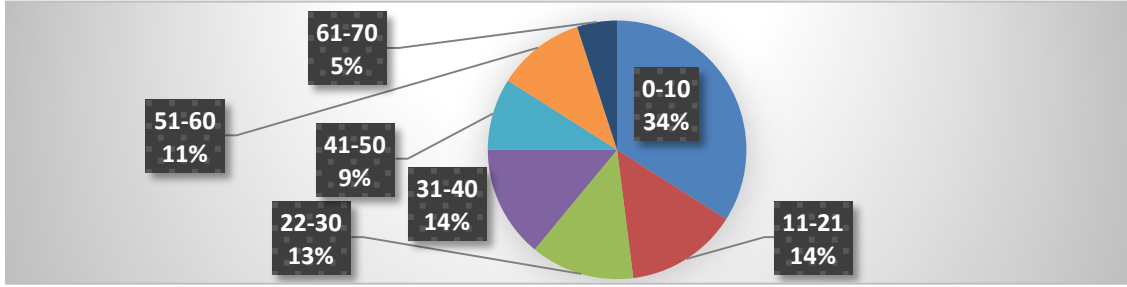
1834 sayımına göre Elmasun'da ise 0-10 yaş grubu 34 kişi, 11-21 yaş grubunda 14 kişi, 22-30 yaş grubunda 13 kişi, 31-40 yaş grubunda 14 kişi, 41-50 yaş grubunda 9 kişi, 51-60 yaş grubunda 11 kişi, 61-70 yaş grubunda ise 5 kayıtlı kişi bulunmaktadır. Buna göre karyenin en büyük çoğunluğunu %34 ile Karasınır'da olduğu gibi 0-10 yaş grubu oluşturmaktadır.<sup>7</sup> Köyde kaydedilen en küçük yaş 1 iken, en yaşlı kişi ise 70 yaşındadır.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> 1834 yılında Karasınır köyündeki erkek nüfusun yaş aralıkları ve yüzdeleri için bkz. Grafik 5.

<sup>6</sup> Hane 4, numara 9'da hane reisi *Ak Sakallı Çul Erolî Ali veled-i Ali* isimli kişi 70 yaşında olarak kaydedilmiştir.

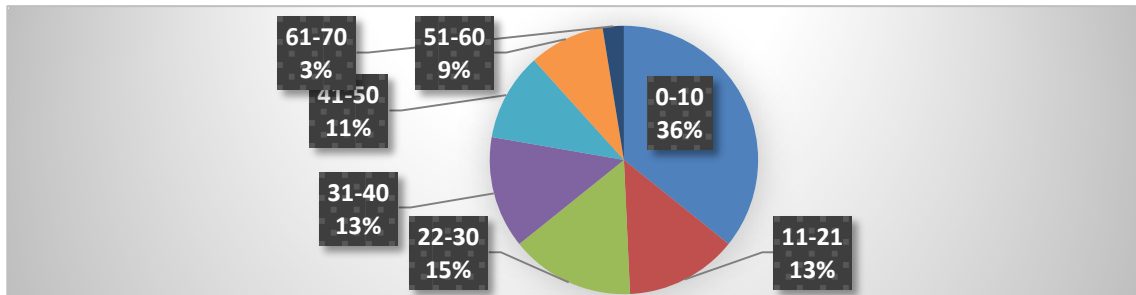
<sup>7</sup> 1834 yılında Elmasun köyündeki erkek nüfusun yaş aralıkları ve yüzdeleri için bkz. Grafik 6.

<sup>8</sup> 1834 yılında Elmasun'da 70 yaşında kaydedilmiş olan 3 kişi bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla, hane 18, numara 38'de bulunan *Ak Sakallı Dineklioğlu Mustafa veled-i Mustafa*, hane 30 numara 75'de kayıtlı bulunan *Ak Sakallı İbiş veled-i Hasan*, ve hane 38 numara 96'da kayıtlı *Ak Sakallı Seyid veled-i Ali* isimli kişilerdir.

**Grafik 6: Elmasun Köyü Yaş Aralığı ve Yüzdeleri, 1834.**

Her iki köyün toplam erkek nüfusuna baktığımızda ise 0-10 yaş grubu 98 kişi, 11-21 yaş grubunda 37 kişi, 22-30 yaş grubunda 41 kişi, 31-40 yaş grubunda 37 kişi, 41-50 yaş grubunda 29 kişi, 51-60 yaş grubunda 25 kişi, 61-70 yaş grubunda ise 7 kayıtlı kişi bulunmaktadır. Buna göre iki köyün toplam nüfusunun en büyük bölümünü %36 ile 0-10 yaş grubu oluşturmaktadır. En küçük bölümünü ise %3 ile 61-70 yaş grubu oluşturmaktadır.<sup>9</sup>

Günümüz değerleri açısından düşünüldüğünde yaşlı olarak nitelendirilebilecek insanların 60-65 yaş ve üzerindeki insanlar olduğu söylenebilir. Ancak XIX. yüzyıl şartlarında ortalama yaşam süresinin günümüzden oldukça düşük olduğu hesaba katılırsa 50 yaş ve üzerinde olan insanların yaşlı olarak değerlendirilmesi daha uygun olur. Bunun için 0-10 yaş grubu çocuk, 11-30 yaş grubu genç, 30-50 yaş grubu orta yaşlı, 50 ve üzerindeki ise yaşlı olarak kabul edilmiştir (Muşmal-Şahinkaya 2015: 489-490). Bu parametrelere göre yapılan değerlendirmelerde iki köydeki erkek nüfusun 50 yaşın üzerinde olanlarının sayısı 32 iken, onların ortalama yaşları 60 olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre, çocukların (0-10) oranı %35,77, gençlerin (11-30) oranı %28,47, orta yaşlıların (31-50) oranı %24,09, yaşlıların (50-100) oranı %11,68 olarak ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle ortalama yaşın da 24,3 olduğu düşünülerek Karasınır ve Elmasun'nun önemli bir genç nüfusa sahip olduğu, 50 yaşın üzerinde olanların oranının oldukça düşük olması sebebiyle de ortalama ömrün günümüz açısından değerlendirildiğinde oldukça düşük seviyede olduğunu söyleyebiliriz.

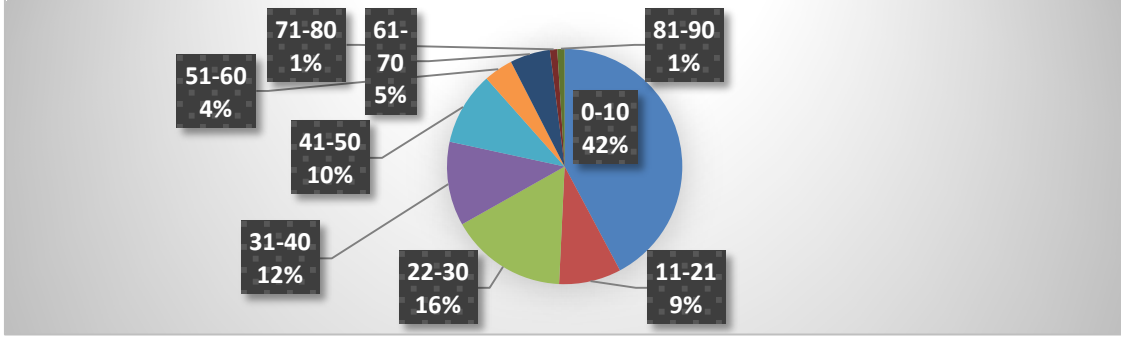
**Grafik 7: Karasınır ve Elmasun Köylerinin Yaş Aralığı ve Yüzdeleri, 1834.**

1840-41 sayımına göre ise Karasınır'da 0-10 yaş grubu 84 kişi, 11-21 yaş grubunda 17 kişi, 22-30 yaş grubunda 32 kişi, 31-40 yaş grubunda 23 kişi, 41-50 yaş grubunda 20 kişi, 51-60 yaş grubunda 8 kişi, 61-70 yaş grubunda ise 11 kayıtlı kişi, 71-80 yaş grubunda 2 kişi, 81-90 yaş grubunda ise yine 2 kişi bulunmaktadır. Buna göre köyün en büyük çoğunluğunu önceki

<sup>9</sup> 1834 yılında Elmasun ve Karasınır köyündeki toplam erkek nüfusun yaş aralıkları ve yüzdeleri için bkz. Grafik 7.

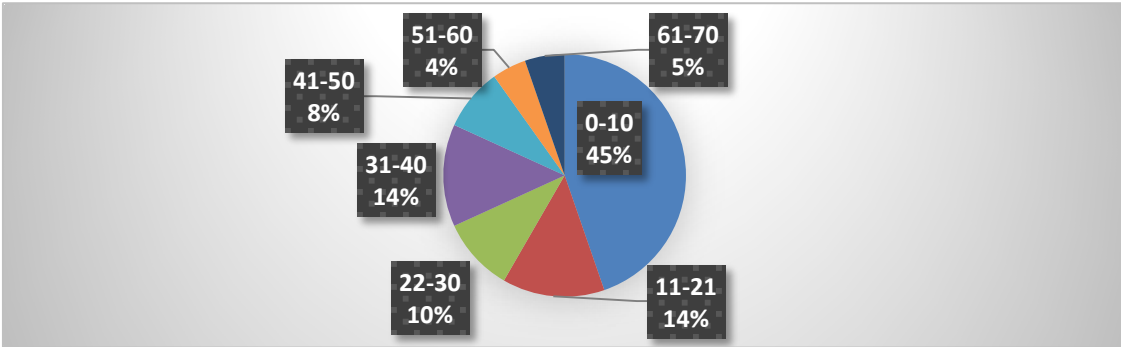
sayımda olduğu gibi %42 ile 0-10 yaş grubu oluşturmaktadır.<sup>10</sup> Karyede kaydedilen en küçük yaş 1 iken, en yaşlı kişisi ise 90 yaşındadır.<sup>11</sup>

**Grafik 8: Karasınır Köyünün Yaş Aralığı ve Yüzdeleri, 1840/41.**



1840-41 sayımına göre ise Elmasun'da 0-10 yaş grubu 59 kişi, 11-21 yaş grubunda 18 kişi, 22-30 yaş grubunda 13 kişi, 31-40 yaş grubunda 18 kişi, 41-50 yaş grubunda 11 kişi, 51-60 yaş grubunda 6 kişi, 61-70 yaş grubunda ise 7 kayıtlı kişi bulunmaktadır. Buna göre köyün en büyük çoğunluğunu önceki sayımda olduğu gibi %45 ile 0-10 yaş grubu oluşturmaktadır.

**Grafik 9: Elmasun Köyünün Yaş Aralığı ve Yüzdeleri, 1840/41.**

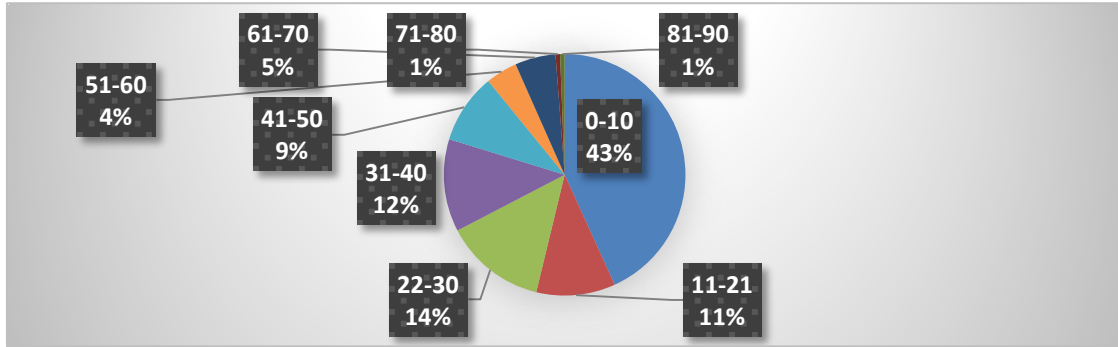


İki köyün toplam erkek nüfusuna baktığımızda ise 0-10 yaş grubu 143 kişi, 11-21 yaş grubunda 35 kişi, 22-30 yaş grubunda 45 kişi, 31-40 yaş grubunda 41 kişi, 41-50 yaş grubunda 31 kişi, 51-60 yaş grubunda 14 kişi, 61-70 yaş grubunda 18 kişi, 71-80 grubunda 2 kişi ve 81-90 yaş grubunda ise yine 2 kayıtlı kişi bulunmaktadır. Buna göre iki köyün toplam nüfusunun en büyük bölümünü %43 ile 0-10 yaş grubu oluşturmaktadır.<sup>12</sup> Bu verilere göre, çocukların (0-10) oranı %43,20, gençlerin (11-30) oranı %24,17, orta yaşlıların (31-50) oranı %21,75, yaşlıların (50-100) oranı %10,88 olarak ortaya çıkmaktadır.

<sup>10</sup> 1840/41 yılında Karasınır köyündeki erkek nüfusun yaş aralıkları ve yüzdeleri için bkz. Grafik 8.

<sup>11</sup> 1840-41 yılındaki sayımda Karasınır'da 90 yaşında iki kişinin yaşadığı görülmektedir. Bunlardan birincisi hane 28, numara 115'de kayıtlı olan *Orta boylu Ak Sakallı Abdülkerim veled-i Hacı Hamza*, ikincisi de hane 73 numara 193'te *Orta boylu Ak Sakallı Mustafa veled-i Türkmen* isimli kişidir.

<sup>12</sup> 1840/41 yılında Karasınır ve Elmasun köylerindeki toplam erkek nüfusun yaş aralıkları ve yüzdeleri için bkz. Grafik 8.

**Grafik 10: Karasınır ve Elmasun Karyelerinin Yaş Aralığı ve Yüzdeleri, 1840/41.**

Yukarıdaki grafiklerde görülebileceği üzere iki sayımda da yaş grupları arasında en büyük oranı 0-10 yaş grubu oluşturmaktadır. Ayrıca incelenen dönemde köylerdeki 50 yaş üzerindeki nüfusun oranlarının ise oldukça düşük olması sebebiyle de ortalama ömrün günümüze göre daha düşük olduğu açıktır. Bu verilere göre incelenen yerleşimlerde doğum ve ölüm oranlarının yüksek olduğu söylenebilir.

#### 4. Aile Yapısı ve Çocuk Sayısı

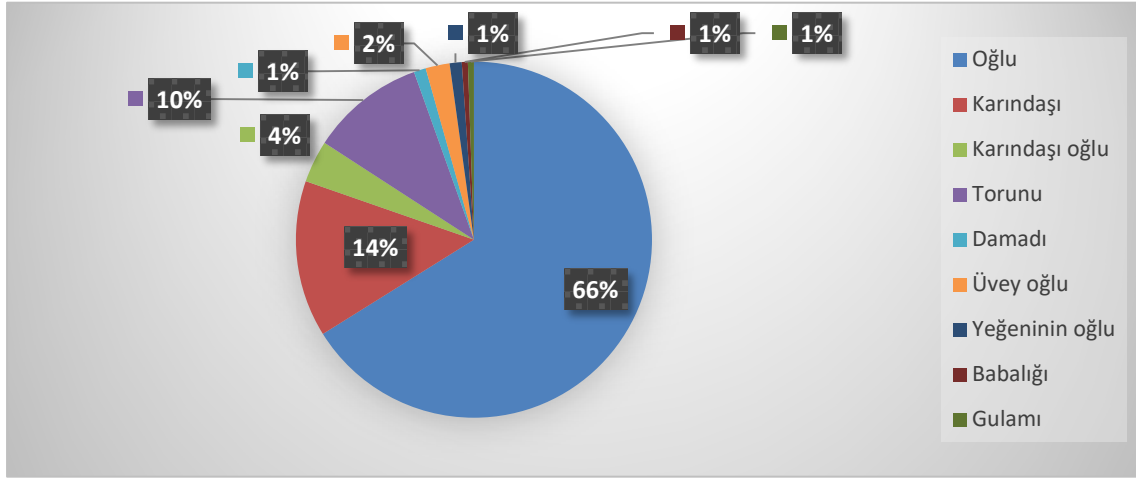
Nüfus defterlerinde her aile bir hane olarak kayda geçirilmiştir. Hanedeki bütün erkekler de hane reisinin çatısı altında kaydedilmiştir. Bu nedenle geniş aile içerisinde bulunan evli veya bekâr erkekler de aynı hane içerisinde gösterilmiştir. Böylece defterlerdeki verilerden hareketle incelenen yerleşimlerde yaşayan ailelerin çekirdek veya geniş aile olup olmadığı gibi özellikler ve bunların yerleşim birimlerindeki oranlarına ulaşılabilmektedir (Muşmal-Şahinkaya 2015: 490).

1834 tarihli nüfus defterinde Karasınır ve Elmasun köylerinde 105 hane reisi çatısı altında 121 kişi oğlu, 26 kişi karındaşı, 7 kişi karındaşı oğlu, 19 kişi torunu, 4 kişi üvey oğlu, 2 kişi yeğenin oğlu, 2 kişi damadı, 1 kişi babalığı, 1 kişi de gulamı olarak kaydedilmiştir.<sup>13</sup>

Defterlerde hane reisinin oğlu olarak kaydedilen erkek çocuklarının evli olup olmadıkları kesin olarak bilinmemektedir. Ancak hanede torunu olarak birisi kaydedilmiş ise hane reisinin oğlu evli olduğu kesinleşmektedir. Bir hanede yaşı belirtilmesine rağmen hane reisinin oğlu olarak kaydedilenleri çekirdek ailenin üyesi olarak düşünmek mümkündür. Ancak hane reisinin kardeşi, kardeşinin oğlu, torunu, torunun oğlu, emmisi, emmisi oğlu, damadı, damadı oğlu, yeğeni, üvey babası, üvey kardeşi ve üvey oğlu olarak kaydedilenleri geniş ailenin üyeleri olarak değerlendirmek daha doğrudur (Muşmal-Şahinkaya 2015: 490).

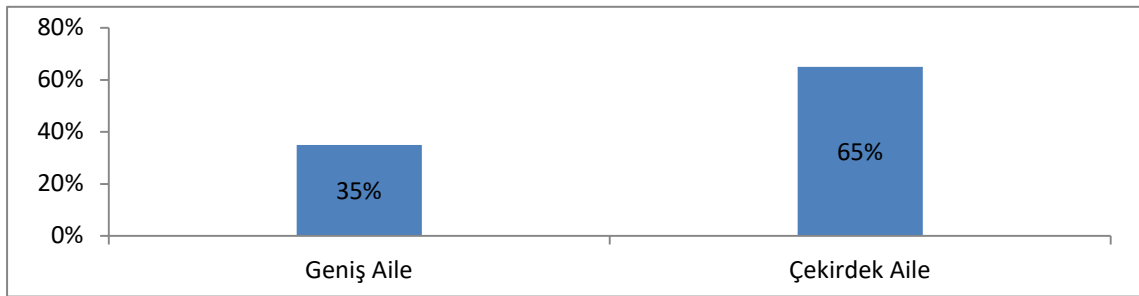
<sup>13</sup> 1834 yılında, Karasınır ve Elmasun köylerindeki hanelerde bulunan nüfusun hane içindeki dağılım oranı için bkz. Grafik 11.



**Grafik 11: Karasınır ve Elmasun'da Hane Reisi Hariç Nüfusun Hane İçindeki Dağılım Oranı, 1834.**

1834 sayımında Karasınır ve Elmasun genelinde hane reisi ve oğlu dışındaki aile üyeleri olan erkeklerin geniş aileyi oluşturan bireyler olduğu düşünülerek bunların bütün hane üyeleri içerisindeki yerine bakıldığında hane reisi ve oğlu dışındaki aile erkeklerinin %35 oranında olduğu görülmektedir. Bu yönüyle Elmasun ve Karasınır'da geniş aile oranının en azından %35 civarında olduğu söylenebilir. İki köyde toplam 36 hane geniş aile özelliği göstermesine karşın 68 hane de çekirdek aile özelliği göstermektedir.<sup>14</sup>

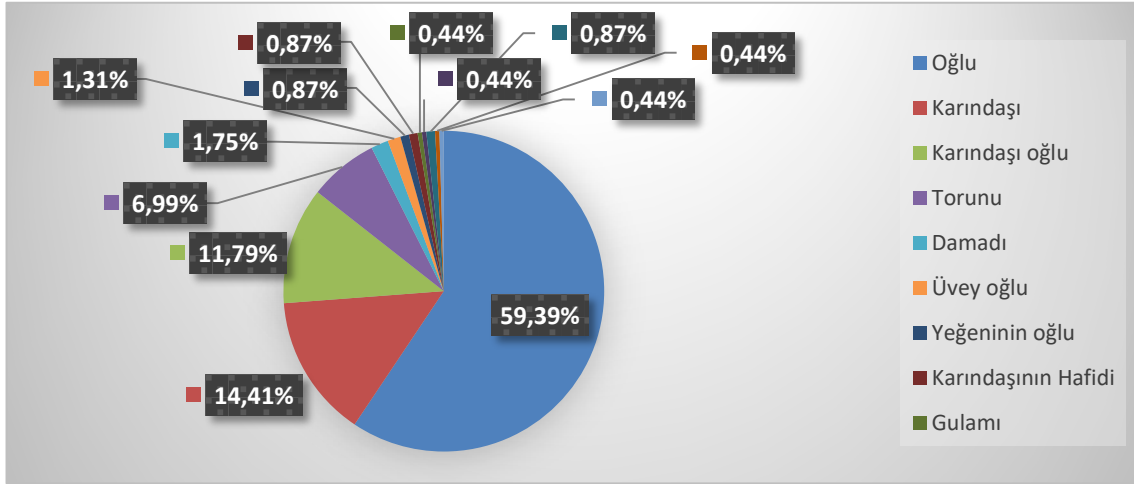
Her iki köy ayrı ayrı değerlendirildiğinde ise Karasınır köyündeki geniş aile oranının Elmasun'a göre bir hayli yüksek olduğu söylenebilir. Karasınır köyünde geniş aile oranı yaklaşık %42 iken, Elmasun karyesinde bu oran %24 civarlarındadır. Bu sonuçlar, XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinde Karasınır ve Elmasun köylerinde çekirdek aile tipinin daha baskın olduğunu göstermektedir.

**Grafik 12: Karasınır ve Elmasun'un Aile Yapısı, 1834.**

1840/41 yılına ait Belviran Kazası nüfus defterinde ise Karasınır ve Elmasun köylerinde 102 hane reisi çatısı altında 136 kişi oğlu, 33 kişi karındaşı, 27 kişi karındaşı oğlu, 16 kişi torunu (hafidi), 3 kişi üvey oğlu, 2 kişi emmisi oğlu, 2 kişi karındaşının hafidi, 2 kişi yeğenin oğlu, 4 kişi damadı, 1 kişi gulamı, 1 kişi emmisi, 1 kişi üvey babası, 1 kişi üvey karındaşı olarak kaydedilmiştir.

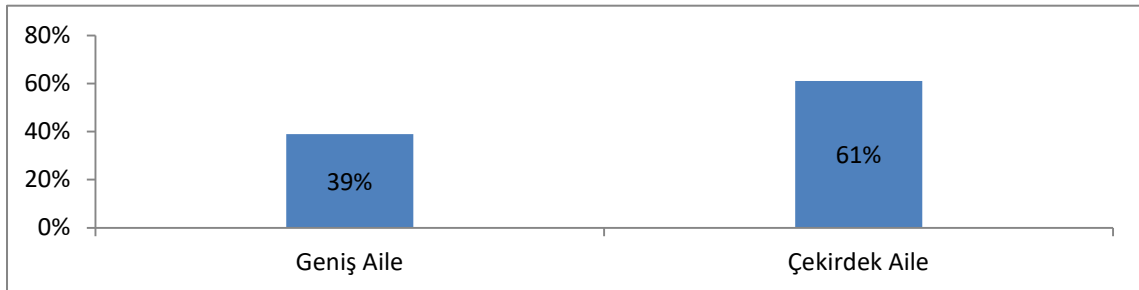
<sup>14</sup> 1834 yılında Karasınır ve Elmasun'un aile yapısı için bkz. Grafik 12.

Grafik 13: Hane Reisi Hariç Nüfusun Hane İçindeki Dağılım Oranı, 1840/41.



1840/41 yılı sayımında ise Karasınır ve Elmasun genelinde hane reisi ve oğlu dışındaki aile erkeklerinin %39 oranında olduğu görülmektedir. Bu yönüyle Elmasun ve Karasınır'da geniş aile oranının 1840/41 yılında en azından %39 civarında olduğu söylenebilir. İki köydeki toplam 102 haneden 40 tanesi geniş aile özelliğini gösterirken, 62 tanesi ise çekirdek aile tipine uygun görünmektedir. Bir önceki sayıma göre geniş aile oranı %4 artmıştır. Köyler ayrı ayrı değerlendirildiğinde ise Karasınır'da geniş aile oranı yaklaşık %40 iken, Elmasun köyünde bu oran %38 civarlarındadır. Elmasun'da geniş aile oranı bir önceki sayıma göre yükselmiştir.

Grafik 14: Karasınır ve Elmasun'un Aile Yapısı, 1840/41.



Defterler genel itibarıyla değerlendirildiğinde, bazen hane reisinin oğlu olarak kaydedilmiş iki kardeş arasında baba isminde farklılıklar olduğu görülmektedir. Bu durumda, hane reisinin eşinin ikinci evlilik yaptığı ve önceki evliliğindeki çocuğuyla birlikte bu eve gelmiş olabileceği düşünülmektedir. Örneğin, 1840/41 yılında Karasınır'da hane 9 sayı 35'te *Mehmet veled-i Abdullah*, hane reisinin oğlu olarak kaydedilmesine rağmen, hane reisinin ismi Halil olduğu için baba ismi uyuşmamaktadır. Yine hane 34 sayı 136'da *Ahmet veled-i Ahmet* isimli kişide aynı durum karşımıza çıkmaktadır. Bir başka belirtilmesi gereken durum ise 1840/41'de Elmasun'daki sayımda hane 30 sayı 86'da hane reisinin karındaşı olarak kaydedilen kişinin katip hatası sebebiyle isminin yazılmadığı görülmektedir.

İncelediğimiz defterlerde 5, 7, 8 gibi küçük yaşta kişiler hane reisi olarak kaydedildiği görülmektedir. Örneğin, 1834 sayımında Karasınır'da hane 37'de *Ahmet veled-i Ahmet* isimli kişi 8 yaşındadır. Yine hane 56'da *Eniklioğlu Kadir veled-i Halil* hane reisi olarak kaydedilmesine

rağmen 5 yaşındadır. Aynı sayımda Elmasun'da hane 11'de *Mustafa veled-i Abdüllatif* 8 yaşında, hane 32'de *Mehmet veled-i İmam Mehmet* 5 yaşında, hane 42'de *Mehmet veled-i Hüseyin* yine 5 yaşındadır. Bu durum bize aile reisinin ölümü ya da herhangi bir sebep yüzünden evinden ayrılması nedeniyle hanede bulunan en büyük erkek kim ise onun hane reisi olarak kaydedildiğini düşündürmektedir.

1834 yılına ait defterde, incelediğimiz köylerde toplam 134 kişi oğlu olarak kaydedilmiştir. 1840/41 yıllarındaki defterde ise toplam 170 kişi oğlu olarak kaydedilmiştir. Bunların bir kısmının ailenin evli çocuklarının olduğu görülmektedir. Söz konusu sayı, toplam hane sayısına bölündüğünde bir hane içerisindeki yaklaşık erkek çocuk sayısına ulaşmak mümkündür. Buna göre 1834 yılında Karasınır ve Elmasun'da hane başına yaklaşık 1,28 erkek çocuk düşmektedir. 1840/41 yılında ise bu oran 1,66'ya yükselmiştir. Bu durum da Osmanlı ailesinin hâkim tipi olan çekirdek aile yapısına uygun görünmektedir.

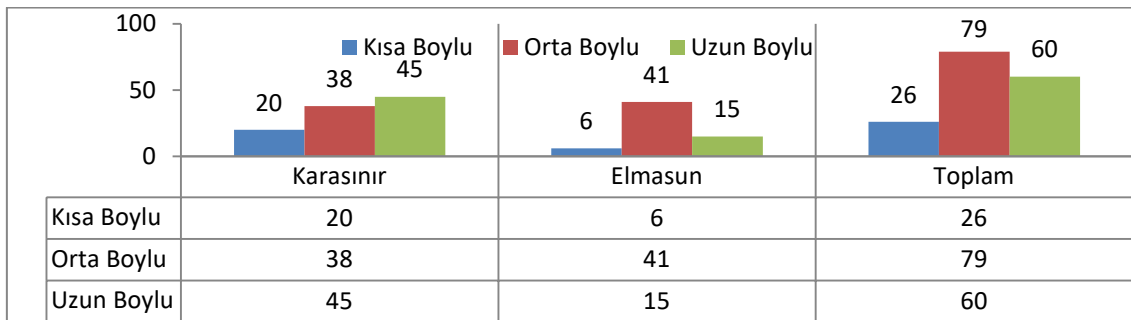
## B. ŞAHISLARIN TİPOLOJİSİ, İSİM VE LAKAPLARI

### 1. Tipoloji

Nüfus sayımı yapılan bölgelerde yer alan şahısların fizikî özellikleriyle ilgili bilgilerin de defterlere kaydedildiği görülmektedir. Bu fizikî tanımlamalarda kişiler belli özelliklerine göre tasvir edilmişlerdir. Genel olarak boy, sakal, bıyık gibi unsurlar kişileri tanımlamada esas alınmıştır. Ancak genellikle erişkin bireylerde bu tür sınıflamalar yapılmıştır. Çocuk yaştakilerle ilgili söz konusu tasvirler pek rastlanmamaktadır. Buna göre bir kişinin boyunun kısa, orta veya uzun olarak hangisine uyduğu ifade edildikten sonra sakalının ak, kır, kırca, kara, kumral, sarı, köse ya da şâb emred tanımlamalarından hangisine uygun olduğu belirtilmektedir. Kişinin sakalı yok ise bıyığı ter, kart gibi sıfatlarla ifade edilmektedir (Muşmal-Şahinkaya 2015: 492-493).

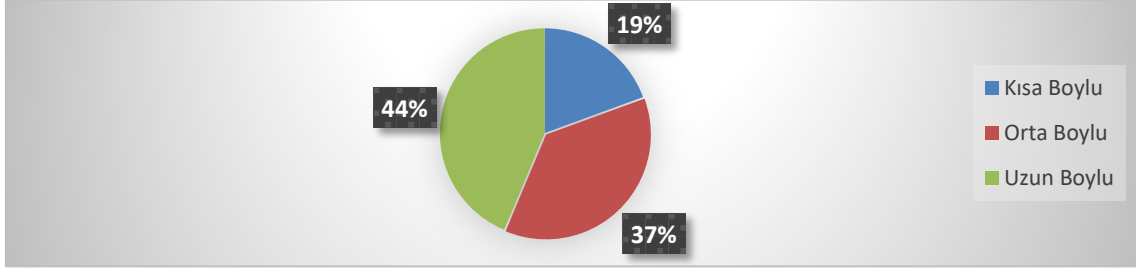
İncelediğimiz 1834 ve 1840/41 yıllarına ait defterlerden ise 1834 yılına ait olan Belviran Kazası nüfus defterinde şahısların boyları ile ilgili bilgi verilmezken, 1840/41 yıllarına ait defterde ise boy özellikleri kaydedilmiştir. 1840/41 yıllarında Karasınır'da yaşayan 199 erkekten 103'ünün boy özellikleri belirtilmiştir. Aynı tarihte Elmasun'da yaşayan 132 erkekten oluşmakta iken 62'sinin boylarıyla ilgili bilgi bulunmaktadır.

**Grafik 15: Karasınır ve Elmasun'da Yaşayan Erkek Nüfusun Boy Özellikleri, 1840/41.**

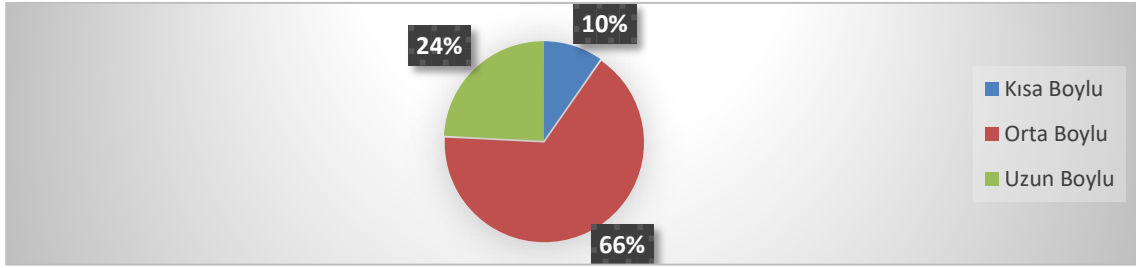


1840/41 yıllarında yapılan nüfus sayımındaki verilere göre Karasınır ve Elmasun'da yaşayan erkeklerin boy oranlarını ortaya koyan grafikler aşağıda verilmiştir.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> 1840/41 yılında Karasınır ve Elmasun'da yaşayan erkeklerin boy oranları için bkz. Grafik 16, 17, 18.

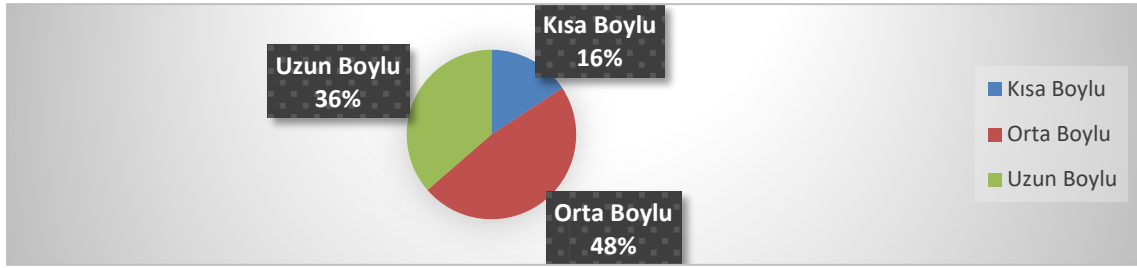
**Grafik 16: Karasınır Köyünde Yaşayanların Boy Oranları, 1840/41.**

Grafiğe göre Karasınır köyünde %44 ile çoğunluğun uzun boylu olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra %37 ile orta boylular gelmektedir. Kısa boylu olarak tasvir edilen kişilerin oranı ise %19'dur.

**Grafik 17: Elmasun Köyünde Yaşayanların Boy Oranları, 1840/41.**

Grafik 16 ve 17'den anlaşılacağı üzere, Elmasun köyündeki şahısların boy oranları Karasınır'a göre farklı görünmektedir. Elmasun'da, Karasınır'ın aksine %66 ile köyün genelini orta boylu olarak tasvir edilen kişiler oluşturmaktadır. %24'ü ise uzun boyludur. Karasınır'da olduğu gibi Elmasun'da da son sırada %10 ile kısa boylular bulunmaktadır.

İki yerleşimin toplam erkek nüfusunun boy özelliklerine baktığımızda ise çoğunluğu %48 ile orta boylu grubun oluşturduğunu söyleyebiliriz. Uzun boylular ise %36 ile köylerdeki büyük bir kesimi oluşturmakta iken, köylerin nüfusunun %16'sını da kısa boylular oluşturmaktadır.

**Grafik 18: Karasınır ve Elmasun Köylerinde Yaşayanların Boy Oranları, 1840/41.**

Köylerde yaşayan insanların boyları dışında sakal ve bıyık tanımlamalarından hareketle incelenen yerleşimlerde yaşayan erkeklerin eşkali hakkında da değerlendirmeler yapmak mümkündür. İncelediğimiz defterlerde genellikle 0-10 yaş arasındaki çocukların sakal ve bıyık durumları hakkında doğal olarak herhangi bir veri bulunmamaktadır. 10-20 yaş civarı yaştaki genç erkeklerde ise genel olarak sakal ve bıyık durumları hakkında “şâb emred” veya “ter bıyıklı” gibi ifadeler kullanılmıştır. Dolayısıyla defterlerde genellikle 20 yaş üzerindeki erkeklerin sakal ve bıyık görünüşleri hakkında bilgi verilmiştir.

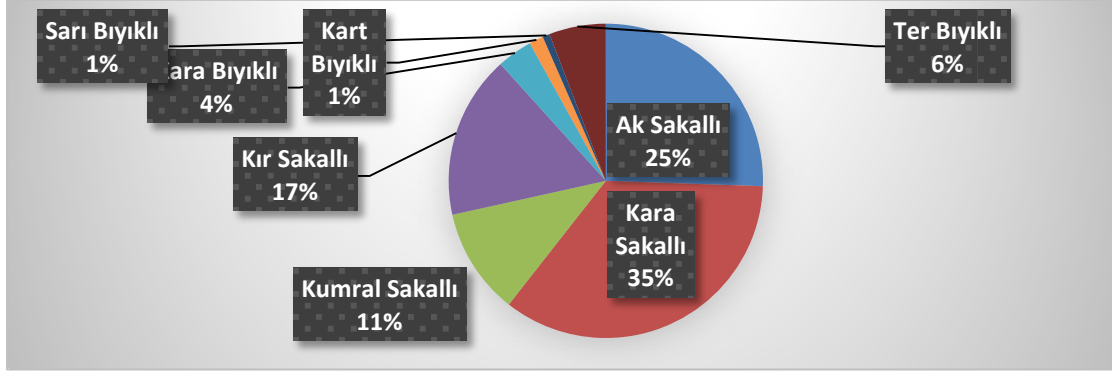
**Tablo 1: Karasınır ve Elmasun’da Yaşayanların Sakal ve Bıyık Özellikleri.**

1834		1840/41	
Kara Sakallı	48	Kara Sakallı	51
Ak Sakallı	35	Ak Sakallı	27
Kır Sakallı	23	Kır Sakallı	23
Kumral Sakallı	15	Kumral Sakallı	12
Ter Bıyıklı	8	Sarı Sakallı	7
Kara Bıyıklı	5	Kara Bıyıklı	26
Sarı Bıyıklı	1	Sarı Bıyıklı	5
Kart Bıyıklı	2	Şâb Emred	20
		Ter Bıyıklı	14

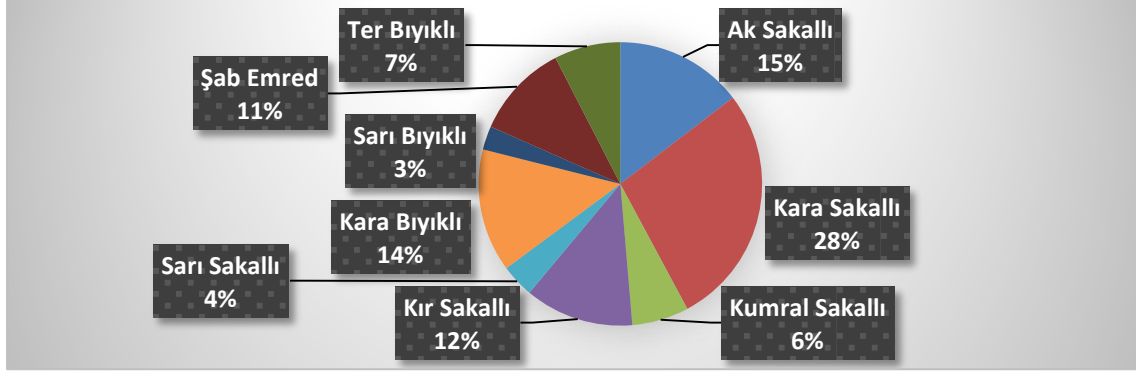
Bu veriler neticesinde köylerde yaşayan şahısların sakal ve bıyık oranları aşağıda grafik olarak verilmiştir.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> 1834 ve 1840/41 yıllarında Karasınır ve Elmasun’da yaşayan erkeklerin sakal ve bıyık oranları için bkz. Grafik 19, 20.

Grafik 19: Karasınır ve Elmasun'da Yaşayanların Sakal ve Bıyık Oranları, 1834.



Grafik 20: Karasınır ve Elmasun'da Yaşayanların Sakal ve Bıyık Oranları, 1840/41.



## 2. Lakaplar ve Unvanlar

Soyadı kanunu kabul edilmeden önceki dönemde, ailelerin veya insanların bir çoğu çeşitli lakaplarla anılırlardı. Bu lakapların bir kısmı nesilden nesile devam eden sülale adları iken bir kısmı da kişilerin kendine has özelliklerinden (hastalık, sakatlık, özür, tip, meslek veya memleket) ileri gelirdi. İkinci türden lakapların da bazen nesilden nesile aktarıldığı görülmekle beraber, genellikle kişinin ölümüyle sona ermekteydi (Muşmal-Şahinkaya 2015: 493).

1834 yılına ait nüfus defterleri incelendiğinde, Karasınır ve Elmasun'da yaşayan erkeklerin büyük çoğunluğunun çeşitli lakaplarla anıldıkları anlaşılmaktadır. Kişiler deftere kaydedilirken eğer lakabı sadece kendisi kullanıyorsa kendi isminden önce lakabı belirtilerek (Köse Mehmet, Deli Hasan, Topal Hasan, Gederetli Mustafa gibi) kaydedilmiştir. Eğer kaydedilen kişinin sülalesinden gelen bir lakabı mevcut ise sülale adına oğlu eklenerek (Ruşenoğlu, Derelioğlu, Türkmenoğlu gibi) defterlere kaydedilmiştir. 1840/41 yılına ait defterlerde ise lakaplar belirtilmemiştir. Lakapları incelediğimizde, genellikle şahısların meslekleri, baba isimleri, baba meslekleri ya da memleket isimleri ile anıldıklarını söylemek mümkündür.

1834 ait nüfus defterinde, Karasınır köyüne ait sülale lakapları şunlardır: Paşaoğlu, Ömeroğlu, Hacı Kesekoğlu, Derelioğlu, Eniklioğlu, Türkmenoğlu, Hekimoğlu, Ateşlioğlu, Boduk Kocaoğlu, Seferoğlu, Çakıroğlu, Sağıroğlu, Ruşenoğlu. İkinci türden kişiye özel lakaplar



ise şunlardır: Çulevli, Zağrak, Şalgacı, Karkaralı, Küçük, Köroğlanın, Dede, Tatar, Ak, Kara, Yörük, Zenci, Topal, Deli.

Elmasun köyünde görülen sülale lakapları ise şunlardır: Zaimoğlu, Hanımoğlu, Cennetoğlu, Türkmenoğlu, Dineklioğlu<sup>17</sup>, Basiroğlu, Odabaşoğlu, Madenoğlu, Emir Ömeroğlu, Nebioğlu, Muharremoğlu. İkinci türden kişiye özel lakaplar ise şunlardır: Gök, Ovalı, Dereli, Gederetli<sup>18</sup>, Kara.

Yerleşimlerdeki lakaplar incelendiğinde kişilerin kökenleri hakkında da bir takım bilgiler verildiği görülmektedir. Örneğin; Tatar, Yörük, Zenci gibi lakaplar, kişilerin etnik kökenleri hakkında veriler sağlamaktadır. Ayrıca nüfus defterlerinde kaydedilen erkeklerin bir kısmı isimlerinin yanı sıra çeşitli unvanlarla da anılmışlardır. Bunlar arasında hafız, efendi, hoca, hacı ve molla gibi ifadeler bulunmaktadır. Bu tür unvanlar bölgedeki kişilerin sosyal statülerini yansıtmaktadır. 1834 yılında Karasınır'da 3 kişi hacı, 2 kişi molla, 1 kişi efendi olarak kaydedilmiştir. Elmasun'da ise 2 kişi molla, 2 kişi hoca, 1 kişi efendi olarak kaydedilmiştir.

1840/41 yıllarında ise Karasınır'da 1 kişi efendi, 2 kişi hacı, 1 kişi hafız, 1 kişi molla olarak kaydedilmiş olup Elmasun'da ise sadece 1 kişi efendi olarak kaydedilmiştir. Bu tespitler yalnız sayım defterlerindeki hane reislerine aittir. Bu kişilerin baba isimleri veya meslekleri dikkate alınmamıştır. 1834 ve 1840/41 yıllarına ait Karasınır ve Elmasun köylerinde karşılaşılan sosyal statü ve unvan bildiren kayıtların rakamları aşağıda verilmiştir.

**Tablo 2: Karasınır ve Elmasun'da Yaşayanların Sosyal Statü, Unvan ve Dağılımları.**

Unvan	1834	1840/41
Efendi	2	2
Hacı	3	2
Hoca	2	
Hafız		1
Molla	4	1
Dede	1	

### 3. Şahıs İsimleri

Nüfus defterlerindeki kayıtlarda şahısların kendi isimleri ve baba isimleri yer almaktadır. 1834 yılına ait nüfus defterinde, 182 erkek Karasınır'da, 106 erkek Elmasun'da olmak üzere toplam 288 erkeğin ismi kayıt altına alınmıştır. 1840/41 yıllarına ait defterde ise Karasınır'da 199 kişi ve Elmasun'da da 131 kişi<sup>19</sup> olmak üzere 330 erkeğin ismi kaydedilmiştir. Bu sayılar içerisine baba isimleri dahil değildir. Sadece hayatta olan kişiler değerlendirmeye alınmıştır.

İsimler üzerinde yaptığımız istatistikî değerlendirmelerde erkek isimlerinden bazıları yoğun olarak kullanılırken, bazı isimlerin ise seyrek kullanıldığı görülmüştür. 1834 sayımında Karasınır'da 182 erkek içinde 37 farklı isim kayıtlıdır. Buna göre köyde en çok kaydedilen isim 24 kişi ile Mehmet'tir. Daha sonra 18 kişi Mustafa, 17 kişi de Ahmet olarak kayıtlıdır. Buna göre 1834 tarihinde Karasınır'da yaşayan erkeklerin %13,19'unun ismi Mehmet'tir. %9,89'unun ismi

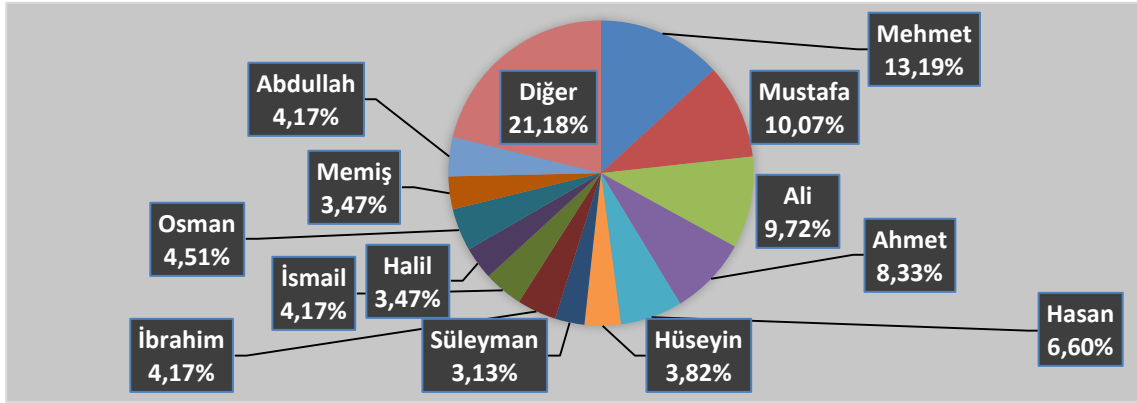
<sup>17</sup> Dinek o dönem Belviran Kazası'na bağlı bir köydür. Günümüzde ise Çumra'ya bağlıdır.

<sup>18</sup> Gederet, Belviran Kazası'na bağlı bir köydür. Günümüzde Bozkrı'a bağlı Dereiçi Kasabası'nın eski ismi Gederet'tir.

<sup>19</sup> Elmasun köyünde 132 kişi bulunmasına rağmen, katip hatasından kaynaklanan bir sebeple hane 30, numara 86'da kişinin baba ismi verilmesine karşın kendi ismi yazılmamıştır.

Mustafa, %9,34'ü Ahmet, %8,79'u Ali'dir. Daha sonra ise %6,04 ile Hasan ve %5,49 ile Hüseyin isimleri kayıtlı bulunmaktadır. Aynı tarihte Elmasun köyünde ise 106 erkek içerisinde, Karasınır'da olduğu gibi yine Mehmet ismi 14 kişiyle en çok kullanılan isimdir. Köyde 12 kişinin ismi Ali, 11 kişinin de Mustafa'dır. İki köyde en yaygın isimler benzerlik göstermektedir. Buna göre Elmasun köyünün %13,21'inin ismi Mehmet'tir. Daha sonra %11,32 ile Ali, %10,38 ile Mustafa, %7,55 ile Abdullah ve yine %7,55 ile Hasan gelmektedir.

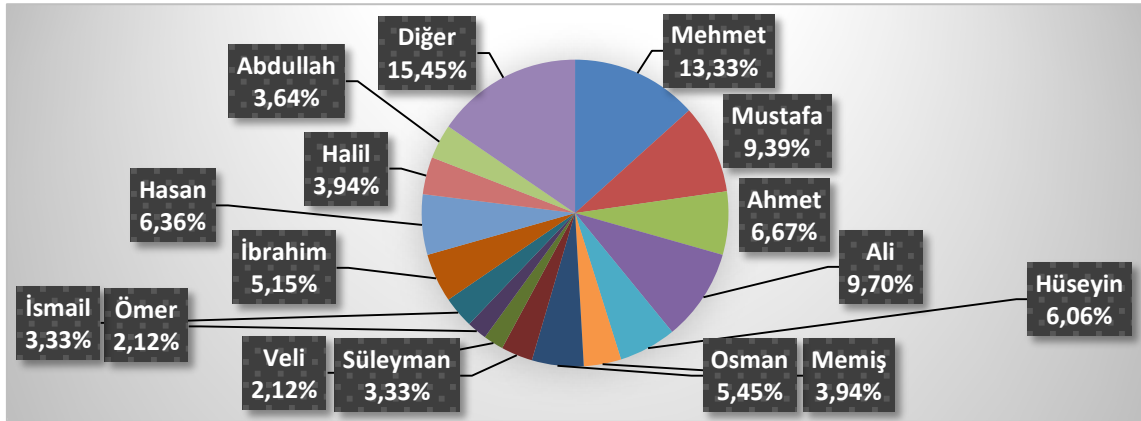
**Grafik 21: Karasınır ve Elmasun'da Yaygın Olan İsimler ve Oranları, 1834.**



Buna göre 1834 yılında Karasınır ve Elmasun'da erkek isimlerinin en az %51'i Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav), O'nun damadı Hz. Ali ve torunları Hasan ve Hüseyin'in isimleridir. Bu gruba %4,17 ile İbrahim, yine %4,17 ile İsmail, %4,51 ile Osman, %3,13'le Süleyman da dâhil edildiğinde Elmasun ve Karasınır'daki erkeklerin yaklaşık %68'inin bahsi geçen bu 10 ismi kullandıkları görülmektedir. Buradan hareketle Karasınır ve Elmasun'da yaşayan insanlar arasında Ehl-i Beyt sevgisinin oldukça yaygın olduğu söylenebilir.

1840/41 yıllarındaki sayımda ise Karasınır'da 199 erkekten en çok kaydedilen isim 25 kişi ile yine Mehmet ismidir. Daha sonra 17'şer kişi ile Mustafa ve Ali gelmektedir. Buna göre söz konusu dönemde Karasınır'da yaşayan erkeklerin %12,44'ü Mehmet, %8,46'sı Mustafa, %8,46'sı Ali, %7,96'sı Ahmet ve yine %7,96'sı Hüseyin ismi ile kayıtlıdır. Daha sonra ise Memiş, Osman, İbrahim, İsmail, Hasan köydeki yaygın isimlerdir. Aynı tarihte Elmasun'da ise 131 kişiden 19 kişinin ismi Mehmet olup köydeki en çok kaydedilen isimdir. Daha sonra 15 kişi ile Ali ve 14 kişi ile Mustafa ismi gelmektedir. Buna göre 1840/41 tarihinde Elmasun'da yaşayan erkeklerin %14,50'sinin ismi Mehmet, %11,45'inin ismi Ali, %10,69'unun Mustafa ve %9,16'sının ismi Hasan'dır. Daha sonra ise sırasıyla Osman (%6,87), Abdullah (%6,87), İbrahim (%6,11) isimleri görülmektedir.

Grafik 22: Karasınır ve Elmasun'da Yaygın Olan İsimler ve Oranları, 1840/41.



Sonuç olarak ikinci nüfus sayımında da ehl-i beyte ait isimlerin incelediğimiz köylerde yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Mehmet, Mustafa, Ahmet, Ali, Hasan, Hüseyin, Abdullah gibi bu isimler köylerin büyük bir çoğunluğunu oluşturmaktadır. Nüfus defterlerine göre Karasınır ve Elmasun'da aile reislerinin, çocuklarına kendi isimlerini verdiklerine de rastlanmaktadır. Bundan daha yaygın bir durum ise günümüzde de oldukça sık karşılaştığımız bir gelenek olan çocuklara dede isimlerinin verilmesidir. Bu durumun Karasınır ve Elmasun köylerinde oldukça yaygın olduğu görülmektedir.

### C. SOSYAL YAPI

#### 1. Osmanlı Ordusuna Katkı: Askerde Olanlar

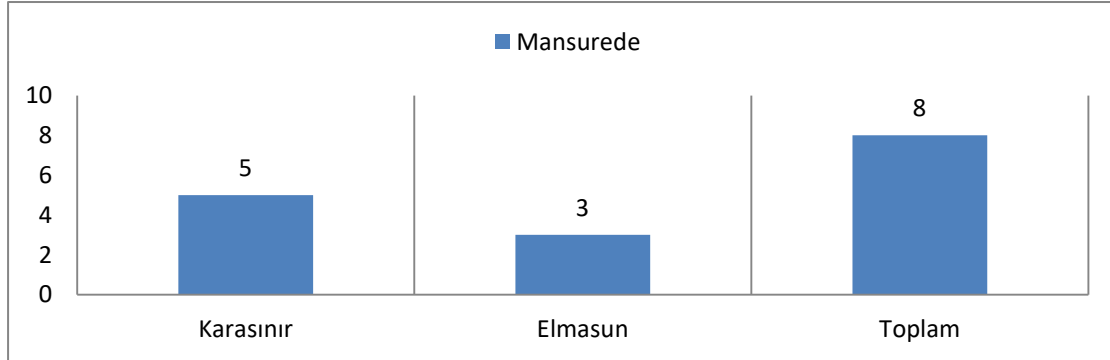
Nüfus defterlerinde kaydedilen bazı kişilerin isim, eşkâl ve yaş bilgileri verildikten sonra isminin sol üst tarafında o kişinin askerde, mansurede ya da redif olduğuna dair kayıtlar düşülmüştür. Ancak bu kayıtlar detaysızdır. Yani kişinin nerede askerde olduğu, hangi tarihte askere gittiği veya kaç yıldır askerde olduğu gibi bilgiler verilmemiştir. Yine de elimizdeki mevcut bilgilerden hareketle Elmasun ve Karasınır'dan Osmanlı ordusuna dahil olanlar ile ilgili bazı bilgiler vermek mümkündür.

1826 yılında kaldırılan Yeniçeri Ocağı'nın yerine Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye isimli ordu kurulmuştur. Osmanlı Devleti'nin belli başlı gelir kaynakları da bu ordu için kurulmuş olan Mansure Hazinesi'ne devredilmiştir. Ancak hazinenin gelirleri ordunun masraflarını karşılamaya yetmediği için askere alınan kişilerin sayısının artırılması mümkün olmamaktaydı. Bunun üzerine başka bir çözüm yolu olarak redif askeri teşkilatı kurulmuştur (Çadırcı 1963: 66-67). Redif askeri teşkilatının kurulmasındaki amaç, askerlik çağına gelmiş olan kişileri kendi yaşadığı bölgelerinde az masrafla kısa sürede ve aralıklarla eğiterek savaş anında işe yarayacak yeterli asker bulundurmanın yanı sıra devletin iç güvenliğini de redifler sayesinde sağlamaktır. Böylece fiili olarak askerlik yapanların yanında gerektiğinde silah altına alınabilen bir redif sınıfı da ortaya çıkmıştır (Tunalı 2003: 19).

1834 yılında Karasınır'da 182 kişi içerisinde 7 kişi askerde olarak kayıtlıdır. Aynı tarihte Elmasun'da 106 kişiden 6 kişi askerde olarak kayıtlıdır. Yani toplamda 1834 yılında iki köyde 288 erkek içerisinde 13 kişi askerde bulunmaktadır. 1840/41 yılındaki sayımda ise Karasınır'da 5 kişi mansurede ve 4 kişi de redif olarak kaydedilmiştir. Aynı tarihte Elmasun'da ise 3 kişi mansurede 2 kişi de redif olarak kaydedilmiştir. Yani 1840/41 yılında iki köyde 331 kişiden 8

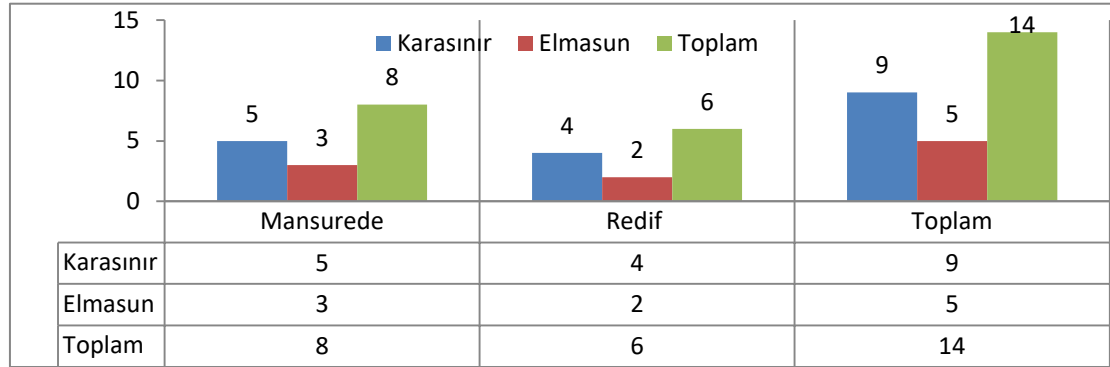
kişi mansurede, 6 kişi de redif olarak kaydedilmiştir.

**Grafik 23: Köylere Göre Askerde Olanların Dağılımı, 1834.**



Grafiğe göre, 1834 yılında Karasınır'da bulunan erkek nüfusun %3,85'i askerlikle ilişkili bulunmaktadır. Aynı tarihte Elmasun'da ise erkek nüfusun %5,66'sının askerlikle ilişkili bulunmaktadır. 1834 yılında iki köyün toplam erkek nüfusunun %4,51'i asker olarak Osmanlı ordusunda görev yapmaktadır.

**Grafik 24: Köylere Göre Askerde Olanların Dağılımı, 1840/41.**



Buna göre 1840/41 yılındaki sayımda Karasınır'da bulunan erkek nüfusun %4,52'si mansurede ve redif olarak kayıtlıdır. Elmasun'da ise nüfusun %3,78'i askerlikle uğraşmaktadır. Toplamda 1840/41 yıllarında iki köyün nüfusunun %4,21'inin askerlik görevini ifa ettiği görülmektedir.

## 2. Engel Durumu Olanlar

Daha önce ifade edildiği gibi bu dönemdeki nüfus sayımlarının temel gerekçesi vergi ve asker toplamak idi. Dolayısıyla nüfus defterlerinde askerlik için uygun olmayan kişilerin engel durumlarıyla ilgili isimlerinin altına kayıtlar düşülmüştür (Muşmal-Şahinkaya 2015: 499). Ancak incelediğimiz defterlerde bu kayıtlar genellikle sadece "alil (sakat, hastalıklık)" şeklindedir. Şunu belirtmek gerekir ki engel durumuna ilişkin kayıtlar, incelediğimiz defterlerden sadece 1834 yılına ait nüfus defterinde görülmektedir. 1840/41 yılına ait defterde Elmasun ve Karasınır'da daha önce alil olarak kaydedilmiş kişileri tespit ettiysek de engel durumlarına ilişkin hiçbir kayıt bulunmamaktadır.

Buna göre 1834 yılında Karasınır köyünde 182 kişiden 4 kişi alil olarak kaydedilmiştir. Aynı tarihte Elmasun köyünde ise 1 kişi alil olarak kaydedilmiştir. Yani Karasınır köyünün erkek nüfusunun %2,20'sinin engelli olduğunu anlaşılmaktadır. Elmasun'da ise bu oran %0,94'tür.

Köylerdeki engelli kişilerin ortalama yaşı 39,5 olarak ortaya çıkmaktadır.

### 3. Tahsilde Olanlar

İncelediğimiz döneme ait nüfus defterlerinde Elmasun ve Karasınır'da bazı erkeklerin tahsilde olduklarına dair notlar düşülmüştür. Tahsilde olanların nerede ve veya hangi okulda tahsilde oldukları belirtilmemiştir. 1834 yılında Karasınır'da sadece 1 kişi talebe olarak kaydedilmiştir. Elmasun karyesinde ise aynı tarihte 2 kişi talebe olarak kaydedilmiştir. Dolayısıyla 1834 yılında iki köyde toplamda 3 kişi talebedir.

1840/41 yılındaki sayımda ise Karasınır'da 2 kişi tahsilde olarak kaydedilmiştir. Aynı tarihte Elmasun'da ise talebe veya tahsilde şeklinde herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Böylece ikinci sayımda Karasınır'da öğrenim gören kişinin artarken, Elmasun'da hiç kalmadığını söyleyebiliriz. Ancak buna rağmen iki köyün geneline baktığımızda, talebelerin bölgenin genel nüfusu içerisindeki oranın çok az olduğu sonucu çıkarılabilir.

### 4. Köleler ve Hizmetçiler

İncelediğimiz nüfus defterlerinde bazı hanelerde aile üyelerinin sonunda erkek kölelerin de kaydedildiği görülmektedir. 1834 yılında Karasınır'da iki kişi *gulam* (köle) olarak kaydedilmiştir. Aynı kişiler 1840/41 yılı sayımında da kayıtlarda bulunmaktadır. Elmasun'da ise iki sayımda da *gulam* bulunmadığı görülmektedir.

Karasınır'da her iki sayımda da kölelerden birincisi hane 2'de *Zenci Reyhan veled-i Abdullah* olarak kayıtlı olan köledir. Köydeki kayıtlı olan ikinci köle ise hane reisi olarak kaydedilmiştir. Hane reisinin adı ve baba adı *gulam (gulam veled-i gulam)* olarak kaydedilmiş olup, Abdullah, Ahmet, Osman adında üç erkek çocuğu olduğu görülmektedir. İlk sayımda Ahmet isimli bir kişi, Gulam isimli hane reisinin babalığı olarak kaydedilmiştir. İkinci sayımda ise bu kişi muhtemelen vefatından dolayı kayıtlarda yer almamaktadır.

## SONUÇ

Nüfus defterleri, nüfusun tespiti, Osmanlı Devleti'ndeki aile yapısının ortaya çıkartılmasında, ortalama çocuk sayısı ve yaş aralıkları, doğum ve ölüm oranları gibi konuların tespitinde çok önemli veriler sunmaktadır. Ayrıca bu yönüyle aynı dönemde tutulmuş temettuat defterlerinin bu noktadaki eksikliğini de ortadan kaldırmaktadır.

Çalışmamızın tespitlerinden birisi Karasınır ve Elmasun'da 1834 yılında yaklaşık 600 kişi civarında bir nüfus bulunduğudur. 1840/41 yılında ise bu sayı yaklaşık 670 civarına yükselmiş olduğu görülmektedir. Bütün bu sorgulamaların sonunda bu çalışmanın belirgin sonucu olarak Karasınır ve Elmasun köylerinde yaşayan insanların arasında çekirdek aile yapısının hâkim olduğu, kadının doğum yapma sayısı ortalama çocuk sayısından şüphesiz yüksek olmakla birlikte ortalama çocuk sayısının yaklaşık 3 civarında olduğu tespit edilmiştir. Bu durum daha önce yapılan çalışmalarda klasik dönem Osmanlı toplumu da dâhil olmak üzere sürekli tekrarlanagelen Osmanlı ailesinin 3 çocuk ve 1 anne-babadan oluşan çekirdek aileye sahip olduğu tespitinden ve onu tekrarlamaktan öteye geçememiştir. Bu yönüyle elde edilen veriler bir tekrar ve teyitten ibarettir. Ancak en azından Karasınır ve Elmasun ölçeği için nüfusun yaş dağılımına göre oldukça genç bir nüfus olduğu yeni bir tespit olarak söylenebilir. Elmasun ve Karasınır'da yaşayan erkeklerin 1834 yılında ortalama yaşı 24,3, 1840-41 yılında ise 23'tür. Yani aslında Osmanlı Devleti'nin bu sayımdan beklentilerine büyük oranda Karasınır ve Elmasun köyleri pozitif bir cevap vermektedir. Kazadaki erkeklerin yaklaşık %5'i sayımlar sırasında hala

askerdedir ve askerde olmayan gençlerin önemli bir yekûn tuttuğu da bu defter vasıtasıyla kayıt altına alınmış olmalıdır.

Günümüz Türkiye toplumuyla önemli ölçüde benzerlik gösteren kimi tespitler ise, bazı şahıs isimlerinin kullanım sıklığı ve yaygınlığıyla alakalı olanıdır. Her iki sayımda da Karasınır ve Elmasun'da yaşayan yaklaşık olarak her yedi kişiden birinin ismi Mehmet olduğu görülmektedir. Her 5 erkekten birinin ismi Mustafa ya da Ali'dir. Her sekiz erkekten birinin ismi Hasan ya da Hüseyin'dir. Dolayısıyla iki köyde Mehmet, Mustafa, Ali, Ahmet, Hasan, Hüseyin isimlerinin en yaygın kullanılan isimler olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca insanların kendi babalarının isimlerini, kendi çocuklarına verme eğiliminde oldukları net olarak anlaşılabilir. Birlikte Karasınır ve Elmasun'da ortaya çıkan bu oran Ehl-i Beyt sevgisinin oldukça yaygın ve güçlü olduğunu kanaatini de uyandırmaktadır.

Kişilerin boy tanımlamalarının sayım memurları tarafından hangi ölçüğe göre yapılmış olduğu şimdilik tarafımızca malum değildir. Eğer günümüz toplumundaki değerler o dönemde de geçerli ise göz kararı ya da genel fiziki görünümün altında ya da üstünde oluşa göre kişiler orta, uzun veya kısa boylu olarak tanımlanmışlardır. İncelediğimiz defterlerde 1834 yılında kişilerin boylarına ilişkin herhangi bir kayıt olmamakla birlikte 1840/41 yılına ait deftere göre köylerdeki yaklaşık olarak her iki kişiden birisi orta boyludur. Kısa boyluların oranı %16 civarında iken uzun boyluların oranı %36 olması dikkat çekicidir. Ayrıca sadece Karasınır'da uzun boylu olarak kaydedilen kişiler %44 oranla köyün en kalabalık kesimini oluşturmaktadır. Köyün %37'si ise orta boylu, %19'u da kısa boylu olarak kaydedilmiştir.

Karasınır ve Elmasun bölgesinde iki sayım toplamında sadece bir kişinin dışarıya göç ettiği görülmektedir. Başka bölgelere çok fazla göç yaşanmamasının sebebi, bölgedeki arazinin, sınıai ve ticarî faaliyetlerin orada yaşayan insanların geçimine yeterli ve sağlık koşullarının sair bölgelere göre daha iyi olmasından kaynaklanmış olabilir.

İncelediğimiz 1834 yılına ait nüfus defterine göre bazı insanlar, alil (sakat) olarak tanımlanmışlardır. Bunların oranı Karasınır ve Elmasun'da %1,7'dir. 1840/41 yılındaki defterde aynı kişiler tespit edilmesine rağmen engel durumlarına ilişkin not düşülmemiştir. Günümüz Türkiye toplumuna özür oranının %9-10 civarında olduğu düşünülürse bu orandaki bir seviye oldukça düşük görünmektedir. Ancak günümüz toplumundaki özür oranının XIX. yüzyılın ortalarında geçerli olmadığı düşünülürse, insanların hayatta kalma oranının daha düşük olduğu da göz önüne alınırsa bu oran daha az şaşırtıcı olacaktır. Osmanlı toplumunda kölelik XIX. yüzyıla kadar tedricen azalmakta ise de bu tarihlerde incelediğimiz köylerden Karasınır'da sosyal ve ekonomik durumu iyi olanlar arasında az da olsa devam etmektedir. Karasınır'da gulam olduğu belirtilen 2 kişi kaydedilmiştir. İki sayımda da aynı iki şahıs gulam kaydedilmiştir. Elmasun köyünde ise sayımlarda herhangi bir gulam kaydı bulunmamaktadır.

## SUMMARY

In our study, Karasınır and Elmasun villages have been investigated from the aspect of the population censuses carried out in Ottoman State in the years of 1834 and 1840/41. Today, Karasınır and Elmasun (Güneybag) are the central neighborhoods of Southernborder district of Konya province. These two settlements were the villages, associated with Belviran district of Konya Flag of Karaman Province, with the same names during the Ottoman period.

The population book dated February 27, 1834 (H. 17 Shawwal 1249), of Belviran district, Karasınır and Elmasun villages are associated with, is registered in the BOA, NFS.d, catalog, numbered 3373 at Prime Ministry, Department of Ottoman Archives, General Directorate of



State Archives .The book consists of 67 pages in total. The information of Elmasun village's population and household are registered between numbered 47 and 48 pages. The population and household information of Karasinir village are included between numbered 49 and 52 pages. The names, father names, nicknames, ages, and appearance information of the registered male have been included in the population books concerning the years of 1834 and 1840/41 ,two archival sources of our study. There is no record of female population in the books. According to the records in the population book dated 1834, there are 182 male in 62 households in Karasinir village and 106 male in 42 households in Elmasun village.Accordingly, it can be said that the total population of two villages in 1834 is approximately 576 people. The families living in the villages were seen intensively to have core family characteristics. It is seen as a result of population censuses that only one person emigrated from these two villages. The reason why there was not much migration outside Karasinir and Elmasun villages might be due to the fact that land , living and health conditions in the region were better than other regions'.

In the 1834 census, the average age of these two villages was 24.3 years. The ratio of children (0 to 10) is seen 35.77%,that of young (11 to 30) 28.47%,that of middle aged (31 to 50) 24.09% , that of aged people (50 to 100) 11.68%. From this point of view, and considering that average age is 24.3 years , it can be said that Karasinir and Elmasun villages significantly have young population, and that because of the fact that the ratio of those people above 50 years old is very low, the average life span is considerably low.

The names of persons and their father names are included in the records of the population books. According to this, in 1834, the name of Prophet Muhammad (sav), of Ali, Prophet Muhammad's son-in-law, and of Hasan and Hussein, Prophet Muhammad's grandsons were given to at least 51% of the male in Karasinir and Elmasun villages.When the names of İbrahim with 4.17% İsmail with 4.51%,Osman with 4.51% and Süleyman with 3.13% are added in this group, it is seen that approximately 68% of male in Elmasun and Karasinir used these 10 names. From this point of view, it can be said that the love of Ehl-i-i Beyt was very common among the people living in Karasinir and Elmasun.

According to the books examined, 13 of totally 288 men in these two villages had joined the army in 1834. In addition to this, 2,20% of the male population in Karasinir and 0,94% of that in Elmasu were determined as unable to do military service for being disabled in 1834. In 1834, only 1 person is registered as a student in Karasinir., 2 people in Elmasun are registered as students.That is, three people in these two villages are registered as students in 1834. Two people are registered as *gulam* ( slave) in Karasinir in 1834. The same persons are also on record in the 1840/41 census. It is seen that there is no *gulam* in both population censuses.

The population book of Belviran district, which is the second archival source of our study, concerning H. 1256 (1840-41) year is registered in the BOA, NFS.d, catalog , numbered 3374 at Department of Ottoman Archives. The book consists of 224 pages. The population and household information of Karasinir village are included between numbered 198 and 208 pages. The population and household information of Elmasun village, registered right after, are between numbered 209 to 215 pages.

According to the population book, number 3374 dated 1840-41, there are 199 male in 55 households in Karasinir village, and 132 male in 47 households in Elmasun. village. According to the population census dated 1834, the population of Karasinir village is seen to

increase by 17 people. The male population in Elmasun is seen to increase from 106 to 132. Considering that the female population was as much as the male population, when the male population is multiplied by two, it is concluded that the approximate total population of two villages increased by 86 persons, compared to the previous census, thus yielding to 662 persons. Regarding average age, the average age of two villages decreased from 24.3 to 23. Moreover, it can be said that the ratio of large family in Elmasun and Karasinir was at least about 39% in 1840/41. This situation seems appropriate for the core family structure, which is the dominant type of the Ottoman family.

While no information is given about the heights of persons in the population book concerning 1834, the heights of those are given in the book concerning 1840/41 years. When we investigate the height characteristics of total male population of two settlements, we can see that the majority is composed of medium height people. Tall people constituted a large part of the population in these villages, with the ratio of 36%; while 16% of these villages' population were of short people.

8 of 331 people in these two villages are registered as at mansura, 6 of those as redif in 1840/41. Accordingly, it is seen that 4,21% of two villages' population performed military service. Two people were recorded as students in Karasinir village. There is no student record in Elmasun at the same date. Accordingly, when we take two villages into consideration in general, it can be said that the ratio of students in general population of the region was very low.

## KAYNAKÇA

### I. Arşiv Belgeleri

- T.C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, (BOA), NFS.d nr. 3373. (1249.Ş.17 Tarihli Belviran Kazası Nüfus Defteri)
- T.C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, (BOA), NFS.d nr. 3374. (1256 Tarihli Belviran Kazası Nüfus Defteri)

### II. Diğer Kaynaklar

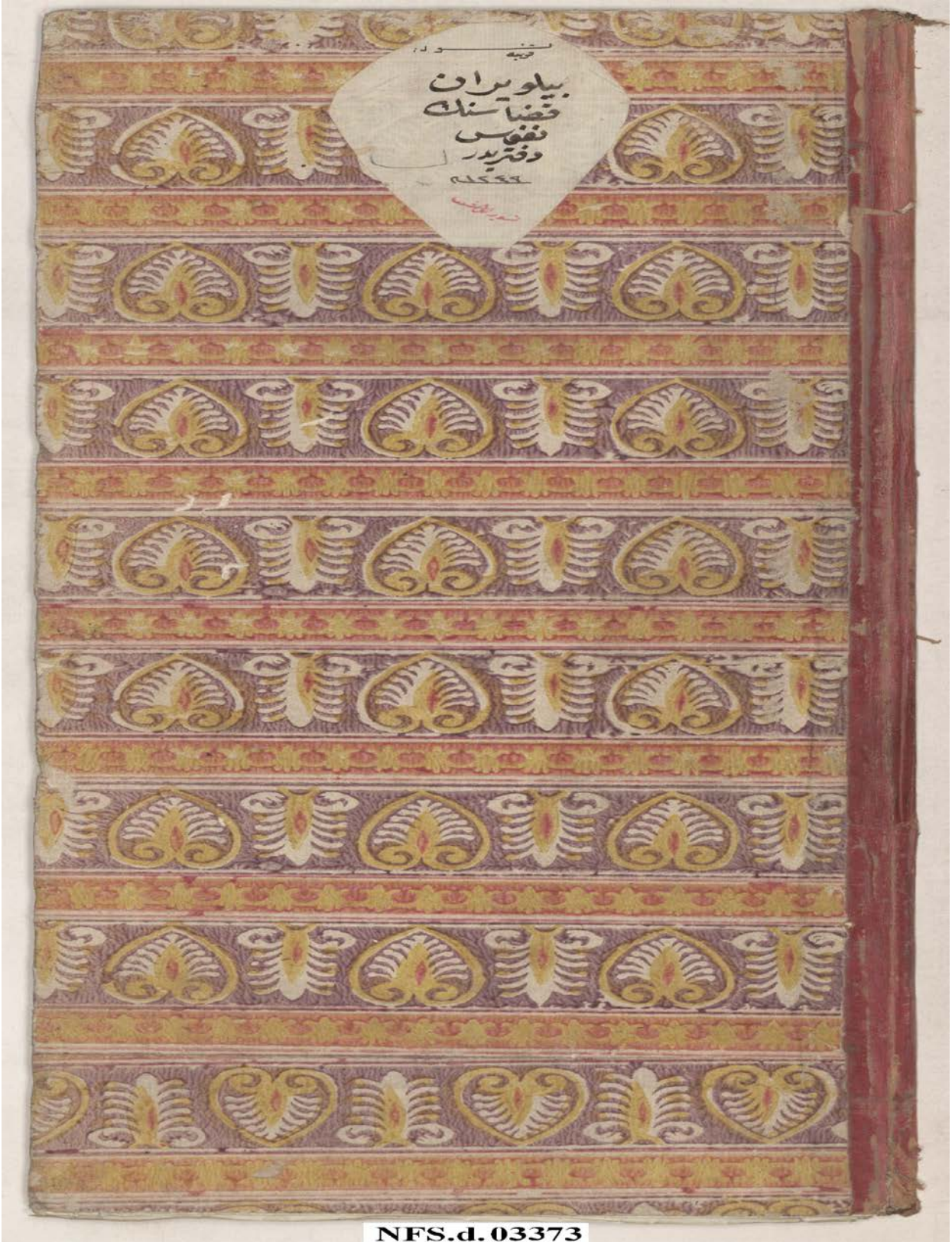
- "130 İlçe Kurulması Hakkında Kanun", *T. C. Resmî Gazete*, S. 20523, 20.05.1990.
- AKANDERE, Osman (1998), "Konya Vilayeti Salnamelerine Göre 1864-1904 Yılları Arasında Konya Sancağının İdari Yapısı", *İpek Yolu Konya Ticaret Odası Dergisi*, Özel Sayı I: 99-130.
- AKYEL, Salih, Savaş Sertel (2015, December), "Osmanlı Nüfus Defterlerinin Tarih Yazımındaki Yeri: 1840 Tarihli Çarsancak Kazası Gayrimüslim Nüfus Defteri Örneği", *Journal of History and Future*, C. I, S. 1: 78-98.
- BEHAR, Cem (2000), "Osmanlı Nüfus İstatistikleri ve 1831 Sonrası Modernleşmesi", *Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İstatistik*, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 61-72.
- BOZKURT, Nebi (2007), "Nüfus", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXXIII, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 293-300.
- ÇADIRCI, Musa (1963), "Anadolu'da Redif Askerî Teşkilatının Kuruluşu", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, C.VIII, S.14: 63-75.
- ÇİMEN, Adnan (2012), "Sayım, Kayıt Düzeni ve Teşkilatlanma Açısından Osmanlı'da Nüfus Hizmetleri", *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 14/3: 183-216.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2000), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, 17. Baskı, Ankara: Aydın Kitabevi.
- GÜL, Abdülkadir (2015), "Son Dönem Osmanlı Eğin Nüfus Defterleri ve Bize Sundukları", *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, III, S. 7: 155-173.
- GÜL, Muammer, Atilla Bayram, Oğuzhan Hakkoyamaz (2003), *Selçuklu'dan Günümüze Konya'nın Sosyo-politik Yapısı*, Konya: Konya İl Emniyet Müdürlüğü AR-GE Yayınları.
- Güneysınır Belediyesi Resmi Web Sitesi, "Tarihçe", Erişim Tarihi: 01.02.2018, <http://www.guneysinir.bel.tr/icerik/tarihi.html>.
- GÜRTAN, Kenan (1969), *Demografik Analiz Metotları*, İstanbul: Sermet Matbaası.
- KARAL, Enver Ziya (1997), *Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı 1831*, II. Baskı, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü.
- KARPAT, Kemal H. (2003), *Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- KÜÇÜKDAĞ, Yusuf (1996), *Armutlu*, Konya: Armutlu Köyü Kuran Kursu Derneği.
- KÜTÜKOĞLU, Mübahat (2010), *Menteşe Sancağı 1830 (Nüfus ve Toplum Yapısı)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mevlana Kalkınma Ajansı (2014), *Güneysınır İlçe Raporu*, Konya.
- MUŞMAL, Hüseyin (2006), "XIX. Yüzyıl Ortalarında Beyşehir Bölgesinden İzmir ve İstanbul'a Yapılan Göçler", *I. Uluslararası Beyşehir ve Yöresi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 11-13 Mayıs 2006, Konya: 269-284.
- MUŞMAL, Hüseyin (2015), "1844 Tarihli Nüfus Sayımına Göre Beyşehir Kazası", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 10/1, 477-510.
- MUŞMAL, Hüseyin, Bayram Ürekli, "Tanzimat Döneminde Konya'da Faaliyet Gösteren Yabancı Esnaf ve Tüccarlar", *Yayınlanmamış Makale*.
- ÖZ, Mehmet (2000), "Tahrir Defterlerindeki Sayısal Veriler", *Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İstatistik*, derleyenler Halil İnalçık-Şevket Pamuk, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 15-32.
- SİLAY, Güler (2015), *Belviran Kazası Tarihçesi ve Sosyokültürel Yapısı*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- ŞAFAKÇI, Hamit (2016), "Belviran Kazası Tekke ve Zaviyeleri", *Vakıflar Dergisi*, S. 45: 59-89.

- T.C. Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü (1999), *Milli Mücadeleden Günümüze Konya (1915-1965)*, C. I, Konya: Arı Ofset Matbaacılık.
- TUNALI, Ayten Can (2003), *Tanzimat Döneminde Osmanlı Kara Ordusunda Yapılanma (1839-1876)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: (Doktora Tezi).
- USLUCAN, Cihat (2012), *19. Yüzyılın İlk Yarısında Samsun Kazası'nın Nüfusu*, Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: (Yüksek Lisans Tezi)



EKLER

Belge 1: 3373 Numaralı Belviran Kazası Nüfus Defterinin Kapak Sayfası, 1834.



NFS.d.03373

SUTAD 44



Belge 2: 3373 Numaralı Belviran Kazası Nüfus Defterinde Elmasun Köyü, 1834.



NFS.d.03373



Belge 3: 3374 Numaralı Belviran Kazası Nüfus Defterinde Karasınır Köyü, 1840/41

درت قاره		
<p>۴ دامادی اورن بیدی قوه مقلان احمد ولد اسماعیل ۵۵</p>	<p>۴ فرزندتی اورن بیدی ام مقلان عزودن بیبا ۶۰</p>	<p>۴ اورن بیدی ام مقلان ولی انذک ولد بیضاب ۵۱</p>
<p>۴ ادغانی اورن بیدی قوال مقلان ماهی ابراهیم ۵۵</p>	<p>۴ اورن بیدی ام مقلان ماهی بیضاب ولد محمد ۶۰</p>	<p>۴ فضی عالی ولد احمد ۵۲</p>
<p>۴ عندی بنی سجاد ولد عبده ۵۸</p>	<p>۴ فضی محمد ولد ماهی ابراهیم ۵۸</p>	<p>۴ دیدکی اورن بیدی قوه مقلان ماهی ابراهیم ۵۸</p>

## MAĞDUR VE SEMBOL: I. DÜNYA SAVAŞI YILLARINDA OSMANLI DEVLETİ'NDE KADINA YÖNELİK PROPAGANDA\*

### THE VICTIM AND THE SYMBOL: PROPAGANDA TOWARDS WOMEN IN THE OTTOMAN STATE DURING THE FIRST WORLD WAR YEARS

Feyza KURNAZ ŞAHİN\*\*

#### Öz

Bu çalışmada, I. Dünya Savaşı yıllarında Osmanlı Devleti'nde kadına yönelik olarak yapılan propaganda çalışmaları irdelenmiştir. Zira, kadınlar savaş dönemlerinde mağdur olmakla birlikte görev ve sorumlulukları da o nispette artmaktadır. Savaş sırasında erkeklerin büyük oranda askere alınması sebebiyle kadınlar erkeklerden boşalan rolleri üstlenmektedirler. Keza seferberliğin getirmiş olduğu bütün görevleri de yerine getirmek durumunda kalmışlardır. Savaş sırasında kadına duyulan bu ihtiyaç, onu propaganda faaliyetlerinin en önemli hedeflerinden birisi haline getirmiştir.

I. Dünya Savaşı yıllarında Osmanlı Devleti'nde kadına yönelik propaganda faaliyetleri belirli temalar üzerinde şekillenmiştir. Esasen erkeklerin cepheye gitmelerindeki temel amaçlardan biri annelerinin, eşlerinin ve çocuklarının onurlu yaşamını savunmaktır. Dolayısıyla kadınların ve çocukların tehdit ve baskı altında olması ihtimali, gönüllü askerliğin en önemli temalarından birisi idi. Bu sebepten propaganda faaliyetlerinde kadınlardan istenen şey, cepheye gidecek askeri desteklemesi idi. Kadınlara yönelik diğer bir propaganda unsuru ise kadının seferberlik görevlerinin hatırlatılması oldu. Yani kadın bir yandan da cephe için çalışmak zorundaydı. Nitekim cepheye yaralanan askerlere sağlık hizmeti veya giyim ve diğer maddi yardım sağlanması kadınların faaliyetleri ile mümkün idi. Örneğin çeşitli kadın dernekleri ve Hilal-i Ahmer Cemiyeti Hanımlar Şubesi yardım propagandaları ile kadınları yardıma teşvik etti.

Osmanlı toplumunda kadına yönelik diğer bir propaganda unsuru da onun annelik görevi idi. Savaşın gerekliliklerine uygun olarak vatanperver bir neslin yetiştirilmesi kadının en önemli vazifesi olarak nitelendirildi. Zira neslin, millî ve manevî değerler etrafında mobilize edilmesi kadının öğretileri ve desteği ile mümkündü. Bu şekilde ihtiyaç durumunda cepheye koşacak genç gönüllü askerler temin edilmiş olacaktı. Bu hususlar dikkate alındığında savaş dönemlerinde kadına yönelik propagandanın önemi ortaya çıkmaktadır.

Çalışma; Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Kızılay Arşivi ve süreli yayınlar dikkate alınarak hazırlanmıştır.

#### Anahtar Kelimeler

I. Dünya Savaşı, Osmanlı Devleti, Propaganda, Kadın.

\* Bu çalışma 12-15 Kasım 2015 tarihleri arasında İzmir'de Türk Tarih Kurumu, Ege Üniversitesi, Dokuz Eylül Üniversitesi ve İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi'nin katkılarıyla düzenlenen "Uluslararası I. Dünya Savaşı Sempozyumu (Türk-Rus Penceresi)" başlıklı uluslararası sempozyumda sunulan aynı başlıklı sözlü bildirinin genişletilmesiyle oluşturulmuştur.

\*\* Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Bölüm Başkanlığı, Afyonkarahisar/Türkiye.  
e-posta: fsahin@aku.edu.tr

•

### **Abstract**

*This study examined the propaganda made towards women in the Ottoman State during the years of The First World War. Besides being the victims in those years, women also had increasing responsibilities and duties. Hence, they had to take the responsibilities of men in several areas since most of them were enrolled in military services during the war. Furthermore, they had to perform all other duties which were brought by the state of emergency. This need of women during the war made them one of the most important targets of the propaganda activities.*

*Propaganda activities towards women in the Ottoman State during The First World War years were shaped on certain themes. In fact, the main reason why men went to war was to defend the honourable life of their mothers, wives and children. For this reason, the possibility of women's and children's being under pressure was one of the most important themes of voluntary military service. In this sense, what women were asked to do for the propaganda activities was to support men who would join the army. Another propaganda element towards women was to remind their duties for the state of emergency. In other words, they also had to work for the war. As a matter of fact, health services for injured soldiers or providing clothing and financial support for them were only possible through the assistance of women. For this reason, some women unions and the women office of The Ottoman Red Crescent Society encouraged women with their propaganda.*

*Another propaganda element towards women in the Ottoman society was their motherhood. It was regarded in those years that the most important duty of a woman was to grow a patriotic generation based on the necessities of war because mobilization of a generation around national and moral values was only possible with the support of women. That would make it possible to have young and voluntary soldiers who would join the army when needed. When all these situations are taken into consideration, the importance of propaganda towards women during the years of war becomes clearer.*

*This study was prepared based on the Ottoman Archive of the Prime Ministry, Archive of The Turkish Red Crescent, and periodicals.*

•

### **Keywords**

*The First World War, The Ottoman State, Propaganda, Women.*



## Giriş

Son yıllarda I. Dünya Savaşı'nın toplumsal etkileri daha çok tartışılmaya başlandı. Bu meyanda savaş ve kadın, savaşın kadınların yaşantısına etkilerini irdeleyen çalışma sayısı gittikçe artmaktadır (Van Os 2003: 105-106). Çalışma konusunu oluşturan I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı'da kadına yönelik propaganda ile ilgili yapılmış herhangi bir bilimsel çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışma bu alandaki boşluğu doldurmak için küçük bir katkı niteliğindedir.

Propaganda sözlüklerde bir öğreti, düşünce veya inancı başkalarına tanıtmak, benimsetmek ve yaymak amacıyla söz yazı vb. yollarla gerçekleştirilen çalışma, yaymaca anlamına gelmektedir (Ayverdi 2011: 2561; Çağbayır 2007: 3898). Bununla birlikte propagandanın çeşitli tanımlamaları yapılmıştır. Örneğin R.G. Wreford'a göre propaganda "*ilgi çekici enformasyon ve kanaat yayma işlemidir*". Basın yayın organları kullanılarak doğrudan veya dolaylı yoldan toplumsal görüşleri, duyguları ve davranışları etkilemeyi amaçlayan bir iletişim tekniği olarak tanımlanan propaganda, hükümetlerin kamuoyunun güvenini sağlamak amacıyla uyguladığı yöntemlerden biridir (Boyraz-Cantürk 2014: 497).

Propaganda faaliyetlerinin geçmişi çok eskiye dayanmakla birlikte en etkin ve teşkilatlı şekilde I. Dünya Savaşı'nda kullanıldı. Çünkü anılan dönemde halkın eğilimlerini etkilemek son derece önemli idi. Büyük devletler kendi kamuoyunu savaş şartlarına hazırlamak, diğer devletleri etkileyerek kendi safına çekmek, rakip tarafı yıpratmak için propaganda faaliyetlerini örgütlü olarak sürdürdüler (Öymen 2014: 111-119). Bu cümleden olarak psikolojik harbin en önemli unsuru olarak propaganda ön plana çıktı. Devletler çeşitli propaganda teknikleri kullanarak harp sırasında üstünlüğü ele geçirmeye çalıştı (Sarısaman 1999: 2-3).

Propaganda faaliyetlerinin başarıya ulaşması için yazılı ve görsel propaganda araçları profesyonel olarak kullanıldı. Zira cephede savaş devam ederken cephe gerisinde yaşayan sivil halkın da topyekun bir mücadele içerisine girmesi istenmekte idi. Bu meyanda devletin bütün kaynakları cepheye seferber edildiği için sivil halk üretime katılarak, beslenme ve giyiminden fedakarlık ederek ve cephe için yardım toplayarak mücadelesini vermek durumunda idi. Cephe gerisindeki halkın bu desteğini canlı tutmak ve ulusal çıkarlara hizmet etmek için aydınlar veya entelektüeller mevcut yönetimlerle işbirliği içinde hareket ederek vatanseverlik duygularını canlı tutmak için yazılar kaleme aldılar. Bu durum kurumsallaşmış bir propagandayı da beraberinde getirdi. Özellikle İngiltere, Almanya ve diğer ülkeler I. Dünya Savaşı sırasında kurumsallaşmış bir propaganda faaliyetleri ile kendi kamuoyları ya da dost ve rakip kamuoylarını etkilemeyi başardı (Koroğlu 2010: 39-44). Örneğin İngiltere I. Dünya Savaşı'nda hem kendi kamuoyunu etkilemek ve hem de başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere diğer devletleri kendi safında savaşa sokmak için bir Propaganda Bakanlığı kurdu ve oldukça etkili yazılı ve görsel propaganda teknikleri kullandı (Öymen 2014: 111-119).

I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nde propagandanın varlığı tartışma konusudur. Çünkü Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'nda propaganda faaliyetleri İngiltere ve Almanya'da olduğu gibi örgütlü ve devlet öncülüğünde yapılan kurumsallaşmış bir yapıya sahip değildir. Ancak Osmanlı basını, propagandanın önemi ve nelere kadir olabileceğinin farkındaydı ve propaganda faaliyetlerinin yapılması gerektiğine ve gerekli olduğuna dair görüşler sıklıkla dile getirilmekte idi (Koroğlu 2010: 39-44). Öte yandan Osmanlı Devleti'nde İngiltere ve diğer Avrupa devletlerinde olduğu gibi görsel propaganda yani resim fotoğraf, afiş



ve filmlerden oluşan propaganda unsurları geri bir durumda idi. Görsel propaganda alanında geri kalınmasının sebebi, bu unsurların uzun bir geçmişe sahip olmamasından kaynaklı idi. Bu sebepten Osmanlı'da İngiltere'de olduğu gibi Lord Kitchener'in halka işaret parmağını uzatan temalara sahip "seferberlik afişleri" görmek mümkün olmadı (Koroğlu 2010: 191-192).

Ancak kurumsallaşmış bir propaganda teşkilatının olmaması Osmanlı Devleti'nin propaganda unsurlarını kullanmadığı anlamına gelmemelidir. Osmanlı Devleti'nin Almanya'nın yanında yer almasıyla özellikle İngiliz sömürgesi altındaki Müslümanları kıskırtmak amacıyla yapılan siyasi propaganda bu noktada öne çıkmaktadır (Bayur 1991: 293-348). Ayrıca I. Dünya Savaşı'nın başladığı dönemde özellikle Halide Edip, Yusuf Akçura gibi Türkçü aydınların savaşa tam destek veren ve içerisinde propaganda unsurları barındıran makalelerini görmek mümkündür (Koroğlu 2010: 50-51).

Öte yandan Enver Paşa'nın 1915'te Almanya'ya yaptığı bir gezi sırasında edindiği tecrübeler sinemanın propaganda unsuru olarak kullanılmasını gündeme getirdi. Bu doğrultuda Alman istihbarat heyeti Türkiye'ye gelerek ülkenin çeşitli yerlerinde propaganda içerikli sinema gösterileri düzenledi (BOA, DH.EUM.KLU., 9/9). Yine Enver Paşa'nın talimatları doğrultusunda 1917'de Merkez Ordu Sinema Dairesi'nin sinema faaliyetleri sayesinde memleketin muhtelif yerlerinde savaşları gösteren ve gençlerde vatanseverlik hislerini artıran savaş belgesellerinin izletilmesi mümkün oldu (BOA, MF.MKT., 1230/37). Keza, gençler arasında vatanseverlik duygularını geliştirmek için savaş sırasında çekilen görüntülerden belgeseller oluşturulmaya çalışıldı. Bunun için Darülmualimin Fotoğraf Öğretmeni Necati Bey, harcırah ve masrafı karşılanarak Gelibolu Cephesi'ne görevlendirildi (BOA, MF.MKT., 1210/33). Necati Bey'in Gelibolu'da çekmiş olduğu bu görüntülerin film haline getirilmesi için çalışmalar yapıldı. Görüntüler propaganda amaçlı olarak okullarda öğrencilere gösterilecekti. Bu kapsamda öğretmenin ihtiyaç duyduğu film şeritleri İstanbul'dan kendisine iletildi (BOA, MF.MKT., 1211/34).

Görüldüğü gibi Osmanlı Devleti diğer büyük devletler kadar teşkilatlı olmasa da propaganda unsurlarını kullanmayı denemiş, Enver Paşa'nın direktifleri ve inisiyatifi doğrultusunda yazılı ve görsel propaganda unsurları kullanılarak halkın vatanseverlik duyguları etkilenmeye çalışılmıştır. Osmanlı Devleti teşkilatlı olmayan ancak ihtiyaçlara göre şekillenen propaganda teknikleri kullanırken, toplumun önemli bir kesimini oluşturan kadınlara yönelik bir propaganda tekniği kullanılmış mıdır? Osmanlı Devleti'nde kadına yönelik propaganda var mıdır? Ya da propaganda alanına girecek şekilde kadınlara yönelik kültürel yayın bulunmakta mıdır? Çalışmada bu sorulara cevap aranacaktır.

Burada şunu ifade etmek gerekir ki, basında kadına yönelik olarak propaganda unsurları içeren kısıtlı sayıda kültürel yayın bulunmaktadır. Ancak bu yayınların devlet müdahalesiyle gerçekleştiğini kesin olarak iddia etmek zor görünmektedir. Çünkü savaş döneminde Osmanlı Devleti'nde propaganda eksikliğinin temel nedenlerinden birisi de devlet tarafından yapılan kurumsallaşmış bir yapının olmamasıdır. Zira Batılı ülkelerde propagandanın sistemli ve kurumsal bir hale gelmesindeki en önemli etken devlet tarafından yapılması idi. Öte yandan Osmanlı'da uygulanan sansür, propagandanın sistemli bir hale gelmesini engelledi (Koroğlu 2010: 60-61).

Bütün bu koşullara rağmen yine de kadına yönelik propaganda teknikleri içeren yayınlar yok değildir. Örneğin Osmanlı görsel propagandasının en başarılı örneği olarak kabul edilen ve devletin prestijli propaganda yayını olarak bilinen Harp Mecmuası bu açıdan önemlidir. Derginin kuruluş amacı propaganda yapmaktır. Bu meyanda devletin ve ordunun ihtişamını

göstermek, cephede ve cephe gerisinde bulunan sivil halkın moralini yükseltecek fotoğraflar yayınlamak başlıca görevidir. Dergi ilk sayısını Teşrinisani 1331'de çıkarmıştır. Derginin yöneticilerinin kim olduğu ile ilgili herhangi bir bilgi verilmemekle birlikte Karargah-ı Umumi İstihbarat Şubesi tarafından çıkarıldığı bilinmektedir. Dergi incelendiğinde son derece kaliteli bir basıma sahip olduğu görülür (Harp Mecmuası Teşrinisani 1331: 1). Savaş şartlarında kağıt kıtlığı dikkate alındığında bu derece kaliteli bir baskı ancak devlet desteğiyle mümkün olabilmekte idi (Köroğlu 2010: 194-195). Harp mecmuasında kadınlara yönelik propaganda unsurları taşıyan yazılar yer almakta ve kadınlar oğullarını askere göndererek ve erkeklerden arta kalan işleri üstlenen fedakar anneler olarak nitelendirilmektedir ("Türk Anası Ne Düşünüyor" Mart 1333: 267-269).

Şunu söylemek gerekir ki, bu dönemde kadına yönelik propaganda unsuru taşıyan kültürel faaliyetlerin büyük bir bölümü, toplumda karşılık bulmaya başlayan Türkçülük akımıyla yakından ilgilidir. Savaş ortamının da etkisiyle aydınların Türkçülüğe yönelmesi ve "vatanperver" duygulara hitap eden yazılar kaleme alınması kadına yönelik propagandayı da etkilemiştir. Savaş sırasında bütün propaganda faaliyetlerinde olduğu gibi kadınlara yönelik propagandanın temelinde de "kurtuluş" ve "istiklal" için cephede ve cephe gerisinde mücadele temaları işlenmiştir. Bu propaganda aynı zamanda ulusal kimlik inşasının en önemli unsurlarından birisi olmuştur. Propaganda faaliyetleri kadınlar nezdinde karşılık bulmuş, Osmanlı kadınları teşkilatlanarak bütün imkanlarını cephe için seferber etmekten geri kalmamıştır.

### 1) Osmanlı Devleti'nde Kadına Yönelik Propagandanın Temel Yaklaşımları

I. Dünya Savaşı yıllarında Osmanlı Devleti'nde kadına yönelik propaganda faaliyetleri belirli temalara sahipti. Esasen erkeklerin cepheye gitmelerindeki temel amaçlardan biri "vatanın kurtuluşu" ve "istiklali" idi. Bu durumda annelerin, eşlerin ve çocukların onurlu yaşamı savunulmuş olacaktı. Kadınların ve çocukların tehdit ve baskı altında olması ihtimali, gönüllü askerliğin en önemli temalarından birisi idi. Bu sebepten kadına yönelik propaganda faaliyetlerinde cepheye gidecek askerin desteklenmesi istendi ("Türk Anası Ne Düşünüyor" Mart 1333: 267-269).

Kadınlara yönelik diğer bir propaganda unsuru ise kadının seferberlik görevlerinin hatırlatılması oldu. Kadın bir yandan cepheye gidecek askeri desteklerken diğer taraftan da cephe için çalışmak zorundaydı (Karakışla 2015: 62-65). Nitekim cephede yaralanan askerlere yardım sağlamak ya da yardım faaliyetleri içerisinde yer almak ciddi bir propaganda unsuru haline geldi. Bunun yanında yaralı ve hasta askerlere sağlık hizmeti veya giyim ve diğer maddi yardım sağlanması, kadınların faaliyetleri ile mümkün idi. Örneğin çeşitli kadın dernekleri ve Hilal-i Ahmer Cemiyeti (HAC) Hanımlar Şubesi, yardım propagandaları ile kadınları yardıma ve üretmeye teşvik etti (Kızılay Arşivi: 193/54).

Osmanlı toplumunda kadına yönelik diğer bir propaganda unsuru da onun annelik görevi idi. Savaşın gerekliliklerine uygun olarak vatanperver bir neslin yetiştirilmesi kadının en önemli vazifesi olarak görüldü. Zira neslin, millî ve manevî değerler etrafında mobilize edilmesi kadının öğretileri ve desteği ile mümkün idi. Çünkü savaşın ne kadar süreceği belli değildi ve ihtiyaç durumunda cepheye koşacak genç gönüllü askerlerin varlığı devlet için hayati öneme sahipti.

Kadına yönelik propagandanın diğer önemli teması ise özellikle erkeklerden boşalan işgücü ihtiyacının kadınlar tarafından karşılanmasını telkin etmektir. Bu meyanda basında çıkan



yazılarda kadınlar çalışmaları hususunda telkin edildi. Keza kadının çalışma hayatına girmesinin kalkınma açısından bir gereklilik olduğu da sıklıkla vurgulanmıştır.

Bütün bu çabalar sonucunda I. Dünya Savaşı'nda kadınlar, bir yandan savaşın mağdurları diğer taraftan fedakarlığın, yardımın, işgücünün sembolü oldular. Kadını sembolleştiren savaş sırasında bütün hizmet alanlarında aktif bir şekilde mücadele etmesi idi. Çünkü kadınlar bu dönemde askeri hizmetlerin bir parçası oldular. Hemşirelik, hastabakıcılık ve işçilik gibi meslekler edindiler. Aynı zamanda askerlere yardım faaliyetlerinin içerisinde etkin bir şekilde yer aldılar. Bu şekilde asker annesi, eşi ya da kardeşi olmanın sorumluluklarını yerine getirdiler. Kadının bu sorumlulukları onun toplumsal hayatta daha belirgin olmasını sağladı. Zira I. Dünya Savaşı'nda kadının etkin bir rol üstlenmesi onun sosyal, politik ve sivil haklarını daha güçlü bir şekilde talep etmesine de fırsat verdi (Van Os 2003: 105-106).

## 2) Askerliğin Teşvik Edilmesi İle İlgili Propaganda

Erkeklerin cepheye gitmelerindeki temel amaç vatanın kurtuluşu ve istiklali idi. Bu sebepten propaganda faaliyetlerinde "*vatanseverlik teması*", kadına yönelik propagandanın en temel yaklaşımı oldu. Savaş döneminde kamuoyu vatansever ve milliyetçi söylemlerle yönlendirilmeye çalışıldı. Bu tema çerçevesinde kadınlara mücadele etmeleri gerektiği hatırlatıldı. Yaralı, hasta ve sakat askerlerin evlerine döndüklerinde kadınların onlara yoldaşlık etmesi ideali ön plana çıktı. Güvenli ve mutlu bir ev ortamının sağlanması, kadının temel vazifesi olarak telkin edildi. Bu şekilde kadın toplumsal travmanın çıkış noktasını sembolize etti.

Bu meyanda dönemin en önemli görsel propaganda aracı olan Harp Mecmuası'nda kadınlara yönelik propaganda unsuru taşıyan yazılar yer aldı. Mart 1917 tarihli Harp Mecmuası'nda yayınlanan "*Türk Anası Ne Düşünüyor*" başlıklı yazı buna örnek teşkil eder. Yazıda vatansever bir söylem kullanıldı, savaş döneminde kadının tutumuyla ilgili toplumsal beklenti telkin edildi. Türk anasının oğullarını vatan için feda etmekten üzüntü duymadığı, bilakis milleti doğuran ve yaşatanın fedakarlığın sembolü olan ana olduğu ifade edildi.

Harp Mecmuasında yer alan bir kısa hikaye oğlunu askere yolculamak üzere elinde değneği sırtında torbası ile tren istasyonuna gelen bir Anadolu kadınının "*Türk Anasının*" içinde bulunduğu duygusal durumu konu etmektedir. Öyküde sessizce tren istasyonunda bekleyen anne, görevli asker Abdülkadir Kemalî tarafından farkedilir. Hikaye bu andan itibaren annenin Abdülkadir Kemalî ve oğlu Hüseyin ile yaptığı diyalog çerçevesinde şekillenir. Hikayede son derece duygusal ve etkileyici bir anlatım söz konusudur. Üzüntü ve acıların nedeniyle annenin belinin büküklüğü, elinde küçük bir sopa, sırtında bağlı bir torba bulunduğu, sararmış çizgili çehresiyle sessizce beklediği, ancak bu haliyle bir abideyi andıran Türk anası olduğu, başındaki örtünün ıslandığı, çenesine ve şakaklarına ak saçlar düştüğü ve vagonun her açılışında gözlerinin oraya dikildiği ifade edilmiştir<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Hikayenin devamında gerçekleşen diyalog şu şekildedir;

*Abdulkadir yaklaştı:*

- *Valide burada ne duruyorsun? Sualiyle atideki muhavere başladı:*

- *Şimendiferde asker oğlum var onu geçirmeğe selamlemeğe geldim.*

- *Oğlum kimdir, nerelidir?*

- *Söğüt'ün Akgünlü köyünden, Osmancığın ana yatağımdan Mahmud oğlu Hüseyin.*

- *Çağırayım mı, görmek istiyor musun?*

- *Ona bir sözüüm var söyleyecektim. Zahmet olmazsa, sana duâ ederim. Abdülkadir vagona koştu. Bir künyeye okudu. Mahmud oğlu Hüseyin, Söğüt.*

*Bir ses: - Efendim. Benim Mahmudoğlu Hüseyin, Söğüt. Akgünlü'den*

Dergide yer alan bu hikaye gerçek veya gerçek izlenimi verilmiş savaş öyküsüdür. Öyküde acılı ve coşkulu bir duygusalılık kullanılarak doğrudan Türk kadınından beklentinin ne olduğu ifade edildi ve kadınlar vatanseverlik duyguları etrafında mobilize edilmeye çalışıldı. Türk kadınının sabır ve metanet içinde acılara katlanarak ve gerektiğinde erkeğin yerini alarak yaşamak durumunda olduğu vurgulandı. Hikayede köydeki erkeklerin cepheye gitmesiyle hiçbir işin geride kalmadığı, kadınların da erkek gibi çalıştığı telkin edildi. Derginin ilk sayısından itibaren bu tür söylemler ağırlık kazandı. Zira derginin ilk sayısında yurt içi ve yurt dışına yönelik bir propaganda hedeflediği açıkça ifade edildi. Hatta derginin niçin çıktığına ilişkin yayınlanan makalede “*Türkiye ölmeyecek, yaşayacak ve büyüyecek*” ifadeleri yer aldı (“Harp Mecmuası Niçin Çıkıyor” Teşrinisani 1331: 3-6).

Harp yıllarında kadına yönelik en önemli mesajlardan birisi de toplumun devamlılığını sağlamakla ilgili vazifelerin hatırlatılması oldu. Bu meyanda Batıcı bir çizgiye sahip olan ve kadın haklarını savunan bir dergi olan *İctihad*'ın 12 Şubat 1915 tarihli nüshasında yer alan “*Kadın ve Harp*” başlıklı makalede Selahaddin Asım, kadının harpteki görevinin ne olması gerektiği üzerinde durdu (Selahaddin Asım 1330: 464). Harbin milletin, devletin ve vatanın genelini yok etmek için yöneltilen tehdidi yok etmek için yapıldığı ve kişilerin icap ettiği takdirde toplum için kendini feda edebilecekleri hatırlatıldı. Harp ile kadın ilişkisi açıklanmaya çalışılırken, kadının toplumdaki en önemli görevinin milletin faydasını temin etmek olduğu vurgulandı.

Bu meyanda yaşanan nüfus kaybını telafi etmek, nüfusun çoğalmasını sağlamak ve fertleri yetiştirmek kadının temel vazife olarak yansıtıldı. Yani kadın toplumun canlı tutulması, cemiyetin yaşatılması için yegâne kuvvet idi. Erkeğin ise topluma yönelik bu vazifesinin kadına nazaran daha ikinci derecede olduğu, kadının toplumu yaşatmak için erkekten daha öncel olarak yaşaması gerektiğinin altı çizildi. Bu nedenle savaş gibi olağanüstü durumlarda toplumun bekası için kadının hayatının erkeğinkinden daha önemli olduğu vurgulandı (Selahaddin Asım 1330: 464).

Osmanlı basını, kadın ve harp hususunu tartışırken kadınların da askere alınmaları ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürüldü. Örneğin Tanin'in 11 Kanunusani 1330 tarihli nüshasında yer alan “*Harp ve Kadınlar*” başlıklı yazıda kadınların sosyal hayatta bazı haklara sahip olmaları ve belli mevkilere gelmeleri eleştirilirken “*Kadınlar memleket hayatına karışacak, her şeyde erkeklerle müsavî olacak öyle mi? Peki öyleyse haydi harbe gitsinler!*” sözleri buna örnek teşkil etmektedir. Makalede

- 
- Gel oğlum seni anan görmek istiyor Delikanlı vagon dan atladı. Şuâât-ı berkiyeden seçilebilen levendâne bir vücud, filiz gibi bir boy, Hüseyin polat, müheykel gibi hazır ol vaziyetinde sağ el selam ve ihtiram mevkiinde Abdülkadir'in karşısında emre âmâde idi. Beraberce yürüdüler. Muhterem validenin müvâcehesinde durdular. Hüseyin anasının elini öptü. Zavallı Valide ciğerparesini bir daha kokladı. Dedi ki:  
-Hüseyin... Dayım Şıpka'da baban Dömeke'de ağaların da sekiz ay evvel Çanakkale'de yatıyorlar.  
Bak son yongam sensin! Minareden ezan sesi kesilecekse, caminin kandilleri körlenecekse sütlerim haram olsun öjde köye dönmme. Yolun Şıpka'ya uğrarsa dayının ruhuna Fatıha okumayı unutma! Haydi oğul Allah yolunu açık etsin” dedi.  
Hüseyin bu sözleri kalbinin amak-ı ahd ü vefasına gömüdüğünü îma eden bir huzû ile dinlemişti. Anasını ve Abdülkadir'i selamladı, gitti. Abdülkadir bu büyük ruhlı kadınla yalnız kalmıştı sordu:  
-Valide demek ki sizin soyun erkekleri hep şehit oldular öyle mi?  
-Yalnız bizim soy değil oğul. Elli yıldır köylü mezarlığa delikanlı gömemedi, din dursun da ko biz hep ölelim.  
-Şimdi köyünüzde hiç erkek yok mu?  
-Köyümüz bütün erkek dolu. Bizi beğenemediniz mi, hiçbir işimiz geri kalmadı. Evvelden nasılsak yine öyleyiz, bağırınza kara taş bağladık düşman mahvoluncaya kadar dayanacağız. Yaradanım bana o günü göstermeden canımı almasın dedi.  
Abdülkadir bu ulu vâlidenin karşısında donmuş kalmıştı. Dayanamadı gözlerinden iki cuybâr-ı iftihar saltverdi ve bir îman ve kanaatle şu sözleri söyleyerek ayrıldı: Milleti doğuran da ana yaşatan da. Türk anası hâlâ oradaydı trenin hareketini bekliyordu” (“Türk Anası Ne Düşünüyor” Mart 1333: 267-269).

kadınların son dönemlerde ve özellikle devam eden harp sırasında yaptıkları faaliyetlerin buna itiraz edenleri susturacak mahiyette olduğu, bu nedenle kadınların harbe katılabileceği, böylece kadın-erkek eşitliğinin harbi de içine alacak şekilde oluşacağı ifade edildi. Makalenin son bölümünde ise Avrupa'dan özellikle İngiltere'den örnekler verilerek İngiltere'de gönüllü kadın alayları teşkil edildiği kamuoyuna duyuruldu (Selahaddin Asım 1330: 464).

Ancak kadınların askere alınması fikri kamuoyunda karşılık bulmadı. Örneğin İctihad'da Selahattin Asım bu fikri eleştirdi. Kadın ve harp meselesinin kadının toplumdaki sosyal ve medeni vazifesi dikkate alınarak tartışılması gerektiği savunuldu. Kadın, nesilleri yetiştiren bir vazifeye sahipti ve bu sebepten kadının askere alınması neslin devamı açısından mantıksızdı. Çünkü bir kadının ölmesi, toplumdaki yetiştiriciliğin ölmesi anlamına geliyordu. Bu meyanda Selahaddin Asım, "muharebede erkeğin cemiyet ve millet için masraf, kadının ise ancak "varidat" olduğu" değerlendirmesini yaptı. Masraf boşluğunu dolduracak tek unsurun varidat olduğu hatırlatıldı. Bu nedenle kadının ölmek yani masraf teşkil etmek yerine yaşayıp yetiştirmek yani "varidat temin eylemek" zorunda olduğu telkin edildi (Selahaddin Asım 1330: 464).

Basında vurgulanan diğer bir husus ise harbin vatan, millet ve cemiyetin müdafaası ve yaşaması için yapıldığı, dolayısıyla neslin devamını ve hayatın kaynağını oluşturan ananın da ulvi bir şekilde müdafaa edilerek yaşatılması gerektiğidir. Bu hususlar dikkate alındığında erkek, cemiyet ve millet için ölürken buna karşılık kadın hem erkeğin ölümü nedeniyle oluşan zararı telafi etmek için hem de topluma karşı aslen sorumlu bulunduğu "yetiştiricilik" hizmetini yerine getirmek için çalışmak zorundadır. İctihad'da kadının harp sırasındaki önemi şu cümlelerle anlatılmaktadır (Selahaddin Asım 1330: 464-465):

"... kadının bizatihi cemiyet bizatihi vatan olması sebebiyle onun ölmesi bunların da ölmesi demektir. Çünkü cemiyetin esası bulunan nev'iyette de esas ve büyük unsur ve amil kadındır, cemiyet ise ancak nev'iyetle yaşayabildiğinden erkek, kadının vasıtasıyla, kadının dolayısıyla cemiyete dahil olabilir. Yani kadın birinci ve asıl olarak erkek ise ikinci ve mütemmim olarak cemiyette yaşar ve hizmet görür. Bunun içindir ki bir milletin muharebe gibi müthiş ve azim kadın zayıfatını kabul etmesi doğrudan doğruya kendisinin umumi intiharı mahiyetindedir. Çünkü doğurmakla, cemiyete yeni fertler ve nesiller ilave etmekle mükellef olan kadının kendisini ölüme sevk etmesi, kendi eser ve mahsulü olan cemiyet binasını eliyle baltalayıp yıkması demektir. Hülasa kadın, nev'iyeti idame etmek vazifesi sayesinde ölümleriyle cemiyeti tahrip ve rahnedar eylemek değil, ancak onu yaşayıp doğurmakla tamir ve termim etmeğe mecburdur. Yoksa cemiyeti yapan onu aynı zamanda yıkamaz".

Kadının annelik görevi ve nesil yetiştirmek için yegane kişi oluşu, bu yöndeki propaganda içerikli haberleri yoğunlaştırmıştır. Nitekim savaş döneminde kadınlarla ilgili vurgulanan önemli hususlardan birisi ise kadının annelik görevini hakkıyla yerine getirmesi ile ilgili idi. Basında çıkan yazılarda kadının bu görevi üzerinde duruluyor ve kadınlar, devletin bekası için vatanperver nesiller yetiştirmeye teşvik ediliyordu. Bu meyanda kadın olmanın daha büyük bir sorumluluk gerektirdiği hatırlatılmıştır. Kadın hem savaşın mağduru hem de milletin canlı tutulmasının yani nesil yetiştirme ve doğurganlığın sembolü olmuştur. Dolayısıyla kadınlar erkeklerden boşalan işgücü ihtiyacını karşılamının yanında çocukların bakımı, yetiştirilmesi ve evin sorumluluğunu da üstlenmişlerdir.

I. Dünya Savaşı yıllarında edebi yazında da kadınlardan beklenen fedakarlığı ifade eden propaganda içerikli kısa öykülerin varlığı dikkat çekmektedir (Selçuk 2012: 215). Örneğin Yeni Mecmua Çanakkale Nüsha-yı Fevkâlâdesi'nde yer alan ve yazar Emine Semiye'ye ait "Bir

*Damla Kan Bir Damla Gözyaşı*" adlı öykü buna örnek teşkil etmektedir. Öykünün başlığında "Çanakkale menakıbından iki hakiki vaka" ifadesi yer almaktadır. Öykünün kahramanı Şefika'dır. Şefika, hastanede gönüllü hastabakıcılık yapmaktadır ve Çanakkale'de yedek subaylık yapan nişanlısını şehit vermiştir. Nişanlısının mektuplarında iyilikle bahsettiği komutanı Celalet ise Şefika'nın çalıştığı hastaneye yaralı olarak gelmiş, iki kolunu ve bacağını kaybetmiştir. Hastaları ziyaret eden bir komutan Celalet'e moral vermek için hastabakıcılara bakarak kendisi gibi bir kahramanla her Türk kızının evlenebileceğini ifade eder. Bu sırada diğer hastabakıcılardan ses çıkmazken Şefika bir fedakarlık yapar ve Celalet ile evlenmeyi kabul eder (Emine Semiye 1918: 85-88; Köroğlu 2010: 348). Şefika, sakat kalan asker için mutlu ev ortamı sağlayacak fedakar Türk kadınına sembolize etmiştir.

Yine Nüsha-yı Fevkâlâde'de diğer bir kısa hikaye ise Salime Servet Seyfi tarafından kaleme alınan "Oğlumun Hududa Gönderdikten Sonra" adlı hikaye idi. Adından da anlaşılacağı üzere öyküde analık ve vatan sevgisi gibi ulvi duygular işlendi. Öyküde oğlunu askere gönderen bir annenin yaşadığı duygular son derece etkileyici ve acıklı bir şekilde anlatılmakta idi. Öykünün kahramanı olan anne, oğlunu savaşa gönderdiği için son derece müteessirdir. Ancak vatan sevgisi ağır bastığı için oğlunu memnuniyetle askere göndermiştir. Çünkü fedakar anne zor zamanlarda milletin birlik içinde hareket etmesi gerektiğini düşünmektedir (Salime Servet Seyfi 1918: 103-104; Köroğlu 2010: 348-349).

Her iki öyküde de kadından beklenen görev ve fedakârlık propagandist bir yaklaşımla okuyucuya aktarıldı. Kadın yazarların kaleminden çıkmış bu öyküler, toplumun kadından beklentisini ortaya koydu. Kadının anneliğini, vatan sevgisine feda ettiği ya da etmesi gerektiği telkin edildi. Bu içerikteki hikayeler kadının milliyetçi ve vatansever kimliğinin oluşmasında ve milli bir bilinç inşa edilmesi için de son derece etkili oldu.

Öte yandan kadınların fedakarlığına yönelik propaganda yürütülürken Alman kadınlarının savaş sırasındaki tutumları da kamuoyuyla paylaşıldı. Örneğin Servet-i Fünun'un 20 Eylül 1917 tarihli nüshasında yer alan "Harpte Alman Kadını" başlıklı yazıda, savaş sırasında Alman kadınlarının büyük bir mücadele vererek ülkelerini ve ailelerini koruyarak imkansız denebilecek başarılar elde ettikleri hatırlatıldı. Alman kadınlarının kadınlığın geleceği ile ilgili çığır açtığı, ihtiyaç durumunda vatan savunmasına koşarak, yurdunu terke mecbur kalacak erkeklerin bıraktığı boşluğu doldurdukları, bu şekilde kadının büyüklüğünü zor anlarda ispat etmiş oldukları belirtildi. Hatta harbin, en yakınlarını ve sevdiklerini yanlarından ayırdığı zaman dahi hiçbir haykırışı açığa vurmadıklarının altı çizildi. Alman kadınlarının bu hali kader olarak kabullendikleri, vatanlarına daha kalbi duygularla bağlandıkları, hatta sakin bir köşeye çekilip çevresindekileri göz yaşlarıyla teskine çalışırken vazifelerini asla ihmal etmedikleri dile getirildi ("Harpte Alman Kadını" 1917: 118).

Kadından beklenen fedakarlık kadınlar nezdinde karşılık buldu. Kayıplar karşısında kadınlar öyle bir hal almıştı ki, iki oğlunu farklı cephelerde şehit veren kadınların mektuplarına bakıldığında bir isyana rastlamak mümkün değildi. Kadınlar kaybettiklerinin ardından sadece müteessir olduklarını ifade etmekle yetinmiyorlardı (Kızılay Arşivi, 936/203). Türk kadını, savaşın "fedakar annesi" olarak sembolleşti. Örneğin 23 Ocak 1917 tarihli bir belgeden anlaşıldığı üzere, bir anne Galiçya Cephesi'ne gönderdiği Süleyman Bahaaddin adlı oğlundan haber alamadığı için HAC Manisa Şubesine başvurarak oğlunun akıbetini araştırmaya koyulmuştur. Bu anne diğer oğlu olan Yüzbaşı Kazım Efendi'yi ise Çanakkale'de şehit vermiştir. Kadın mektubunda iki oğlunu da kaybettiğinden dolayı çok müteessir olduğunu ifade etmekle yetinmekte ve Galiçya Cephesi'nde bulunan oğlundan esir veya şehid olmasıyla ilgili bir haber alması halinde

çok mutlu olacağını dile getirmektedir (Kızılay Arşivi, 665/303).

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Anne olarak oğlunu arayan Türk kadını, aynı zamanda eş sıfatıyla da cephede kaybettiklerini bulma çabası içerisinde olmuştur. Örneğin 15. Kolordu, 19. Fıkra, 77. Alay, 3. Tabur, 2. Kısım, 1. Takım ve 2. Manga efradından olup Galiçya Cephesi'nde savaşmış Akşehir'in Ahicelal Mahallesinden Bekir Ağa oğlu Serdaroğlu Ömer'in eşi, HAC Akşehir Şubesine başvurarak eşinden onbeş aydır haber alamadığını, Galiçya Cephesi'nde Ruslara esir düştüğünün söylendiğini, ancak herhangi bir bilgiye ulaşamadıklarını, eşinin anne ve babasının son derece üzgün olduğunu belirtmiştir. Eşinin akıbeti hususunda Hilal-i Ahmer'den yardım talep etmiş ve durumu hakkında takibat yapılması halinde anne ve babasının duasına mazhar olunacağını dile getirmiştir (Kızılay Arşivi, 936/203).

Türk kadını I. Dünya savaşında "*fedakar kadın*" olarak sembolleşirken anne, eş olarak yaşadığı acıları büyük bir metanetle karşıladı. E. Tahsin tarafından Sabah gazetesinin 7 Temmuz 1915 tarihli nüshasında yer alan makalede kadınların bu fedakarlığı övüldü. Cepheden dönen yaralılar arasında evladını arayan ancak bulamayan bir Türk annesinin sözleri kamuoyuyla paylaşıldı;

"...Kalbim diyor ki Osman'ım şehit olmuştur. Fakat her halde ister gazi ister şehit olsun, değil mi vazifesini yapmıştır. Gam yemem. Allah devlete, millete zeval vermesin" (E. Tahsin 1915: 3). Yazar, Türk kadınının fedakarlığından bahsederken "Türk kadınlarının bu muharebede gösterdikleri menâfii, sarf eyledikleri mesâiyi düşünüyordum. Filhakika, bidayet-i harbden beri sarf edilen bu mesâi o derece azimdir ki, Allah'a şükür borcunu ödemek için ne kadar çalışsak azdır. Yaralılarımıza çamaşır, sargı yetiştirmek, asker ailelerine muâvenet etmek için muhtelif cemiyetlerde çalışan, hastanelerde yaralı gazilerimizin yaralarını saran kadınlarımız gayr-ı muntazır bir sırada aldıkları felâketâmiz haberlere karşı da muhafaza-i metânet etmeyi biliyorlar" ifadelerini kullanmıştır (E. Tahsin 1915: 3).

### 3) Kadınların Çalışma Hayatındaki Varlığının Desteklenmesine Yönelik Propaganda

Osmanlı Devleti'nde iktisadi hayat erkeklerin faaliyetleri ile şekillenmekte idi. I. Dünya Savaşı'nda seferberlik çerçevesinde 20-45 yaş aralığında bulunan erkeklerin cepheye çağırılması sonucunda ciddi bir işgücü ihtiyacı ortaya çıktı. Kadınlar, erkeklerden boşalan bütün işlerde yer almaya başladılar. Esasen XIX. yüzyılda sosyo-ekonomik hayatta yaşanan bazı değişimler kadının çalışma hayatına girmesinde etkili olmuş idi. Ancak I. Dünya Savaşı bu alanda tam bir dönüşüm sağladı. Osmanlı basını, kadınların çalışma hayatına atılmaları hususunda onları teşvik etti (Çakır 1996: 22-23).

Zira savaş döneminde kadınlardan istenen en önemli şeyler erkek işgücünün yerini doldurmaları ve cephede savaşan askerler için malzeme temin edilmesi ile ilgiliydi. Nitekim basında çıkan yazılarda ve gazete ilanlarında kadının bu görevi üzerinde duruluyor ve kadınlar çalışmaya teşvik ediliyordu. Bu meyanda kadınları harekete geçirmek için kampanyalar düzenlendi. Kadınların çeşitli meslekler edinmeleri için cemiyetler vasıtasıyla kurslar açıldı. Askerlerin sıhhi bakımlarını sağlamak için hemşirelik ve hastabakıcılık teşvik edildi (Kızılay Arşivi: 193/88; Kızılay Arşivi: 193/90). Kadınlar çeşitli meslek gruplarında yer almaya başladı, cephe için gerekli olan askeri ve sıhhi malzeme yapımında etkin bir şekilde çalıştılar.

Bu dönemde kadınların çalışma hayatında örgütlenmesini sağlamak amacıyla çok sayıda kadın derneği de kuruldu. Yardım derneklerinin ve kadının çalışma hayatına atılmasını teşvik



eden derneklerin sayıları savaş yıllarında arttı. Bir taraftan derneklerin faaliyetlerinin artması diğer taraftan savaş döneminde erkek iş gücünün oldukça azalması kadınların çalışma hayatına atılmasını bir anlamda zorunlu kıldı. Kadının çalışma hayatına girmesini teşvik etmek amacıyla basında propaganda faaliyetleri yürütüldü. Kadınlar basın yoluyla meslek edinmeye teşvik edilirken, dernekler yoluyla da meslek öğrenmeye başladı. Dergiler özel dersaneler açarak kadınların bilgi ve görgülerini artırdılar. Kadınlara meslek öğretmek için dikişevleri ve imalathaneler açıldı. Bu dönemde kadınlara meslek edindirmeyi ve iş bulmayı sağlamak için 1916'da Enver Paşa'nın himayesinde ve erkeklerden oluşan "*Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi*" kuruldu. Bütün bunlar kadınları çalışmaya teşvik etmek ve işgücü ihtiyacını karşılamak üzere yapıldı (Karakışla 2015: 73, Çakır 1996: 46-50). Karakışla, cemiyetin esas amacını, zor durumda kalan müslüman Osmanlı kadınlarının namuslu şekilde hayatlarını sürdürmelerini ve geçimlerin temin etmelerini sağlamak olarak ifade etmektedir (Karakışla 2015: 73).

HAC kadınları meslek edinme hususunda teşvik etti. Kadın hastabakıcı yetiştirmek için açılacak mekteplere devam etmeleri hususunda kadınları teşvik etmek için ilanlar verildi. Hastabakıcılıkla ilgili bilgi veren ilanlarda Dr. Besim Ömer tarafından verilecek hastabakıcılık kurslarına gitmek isteyen kadınlar davet edildi (Kızılay Arşivi: 193/88; Kızılay Arşivi: 193/90; Kurnaz 1997: 82-83). Bu ilanlar belirli aralıklarla tekrarlandı. Dönemin en önemli görsel propaganda aracı olan Harp Mecmuası'nda da kadınlar hastabakıcılık için teşvik edildi. Dergide kadınların hastaların başında ya da ameliyat sırasında çekilen fotoğrafları yayınlandı (Harp Mecmuası, Teşrinisani 1332: 215; Harp Mecmuası Mart 1333: 263, 267). Bu dönemde kadınlar bir taraftan cephe için çalışırken diğer taraftan gelecek nesillere annelik yapmanın paradoksunu yaşadılar.

Donanma Mecmuası'nın 11 Temmuz 1917 tarihli nüshasında yer alan ve Kazım Nami tarafından kaleme alınan "*Harp ve Kadınlarımız I*" başlıklı yazıda, I. Dünya Harbi'nin sebep olduğu felaketler nedeniyle ölçüyü aşan ve bütün dünyayı içine alan bir bela olduğu, ancak kadınların özgürleşmesi, eşit haklara sahip olması ve çalışma hayatına atılmaları açısından faydalı olduğu değerlendirildi (Kazım Nami 1917a: 1279). Harp döneminde Osmanlı Devleti'nde kadın hareketi farkında olmadan yürüdü ve büyüdü. Harpten önce "*Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti*" sayesinde fikirlerini müdafaa eden kadınlar savaşla birlikte önemli mesafe kat ettiler. Kadınların sosyal hayata dahil olması ve kadın haklarındaki gelişmeler bazı çevreleri rahatsız etse de basında kadın hareketi konusunda çok sayıda yazı kaleme alındı. Kadın hareketini destekleyen yazarlar gerçeklerden korkanların ve ona düşman olanların her dönemde mevcut olduğunu ancak hakikati hiç kimsenin engelleyemeyeceğini ifade ettiler (Kazım Nami 1917a: 1278).

Basında kadın haklarının propagandası yapılırken savaş sırasında kadın haklarının gelişimi savaş öncesindeki dönemle kıyaslandı. Örneğin Servet-i Fûnun'da harpten önce kadınlık hareketinin faaliyetlerin kapsamının geniş olmadığı, bazı kadın gruplarının çalışmalarıyla yürüdüğü, bu grupların yöneticilerinin sosyal çevresi etrafında münferit olarak kaldığı belirtildi. Bu gruplara katılanların küçük bir bölümü kadınlığın geleceğine yönelik düşüncelere sahipti. Büyük bir çoğunluğu ise daha ziyade bunu maceraperestlik olarak algılamakta idiler. Bu dönemlerde kadınların hukukunu savunmak ve kadınlara daha büyük bir hürriyet verilmesi için çalışmak teferruat olarak kabul ediliyordu. Ancak I. Dünya Savaşı kadın hakları açısından bir dönüm noktası oldu. Bu savaş kadınlığı bağlı olduğu tereddütlü halden kurtararak farklı bir noktaya getirdi ("*Harpte Alman Kadını*" 1917: 118).



Bu gelişmelere paralel olarak çok sayıda kadın iş hayatına atıldı. Esasen seferberlik öncesinde “*Telefon İdaresinde*” hanımlar az sayıda da olsa çalışmaya başlamış idi. Bilahare kadınlar postane memurluğuna atandılar. Burada çalışan kadınların sayısı artmaya devam etti. Devam eden süreçte kadınlar muhtelif resmi dairelerde görünmeye başladı. Kadının iş hayatına atılması başka faaliyetleri de tetikledi. Bir tarafta Türk Kadınları Bıçkı Yurdu, HAC Hanımlar Merkezi, Asker Ailelerine Yardımcı Hanımlar Cemiyeti, Esirgeme Derneği vb. gibi hayır kurumları hizmet vererek bu hizmetlerini yaygınlaştırma çabası içerisine girdi. Keza Naciye Sultan’ın himayesinde “*İslam Hanımları Çalıştırma Cemiyeti*” tesis edildi. Bir müddet sonra büyük küçük mağazalarda satıcı, veznedar, katip hanımların çalıştıkları görüldü (Kazım Nami 1917a: 1279).

Kadınlar hastanelerde, resmi dairelerde, fabrikalarda çalışmaya ve üretmeye başladı. Bununla birlikte aile ocağında boş kalan reislik mevkiini doldurmak durumunda idi. Kadın hem dışarıda hem de evinde erkeklerin bıraktığı boşluğu doldurmak için çalışmaya başladı. Öyle ki “*aile ocağında yanan ateş artık sakin bir ailenin yalnız üyesi için değil belki bütün manasıyla tek mil vatan için*” yanıyordu (“*Harpte Alman Kadını*” 1917: 118).

Kadınların bu şekilde iktisadi hayata atılmaları, kendi geçimlerini kimseye muhtaç olmadan temin etmeye başlamaları, kadın hakları açısından büyük bir gelişme idi. Kadın eşya gibi görülmekten kurtuldu. Kadının en eski görevi olan analıktan başka sosyal hayatta yeni vazifeleri oluştu. Onun bu alandaki görevleri arttıkça saygınlığı da arttı. Yeni vazifelerin gelmesiyle birlikte toplumda yeni bir ahlak anlayışının tesis edilmesi de kaçınılmaz oldu. Bu ahlakın ne olduğu, sonuçlarının ne olacağı, ne dereceye kadar hayırlı olacağı ve zararlarının olup olmayacağı kamuoyu tarafından tartışıldı (Kazım Nami 1917a: 1279).

Kadınların çalışma hayatına dahil olması için yapılan propaganda sırasında Alman kadınlarının faaliyetlerinden ve başarılarından sıklıkla bahsedildi. Örneğin Servet-i Fünun’un 20 Eylül 1917 tarihli nüshasında İra Bondibai(?)’nin bir makalesi tercüme edildi. Makalede, Alman kadınının harp için daha önceden bir hazırlığının olmadığı, ancak buna rağmen harp sırasında ağır işleri başardıklarına dikkat çekildi. Alman kadınları ani olarak artan vazifelerinin önemini kabul ederek kısa sürede bir ordu teşkil ettikleri ve bu çabalarının takdire şayan olduğu değerlendirilmesine yer verildi (Bondibai 1917: 118). Yazının devamında Alman kadınlığının başardığı işlerden ayrıntısı ile bahsedildi. Yazıya göre, kadınlar daha önceden hayallerinden bile geçirmedikleri zor işleri fiziksel zayıflıklarına rağmen büyük bir gayretle yapmaya başladı. İşçi kadınlar şeker, konserve, tütün, kereste, halı, dokuma, sigara, matbaacılık ve kağıt, sabun üreten imalathanelerde aktif olarak çalıştı (Kurnaz 1997: 138-142). Ayrıca Alman kadınlarının iase ile ilgili tasarrufları övüldü. Alman kadınının masa başında yemek dağıtırken kendi karınlarını vaktiyle doyurmuş gibi yaptıkları, en iyi ve fazla miktarda parçaları erkeklere verdikleri ve böylece büyük bir fedakârlık gösterdikleri ve bu davranışın takdir edilmesi gerektiği kamuoyuyla paylaşıldı (“*Harpte Alman Kadını*”, 1917: 118).

Yazının son bölümünde kadınların duygularına hitaben şu ifadeler yer almaktadır.

“Bizleri bitmek tükenmek bilmeyen birer menba-ı kuvvet haline getirerek şayan-ı hayret gayretler ibrazına teşvik eden saik hiç şüphesiz vaziyet-i haziranın şekli-i heyecanıdır. Fakat ben vatanımızın etrafını sararak bizi fevkalbeşer sailere sevk eden bu meşum amelin ortadan kalktığı zaman gayretimizin düçar-ı sekte olacağını katiyen zannetmiyorum. Şanlı bir sulhe ziya-ı saadet saçacak olan güneş, kadınlarda yeni bir takım kuvva-yı hayatiye uyandıracak ve onlara artık, harpte olduğu gibi sulhte de vazifelerini bildiklerini ispat ettirecektir. Zira kadınlar, bu harp esnasında, Alman istikbalini yükseltmekteki ağır,

mesuliyetli ve fakat şanaver hisselerinin derece-i ehemmiyetini pek güzel takdir etmişlerdir" ("Harpte Alman Kadını", 1917: 118).

I. Dünya Savaşı devam ederken Osmanlı basınında Alman kadınlarının fedakarlıklarından bahsetmek oldukça popüler bir konu idi. Basında müttefik devletlerin fedakarlıklarından bahsedilirken Alman kadınlarının harp esnasındaki faaliyetleri takdir ve beğeniyle yazıldı. Örneğin Haziran 1915 tarihli Tanin'de Ahmed Emin Bey tarafından kaleme alınan "*Alman Kadınlarının Seferberliği*" başlıklı makalesi önemli bir örnek teşkil etti. Makalede Ahmed Emin Bey, Alman kadınlarının hizmet ve faaliyetlerini tek tek ele aldı. Birçok kadın cemiyetinin birleşerek "*Alman Kadınları İttihadı*" adı altında heyet oluşturdukları ve bir program çerçevesinde hareket ettiklerini ifade etti (Lebib Selim 1915a: 40-2782).

Öyle anlaşılıyor ki, Ahmet Emin tarafından neşredilen bu yazı Osmanlı basınında ses getirdi. Zira Lebib Selim, Türk Yurdu'nda kaleme aldığı yazıda Ahmet Emin'in makalesine atıfta bulunarak bu yazıdan etkilendiğini ve bu vesile ile Türk kadınlarının harp esnasında vatanperver hizmetlerinden bahsetmek için cesaret bulduğunu ve bu yazının Türk kadınlarının neler yaptığını aramak ve değerlendirmek açısından önemli bir örnek teşkil ettiğini ifade etti (Lebib Selim 1915a: 40-2782). Lebib Selim bu yazı üzerine Türk kadınının faaliyet ve fedakarlıklarını Türk Yurdu'nda anlatmaya çalıştı. Yazar, Türk kadınının fedakarlığından bahsedilirken yalnızca belli safhalarının anlatıldığını yani kadınların hastabakıcılığında veya Biçki ve Dikiş Yurdu veya Hilal-i Ahmer'den bahsedildiğini, oysa Türk kadınlarının topyekun çalışmalarından da bahsetmek gerektiğine dikkat çekti. Bu meyanda kadının savaş dönemindeki mücadelesinden bahsederken sadece şehirli kadının faaliyetlerinden bahsetmenin yetersiz kalacağı savunuldu. Harp dolayısıyla, çalışan genç nüfusun silah altına alındığı bir dönemde memleketin toprağını işleyen ellerin köylü kadın elleri olduğunun unutulmaması gerektiğinin altı çizildi. Harmanını toplayan, çobanlık eden ve askere erzak hazırlayan Anadolu kadınlarının da harp koşullarında üzerlerine düşen görevi yaptıkları ifade edildi (Lebib Selim 1915a: 41-2783). Ayrıca Harp döneminde yapılan faaliyetlerin temelini ekonomiye dayandığı, bu nedenle yıllarca servet ve istirahat içinde çalışan Alman Kadın Cemiyetlerinin heyetleri tarafından gösterilen fedakarlığın yanında Türk kadınının verdiği hizmetin ve gayretin nispet itibarıyla daha fazla olduğu savunuldu (Lebib Selim 1915a: 40-2782).

Kadının toplumsal hayatta var olmasıyla ilgili propaganda unsuru taşıyan yazılarda kadının önemi de her fırsatta vurgulandı. Örneğin HAC Hanımlar Merkezi tarafından hazırlanan takvim yapraklarının kenarlarına "*Kadının mevkiî yükseldikçe de memlekette yükselir. Bir milletin nisvânı derece-i terakkisinin mizanıdır. Kadın çok çalışmalı, çok öğrenmeli çok bilmelidir. Evin ruhu, canı kadındır. Terakki ve tekamül kadınsız mümkün olmaz*" ifadelerine yer verildi (Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti 1331: 3-11).

Kadının toplumdaki yükselişine yönelik propaganda faaliyetlerinin savaş boyunca artarak devam ettiği görülmektedir. Servet-i Fünûn Dergisi de Türk kadının gayret ve fedakârlığını "*Bir inkılâb-ı içtimâî-i millî*" olarak tanımlamakta, kadının toplumsal rolündeki değişimini şöyle ifade etmektedir:

"Hastalarımızın, mecrûhlarımızın iyi bakılması ancak malumatlı hastabakıcılar, bilhassa kadın hastabakıcılarına tevdiî ile kabil olacağını geçen Balkanlar Harbi bize gösterdi. Hilâl-i Ahmer Cemiyeti bu babda bir hizmette bulundu. İçtimâî bir inkılâb vücuda getirdi. Bugün İstanbul hastanelerinde hemen yüzelliye yakın kadın hastabakıcı vazife eylemekte ve cümlesinden pek çok istifade olunmaktadır. Kadın hastabakıcıların çoğu

daire-i merkeziyede, Kadırğa Hastanesi'nde, Dârulfünûn'da tederrüs eden hanımefendilerdir" ("Bir İnkılâb-ı İçtimâ-i Millî" 1915: 4).

Keza birçok aydın, kadının sosyal hayatta edindiği yeri öven yazılar kaleme aldı. Bunlardan birisi de Fatma Aliye idi. Fatma Aliye "*Kahraman Kadımlarımız*" adlı makalesinde, kadınların okur-yazar ve meslek sahibi olmaları hakkında bir yaralının şu sözlerini aktarmaktadır: "*Doktor, kadımlar okumalı, yazmalıdır, diye ne zamandır söylüyordu. Sizi okutup yazdırmaları, acaba bizi bugün bakmanız için mi imiş?*" (Fatma Aliye 1915: 66-67). Yazar başka bir makalesinde ise; kadınların İslamiyet'in ilk dönemindeki durumundan, Meşrutiyetin ilânına kadar olan süreçteki değişimine dikkat çekmekte ve Çanakkale Kara Muharebelerinin şiddetini artırdığı günlerde, telefon ve posta idaresinde kadınların istihdamı ve hastabakıcı olmalarının, kadının toplumsal hayattaki rolüne önemli katkı sağlayacak gelişmeler olduğunu ifade etmektedir (Fatma Aliye 1916: 178).

Türk Yurdu Dergisi ise; Türk kadınının, erkeklerin birçok müşkül vazifelerine yardım etmek üzere sosyal hayat sahnesine zorunlu olarak girdiğini ve kamu hizmeti veren kurumların hepsinde yorulmak bilmez bir faaliyet gösterdiğini belirtti. Hatta son zamanlarda yalnız erkeklerin uzmanlık alanı içinde sanılan birçok işin, kadınlar tarafından büyük bir başarıyla idare edildiğine dikkat çekti (Lebib Selim 1915a: 40-2782).

Kadınların çalışma hayatına atılmasının teşvik edilmesi için propaganda faaliyetleri yürütülürken, diğer taraftan kadının çalışmasının ahlaki olmadığına yönelik yapılan olumsuz propagandalar eleştirildi. Bu meyanda kadının toplumsal hayatta aktif olarak yer almasının ve erkeklerle birlikte aynı ortamlarda çalışmasının ahlaki noktada sorun yaratıp yaratmayacağı hususunda yeni bir tartışma başladı. Örneğin Donanma Mecmuasının 2 Ağustos 1917 tarihli nüshasında Kazım Nami tarafından kaleme alınan "*Harb ve Kadımlarımız 2*" başlıklı yazıda bu meseleye açıklık getirildi. Buna göre, savaşla birlikte kadınların çalışma hayatında boy göstermesi engellenecek bir husus değildi. Kadınlar erkek meslektaşlarıyla beraber aynı dairede aynı oda içinde çalışmak durumundadır (Kazım Nami 1917b: 1295).

Bu noktada özellikle Batıcı ve Türkçü aydınlar kadınla erkeğin çalışma hayatındaki münasebetlerinin olumlu yönde tesir edeceğini telkin ettiler. Zira ahlaki noktada kendini tamamlamış olan kadınlar için erkeklerle bu şekilde münasebette bulunmanın kuvvetli bir mahzur yaratmayacağı düşünülebileceği, ancak asırlardan beri birbirinden ayrı ve habersiz yaşamaya alışmış iki cinsin karşı karşıya gelmesinden kaynaklı olarak ahlaki bir karışık çıkmasının mümkün olabileceği değerlendirildi. Fakat hayatın gereklilikleri sonucunda birbirine karışma ihtiyacı oluşan bu iki cinsin söz konusu gereklilikleri yerine getirmek lüzumu karşısında birbirlerini daha iyi anlamaya ve tanımaya çalışacaklarından şüphe edilmemesi gerektiği ifade edildi. Öte yandan kadının doğasında bulunan utanma dürtüsünün onu erkeklerin yanında ciddiyetle çalışmaya sevk edeceği, kadınların kendilerine verilen mevkie layık olduklarını göstermek için erkekten daha iyi çalıştıkları vurgulandı. Basında yapılan propagandada "*kadının huzurunun, erkeğin terbiye olmasını sağlayacağı*" telkin edildi (Kazım Nami 1917b: 1295).

Kadının çalışma hayatında erkekle beraber iş yapabilmemesinin mümkün olduğuna yönelik görüşler yinelenerek Avrupa'dan örnekler verildi. Her iki cinsin de cinsiyetlerini unutarak herhangi bir konuda ciddiyetle çalışabilecekleri misallerle açıklandı. Örneğin Kazım Nami, Prag'da "*Tezyini Sanatlar Mektebi*" ziyaretindeki izlenimlerini kamuoyuna aktarırken şu ifadeleri kullandı;

“Prag şehrindeki Tezyini Sanatlar Mektebini ziyaret etmiştim, orada onaltıdan yirmibeş yaşına kadar kız ve erkeklerin birlikte, hem de zarif bir muhitte muhtelif cinslerden üryan modeller karşısında büyük bir ciddiyetle çalıştıklarını görmüştüm. Bunlar arasında münasebetsiz bir halin hüduş edip etmediğini sormak cüretinde bulundum. Bana “buradaki teâtüfler ancak izdivaç ile nihayet bulur. Ahlaksızlığa tek bir misal bile gösterilemez” cevabını vermişlerdir”.

Buradaki temel yaklaşım kadının çalışma hayatına atılmasının ahlaki anlamda bir sorun yaratmayacağı hususunda kamuoyunun ikna edilmesi idi. Bu noktada birlikte yaşamaya alışmış erkek ve kadının kendilerini küçük düşürecek davranışlardan uzak duracakları ifade edildi (Kazım Nami 1917b: 1295-1296). Münferit örneklerin yaşanabileceği ancak genel anlamda kadın ve erkeğin çalışma hayatında birlikte hareket etmelerinin ahlaki faydalarının daha fazla olduğu dile getirildi.

Kadının çalışma hayatına atılması ve sosyal rollerinde yaşanan değişiklikler “yeni kadın” olgusunu meydana getirdi. Özellikle savaşın sonlarına doğru “yeni kadının” hukuku ve hakları basında geniş şekilde yer bulmaya başladı. Aydınlar, savaşın kamusal ve özel alanlarda geleneksel cinsiyet ayrımını ortadan kaldırdığına dair değerlendirmeler yaptılar. Keza savaş sırasında kadınların katkıları neticesinde tamamen yeni bir dünya oluşacağını ileri sürdüler. Bu noktada erkeklerin düşünce sisteminin tümüyle yenilenmesi gereği ortaya çıktı.

Zira savaşın son dönemlerinde bütün dünya basınında olduğu gibi Osmanlı basınında da kadınların siyasal hakları tartışılmaya başlandı. Nitekim savaşın bitiminde barış dönemine intikal eden en önemli meselelerden birisi, kadınların hak ve hukuku oldu. Bu alanda İngiltere ve Rusya’da yaşanan gelişmeler Osmanlı basını tarafından takip edilerek kamuoyuna sunuldu (“Kadınlar ve Kadınlık Meselesi” 1917: 236). Ağaoğlu Ahmet, Tercüman-ı Hakikat’te kadın haklarıyla ilgili bir dizi makale yayınladı. Bu makalesinde Rusya’da meydana gelen ihtilal sonucunda kadınlar ve kadınlık meselesinin kesin ve esaslı bir şekilde halledildiğini vurgulandı. Yeni Rusya’da kadınların siyasal haklarının erkeklerle eşitlenmeye çalışıldığı, yani hukuk karşısında kadın ve erkek farkının artık tamamıyla kaldırılmak istendiğini ifade etti (“Kadınlar ve Kadınlık Meselesi” 1917: 237).

Osmanlı basını kadınlara yönelik haklar ve kadınlık meselesi ile ilgili Avrupa Devletlerinde yaşanan gelişmeleri de takip etmeye çalıştı ve bu konuda kamuoyunda bir kanaat oluşmasını sağladı. Örneğin İngiltere’den konuyla ilgili gelen kısıtlı haberlere rağmen, ülkede kadınlarla ilgili gelişmeler değerlendirildi. Basında yer alan habere göre, İngiltere’de savaş sonlandırıldıktan hemen sonra tartışma ve incelemeye alınmak üzere yeni bir seçim kanunu lâyihasının hazırlandığı, bu layihaya göre yaşı 30-35’i bulmuş kadınlara ve yaşı daha büyüklerle seçme hakkı verilmesinin tasarlandığı kamuoyuyla paylaşıldı. Keza 1917 yılının başlarından itibaren Avusturya-Macaristan ve Fransız basınında harbin bitmesini takiben kadınlar ve kadınlık meselesinin bütün yönleriyle ele alınacağı kamuoyuyla paylaşıldı (“Kadınlar ve Kadınlık Meselesi” 1917: 236).

Yine “Osmanişer Loyd” Gazetesi Mart 1917’de konuyla ilgili üç dört makale yayınladı. Harpten önce kadınlık hareketinin nasıl meydana çıktığı, ne şekil ve kuvvet almış olduğu değerlendirildi. Bu şekilde Türk kadınlarının sosyal durumu, harpten sonra kadınlar ve kadınlık meselesinin nasıl şekilleneceği ile ilgili kamuoyuna yönelik fikir oluşturuldu. Keza, Ahmed Emin Bey, Sabah gazetesinde kadınlar ve kadınlık meselesine dair bir dizi makale yayınladı. Yine “Tanin”, “Yeni Feminizm” makaleleriyle, nükteli bir şekilde kadınlık meselesini

tartışmaya başladı ("Kadınlar ve Kadınlık Meselesi" 1917: 238).

Kadınlara yönelik propaganda içerikli faaliyetlerden birisi de savaş ekonomisinin uygulanması nedeniyle yerli mallarının kullanımı hususunda kadınları teşvik etmeye yönelik idi. Örneğin Ziya Gökalp, ulusal sanayinin gelişmesi temalı "İşçi Kız" şiirini yazdı. Şiirde kadınlar yerli ürünleri satın almaları hususunda teşvik edildi<sup>2</sup>.

1914 yılında yerli malı kullanımıyla ilgili önemli propaganda faaliyetlerinden birisi de "İslam Boykotu" oldu. Şöyle ki, Osmanlı Rum vatandaşlarının Yunan hükümetine bağış yapması ve ekonomik olarak destek vermesi, Müslüman Osmanlı vatandaşlarını rahatsız etti. Hatta Averof adında bir Osmanlı Rum vatandaşı tarafından Yunanistan'a bir zırhlı hediye edilmesi bardağı taşıran son damla oldu. Bu olay sonucunda bir "İslam Boykotu" propagandası başladı. Müslüman-Türk kadınlarının gayrimüslimlerden alışveriş yapması engellenmeye çalışıldı. Bu meyanda Cemal Nadir "Hanımlara Açık Mektup" adıyla bir propaganda kitapçığı yayınladı. Kitapçıkta İslam kadınlarının mukaddes vatana kendi elleriyle zarar verdikleri, manevi olarak başka dinlere ve devletlere bağlı olan bazı servet sahiplerinin vatanın her yerini ele geçirdikleri, ülkenin geleceğini kararttıkları, bu nedenle Müslümanların aç ve sefil kaldığı, ticaret, sanayi, çalışma ve refahın onların eline geçtiği, kabahatin İslam toplumu ve yöneticilerinde olduğu ifade edildi. Ayrıca kadınların modaya düşkün olmaları nedeniyle ecnebi ticarethanelere para akıtmaları eleştirildi. Bu durumun devam etmesi halinde yabancıların memleketi istila edeceği, onlara akıtılan paranın Müslüman çocuklarına kurşun olarak döneceği vurgulandı (Cemal Nadir 1332: 1-10)<sup>3</sup>. Cemal Nadir'in Propaganda kitapçığında şu ifadeler yer almakta idi;

#### 4) Kadınların Seferberlik ve Cepheye Yardım İçin Teşvik Edilmesine Yönelik Propaganda

I. Dünya Savaşı'nda kadına yönelik propaganda çabaları irdelendiğinde cepheye ve askerlere yardım için kadınların teşvik edilmesinin son derece coşkulu bir propaganda unsuru olduğu görülür. Zira I. Dünya Savaşı'nda seferberlik çerçevesinde cepheye gidecek askerlerin ihtiyaç duyduğu her türlü malzemeyi temin etmek veya üretmek oldukça önemli idi. Bu

<sup>2</sup> Şiir şu şekildedir;

Çok güzeldir yurdumuzun ipeği  
Biliyoruz dokumayı, örmeği,  
Yaptığımız kumaşlarda görünür  
Yurdumuzun binbir çeşit çiçeği...  
Almayalım ecnebiden çürük mal  
Giymeyelim ne krep, ne jarseyi  
Yaptıralım bütün yerli mantinden  
Çarşaf, bluz, etekliği, gömleği;  
Bu toprakta kalsın helal paramız  
Kıymet bulsun elimizin emeği. (Başaran 2004/2005: 48).

<sup>3</sup> Cemal Nadir'in propaganda kitapçığında şu ifadeler yer almakta idi; "O halde, evet o halde onlardan alışveriş etmeyiniz. Siz diyeceksiniz ki ben istediğim kumaşı İslam ticarethanelerinde bulamıyorum, istediğim zarafeti Türk modistralarında istihsal edemiyorum.

Hanımlar! Garik-i hüzn ve keder bir vatan karşısında biraz fedakar olmalıdır. Efendim modanın son ihtira'-yı bedayi'-perverisi olmasa da bir derece dün olsa kıyamet mi kopar? Mesela çarşafınız size Paris'ten son postanın getirdiği katalogdaki kumaş numunelerinden olmaması! Bundan vazgeçiniz demek istemiyorum. Fakat bütün bunların fevkinde olarak fazla ve şiddetle vatanperver olunuz. Çünkü bizi bundan sonra bu kurtaracaktır, bize bundan sonra bu hayat verecektir.....

Siz küçük büyük demeyerek bütün İslam ticaretgahlarına zahir olsanız ve bütün levazımınızı onlardan alsanız bu küçük müesseseler az zaman içinde o çok beğendiğiniz Beyoğlu'nun yüksek moda mağazalarından bin kat muhteşem bir şekle girer... Hanımlar! Milletleri rehâ ve i'tila'ya götüren kadın elleri, kadınların nermin ve nevâziş-gâr parmaklarıdır. Garik-i hân ve keder olan musibet-zede vatan bugün, sizden işte yalnız bu kadar küçük bir hizmet ve fedakârlık bekliyor. Bunu dirîğ etmezsiniz değil mi? Bunu dirîğ etmeyiniz ki insân âtiye bu fedâkarlığımızı tarihe altun varakla yazsın... (Cemal Nadir 1332: 10-11).



sorumluluk büyük oranda kadınların üzerine düştü. Bu faaliyetler çeşitli kadın cemiyetlerinin yardım kampanyaları ve çalışmalarıyla yürütüldü. HAC ve Müdafaa-i Milliye gibi cemiyetlerin öncülüğünde ve diğer kadın cemiyetlerinin katılımıyla askerlerin ve ailelerinin ihtiyaçları karşılanmaya çalışıldı (Yazıcı 2011: 249).

Öte yandan cephedeki askerlere yardımı artırmak ve halkı vatanseverlik duygusu çerçevesinde mobilize etmek için Türkçü bir propagandaya yönelim başladı. Bu noktada kadın cemiyetlerinin yardım hususunda kadınları örgütlenme çabası propaganda faaliyetlerinin temel dayanak noktasını oluşturdu. Cemiyetler vatanseverlik duygularını canlı tutarak kadınları yardımlar hususunda örgütlemeye çalıştı.

Bu noktada askerlere ve cepheye gönderilecek yardımın devamlılığını sağlamak için kadınların sistemli bir şekilde örgütlenmesine ihtiyaç vardı. Cemiyetlerin istekleri doğrultusunda basın yayın organları, kadınlara yönelik olarak çeşitli propaganda faaliyetleri yürüttüler. Gazetelerde milli duygulara hitap eden ilanlar yayınlanarak halkın vatanseverlik duyguları kabartıldı. Bu ilanlarda şehit çocuklarının vatanın evlatları olduğu, cephedeki askerlerin vatanın selâmet ve milletin hayat ve mevcudiyeti için zor şartlarda mücadele verdiği, toplumun geri kalanının ise onlar için seferber olması gerektiği vurgusu yapıldı ("Şehitlerimizin Çocukları ...", 1915: 1; "Gaziler Analarına" 1915: 1; Yazıcı 2011: 250). Hatta şehit çocuklarına ve eşlerine yardım etmek ve sahip çıkmanın en büyük vazife olduğu telkin edildi. Bunlar için yapılan yardımlar ve yardım eden kişilerin isimleri gazetelerde peyderpey yayımlandı ("En büyük vazifelerimizden biri..." 1915: 1).

Bununla birlikte Osmanlı basını, kadınların faaliyetleri ile ilgili kültürel üretime sık sık yer vererek söz konusu cemiyetlerin faaliyetlerini kamuoyuna yansıtmayı başardı. Özellikle Türk Yurdu Dergisi buna örnek gösterilebilir. Türk Yurdu'nun 21 Ekim 1915 tarihli nüshasında Lebib Selim tarafından kaleme alınan yazıda İstanbul hanımlarının I. Dünya Savaşı sırasında gösterdikleri yardımlardan övgüyle bahsedildi. Türk kadınlarının, cephede düşmanla mücadele eden erkekler için gerçek bir dayanak olduğu vurgulandı (Lebib Selim 1915a: 41-2783). Bu dönemde gazeteciler kadın yardım cemiyetlerinin yöneticileri ile de sık sık görüşerek cemiyetlerin faaliyetlerini tanıtıcı yazılar kaleme aldı.

Osmanlı'da kadınlara yönelik olarak yapılan yardım propagandalarının somut örnekleri arasında milliyetçi bir söylemle hazırlanan ilanların varlığı dikkat çekicidir. Bu ilanlarda askerlerin içinde bulunduğu zor şartlara değinildi. Kadınlara seslenilerek, cephede zor şartlar altında vatanı savunan askerler için malzeme üretmesi için göreve çağırıldı. Kadınlar bu telkinler ve yapılan propaganda sayesinde çeşitli yardım cemiyetleri çatısı altında örgütlendiler. Yaralı ve hasta askerlere yardım için düzenlenen kampanyalarda aktif olarak yer aldılar. Kadınlar hem cephe ve malzeme üreten hem de cephedeki askerlerin sıhhi yardımına koşan semboller haline geldi.

Bu anlamda HAC Hanımlar Şubesi ve Müdafaa- Milliye Cemiyeti'nin kadınları yardımlar hususunda örgütlemesi önemlidir. Savaş devam ederken kadınlar her iki cemiyet tarafından da yardım için teşvik edildiler. HAC Hanımlar Merkezi tarafından hazırlanan ilanlar gazete müdüriyetine gönderilerek kadınlara yönelik yardım propagandaları yapıldı (Kızılay Arşivi, 193/115). Örneğin 9 Şubat 1915'de HAC tarafından askerlere çamaşır temin edilmesi ile ilgili hanımlara yönelik bir ilan hazırlanarak gazete müdüriyetine gönderildi (Kızılay Arşivi, 193/54). Asker için yapılması gereken yardımlarla ilgili bu ilanlar ulusal gazetelerde mütemadiyen tekrarlandı ("Harb-i Hazır ..." 1915: 3; "Osmanlı Hanımlarına" 1915: 2). Örneğin Çanakkale



Savaşı'nın başlamasını müteakiben Hilal-i Ahmer Cemiyeti Hanımlar Şubesi'nin kadınları göreve çağırın ilanları dikkat çekicidir (Yazıcı 2011: 250)<sup>4</sup>.

HAC tarafından gazetelere verilen bu ilan önemli propaganda öğeleri taşımaktadır. Erkekler cephede mücadele verirken kadınlara da vatani görevin sınırları çizilmiş, vatan için çalışmaları telkin edilmiştir. Kadın, cepheye giden erkeklerin gözünü arkada bırakmamak için çocuklara sahip çıkacaktır. Bununla birlikte harpte yaralanan ve sakatlanan askerlere sağlık hizmeti vermek ve onların morallerini yüksek tutmak kadının en önemli vatani görevi olarak ifade edilmiştir. Bunun yanında askerlerin ihtiyaç duyduğu her türlü malzemeyi üretmek için kadınlar göreve çağırılmıştır.

Öte yandan savaşın şartlarının ağırlaşması ve havaların soğuması ile birlikte kadınlara yönelik yapılan yardım propagandalarında artış oldu. Kadınlar, hava şartlarından dolayı askerlere kışlık elbise sağlanması için üretime teşvik edildi. Bu propaganda faaliyetleri işe yaradı. Kadın cemiyetleri harekete geçti. Askere giyim kuşam ve hastanelerde ihtiyaç duyulan yatak mefruşatının temini için HAC Hanımlar Merkezine bağlı olarak faaliyet gösteren Hanımlar Darüssına'i'sinde gönüllü olarak çok sayıda kadın çalışmaya başladı (Tepekaya-Kaplan 2003: 178). Askerlerin cephede ihtiyaç duydukları malzemelerin temini için propaganda faaliyetleri savaş boyunca devam etti. Örneğin Sabah gazetesinin 21 Mayıs 1915 tarihli nüshasında "Gazilerimiz İçin" adlı sütunun son paragrafında Müdafaa-i Milliye Cemiyeti'nin vermiş olduğu ilanda kadınlar göreve çağırıldı. İlanda "Bi'l-cümle gazilerin ve özellikle yaralılar ve hastaların temiz çamaşıra büyük ihtiyacı vardır. Bu ihtiyacı temin için her müessese gibi Müdâfaa-i Milliye dahi çalışmakta olduğundan, eşya hediyesinde bulunacak hamiyet sahibi insanların bilhassa çamaşır hazırlaması ve buldukları mahallî Müdâfaa-i Milliye şubesine makbuz mukabilinde teslim-i himmet buyurmaları ilân olunur" ifadeleri yer almaktadır ("Müdâfaa-i Milliye'den" 1915: 4; Erdemir 2012: 44).

HAC Hanımlar Merkezi tarafından gazete müdüriyetine gönderilen bir diğer ilanda da askerlere çamaşır dikmek için bütün kadınlar davet edildi (Kızılay Arşivi, 193/55). Bu ilanlar peyderpey yenilendi (Kızılay Arşivi, 193/60). Keza, 3 Mart 1915 tarihli İkdâm'da "Osmanlı Hanımlarına" başlıklı ilanda şu ifadeler yer aldı;

"Hilal-i Ahmer Hanımlar Merkezi'nden.

Hilal-i Ahmer Hanımlar Merkezi bütün Osmanlı hanımlarını sevgili askerlerimiz için çamaşır dikmeye davet ediyor ve bütün erbâb-ı hayır ve hamiyetten muavenet talep ediyor...

Efendim, Hilal-i Ahmer Hanımlar Cemiyeti muhteremesinin sevgili askerlerimize karşı olan işbu teşebbüsü ulvîsini an-ı samim-ül kalb tebrik eder ve erbâb-ı hayır ve hamiyet olan hanımlarımızın bu bâbda muavenet-i vatanperverânelerini deruğ eylemeyeceklerini kuvvaben ümid ederiz" ("Osmanlı Hanımlarına" 1915: 2).

Görüldüğü gibi I. Dünya Savaşı sırasında kadınlara yönelik en önemli propaganda faaliyeti onları biçki dikiş işlerine yönlendirmek oldu. Zira yardım cemiyetleri, askerlerin ve hastanelerin ihtiyacı olan mefruşatı temin etmek zorunda idi. Osmanlı basını bununla ilgili faaliyetleri sıklıkla gündeme getirdi (Lebib Selim 1915c: 71-2813). Yapılan bu yardım

<sup>4</sup> "...ellerinizi kollarınızı muattal kılmayınız... Vatan yalnız silahla müdafaa olunmaz. Müdafanın bir de mane'î olan kısmı vardır. Harbe giden erkeklerin istirahat-i vicdaniyesini temin için arkada bıraktıkları evlad u iyale hüsn-ü muamele ve ibraz-ı muavenet etmek, sonra da sahne-i harbde mecruh düşen gazileri tedavi ve teselli eylemek kadınlara terettüb eden vezaif-i vataniyenin en birincisidir... Askere çamaşır yetiştirmek lazım; dikiş dikmek veyahut diktirmek arzu edenler her gün sabahtan akşama kadar Hilâl-i Ahmer Hanımlar Merkezi'ne müracaat edebilir..." (Yazıcı 2011: 250).

propagandaları sayesinde askerler için gerekli olan giyim ve diğer malzemeler ile hastanelerde ihtiyaç duyulan mefruşat tamamlanmaya çalışıldı. Özellikle HAC Hanımlar Şubesi'ne bağlı Darüssınaî'de askerler için çamaşır, çorap, eldiven, boyun atkısı ve hastaneler için mefruşat ve yatak temin edildi (Kızılay Arşivi, 193/147). Hastanelerde ihtiyaç duyulan malzemelerin temini için basın yoluyla kadınlar göreve çağırıldı ("Harb-i Hazır..." 1915: 3). Örneğin hastanelere yatak temini için basında zaman zaman ilanlar yer aldı <sup>5</sup>("Mecruhlarımıza Yatak" 1915: 1; Yazıcı 2011: 252).

Gazetenin diğer sayfalarında yardımla ilgili propaganda faaliyetleri devam etmektedir. Örneğin "Hilal-i Ahmer Hastanelerini Ziyaret" başlığıyla muhtelif hastanelerde yatan yaralı askerlerin ziyaret edilmesi teşvik edilmiştir. Bu ziyaretler sırasında yapılan yardımlar da halka duyurulmuştur ("Hilal-i Ahmer Hastanelerini Ziyaret" 1915: 2).

Gazeteler askerlere yardım için düzenlenen bütün kampanyaları ilk sayfadan okuyucuya duyurarak bu hususta halkın ve özellikle kadınların teşvik edilmesini sağladı. Örneğin HAC'ın yardım toplamak amacıyla düzenlediği "çiçek günü" ve çiçeklerin satın alınmasını teşvik etmek için verilen ilanlar buna örnek gösterilebilir. İlanda "Bir kahramanın ak alını üstünde açılmış bir kırmızı yara gibi beyaz sinesinde kanlı bir hilâl, ağlayan bu çiçekler için hepimizin vereceği küçük paralar toplanacak, birikecek; sargı, ilaç, gıda olacak. İstanbul kapılarını beklerken yaralanan askerlerimiz bunlarla şifa ve hayat bulacak" ifadeleri yer almaktadır ("Hilal-i Ahmer Çiçeklerini Alınız" 1915: 1, 3). İlanın içeriğine bakıldığında kahramanlık, hilal, yaralı asker gibi semboller kullanılarak halkın vatanseverlik duyguları harekete geçirilmeye çalışılmıştır.

Askerlerin ihtiyacının karşılanması ve asker ailelerine yardım etmek amacıyla Müdafaa-i Milliye Cemiyeti'nin verdiği ilanlarda da aynı şekilde milliyetçi bir söylem geliştirildi. İlanda "Vatanın selâmet ve i'tilâsını ve milletin hayat ve mevcudiyetini müdâfaa eden kahraman ordunun nâsiyesi pak ve bülent her fert cansiperane karşı vicdanlarımıza terettüp eden şükran o kadar büyük ki, - Onlar için canlarımız feda- demekle bile bilemeyiz ki, bu borcun büyüklüğü gösterilebilmiş olsun" ve "Vatan ve milletin müdâfaasında asker vazifesini bilirken geri kalan kısmı lakayt ve atıl duramaz" ifadeleri yer aldı ("Şehitlerimizin Çocukları..." 1915: 1; Erdemir 2012: 41).

Yine Tasfir-i Efkâr Gazetesinin bilahare yayınlanan nüshasında "En büyük vazifemizden biri: eytam ve erâmil-i şühedâya [yetimler ve şehitlerin dul hanımlarına] muâvenet" başlığı yer aldı. Gazetenin ilk sayfasında ve sağ sütunda yer alan bu ilan daha sonraki günlerde de yayınlanmaya devam etti. Buradan yapılan yardım miktarları ve yardım eden kişilerin isimleri de peyderpey yayınlandı ("Uhde-i Millete..." 1915a: 1; Tasvir-i Efkâr 1915b: 1; Tasvir-i Efkâr 1915c: 1; Tasvir-i Efkâr 1915d: 1; Tasvir-i Efkâr 1915e: 1; Tasvir-i Efkâr 1915f: 1; Tasvir-i Efkâr 1915g: 1; Erdemir 2012: 42).

Osmanlı basını yardım amaçlı çalışan kadın cemiyetlerinin faaliyetlerini sık sık gündeme getirerek kadınları askerlere yardım etmeleri hususunda örgütlemeye çalıştı. Örneğin İstanbul'da kurulan kadın cemiyetlerinden olan "Teali-i Nisvan", "Muhtaç Asker Ailelerine Muavenet Cemiyeti", "İstihlâk-i Milli Kadımlar Cemiyeti", "Türk Kadınları Biçki Yurdu", "Kadımlar

<sup>5</sup> "Hilâl-i Ahmer Cemiyeti, İstanbul hastanelerinde bulunan mecrûh gazilerimiz için yatak ve yorgan istiyor. Biliriz ki, İstanbul'da her aile yatak levâzımının noksanından şikâyet eder. Fakat, olur da bu hakiki bir noksandan, bu bir yoksulluktan ziyade Osmanlıların misafirperverlik namına besledikleri hüsnü tatmine muvaffak olmayan bir varlığa ait bir şikâyetten ibarettir. Aile kadınları, muhterem validelerimiz yataktan bahsedildikçe "Benim iki misafirim de gelmez mi?" cevabıyla ihtiyaçlarının hangi noktaya taalluk ettiğini gösterirler. İşte biz, şimdi o muhterem anaların şefik vicdanlarına hitap ediyoruz. Kendilerine diyoruz ki, misafirleriniz geldi. Hem de mecrûh! Sizin... huzur ve istirahatınızı muhafaza etmek için kapımızda vuruşup paralandılar! Osmanlı kadınları Hilâl-i Ahmer'e yatak gönderiniz!" ("Mecruhlarımıza Yatak" 1915: 1; Yazıcı 2011: 252).

*Esirgeme Derneği*" gibi cemiyetler, Müdafaa-i Milliye Cemiyeti'nin muharebelerin şiddetle devam ettiği dönemde askerleri kışın şiddetinden korumak için kadınları yardıma çağırması üzerine harekete geçtiler ve askerler için giyecek ürettiler (Lebib Selim 1915a: 42-2784; Lebib Selim 1915b: 56-2798; Lebib Selim 1915b: 57-2799; Lebib Selim 1915c: 72-2814).

HAC Hanımlar Merkezi yardım eden kadınların propagandasını yaparak yardımları artırmayı amaç edindi. Örneğin HAC'ın basına verdiği ilanda Konyalı hanımların çalışmalarından bahsederek Almanya ve Avusturya askerleri için bağışladıkları sigara kutularından dolayı Konyalı hanımlara teşekkür etti (Kızılay Arşivi, 193/138). Keza askerlere yardım eden kadınların isimleri gazete müdüriyetine gönderilerek basın aracılığıyla kamuoyuna duyuruldu. Örneğin HAC Hanımlar Merkezi fahri üyesi olan Fatima Sultan'ın bağışladığı para ilan edildi (Kızılay Arşivi, 193/94). Keza yardım eden kadınların isimleri ilan edilirken kadın örgütleri tarafından yapılan yardımlar da halka duyuruldu. Örneğin Beyoğlu Kadınlar Cemiyeti tarafından HAC'a yapılan yardımın kamuoyuyla paylaşılmış olması buna örnek gösterilebilir (Kızılay Arşivi, 193/75). Yine HAC Bursa Hanımlar Merkezi'nin yaralı askerler için yaptıkları yardım ve fedakârlıklardan övgüyle bahsedildi (Kızılay Arşivi, 193/262).

Osmanlı basını Türk kadınların yardım için mobilize etmeye çalışırken Alman kadınlarının kendi ülkelerinde yaptıkları yardım faaliyetlerinin propagandasına da yer verdi. Alman kadınlarının çalışmaları Türk kadınları ile kıyaslandı. Örneğin Ahmed Emin'in Alman kadınların askerlere yardım faaliyetinden ayrıntılı olarak bahsetmesi buna örnek gösterilebilir. Alman kadınlarının yardım çalışmaları basında yer alırken Türk kadınının çalışmaları da değerlendirildi. Nitekim Türk Yurdu'nun 4 Kasım 1915 tarihli nüshasında Lebib Selim, Türk kadınının yardım çalışmalarının Alman kadınlarından daha üstün olduğunu savundu ve bunu kanıtlamak için yardım faaliyetlerine dair sayısal örnekler aktardı (Lebib Selim 1915b: 55-2797).

Kadınların yardıma teşvik edilmesi hususunda en önemli yardım faaliyetlerinden birisi de hastabakıcılık idi. Hem Osmanlı basını hem de cemiyetler kadınları hastabakıcılık görevine davet etti. Bu meyanda hastabakıcı kadın sayısını artırmak için propaganda faaliyetleri yürütüldü. Örneğin kadın cemiyetlerinden olan İstihlak-ı Milli Kadınlar Cemiyeti'ne üye kadınlar açmış oldukları hastanelerde hastabakıcılıkla uğraştılar ve bu konuda kadınları teşvik etmek için çaba gösterdiler. Cemiyetler bu faaliyetleri yürütmeye çalışırken Osmanlı basını da kadınların hastabakıcılık yardımına koşması için gerekli desteği sağlamaya çalıştı. Nitekim basın, hastabakıcılık için "*şerefli hizmet*" tanımlamasını kullandı. Kadınlar fedakarlığa çağrılarak haftanın belirli günlerinde bu vazifeyi yerine getirmeleri telkin edildi. Bunun sonucunda muhtelif hastanelerde hanımlar hastabakıcı olarak çalıştı (Lebib Selim 1915c: 71-2813). Hastabakıcı olarak çalışan kadınlar arasında fakir gazilerin kimsesizlik neticesinde sefaletle maruz kalma ihtimali olan eşleri de yer aldı.

HAC tarafından hazırlanan ve basında yer alan ilanlarda Osmanlı hanımlarının fedakarlıklarını öven yazılara da rastlamak mümkündür. Bu övgü dolu propagandalar sayesinde kadınlar yardıma teşvik edildi (Kızılay Arşivi, 193/80). Hilâl-i Ahmer kadınlarının toplanan yardımların ihtiyaç duyulan yerlere ulaştırılmasıyla ilgili mektuplar düzenledi (Yazıcı 2011: 252-253)<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> "*Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Kadınlar Merkez-i Umûmiye'si Riyaset-i Aliyesine;*

*Kıymetli vatanımızın mensucatından vücuda getirüb afife ve ban ellerinizle işlediğiniz Hilâl-i Ahmer'le muvassah zarif keselere mevzu ve en meşhur sanatkârımızın en şirin mezâk şekerleriyle bir sandık limon, vapurdan alınub merkezi hilafet-i aliyenin Çanakale kapısını kurmağa yeltenen müttehid düşmanların kaba-yı âhenin zırhlarının ateşleri karşısında eski Türk ve Osmanlılığı ihya edercesine şifayı vazife eyleyen, vazife uğrunda mecrûh olub hastanelerde tedavi edilen asker kardeşlerimize tevzi edilmiştir. Gazilerimizi, mecrûhlarımızı unutmayan şefkatli hemşirelerimizin şu suretle ibraz-ı ulviyet eylemeleri*

Osmanlı basını kadınların çalışmalarından övgüyle bahsetmiş kadınların fedakar bir şekilde yaptıkları yardımlara dikkat çekilmiştir. Lebib Selim'in Türk Yurdu'nda kaleme aldığı yazıda Hilal-i Ahmer için çalışan kadınların faaliyeti şu şekilde aktarılmıştır;

"...malumat almak için mezkur müesseseyi ziyaret ettiğim vakit, bir iki büyük masanın etrafında 20-30 kadar hanımefendilerin sessiz (Lebib Selim 1915b: 55-2797) sedasız, kemal-i ciddiyet ve maharetle acele acele ağızlık imal ettiklerini bir kaç dakika derin bir takdir ve hayretle temaşa ettim..." (Lebib Selim 1915b: 56-2798).

Kadınların harp sırasında verdiği mücadele diğer basın organları tarafından da sıklıkla övüldü. Örneğin İçtihad'ın 28 Kasım 1918 tarihli nüshasında Server Bedi tarafından kaleme alınan "*Haftanama (Son Felaketler Karşısında Millette Hareket Başladı, Gençlerin Ve Kadınların Mühim Teşebbüsleri)*" başlıklı yazıda, harp döneminde gerçekleşen topyekun mücadeleden övgüyle bahsedildi. Özellikle kadınlar arasında ve bazı cemiyetlerde başlayan hareketliliğin dikkat çektiği, kadınların "*mukaddes ve muazzez felaket refikaları*" olduklarının altı çizildi. Türk kadınının senelerden beri Avrupa'da çuval içinde hapsedilmiş birer "*kukuma kuşu*" zannedildiği, ancak kadınların bu önyargıyı fiilen tekzip etmek cesaretini gösterdikleri ve bunun için çalıştıkları ifade edildi. Yazar, bütün gücüyle kadınların arkasında bulunduğunu ve kendine ayrılmış sayfaların onların emrine açık olacağını dile getirdi ve sonunda "*yaşasınlar*" ifadesini kullandı (Server Bedi 1918: 2835).

Bu dönemde edebi yazında da kadını öven propaganda eserlerine rastlamak mümkündür. Savaş döneminin en verimli ve milliyetçi şairi Mehmet Emin (Yurdakul), Turancı bir ideolojinin benimsendiği "*Tan Sesleri*" adlı şiir kitabını 1915'te yayınladı. Bu kitabın ikinci şiiri olan "*Ey İğnem Dik*" kadınlara yönelik yazılmış propaganda şiiridir. Şiir kitabından daha evvel Türk Yurdu'nda yayınlanmış ve Türk Kadınları Bıçkı Yurdu'na ithaf edilmiştir. Şiirde cephedeki askerler için dikiş diken bir kadının sesi duyulur. Türk kadını cephedeki erkekler için bayraklar diker, çocuklarını yetiştirir. Türk ordusunun Asya'yı kurtaracağına inanır. Şiirin nakarat bölümlerinde bütün Türk kadınlarının yapması gereken şey vurgulanır<sup>7</sup>.

Keza Mehmet Emin'in 20 Mart 1917'de bitirmiş olduğu "*Hastabakıcı Hanımlar*" adlı şiiri de bu anlamda önemlidir. Şiir "*Hilal-i Ahmer Hanımlarına*" ithaf edilmiş olup sağlık kurumlarında, hastanelerde büyük fedakârlıklarla hizmet veren hastabakıcı hanımları öven bir temaya sahiptir. Şöyle ki, "*Bunlar, Tanrı'nın aşkından yaratılmış nur çehreler... İyiliğe ömrünü adayan hemşireler, faziletin öz kızları. Alımları Şarkın altın seheri, gözleri Filistin çöllерinin yıldızları, nefhaları peygamber çiçekleri, yeryüzünün kanatsız melekleri, güvercinler gibi saf, aylar gibi dilber...*" (Kılıç 2014: 53). Anlaşılabacağı üzere Mehmet Emin Bey'in kadınlarla ilgili yazmış olduğu iki şiirde de kadından beklenen fedakarlık ve hizmet ortaya konulmuş ve kadının fedakarlığı övülmüştür.

Görüldüğü gibi kadınlar savaş şartları neticesinde erkeklerin cepheye gitmesi ile boşalan işgücünü telafi ettiler ve bununla da kalmayıp yardım faaliyetlerinin temel yürütücüleri oldular (Kurnaz 1997: 138). Diğer taraftan askerlerin sıhhi bakımlarını yapmak için

askerlerimizin kalbinde derin bir hissi şükran uyandırmış ve cemiyet-i muhtereme azası hemşirelerimize selamlar ithaf eylemiş olduklarını aynı hissiyata tercüman olarak arz eyleriz,  
Muhterem ve müşfik hemşirelerimiz" (Yazıcı 2011: 252-253).

<sup>7</sup> "Ey iğnem dik! Askere  
Giyecekler yetiştir;  
Sıurdaki erlere,  
Hizmet aziz bir iştir  
Ey iğnem Dik! Bıçtığım ay yıldızlı bayrak,  
Bütün Turan iline gölgesini yayacak." (Köroğlu 2010: 297-298).

hayatlarını tehlikeye atan kadın hemşireler, hastabakıcılar ve askerlerin cephedeki rahatlarını sağlamak için malzeme üretimi yapan kadınlar topyekun bir mücadelenin sembolleri haline geldiler. Kadınlar bir yandan cephe için görev yaparken diğer taraftan da gelecek nesillerin anneleri olmanın sorumluluğunu taşıdılar.

### Sonuç

Bu çalışmanın temel amacı I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı Devleti'nde kadına yönelik propagandanın varlığını, temel yaklaşımını ve temasını çözümlemek idi. Bu amaca ulaşmak için çalışmada savaş sırasında kadının faaliyetleri ile ilgili gazete, dergi ve arşiv kaynakları irdelenmeye çalışıldı.

Esasen I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nde İngiltere ve Almanya'da olduğu gibi etkin ve sistemli bir propaganda mekanizması oluşturulamadı. Bunun temel sebebi, katı sansür politikasının varlığı ve yetersiz maddi koşullardı. Ancak buna rağmen milliyetçi ve vatansever duygular ön plana alınarak kendiliğinden ve ani olarak nitelendirilebilecek propaganda faaliyetleri öne çıktı. Şüphesiz bu özellik, kadına yönelik propaganda için de geçerli idi. Bu meyanda Osmanlı Devleti'nde kadına yönelik "*vatanseverlik*" teması ön planda olan ve kendiliğinden gelişen bir propaganda faaliyetinin olduğunu söylemek mümkündür. Bu propagandanın da daha ziyade Türkçülük ekseninde vatanseverlik duygularının mobilize edilmesi için işlendiği, aynı zamanda kadına yönelik propagandanın ulus-kimlik yaratma çabasının da bir parçası olduğu görüldü.

Kadına yönelik propagandanın temel yaklaşımlarından birisi vatanın istiklali için annelerin evlatlarını cepheye uğurlaması ve onlara destek olması idi. Bu dönemde Türk kadını fedakarlığın sembolü haline geldi. Öyle ki I. Dünya Savaşı sırasında en önemli görsel propaganda aracı olan Harp Mecmuası'nda "*Türk anası ne istiyor*" başlığıyla kadından beklenen fedakarlık şöyle anlatılıyordu; Türk kadını askere gönderdiği oğluna seslenerek "*Hüseyin... Dayın Şıpka'da baban Dömeke'de ağaların da sekiz ay evvel Çanakkale'de yatıyorlar. Bak son yongam sensin! Minareden ezan sesi kesilecekse, caminin kandilleri körlenecekse sütlerim haram olsun öjde köye dönme. Yolun Şıpka'ya uğrarsa dayımın ruhuna Fatıha okumayı unutma! Haydi oğul Allah yolunu açık etsin*". İşte bu "*vatanseverlik teması*" kadına yönelik propagandanın en temel yaklaşımını sergilemekte idi. Zira, erkeklerin cepheye gitmelerindeki temel amaçlardan biri vatanın kurtuluşu ve istiklali idi.

Kadınlara yönelik diğer bir propaganda unsuru ise kadının seferberlik görevlerinin hatırlatılması oldu. Kadın bir yandan cepheye gidecek askeri desteklerken diğer taraftan da cephe için çalışmak zorundaydı. Nitekim cephede yaralanan askerlere yardım sağlamak ya da yardım faaliyetleri içerisinde yer almak ciddi bir propaganda unsuru haline geldi. Bunun yanında yaralı ve hasta askerlere sağlık hizmeti veya giyim ve diğer maddi yardım sağlanması kadınların faaliyetleri ile mümkün oldu. Örneğin çeşitli kadın dernekleri ve Hilal-i Ahmer'in Hanımlar Şubesi yardım propagandaları ile kadınları üretmeye teşvik etti.

Osmanlı toplumunda kadına yönelik diğer bir propaganda unsuru da onun annelik görevi idi. Savaşın gerekliliklerine uygun olarak vatanperver bir neslin yetiştirilmesi, kadının en önemli vazifesi olarak nitelendirildi. Zira neslin, millî ve manevî değerler etrafında mobilize edilmesi kadının öğretileri ve desteği ile mümkün idi. Savaşın ne kadar süreceği belli olmadığı için ihtiyaç durumunda cepheye koşacak genç gönüllü askerlerin varlığı devlet için hayati öneme sahipti.

Kadına yönelik propagandanın diğer önemli teması ise özellikle erkeklerden boşalan



işgücü ihtiyacının kadınlar tarafından karşılanmasını telkin etmekte. Bu meyanda basında çıkan yazılarda, kadınlar çalışmaları ve erkeklerden boşalan ekonomik faaliyetler içerisinde yer almaları hususunda desteklendi. Hatta kadının çalışma hayatına girmesinin kalkınma açısından bir gereklilik olduğu sıklıkla vurgulandı.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, Osmanlı Devleti'nde batılı anlamda etkin ve sistemli bir propaganda faaliyetinden bahsetmek mümkün olmamakla birlikte yazılı basında kadına yönelik propaganda içeriği taşıyan ve vatanseverlik teması çerçevesinde doğal bir şekilde oluşan propagandanın varlığından bahsetmek mümkündür. Bu propaganda faaliyetleri milli kimliğin oluşmasında etkili olduğu gibi, kadınların bir amaç doğrultusunda mobilize olmalarını da sağlamıştır. Yani mevcut şartlar içerisinde kadına yönelik milliyetçi bir söylemle oluşturulan propagandanın amacına ulaştığı rahatlıkla söylenebilir.

### Summary

The main aim of the present study was to analyse the existence, basic approach, and theme of propaganda towards women in the Ottoman Empire during the First World War. In order to achieve this goal, newspapers, journals, and achieve sources related to women's activities during the war were tried to be examined.

Basically, during the First World War, an influential and systematic propaganda mechanism could not be organized in the Ottoman Empire like in England and Germany. The main reason of this was the existence of strict censorship policy and inadequate economic conditions. In spite of this, propaganda activities that could be characterised automatically and at once became prominent by putting nationalistic and patriotic feelings at forefront. Certainly, this property was also valid for propaganda towards women. In this sense, it is possible that there was a propaganda activity in which "*patriotism*" theme towards women was at the forefront and that was developed automatically in the Ottoman Empire. It is seen that this propaganda was handled rather in the line of Turkism for patriotism feelings to be mobilized and was a part of the effort to create nation-identity.

One of the basic approaches of propaganda towards women was mothers' sending their sons to the front and supporting them for liberation and independence of the country. In this period, Turkish women became a symbol of generosity. With the head "*Türk anası ne istiyor*" / "*What do Turkish mothers want*" in Harp Mecmuası the most important visual propaganda tool during the First World War, the generosity expected from the women was to send their sons, husbands, and relatives off to military for the country. Turkish women gave advice for their sons, and stated that their fathers, uncles, and some relatives martyred for their country's sake; however, the mothers also suggested with a great self-devotion that, if necessary, they were needed to die for "not making sounds of prayer calls from minaret silent and not blowing the candles out in the mosques". This "*patriotism theme*" was the main approach of propaganda towards women.

Another element of the propaganda towards women was to remind the mobilization duties of women. Women had to work for the fronts while supporting the soldiers who would join the fronts. Thus helping the soldiers who got injured at the fronts or taking part in assistance activities became a serious propaganda element. However, it was possible to ensure health services or clothing and other financial aids for the injured or ill soldiers through the activities of women. For example, various women's associations and the Women's Division of Hilal-i



Ahmer (The Red Crescent) encouraged women for production through welfare propagandas.

The maternal duty of women was also one of the outstanding issues as a propaganda element. Raising a patriotic generation in accordance with the requirements of the war was seen as the most important duty of women, since it was possible to mobilise the generation around the national and moral values with the discipline and support of women. Due to the fact that it was not obvious how long the war would last, it was vital for the state to raise young soldiers who would voluntarily go to the fronts when it was necessary.

Another important theme of propaganda towards women was to induce them to meet the need for labour force emerging when men went to the fronts. In this sense, through the articles published in the press, women were supported to work and participate in economic activities when men were in the war. Moreover, it was frequently underlined that women's participation in working life was a necessity for development.

Consequently, it can be said that although it was not possible to speak about an active and systematic propaganda activity in a western sense in the Ottoman Empire, it was possible to mention the existence of naturally occurring propaganda within the frame of the theme of patriotism and having the content of propaganda towards women in the printed media. These propaganda activities formed with a nationalist discourse were effective in the formation of the national identity and also enabled the unification of women around an aim.

**Kaynakça****A. Arşiv Belgeleri****1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)**

DH.EUM.KLU. (19 Haziran 1915), nr. 9/9, 6 Şaban 1333.

MF.MKT. (8 Temmuz 1915), nr. 1210/33, 25 Şaban 1333; MF.MKT. (25 Ağustos 1915), nr. 1211/34, 14 Şevval 1333; MF.MKT. (3 Ekim 1917), nr. 1230/37, 16 Zilhicce 1335.

**2. Kızılay Arşivi (KA)**

KA (30 Kasım 1914), nr. 193/115, 17 Teşrinisani 1330.

KA (7 Ocak 1915), nr. 193/138, 25 Kanunuevvel 1330.

KA (22 Aralık 1914), nr. 193/147, 9 Kanunuevvel 1330.

KA (1915), nr. 193/262, 1331.

KA (9 Şubat 1915), nr. 193/54, 27 Kanunusani 1330.

KA (2 Mart 1915), nr. 193/55, 17 Şubat 1330.

KA (11 Mart 1915), nr. 193/60, 26 Şubat 1330.

KA (3 Şubat 1915), nr. 193/75, 21 Kanunusani 1330.

KA (15 Şubat 1915), nr. 193/80, 2 Şubat 1330.

KA (6 Ekim 1914), nr. 193/88, 23 Eylül 1330.

KA (11 Ekim 1914), nr. 193/90, 28 Eylül 1330.

KA (24 Ekim 1914), nr. 193/94, 11 Teşrinievvel 1330.

KA (23 Ocak 1917), nr. 665/303, 10 Kanunusani 1332.

KA (24 Kasım 1917), nr. 936/203, 24 Teşrinisani 1333.

**B. Süreli Yayınlar**

"Bir İnkılâb-ı İçtimâî-i Millî" (1915), *Servet-i Fünun*, 30 Nisan 1331/13 Mayıs, nr. 1249, C. 49, s. 4.

BONDIBAI, İra (1917), "Harpte Alman Kadını", *Servet-i Fünun*, 20 Eylül 1333/20 Eylül, nr. 1360, s. 118.

E. Tahsin (1915), "Harb ve Kadınlarımız", *Sabah*, 24 Haziran 1331/7 Temmuz, nr. 9272, s. 3.

Emine Semiye, "Bir Damla Kan Bir Damla Gözyaşı", *Yeni Mecmua Çanakkale Nûsha-yı Fevkâlâdesi*, 26 Teşrinievvel 1918, C. 5, Hilal Matbaası, s. 85-88.

"En büyük vazifelerimizden biri: Eytam ve Eramil-i Şühedaya Muavenet" (1915), *Tasvir-i Efkâr*, 27 Nisan 1331/10 Mayıs, nr. 1436, s. 1.

Fatma Aliye (1915), "Kahraman Kadınlarımız", *Servet-i Fünun*, 28 Mayıs 1331/11 Haziran, nr. 1253, s. 66-67.

Fatma Aliye (1916), "Kadınlar Hakkında", *Servet-i Fünun*, 18 Şubat 1331/2 Mart, nr. 1289, s. 178.

"Gaziler Analarına" (1915), *Sabah*, 12 Ağustos, nr. 9308, s. 1.

"Harb-i Hazır ve Hilal-i Ahmer" (1915), *Sabah*, 28 Eylül 1331/11 Ekim, nr. 9368, s. 3.

*Harp Mecmuası* (1915), Teşrinisani 1331/ Kasım-Aralık, Yıl: 1, S. 1, s. 1.

*Harp Mecmuası* (1916), Teşrinisani 1332/Kasım-Aralık, Yıl: 1, S. 14, s.215.

*Harp Mecmuası* (1917), Mart 1333/ Mart, Yıl: 2, S. 17, s. 263, 267.

"Harp Mecmuası Niçin Çıkıyor" 1915, *Harp Mecmuası*, Teşrinisani 1331/Aralık, S. 1, Yıl: 1, s. 3-6.

"Harpte Alman Kadını" (1917), *Servet-i Fünun*, 20 Eylül 1333/20 Eylül, nr. 1360, s. 118.

"Hilal-i Ahmer Çiçeklerini Alınız" (1915), *İkdam*, 30 Temmuz 1331/12 Ağustos, nr. 6640, s. 1.

"Hilal-i Ahmer Çiçeklerini Alınız" (1915), *Sabah*, 30 Temmuz 1331/12 Ağustos, nr. 9308, s. 3.

"Hilal-i Ahmer Hastanelerini Ziyaret" (1915), *Sabah*, 25 Nisan 1331/8 Mayıs, nr. 9212, s. 2.

"Kadınlar ve Kadınlık Meselesi (Harbden Sonra Ortaya Çıkan Sosyal Problemlerin Halli Çalışmaları)" (1917), *Servet-i Fünun*, 5 Nisan 1333, nr. 1342, s. 236-239.

Kazım Nami (1917a), "Harb ve Kadınlarımız 1", *Donanma*, Nr. 80-129, 3 Şevval 1335/23 Temmuz, s. 1278-1280.

Kazım Nami (1917b), "Harb ve Kadınlarımız 2", *Donanma*, Nr. 81-130, 13 Şevval 1335/2 Ağustos, s. 1295-1296.

Lebib Selim (1915a), "Türk Kadınlığının Harb-i Umûmî'deki Faaliyeti", *Türk Yurdu*, 8 Teşrinievvel

- 1331/21 Ekim, Yıl: 5, S. 3-94, s. 40-41-42/2782-2784.
- Lebib Selim (1915b), "Türk Kadınlığının Harb-i Umûmî'deki Faaliyeti", *Türk Yurdu*, 22 Teşrinievvel 1331/4 Kasım, Yıl: 5, C. 9, S. 95, s. 55-56-57/2797-2798.
- Lebib Selim (1915c), "Türk Kadınlığının Harb-i Umûmî'deki Faaliyeti", *Türk Yurdu*, 5 Teşrinisani 1331/18 Kasım 1915, Yıl: 5, C. 9, S. 96, s. 70-74/2812-2816.
- "Mecruhlarımıza Yatak" (1915), *Sabah*, 25 Nisan 1331/8 Mayıs, nr. 9212, s.1.
- "Müdafaa-i Milliye'den" (1915), *Sabah*, 8 Mayıs 1331/21 Mayıs, nr. 9225, s. 4.
- "Osmanlı Hanımlarına" (1915), *İkdam*, 18 Şubat 1330/3 Mart, nr. 6478, s. 2.
- Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Hanımlar Heyet-i Merkeziyesi Tarafından Tertib Edilen Takvim I (1331)*, Matbaa-i Ahmed İhsan ve Şürekası.
- Salime Servet Seyfi, -Ruznameden-"Oğlum Hududa Gönderdikten Sonra" (1918), *Yeni Mecmuası Çanakkale Nûsha-yı Fevkalâdesi*, 26 Teşrinievvel 1918/26 Ekim, C. 5, Hilal Matbaası, s. 103-104.
- Selahaddin Asım (1915), "Kadın ve Harp", *İçtihad*, 30 Kanunusani 1330/12 Şubat, nr. 127, s. 463-465.
- Server Bedi (1918), "Haftanâme (Son Felaketler Karşısında Millette Hareket Başladı, Gençlerin ve Kadınların Mühim Teşebbüsleri)", *İçtihad*, 28 Teşrinisani/Kasım, nr. 132, s. 2835-2836.
- "Şehitlerimiz Çocukları Milletın Evladıdır" (1915), *Tasvir-i Efkâr*, 25 Nisan 1331/8 Mayıs, nr. 1434, s.1.
- "Türk Anası Ne Düşünüyor" (1917), *Harp Mecmuası*, Mart 1333/Mart, S. 17, Yıl: 2, s. 267-269.
- "Uhde-i Millete En Büyük Vedâ; Eytam ve Eramil-i Şüheda" (1915a), *Tasvir-i Efkâr*, 26 Nisan 1331/9 Mayıs, nr. 1435, s. 1.
- "Uhde-i Millete En Büyük Vedâ; Eytam ve Eramil-i Şüheda" (1915b), *Tasvir-i Efkâr*, 27 Nisan 1331/10 Mayıs, nr. 1436, s. 1.
- "Uhde-i Millete En Büyük Vedâ; Eytam ve Eramil-i Şüheda" (1915c), *Tasvir-i Efkâr*, 28 Nisan 1331/11 Mayıs, nr. 1437, s.1.
- "Uhde-i Millete En Büyük Vedâ; Eytam ve Eramil-i Şüheda" (1915d), *Tasvir-i Efkâr*, 29 Nisan 1331/12 Mayıs, nr. 1438, s. 1.
- "Uhde-i Millete En Büyük Vedâ; Eytam ve Eramil-i Şüheda" (1915e), *Tasvir-i Efkâr*, 30 Nisan 1331/13 Mayıs, nr. 1439, s.1.
- "Uhde-i Millete En Büyük Vedâ; Eytam ve Eramil-i Şüheda" (1915f), *Tasvir-i Efkâr*, 1 Mayıs 1331/14 Mayıs, nr. 1440, s.1.
- "Uhde-i Millete En Büyük Vedâ; Eytam ve Eramil-i Şüheda" (1915g), *Tasvir-i Efkâr*, 2 Mayıs 1331/15 Mayıs, nr. 1441, s.1.

### C. Telif Eserler

- AYVERDİ, İlhan (2011), "Propaganda", *Misallı Büyük Türkçe Sözlük*, C. 3, İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2561.
- BAŞARAN, Mehmet (2004/2005), "Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'in ilk Yıllarına Yerli Malı Kullanımı Teşviki", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C 4 (11): 45-62.
- BAYUR, Yusuf Hikmet (1991), *Türk İnkılâbı Tarihi, 1914-1918 Genel Savaşı*, C III, Kısım 1, 3. Baskı, Ankara: TTK Yay.
- BOYRAZ, Burak-CANTÜRK, Ali (2014), "Amerika Birleşik Devletleri Örneğinde İkinci Dünya Savaşı Dönemi Askerî Propaganda Posterleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C7 (33): 496-503.
- Cemal Nadir (1332), *Hanımlara Açık Mektub*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası.
- ÇAĞBAYIR, Yaşar (2007), "Propaganda", *Ötüken Türkçe Sözlük*, C. 4, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 3898.
- ÇAKIR, Serpil (1996), *Osmanlı Kadın Hareketi*, 2. Baskı, İstanbul: Metis Yay.
- ERDEMİR, Lokman (2012), "Çanakkale Muharebeleri Sırasında İstanbul'da Yardım Faaliyetleri", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, Yıl: 10, Bahar (12): 35-60.
- KARAKIŞLA, Yavuz Selim (2015), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Savaş Yılları ve Çalışan Kadınlar (1916-1923)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- KILIÇ, Ahmet Fikret (2014), "Mehmet Emin Yurdakul'un Şiirlerinde Kadın", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, (3/4): 34-56.
- KÖROĞLU, Erol (2010), *Türk Edebiyatı ve I. Dünya Savaşı 1914-1918, Propagandadan Millî Kimlik*

*İnşâsına*, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

KURNAZ, Şefika (1997), *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*, İstanbul: MEB Yay.

ÖYMEN, Onur (2014), *Bir Propaganda Silahı Olarak Basın*, 2. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

SARISAMAN, Sadık (1999), *Birinci Dünya Savaşı'nda Türk Cephelerinde Beyannamelerle Psikolojik Harp*, Ankara: Genelkurmay ATASE Bşk. Yayınları.

SELÇUK, Mustafa (2012), "Birinci Dünya Savaşı Sürecinde Harbiye Nezareti'nin Çanakkale Kahramanlığını Yaşatma Amaçlı Faaliyetleri", *Avrasya İncelemeleri Dergisi*, C I (2): 195-242.

TEPEKAYA, Muzaffer-KAPLAN, Leyla (2003), "Hilal-i Ahmer Hanımlar Merkezi'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri (1877-1923)", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (10): 147-202.

VAN OS, Nicole A.N.M (2003), "Asker Ailelerine Yardım: Osmanlı Devleti ve Muinsiz Aile Maaşı", *Devletin Silahlanması Ortadoğu'da ve Orta Asya'da Zorunlu Askerlik (1775-1925)*, (Derleyen: Erik Jan Zürcher, Çev. M. Tanju Akad), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 105-121.

YAZICI, Nevin (2011), "Çanakkale Savaşı'nda Türk Kadınının Rolü", *Gazi Akademik Bakış*, C 5 (9): Kış, 245-264.

## SOURCES OF ORIENTALISM: TRACING OTTOMAN EMPIRE IN BRITISH MIND\*

### ŞARKİYATÇILIĞIN KAYNAKLARI: BRİTANYALI ZİHNİNDE OSMANLI İMPARATORLUĞUNUN İZİNİ SÜRMEK

Banu ÖĞÜNÇ \*\*

#### Abstract

Established on three different continents, the Ottoman Empire demonstrated unquestioned political success and constituted the representation of orientalism for the West. Both her geographical position and her cultural identity as an Eastern and a Muslim provided the structure to approach the Ottoman Empire representing the Eastern identity as constructed by the West. Hence, a stereotypical representation of Turks created in order to satisfy the oriental approach of the West. This perspective can be observed in British sources as well. Beyond her exotic qualities for the West, the rival position of the Ottoman Empire against the British Empire provoked further interest in British names. As is common in oriental texts, British sources also reshaped the Turkish identity unconsciously to fit the text's stereotypical perspective. In addition to the fixed image of Turks and the Ottoman Empire that is depicted underlining Westernized qualities, British written sources do not hesitate to reinterpret the constructed image of Turks as a medium for their own ideologies. In this regard, tracing the British sources and their representation establishes a problematic depiction of the Ottoman Empire and the Turks that is dominated by Western ideology. Moreover, it can be further argued that the literary works also both fed upon and contributed to the stereotypical depiction of Turks as an exotic eastern. Travel writing of the time also maintained the perception of Turkish identity representing the constructed understanding of the West regarding the East. Consequently, this study aims at tracing the stereotypical image of Turks as depicted in British sources especially with emphasis of sources dating to the 19th century as the highlight of Orientalism in British Empire. Hence, the misinterpretation of the Ottoman Empire and Turks will be laid out in a chronological order underlining their common perspective.

#### Keywords

Orientalism, Ottoman Empire, British Empire, stereotypical image of Turks.

#### Öz

Üç kıtaya yayılmış olan Osmanlı İmparatorluğu güçlü bir politik başarıyı ve de Batının gözündeki şarkiyatçılığın örnekendirilmesini temsil eder. Hem coğrafi konumu hem de Müslüman ve de Doğulu olan kültürel kimliği Osmanlı İmparatorluğunun Batı tarafından algılandığı şekli ile doğu kimliğinin göstergesi olarak algılanmasına neden olmuştur. Bu anlayış İngiliz kaynaklarında da

\* This article is the revised version of a part from my unpublished MA thesis entitled "Encountering the East: Representations of the Ottoman Empire in British Literature" (California State University, Los Angeles, 2010)

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, banuogunc@outlook.com

gözlemlenebilmektedir. Yansıttığı egzotik durumun yanı sıra Britanya İmparatorluğu'na rakip pozisyonu da Osmanlı İmparatorluğu'na olan ilgiyi İngilizler arasında arttırmıştır. Böylelikle Batının şarkiyatçı yaklaşımını tatmin etmek üzere klişe bir Türk imajı yaratılmıştır. Buna ilaveten edebi eserler de bu klişe Türk imajından hem beslenmişler hem de bu imajın sağlamaştırılmasına katkıda bulunmuşlardır. Zamanının gezi yazıları da yaratılan klişe Türk imajının korunmasını desteklemişlerdir. Sonuç olarak bu çalışma şarkiyatçı bakış açısının hat safhada olduğu 19. Yüzyıla odaklanarak klişe Türk imajının İngiliz kaynaklarında nasıl betimlendiğinin izini sürmeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte kronolojik bir sırayla verilecek olan eserler Osmanlı İmparatorluğu'nun ve de Türklerin nasıl ortak bir bakış açısından gerçeklikten farklı olan yorumlandığını ortaya koyacaktır.

•

#### **Anahtar Kelimeler**

*Şarkiyatçılık, Osmanlı İmparatorluğu, Britanya İmparatorluğu, klişe Türk imajı.*





## Introduction

Literature plays a primary role in articulating cultural values; especially the eighteenth and nineteenth centuries were reshaped by the historical events of English imperialism. As Gayatri Spivak argues, it is essential to consider both overt and covert aspects of imperialism when reading British literature, a time which can be seen as an important turning point in England's political and social mission of global imperializing of the East. In her article "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism," Spivak names these "distant cultures" as "the Third World" that are "exploited but with rich intact literary heritages waiting to be recovered, interpreted, and curricularized in English translation" (1996: 243). One such distant culture was the Ottoman Empire, which was both a target of and a rival to British imperial policy in the nineteenth century. Political and the social aspects of the Ottoman Empire challenged British writers and representations of it in British literature appear to fit into Edward Said's concept of the Other and the East as "a place of romance, exotic beings, haunting memories and landscapes, remarkable experiences" (1978: 1). For Said, while Orientalism<sup>1</sup> becomes an academic interest, it maintains a historical and material definition "as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient" (1978: 3). In the case of representing the Ottoman Empire, however, such indications lead to misinterpretations and semantic problems concerning Turkish national identity and the political and social realities of the Ottoman Empire. While the cultural history of Asia Minor and the political importance of Istanbul—which is often referred to as Constantinople in order to indicate its position in history and deny contemporary Turkish hegemony—distinguishes Turks from the rest of the East. Turkish identity displaces the perceptions that symbolically position Turkey as the West of the East and the East of the West.

Established on three different continents, the Ottoman Empire demonstrated unquestioned political success and provided a critical model for the British Empire. Although the late eighteenth and the early nineteenth centuries are years of decline for the Ottoman Empire, its previous history was highly influential for the British government that not only had been shaken by the French and the American Revolutions, but which also had entered into a new phase in worldwide politics and economics through its colonization of the East. Considering the economic and political situation of the era, the Ottoman Empire can be categorized as the Other that needs the supervision of a "more civilized" Western power, while also standing as a mentor of and an exemplar for the newly emerging British Empire. In addition to this, the weakening power of the Ottoman Empire over Eastern Europe and on the geography that we refer to today as the Middle East has made her a target. Britain, as well as her rival Western countries, aspired to the lands of the Ottoman Empire.

The historical facts of both empires, combined with the distorted perspectives of the West, reveal themselves in British literature. While the Orient was frequently invoked in the literature of the time, British writers brought their own interpretations of the East, creating an identity puzzle for the Ottoman Empire. On the one hand, the increasing number of the travelers and

---

<sup>1</sup> While Orientalism can be considered as the main conceptual framework of this study, a detailed analysis will not be presented due to the methodology applied. The main aim of this study is to discuss exemplary British works that are interested in Ottoman identity; for further discussion on Orientalism, see Edward Said's *Orientalism and Culture and Imperialism* along with related secondary sources.

travel writings and the popularity of the journal and travel writing genres presented to a fascinated reading public a spectacular, exotic panorama of a splendid Ottoman Empire. On the other hand, fiction deliberately promoted both Turks and the Ottoman Empire as violent and lustful opponents of the civilized and respectable West. Unlike any other so-called Eastern cultures and regions, the Ottoman Empire puzzled British writers with its multi-national and multi-cultural form, causing considerable confusion about how to identify Turks, Ottomans or Arabs. Edward Said provides us with some insight into the persistence of the written sources on Turks and the Ottoman Empire: "In the system of knowledge about the Orient, the Orient is less a place than a topos, a set of references, a congeries of characteristics, that seems to have its origin in a quotation, or a fragment of a text, or a citation from someone's work on the Orient, or some bit of previous imagining, or an amalgam of all these" (1978: 177). As a result, British writers took refuge in stereotyping a general Eastern identity, so their response to the changing world of the era did not extend beyond cultural imperialism.

In literature, as in history, the main factor that sets the East apart from the West is religion. Islam is seen as the bonding element for the Eastern identities, both personal and political. The effect of this stereotype on Western minds is that it can disable them from differentiating Eastern identities, and lead to prejudiced and inaccurate conclusions. In this sense, it is vital to take notice of the many different groups of people that constitute Eastern identities. While most research generalizes the East, or just distinguishes geographically between the Middle East and Asia, it is necessary to underline the historical identity of the Ottoman Empire as standing partly within the West's concept of Orientalism, and partly outside of it. In this regard, this study aims to make a sketch of a brief survey of works written on Ottoman Empire and Ottoman identity by British writers and/or travelers up to the nineteenth century. Rather than a detailed analysis of these works, the study will follow the order of the selected main works and names, and their common perspective on their overlapped understanding of Ottoman, Turkish and Eastern identities in a chronological order. This survey will mainly focus on the misrepresentation of the Ottoman Empire and Turks that can be observed in the mentioned works with the intention of inspiration for detailed analysis in further studies.

### **Ottoman Empire in Written Sources**

The Republic of Turkey, established in 1923 after World War One and the War of Independence, is a modern country that has carried over the Ottoman Empire's legacy both as a burden and a blessing. Turkey preserves her place as a geographical and a cultural bridge between the West and the East. For Westerners, it still represents an Eastern image that is mixture of fact, fantasy, and fear. Moreover, modern Turkey tends to be perceived as a substitute for Eastern and Islamic stereotypes due to its location, ethnic composition, and the Ottoman legacy. Regardless of the Ottoman's long standing political and economic success and influence over three continents, the West chooses to view the Ottoman Empire under a constructed image as a representation of the East and Islam. Taking the question of religion on center, the West has tended to conceptualize the Ottoman Empire as its counterpart representing the oriental. Palmira Brummett defines the Ottomans as "the black hole of history" (2007: 18) quoting one of her students. This construct provides an appropriate metaphor for an empire whose political, geographical and national space are ambiguous. The image of "the black hole" takes on deeper overtones as we go through the representation of the Ottoman Empire in European literature. Literature presents an anamorphic picture of Turks and the Ottoman Empire that shifts with the political and economic influences of a given time.

Beside the Crusades in the Middle Ages and the Muslim occupation of Spain that lasted until 1492, the Ottoman Empire has been the major point of contact between Europe and the Orient. The Ottoman Empire's tolerance towards cultural and religious differences and its established system of governance enabled Europeans to explore the Orient through the Empire. While Europe's trade with the Ottomans has been the major point of interaction, travel writings have been the main sources for Europeans to conceptualize the Orient on a personal basis. Western sources vary bringing different problems with them until travelers gradually depict a more realistic portrayal of the Ottoman Empire. Yet the Ottoman Empire or Turks never seem to be represented as a heterogeneous form. The tradition of writing on the Empire, regardless of the time period and genre, carries a problematic and stereotypical discourse.

British readers got their first impressions of Eastern identities through secondary sources. Since the Crusades, language has stood as the main obstacle to understanding and characterizing the Ottoman Empire. Berna Moran calls attention to the fact that prior to the fifteenth century, monographs were written in Latin, so he opens up his bibliography on the texts written in England about Turks with G. Caoursin in 1482. Abdur Raheem Kidwai, on the other hand, names *Chanson de Geste* as "an important source for studying the image of the Orient" (1964: 4). He also cites the names of English writers from the thirteenth and fourteenth century that dealt with oriental and Islamic subjects in their works. Yet, Kidwai underlines the *Arabian Nights* as the source of Western admiration for the oriental. Though controversial because of its fanciful romanticism, the stories in the *Arabian Nights* have enabled the West to construct an Eastern –therefore Ottoman – identity that is erotic and mystical. Regardless of the other literary sources that introduce the Ottoman Empire from a historical perspective, the *Arabian Nights* remains as the main source for fictitious representation of the East. Marie Meester also touches upon the imaginative representation of the East, acknowledging the importance of the *Arabian Nights*: "This literature, [a certain kind of oriental or pseudo-oriental prose-tale], was occasioned by the introduction of the *Arabian Nights* between 1704 and 1712, and by a growing general interest in the countries of the Orient" (1915: 2). Meester names William Beckford's *Vathek* (1786) as "the last important novel" which ends the period of imaginative Eastern literature. With the nineteenth century, Orientalism "develop[s] in a more scientific line" (1915: 2) as Meester claims. Vesna Goldsworthy sets forth a parallel approach just by looking at the travel writings that cover the Balkans: "The nineteenth century also broadened the range of reasons that brought British travel writers to the Balkans. The focus of interest in individual works now lay in areas as diverse as commerce, mining, natural history, archaeology, military and church affairs. Their authors ranged from diplomats, soldiers, businessmen, priests and war correspondents" (1915: 23). This scientific line involves an approach that evaluates the East not to understand, but to develop knowledge on a possible colonial discourse.

Leaving the deflected effect of the *Arabian Nights* and the translated works in English aside, Moran classifies the sources written about Turks by British authors from 1482 up until the eighteenth century in five categories. The first category includes the booklets and newspaper articles published in England that cover foreign affairs. The second type comprises works written on the history, society and political structure of Turks. In this category, Moran points out Richard Knolles as the most important Turkish historian of the eighteenth century in England. Sila Şenlen defines Knolles's *Generall Historie of the Turkes* as, "the first British chronicle written on the military and political aspects of the Ottoman Empire in the medium of English ...

indicating that knowledge about the ‘terror of the World’ was becoming essential not only for the sophisticated reader who could read Latin, but also for the general reading public” (2005: 383). Knolles’s work has a historical and literary importance as a text written in detail for Christians on the history of not just the East, but of Turks. Besides the customs in society, Knolles researches his way into the origins of Turks differentiating his work by defining Turks as a nation rather than an Eastern stereotype. As Şenlen notes, the first section of the chronicle “provides information about the origin of the Ottoman starting from the ‘first kingdome of the Turkes erected in Persia by Tangrolipix Chiefetaine of the Selzuccian Familie’” (2005: 384). By tracing the Ottoman Empire’s roots to the Seljuks, Knolles examines the empire within its historical context. His emphasis on history and his careful examination of each sultan demonstrate Knolles’s quest to discover the motivation and success behind the unexpected conquest of Constantinople by Turks. Şenlen follows up with seven different editions of the work indicating its popularity at the time. Yet Knolles’s chronicles fall short by largely collecting second-hand information based on previously written texts, most of which are in translation, and constantly urging Christians to unite against the Ottoman Turks.

Moran continues his bibliography with works written on Islam and travel writings as the other two categories. He notes that while travel writings have become a popular genre after the seventeenth century, the sixteenth century didn’t accommodate many of them. Moran cites Nicholas de Nicolay’s *The Navigations, Peregrinations and Voyages*, which dates 1585, as an important one. In the last category, Moran examines the plays that are either on Turks or inspired by Turkish history. He gives the year 1580 as the starting point for playwrights to employ Turks as the subject. Moran interprets the interests in Turkish history during the Elizabethan era in relation to society’s demand for bloody and terrifying scenes for which intense relationships among the members of the Ottoman monarchy provided favorable popular material. Suleiman the Magnificent and his relation with Hürrem Sultan – known in the West as Roxelana – and her power over the Sultan can be pointed out as a favorite Eastern theme for the stage. With the Restoration period, English playwrights combined Turkish history and characters with duty and honor in order to satisfy the expectations of the audience. During the eighteenth century, the Turkish theme in theatre, which is generally referred as turquerie, transformed into a fashion more than an inspiration from Ottoman history. Eve R. Meyer in her article “*Turquerie* and Eighteenth-Century Music” illustrates the fashion that invaded leisure culture: “For an evening’s entertainment, one might attend the theater to see the latest play or opera based on a Turkish theme or go to a masked ball wearing an elaborate Turkish costume. At home, one might relax in a Turkish robe while smoking Turkish tobacco, eating Turkish candy and reading an ever-popular Turkish tale” (1974: 474). More than the economic and political effect of the Ottoman Empire, this fashion reflects the popularity of Eastern romances that portray an unrealistic but magical and exotic East. Meyer notes that “The world of magic, fantasy, and splendor, and the marvelous adventures described in the narratives [Arabian Nights, Turkish Tales and Persian Tales] provided natural material for the popular stage and satisfied the public’s demand for novel and spectacular stage effects” (1974: 476).

Turkish characters and history on stage served as a mediator to satisfy the English audience. Diminishing the historical realities and identities of the Ottoman Empire, they staged their own desires under the etiquette of turquerie. Even though the plots of the plays are derived from history, they cannot be reclaimed from the imaginary constructions of the West. We can, once again, give an example from the plays that penetrate the relation between Suleiman the Magnificent and Roxelana. Depicting Roxelana as one of the most powerful

women of the harem was staged through Western interpretation. Roger Boyle's *Mustapha* (1668) is one of the plays that portray cunning and ambitious Roxelana who can dare to assassinate her stepson for the sake of her political power. Meyer touches upon the problem of unrealistic portrayal: "The characters in most exotic operas of the time – despite their Oriental names – tended to speak and act exactly like European courtiers ... they usually ignored ethnic references and precise details of the Eastern locale" (1974: 476). Meyer underlines the constructed images of a desired Eastern character that British audiences wanted to see. As Meyer discusses, and Moran cites in his bibliography, up until English travelers were exposed to Turkish customs in major states of the Ottoman Empire, the English audience had been entertained through turquerie. Interestingly, the years that turquerie ruled England's stages correspond to the time frame when the Ottoman Empire lost most of her European provinces. As Europe's interest in the Middle East and the Ottoman Empire increases, the obsession with the exotic other presents itself on the stage. From a political perspective, this can be interpreted as a theatrical reflection of the Ottoman Empire's political and economical decline. Such obsession can also be perceived as the replication of the imaginative representations of the East influenced by the *Arabian Nights*. Stereotyping the sultans by emphasizing either their lust or ambition left the English audience ignorant of a series of reforms made throughout the century in order to modernize the Ottoman Empire for the sake of her relations with Europe.

Leaving aside the registers and letters of merchants, the correspondences of ambassadors, and governmental documents, which are of more of historical importance than literary, travel writings constitute a significant source for Europeans to get to know the real Ottoman Empire. Parallel to Britain's imperialistic politics, the Romantic period showed increasing interest in examining the Orient. Visitors to the Ottoman Empire finally began to take the responsibility of not just witnessing the imaginary East they had been told of, but examining the empire's structure and learning from its power. After Europe named the Ottoman Empire as "the sick man," the rivalry among European countries extended into controlling the Ottoman Empire as well as colonizing its provinces. Kidwai also points out emerging differences in the Romantic period's treatment of the Orient "which was promoted and enhanced by certain historical developments and, more importantly, by a general tendency of the age to look at things in a wider, broader context" (1995: 9). Meester also holds the nineteenth century separate from the eighteenth century tradition, discussing the general oriental influences in the English Literature:

The type that predominated in the eighteenth century, "the oriental tale", seems to have been given up entirely. ... The authors of the nineteenth century have endeavoured, and mostly very successfully, to give an imitation, as faithful as possible, of the style and language peculiar to the Orient, they have studied the eastern literatures and have reproduced them faithfully. The background of their work is not phantastic or imaginative but true to nature. This is all the consequence of the greater extent of travelling all over the world ... (1915: 76)

Therefore, England reclaimed interest in the Eastern region as a political maneuver against continental Europe. The restless situation among the nations of Eastern Europe caused England to focus geo-political interest in the Middle East, and to experience the Orient. Europeans provoked the Ottoman's Balkan provinces by playing on nationality and ethnic factionalism. Reflecting the ideologies and rivalries of the French Revolution, European countries created a restless situation in the area. This not only prevented Russians from reaching the Mediterranean, but also distracted the Ottoman Empire, so that Britain and France gained more



control of the Middle East. Structured by the era's politics, travelers refocused their interest in the Middle East. Moreover, this familiarized the traveler with the *Arabian Nights'* fantasy world.

The language barrier English readers had faced throughout the Middle Ages reappeared as travelers tended to experience the Orient on the lands of the Ottoman Empire. Due to its multinational system, different languages were used in daily life. While less-educated lower class people adopted rough Turkish in their daily life, Ottoman Turkish was the Empire's administrative language. We can define Ottoman Turkish as a variety of the Turkish language that has been developed under the effects of Persian and Arabic. Usage of a variant of Arabic script also makes it distinct not only for Europeans, but also to the rural members of the society. Consequently, travelers in Constantinople had difficulty comprehending the system of the Ottoman Empire even if they got an exceptional admission into the court. Ezel Kural Shaw reflects these obstacles through the example of Charles Perry, "an English doctor who visited the Ottoman lands in the first half of the eighteenth century" (1972: 13). Shaw states that "[Perry's] information concerning Ottoman institutions and society is of limited value. Like most travelers of the time, he simply was too isolated from the mainstream of Ottoman affairs to observe or understand more than externals at best. Much of this was a product of ... their ignorance of the local language" (1972: 17). In this case, they reflect their observations blended with their personal interpretation that once again led them into forming stereotypes, as Shaw continues to underline: "It was rare for the foreign traveler to learn Ottoman Turkish and understand Ottoman ways well enough for him to overcome these built-in barriers and move beyond the stereotypes to something more real and understanding ..." (1972: 17). As in the case of Charles Perry, this even diminishes the reliability of travel writings.

In spite of the language barriers and the travelers' unwillingness to comprehend Turkish culture, travel writings are a significant step for portraying the real Ottoman Empire. Yet, they can be even more crucial to Turkish historians for accessing political or historical information that was not officially recorded, but transmitted orally. Shaw lists sources of such information as "... reports from European wives who went to Turkish baths, or found their way into the Harem, the women's section of Palace, or the like..." (1972: 19). Much useful information of this sort is not otherwise available. In addition to unofficial information the travelers picked up, their observation can be studied by Turkish historians as source-material containing unique depictions of the buildings or monuments that may have been modified, or no longer exist. Shaw points out the viability of travel accounts: "The traveler could and did observe many things by walking the streets of Istanbul, but the quest for the unfamiliar often resulted in concentration on palaces and other symbols of grandeur" (1972: 19). Quoting their observations instead of concentrating exclusively on official sources can be supplementary to narrating the Ottoman history.

Lady Mary Wortley Montagu is the most significant travel writer; she deserves special mention among many other travelers not simply for being a female, but also for representing the women's world of the East. Montagu's *Turkish Embassy Letters* has challenged the hegemony of the male writers as well as "the received representations of Turkish society furnished by the seventeenth century travel writers" (Lowe 1991: 31). Her entrance to harem, the source of the sensual, exotic and sensational fantasies harbored by the West, enables her to witness the Eastern women's liberty, rights and day-to-day experiences. Lisa Lowe identifies the unique position of Montagu among the Eastern women and Western travel writers:

Montagu's position with regard to English travel writing is paradoxical, or multivalent,



in a manner that the earlier travelers' accounts are not. On the one hand, some of her descriptions – written as they are from her position as wife of a British ambassador – resonate with traditional occidental imaginings of the Orient as exotic, ornate, and mysterious, imaginary qualities fundamental to eighteenth-century Anglo-Turkish relations. At the same time, unlike the male travel writers before her, she employs comparisons that generally liken the conditions, character, and opportunities of European women to those of Turkish women. (1991: 31-32)

As Lowe stresses out, Montagu, in fact, acknowledges the tradition of stereotyping Turks. To some extent she is also subject to Western discourse. This indicates Montagu's position as a Westerner before her female identity. On the other hand, she made good use of her opportunity to experience the long-imagined fantasy world of the harem. Nevertheless, through her unique position, Montagu has brought a new perspective to the stereotype of an Eastern woman. Moreover, she also introduced feminism into the subject of Orientalism through her essays. The women in harem she met were no longer just a subject of a Western fantasy; they were inspiration for English women to fight for the same personal and legal rights. Instead of unveiling the image of the Eastern women, Montagu used her observations and experiences as a tool to examine British politics and social relations. Although we acknowledge her feminist perspective today, she could not alter the fantasized image of the harem. Parallel to the importance and effect of Knolles, Montagu, in spite of her literary success, failed in her mission to change the Ottoman Empire's image in the eyes of British readers.

George Gordon Byron, famously known for his portrait in Albanian dress, is a compelling name in the discussion of representation of Turks and the Ottoman Empire in British literature. His personal interest in the field and the area, as well as his written works, places him apart from his contemporaries. He is a traveler in the Ottoman Empire and an author of fictional Eastern stories. Byron's travels not only inspired his literary characters and narration, but also were sincerely reflected in his letters and notes, all of which provide rich materials to examine his perception of the East. Byron's fictional and non-fictional works represent the controversy that has existed about understanding and representing the Ottoman Empire. In spite of his experiences, in his fiction he tends to mystify and reframe the East in order to justify the expectations of the West. J. P. Donovan highlights this through Byron's treatment of Constantinople in his fiction and his letters: "Byron's literary transactions with the city of Constantinople set an intriguing problem on the relations between poetry and the experience of travel" (1993: 14). While, for the West, there isn't any definitive distinction among the geography, nationality, culture, and religion of the East, Byron's approaches to these concepts consciously differentiated them from each other.

Biographers of Byron cite Knolles's study on Turkish history as the initial source where Byron encountered Turks and the Ottoman Empire. Byron's readings on the Orient, including the *Arabian Nights* and *Vathek*, constitute the fundamentals of his *Turkish Tales*, portraying his general overview of the East. His readings transformed him into an eager traveler to Constantinople. Yet his eagerness resulted in disappointment, as Filiz Turhan indicates from Byron's letters: "In the letters from his first tour he often expresses a self-consciousness of his role as a tourist and he continually defers the act of full narration to his traveling companion, John Cam Hobhouse..." (2003: 121-122). Although he merely tried to avoid sounding like an ordinary European tourist in Constantinople, his observation enabled him to assign more vital and realistic identity to the city in his fiction. As in *Childe Harold's Pilgrimage*, Byron treats

Constantinople as an individual, and appoints an identity and importance that comes from its historical heritage. Massimiliano Demata defines Byron's perception and impression of Constantinople as following: "In Byron's correspondence from Constantinople, the Turks are missing because he was interested in other aspects of the city ... Constantinople struck Byron more than ... any 'work of Nature and Art'" (2004: 444) Byron's perspective as a traveler, together with his political and historical opinion on Constantinople, portrays the city as connected to contemporary issues rather than as a stereotype. For Byron, as opposed to an average tourist, traveling to Constantinople didn't constitute getting to know the Ottoman culture. He developed an admiration towards the city not as an integral part of Turkish life, but as a magnificent site which is a common ground for cultures and religions.

Byron doesn't incorporate his personal experience with the Ottoman Empire in his depiction of the East, apart from the characterization of Constantinople. *The Giaour*, which is considered an Oriental romance, is an example of Byron's mystified depiction of the East. In his *Turkish Tales*, including *The Giaour*, Byron displays the Turkish harem as a fantasy of Western desire. Such fantasy and constructed Turkish identity appear in *Don Juan* too. In *Don Juan*, Byron devotes three cantos to Juan's experience of the East. The "East" Byron chooses to depict is the Imperial Harem. Juan's actual experience of the city is limited to the harem after being purchased at a slave market. Since that world was, of course, impossible for him to observe, Byron depicts the harem's environment as a reflection of Western desires, and in the process he loses his connection with the reality of his experience. Instead, Byron depicts the brutality of this so-called barbaric East with a battle scene. Consequently, the city's portrait contradicts the identity of Turks that Byron has attempted to establish. His complicit eroticization of Eastern experience feminizes the East, and separates it from the West by underlining its (imagined) barbaric and uncivilized aspects. Beyond an erotic fantasy, the harem Byron depicts both in *Don Juan* and *Turkish Tales* reflects the anxieties of the West over the political power the East. The disobedient harem women of Byron symbolize the West's suppression of such power.

Byron's depiction of the East in his works leads modern Turkish readers to the same kind of disappointment he experienced in his visit to Constantinople. As a Philhellene, he projects Western hegemony over Turks and the Ottoman Empire. Once again, we are left with typical Westernized stereotypes, in spite of his research on the area. Yet, his fictional works distinctively provide an Oriental subject that can be interpreted as criticism of Western doctrines. Such criticism particularly emerges in *The Giaour*. Discussing "Romantic Orientalism" in *The Giaour*, Eric Meyer theorizes Byron's criticism on Western doctrines: "What we see when we look at the other, then, is our own disfigured image as it is revealed in the blind spots of our cultural field of vision, its incoherencies, its contradictions, and its two facedness in (mis)perceiving its veiled imperial desire" (1991: 693). With this perspective, even Greece becomes a target of Western doctrine. As the West imposes its idealism on Greeks, the Greek identity also turns into the Other. This prompts Stathis Gourgouris to define Greece as "a nation forever situated in the interstices of *East* and *West* and ideologically constructed by the colonialist Europe without having been, strictly speaking, colonized" (1996: 6).

Eventually, Byron isn't only "mad, bad, and dangerous to know" as Lady Caroline describes him, but his works are also "mad, bad, and dangerous" to read. On one hand, his nationalism and his support of Greek Independence label him as an enemy of Turks. Supporting this perspective, his poetry "entailed a more or less conscious effort to contribute to the Western cultural and political hegemonic project over the Orient" (Demata 2004: 439). On the other hand, he shows an appreciation for the hybrid culture of the Ottoman Empire. As

Demata traces in Byron's letters, he in fact has a respect towards Islam and Eastern culture, and shows concern about the realism of his depictions. All these controversies have attracted academics through the years to study the Eastern representation in Byron's work. In terms of my research, it is substantive that Byron and his fiction and non-fiction works embody the controversial understanding and constructed image of Turks and the Ottoman Empire.

Written accounts constituted the only source on the East for the vast majority of the European population. They not only relied on the written accounts for knowledge of the distant lands, but these accounts were a source of entertainment for the public. Through more popular genres, such as oriental romances, the average British reader gained access to the world of the Orient. The immense research that had been compiled in history books was first adapted to the stage. The spectacular world of the Orient has attracted more interest. Travel accounts and fiction inspired by earlier Oriental tales have attracted an even greater number of readers.

All the literary sources that have been cited by different researches leave us without a concrete conclusion on the representation of Turks. Instead, they prove the variation of perspectives throughout the centuries. These literary sources lay out an interest that has been shaped by the political history of Europe and the Orient. Regardless of the variety of sources on the subject, these sources repeat themselves, depicting a sort of a constructed image. Edward Said, as one of the most competent scholars on Orientalism, lays out the construction of such Eastern image as follows:

Every work on the Orient ... tries to characterize the place, of course, but what is of greater interest is the extent to which the work's internal structure is in some measure synonymous with a comprehensive *interpretation* of the Orient. Most of the time, not surprisingly, this interpretation is a form of Romantic restructuring of the Orient. Every interpretation, every structure created for the Orient, then, is a reinterpretation, a rebuilding of it. (1978: 158)

Consequently we, as modern readers and researchers, are left with an ambiguity towards the literary texts that employ Turkish characters which are reinterpretation of their misguided Eastern knowledge. Moreover, trapped within the localized signification of the language, there isn't definitive meaning for Turks, the East, or the Other. Instead, we end up examining another interpretive possibility with an indefinite relation to other concepts.

The eagerness to explore the Ottoman Empire and Turks and the framing of the Ottoman Empire and Turks to serve their political aims, should force us to analyze the importance of the misrepresentation of Turks from a different perspective. Stathis Gourgouris provides the basis for this alternative analysis. Through the example of Greece, Gourgouris presents a sociological study of a nation's existence:

The national fantasy and, by implication, the entire discursive body that orchestrates and performs its articulation, its discipline, exists precisely in order to mask the fact that the nation 'does not exist.' For though the Nation as a social-imaginary signification most certainly exists, each particular nation, as a geopolitical structure, exists only insofar as its corresponding national fantasy is still at work. The moment this fantasy ceases to operate or is replaced by another, a nation, even geopolitically, collapses. (1996: 37-38)

Gourgouris's concept of the nation as a fantasy can also be applied to the problematic depiction of Turks and the Ottoman Empire in British literature. Written sources on Turks

maintain the national fantasy for Britain through Turkish identity. Her national existence seems to depend on her ability to write national fantasies for others. The existence of Turkish identity as a national fantasy opposes and competes with fantasies of other nations, and this other is Britain in this context.

### Conclusion

In the light of this discussion, we can conclude that depicting Turks as stereotypes and as substitutes for a stock Eastern characterization leads us to the same controversy on the slippery signifier of Turkish identity. While it is obvious that they place Turks against the West as its binary opposite, they also fail to define this identity as anything other than Other. Eventually “Turk” is a word that does not have definite meaning, but refers only to an unstable identity. The significance of the word and the identity it represents depend on the context of its use, the purposes it serves. Defined solely by its opposition to the West and Western qualities, the Turkish identity invoked by most authors remains with us even today. On the other hand, in spite of being fictional works, Turkish identity and image in the literary texts do not differ much from that found in non-fiction writings of the time. Apart from mystical representation of the Oriental tales, we expect the travelers to alter the image of Turks based on their experiences. Due to practical reasons, as pointed out, they failed to draw the image that Easterners might have hoped to see. Eventually, their failure is the failure of the fictional works. Considering these limitations, neither Montagu, Byron, Shelley or Cowley, nor any other 19<sup>th</sup> century British name, differentiates misrepresentation of Turks and the Ottoman Empire. Both fictional and non-fictional works of these– and many more – writers duplicate the same image for probably the same reasons, which are summed up by the term Orientalism.

In conclusion, British writers not only invoke a constructed image of Turks to define their Western qualities, but also to articulate their own fantasy of becoming a nation. This has created a stereotypical representation of Turks that is aimed to be reflected in brief survey of British sources. The chronological study of the chosen works’ common perspective on their overlapped understanding of Ottoman, Turkish and Eastern identities points out a recurring approach which should eventually inspire scholars to further such analysis on the understanding of Turkish identity by British names.

## References

- BRUMMETT, Palmira (2007), "Imagining the Early Modern Ottoman Space, From World History to Piri Reis," *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Virginia Aksan and Daniel Goffman (Ed.). Cambridge: Cambridge UP: 15-57.
- DEMATA, Massimiliano (2004), "Byron, Turkey and the Orient," *The Reception of Byron in Europe*, Richard Andrew Cardwell (Ed.). London: Thoemmes Continuum: 439-452.
- DONOVAN, J. P. (1993), "Don Juan in Constantinople: Waiting and Watching," *The Byron Journal*: 14-29.
- GOLDSWORTHY, Vesna (2006), "The Balkans in Nineteenth-century British Travel Writing," *Travel Writing in the Nineteenth Century: Filling the Blank Spaces*, Tim Youngs (Ed.). London: Anthem Press: 19-35.
- GOURGOURIS, Stathis(1996), *Dream Nation: Enlightenment, Colonization, and the Institution of Modern Greece*, Stanford, Calif.: Stanford UP.
- KIDWAI, Abdur Raheem (1995), *Orientalism in Lord Byron's 'Turkish Tales': The Giaour (1813), The Bride of Abydos (1813), The Corsair (1814), and The Siege of Corinth (1816)*, Lewiston: Mellen UP.
- LOWE, Lisa (1991), *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Ithaca: Cornell UP.
- MEESTER, Marie E. de (1915), *Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century*, Heidelberg: C. Winter.
- MEYER, Eric (1991), "'I Know Thee not, I Loathe Thy Race': Romantic Orientalism in the Eye of the Other," *ELH* 58.3: 657-699, *JSTOR*.
- MEYER, Eve R. (1974), "Turquerie and Eighteenth-Century Music," *Eighteenth-Century Studies*. 7.4: 474-488, *JSTOR*.
- MORAN, Berna (1964), *Türklerle İlgili İngilizce Yayınlar Bibliyografyası: Onbeşinci Yüzyıldan Onsekizinci Yüzyıla Kadar*, İstanbul: İstanbul Matbaası.
- SAID, Edward (1978), *Orientalism*, New York: Pantheon Books.
- SHAW, Ezel Kural (1972), "The Double Veil: Travelers' Views of the Ottoman Empire, Sixteenth Through Eighteenth Centuries," *Papers Read at a Clark Library Seminar*, Los Angeles: UCLA.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1996), "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism," *Critical Inquiry* 12.1: 243-261, *JSTOR*.
- ŞENLEN, Sıla (2005), "Richard Knolles' The Generall Historie of the Turkes as a Reflection of Christian Historiography," *OTAM* 18: 379-393, *Ankara Üniversitesi OAI Repository*.
- TURHAN, Filiz (2003), *The Other Empire: British Romantic Writings About the Ottoman Empire*, New York: Routledge.

## OSMANLI SEFERLERİ'NDE ORDUCU ESNAFI THE MILITARY ARTISANS IN THE OTTOMAN CAMPAIGNS

Bülent ÇELİK\*

### Öz

Osmanlı Devleti'nin sosyal ve ekonomik yapısında kuruluş döneminden itibaren var olan askeri bir nitelik etkisini uzun yıllar boyunca sürdürmüş ve bu durum neredeyse tüm Osmanlı evrenini içine alan, kuşatan bir hayat tarzına yol açmıştır. Devletin neredeyse tüm önemli kurumları bu devasa sefer organizasyonu için çalışmaya başlamışlardır. Bu az ya da çok oranda tüm kurum ve oluşumları etkilemiştir. Timar rejimi, devşirme usulü ve Enderun, tüm olağan ve olağanüstü yollarla alınan vergiler, yolların güvenliği, askeri alanlardaki inşaat faaliyetleri ve yerel üreticiler olan loncaların üretimleri ve sundukları hizmetler bu sefer hazırlıkları içinde devletin taleplerini belirleyen faaliyetler olarak göze çarpmaktadır. Zor koşullarda gerçekleştirilen sefer organizasyonlarında Osmanlı askerlerinin yiyecek, içecek, giyim, kuşam, sağlık, hijyen, hayvan donanımı ve yemi, silah tamiri gibi ihtiyaçları seferde bulunan lonca üyelerince sağlanmaktadır. Çalışmamızda sefer sırasında Osmanlı ordusunun çeşitli ihtiyaçlarını gideren ve orducu adıyla seferde istihdam edilen lonca üyelerinin nasıl ve hangi şartlarla belirlendiği, sefer sırasındaki üretim faaliyetleri ve üretim çeşitlerinin neler olduğu ortaya konacaktır.

### Anahtar Kelimeler

Osmanlı Devleti, Sefer Organizasyonu, Lonca, Usta.

### Abstract

Military aspect in the social and political structure of the Ottoman Empire which exist since the period of foundation, maintained its impact for long years and this situation created a way of life that in volved and contained the whole Ottoman World. Almost all the state in stitutions were started to function for this huge campaign organization. This, more or less, effected all the in stitutions and formations. Timar regime, devshirmeh method, the Enderun, all the ordinary and extra ordinary taxes, road security, military constructions, and production and services of guilds, the local producers were the activities that determine the demands of the state with in the secampaign preparations. During the campaing organization that carried out under difficult conditions, needs Ottoman soliders like food, clothing, equipment, health and hygiene, equipment and fodder of the animals weapon care were fulfilled by the guild members who attended the campaing. In this study, guild members, who were employed during campaigns under the name of orducu (military artisans) and supplied the various needs of the Ottoman army, how and under which conditions they were appointed, their production activities during campaigns and what they produced will be revealed.

### Keywords

Ottoman Empire, Campaign Organization, Guild, Craftsman..

\* Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, bcelik@adu.edu.tr





## Giriş

Osmanlı Devleti'nin kuruluş dinamiklerinde askeri bir öz daha beylik döneminden beri oluşmuş durumdadır. Osmanlı beyliğini oluşturan Türkmen aşiretleri uçlarda yaşamının getirdiği tehlikelere göğüs gererken, bu askeri kimlikten asla taviz vermemişlerdir. Bu durum Rumeli'ye geçildikten sonra da devam etmiş tarihsel süreç içinde Osmanlı beyliği devlete doğru evrilirken daha sert bir çekirdeğin oluşturduğu askeri kimlik, tüm toplumu kuşatacak ölçüde genişlemiştir. Bir savaş sırasında veya hazırlık döneminde, silahlı güçlerin içyapısı pratikte toplumsal yapının bütünlüğü ile genişlemekte ve tam anlamıyla asker kökenli bir toplumda bu tarz bileşimler sürekli bir hal almaktadır (Andrzejewski 1954: 91). Osmanlı askeri seferlerinin neredeyse Osmanlı Devleti tarihi ile paralel seyrettiği uzun yıllar boyunca toplum ve devlet, devamlılık arz eden bu olguya alışmış, neredeyse seferin görülmediği yıllar olağanüstü bir durumun varlığını işaret etmeye başlamıştır. Seferin gecikmesi isyanlara bile sebep olabilmıştır. Örneğin 1730 yılında Esnaf loncaları ve Yeniçeri Ocağında İran üzerine çıkılacak seferin uzaması nedeniyle huzursuzluk çıkmış bu da Patrona isyanının nedenlerinden birini oluşturmuştu ( M. Münir Aktepe 1954: 19; Atıl 1999: 21).

Küçük çapta akınların yerini büyük askeri seferlerin almaya başladığı XIV. yüzyılda, askeri zaferlerle birlikte uzak mesafelere sefere eşmeye başlayan Osmanlı ordusunda lojistik sorunlar da görülmeye başlanmıştır. Özellikle orduda sefere katılan çeşitli askeri sınıfların sefer boyunca ihtiyaçlarının karşılanması için tüm topluma, resmi görevli üretici ve vergi mükellefi halka çok büyük görevler düşüyor, devletin seferin lojistik alanlarında ihtiyacını hissettiği uzman açığı kendini hissettiriyordu. Osmanlı seferleri çok ustalıkla planlamalar gerektiren, büyük sayıda askerlerin katılımının devletçe sağlandığı organizasyonlardı. Kara yolu ile İstanbul Viyana arası 956 km, İstanbul Tebriz arası 1282 km, İstanbul Bağdat arası 1334 km, İstanbul Kudüs 1141 km olduğu (Murphey 2007: 12) düşünülürse bu türden sefer organizasyonlarının Osmanlı'nın çağdaşı başka hiçbir devlet tarafından bu ölçüde başarılı bir şekilde planlanamayacağı açıktır. Osmanlı seferlerinin devlet açısından en önemli sorununu ordunun işesi meselesi oluşturuyordu. Sayıları yüz bini bulan geniş askeri birliklerin yanında orduda yük ve binek hayvanlarının beslenmesi için bol miktarda zahire ihtiyacı duyuluyordu. Bu ihtiyaç Osmanlı hazinesi üzerinde büyük bir mali yük meydana getiriyordu. Merkezi yönetim tarafından devlet hazinesinin masrafını azaltmak, aynı zamanda ordu işesini karşılamak amacıyla zahire temin yöntemleri geliştirilmişti. Bu yöntemlerin temelini devletin zaruret halinde halktan her türlü hizmet ve yardım isteme yetkisini ifade eden "avârız-ı divaniye" yükümlülüğü oluşturuyordu (Ertaş 2007: 119; İşbilir 1996: 11-12).

Sefere katılan çok sayıdaki askeri birliklerin ihtiyaç duyabilecekleri gerekli mal ve hizmetin, gerekli yer ve zamanda sağlanabilmesi, bu işleri planlayan devlet adamları ve yerel yetkililerin uğraşmak zorunda kaldıkları en büyük problemlerdendir. Söz konusu lojistik hizmetlerin bir kısmı, bu çalışmamızın konusunu oluşturan, bazı kentlerdeki lonca mensuplarının karşılanmaya çalışılmış, orducu esnafı olarak adlandırılan bu ustalar sefer sırasında orduda yer alarak hizmet ve üretimlerini seferde görev alan askerlere sunmuşlardır.

Osmanlı seferlerinde görev alan bu lonca mensuplarının ilk dönemlerden itibaren seferlerdeki varlıkları bilinmektedir. Örneğin II. Murad'ın Düzmece Mustafa isyanını bastırdığı 1422'deki savaş sırasında bir yeniçerinin esir aldığı iki azap askeri, ordugâhta baş çorbası hazırlayan bir ustaya bir çorba karşılığı değiş tokuş edilmişti (Neşri 1983: 125). Yine Mohaç

seferinde esir düşen Bartholomaeus Georgievic, sefer sırasında orduyu takip eden, satın alan ve satış yapan tüccarlardan bahseder (Aksulu 1998: 90). Bir Osmanlı kenti görünümü ve işlevinde olan Osmanlı ordugâhı aynı zamanda bu zanaatkârların görev yerini oluşturmaktadır. Hükümdarın çadırı çevresinde diğer devlet görevlilerinin çadırları, askerlerin çadırları, esnaf çadırları, koyun, manda, katır ve deve sürüleri, arabalar, atlar, silahlar, ortada gidip gelen insanlar ve orada burada yakılmış ateşlerle büyük bir yerleşim birimi görünümünde olan ordugâh, çok canlı bir mekândır. 1621 yılı Lehistan üzerine açılan seferde İshakçı'da Tuna nehri üzerinde kurulan köprüde sabık vezir-i azam Kapudan Halil Paşa donanma kadırgaları, bazı büyük gemiler ile Budin ve Belgrad şaykaları, zahire getiren bazı gemilere demir attırıp burada bir de ordu pazarı kurduymuştu. "...leb-i Tuna'da Boğdan yakasında vezir Kapudan Halil Paşa köprü muhafazasında olub, otakların kurub ve asakir halkı kebir tenteler ve mişe (meşe?)lerden dükkânlar peyda edüb nice bin asker mesken tutub, ordu pazar olub." (Yılmaz 2003: 712). 1711'de Prut seferine gidecek askerlerin Davud Paşa sahrasında kurdukları ordugâhı ziyaret eden La Motraye burasını uzunlamasına inşa edilmiş bir şehre benzetmişti. Askeri kıtalardan başka birçok esnaf bulunuyor, zaruri ihtiyaç maddelerini ve başka her çeşit ihtiyacı görecek eşya satan dükkânlar, demirci ve diğer sanat sahibinin dükkânlarıyla büyük bir alanı kaplıyordu (Kurat 1951: 252). Önceden belirlenmiş olan menzillerde de bu ordular görev almaktaydılar (Halaçoğlu 1981: 123-132; Ertaş 1997: 91-98). H. 1127/M. 1715 yılında Mora seferinde ekmekçiler askerlere ekmek hazırlayabilmek için, kendi arabaları ile uğradıkları köy ve kasabalardan zahire bulmaya çalışıyorlardı (BOA MAD 3284: 451). Ordunun duruma göre bir gün veya daha fazla süre ile konakladığı sefer menziline büyük bir insan ve hayvan selinin aktığı, bu kadar büyük sayılardaki birlikler için önceden çadırlarının kurulması, tuvalet ihtiyacı için çukurlar kazılması, fırınlar inşa edilerek ekmek pişirilmesi, sakaların su taşınması (Türkmen 2003: 136) gerçekten hayranlık verici planlamalardır. Sefer için gerekli malzemelerin taşınması için büyük sayılarda deve sürüleri de bulunmaktaydı. Bunların temini ve bakımı ile ilgili Osmanlı resmi görevlilerince ayrıca düzenlemeler de yapılmaktaydı. (Ekin 2004: 327-334). Bu örnekler lonca üyesi olarak seferlerde görevlendirilmiş esnafın varlığını göstermektedir.

Osmanlı devleti sefer zamanlarında esnaf loncalarından orducu talep ederken yukarıda da belirttiğimiz üzere bunu âvârız vergisine temellendirerek talep etmektedir (Ergenç 1995: 97). Bu vergide esnafın ödediği kalemleri; pazara gelen mallardan ödedikleri bağlar, han sahipleri ve kiracılarının ticari eşyalarından alınan her türlü resimler, dükkân kiralari ve bu grupların kendi aralarından çıkardıkları orduların aynı ya da nakdî ödedikleri orduculuk hizmeti ya da ordu akçesi oluşturmaktadır (Akdağ 1995: 410).

Orduculuk görevi hizmet ve nakit ödeme yoluyla, iki şekilde yerine getirilmektedir. İlkinde başkent İstanbul'dan seferde görev alacak loncalar ve bu loncalara mensup orducu sayısını belirten bir emirle gelen ve "ordu ağası" ya da "orducubaşı" olarak adlandırılan bir görevli, yerel kadı ve lonca ileri gelenlerin katıldıkları bir toplantıda istenen sayılar belirlenmekteydi. Loncaların çıkaracakları usta sayıları belirlendikten sonra kimin, hangi ustanın sefere gideceği artık loncanın kendi iç meselesiydi ve bunu aralarından yaptıkları tercihlerle gerçekleştiriyorlardı. Bu seçimlerde işinin ehli ve fiziksel olarak iyi durumda olmak devlet tarafından aranan niteliklerdir. Seferler gayet zorlu geçtiğinden askerlerde aranan fiziksel şartların lonca ustalarında da aranması doğaldır. Bu yüzden yaşlı ustaların bu tür askeri hizmetlerde görev almaları düşünülmemelidir. Gerçi iş başa düştüğünde ordugâhta bulunan ordular da birer asker gibi düşmana karşı savaşabilmektedirler. 1596'da Haçova savaşında ordugâha kadar ilerleyen Avusturya birlikleri yağmaya dalınca onlara karşı cansiperane

mücadele edenler ordularardı (Emecen 2011: 233-234).

Merkezi yönetimle loncalar arasındaki iş birliğini sağlayan resmi görevli ise kadıdır. Kadı, orducubaşı tarafından getirilen emrin eline ulaşmasından sonra başkasına havale edemeyeceği bir görevle karşı karşıya kalmaktadır. Bu görevin doğrudan kadı'nın sorumluluğuna bırakılması, orducu seçiminin önem ve güçlüğünün bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Seçilen ustalara mensubu oldukları lonca tarafından sefer süresince kullanmaları için sağlanacak sermaye miktarları da yine bu toplantıda belirlenmekteydi(Veinstejn 1988: 309). Sefere gidecek ustalara verilen bu sermaye loncanın diğer üyeleri arasından toplanıyordu. Bu sermaye sefer sırasında yapılacak üretim için gereken malzemenin temin edilmesinde kullanılacaktı. Ancak sefer zamanı uzar ve seferden vazgeçilirse ordular kendilerine lonca tarafından temin edilen bu sermayeyi geri ödemek durumundaydılar. Böyle bir durum 14 Rebiülevvel 978/16 Ağustos 1570 yılında meydana gelmiş, seferin iptal edilmesi üzerine ordulara sermaye sağlayan lonca üyeleri verdikleri akçeleri geri istemişlerdi. Ordular şehir dışına çıkarak çadırlarını kurdukları andan itibaren lonca üyelerinin sermayeleri geri istemek gibi bir haklarının kalmadığını iddia etmiş olsalar da yönetim bu mazeretin ancak sefer sona erdikten sonra geçerli olduğunu, fakat bu kez seferden vazgeçildiğini ve orduların lonca üyelerinden topladıkları akçeleri geri ödemek zorunda olduklarına yönelik bir karar almıştı (BOA MD 14/357: 251).

Bazen lonca üyeleri işi sağlama almak amacıyla mahkemeye giderek orducu olarak tayin edilen usta ile aralarında bir sözleşme dahi yapıyorlardı. 19 Rebiülevvel 989/23 Nisan 1581'de Bursa bakkallar pazarbaşısı Hacı Ahmed bin Yusuf, yemişçiler pazarbaşısı Mehmed bin Mahmud, şerbetçiler kethüdası Cihan bin Ahmed ve helvacılar kethüdası Hacı sefer bin Murad mahkemeye gelip orducu olarak görevlendirilen bakkal Ali bin Hamza ve oğlu Bekir'e, aralarında topladıkları 12000 akçeyi teslim ettiklerini, bu paranın mahkeme tarihinden itibaren yüz gün süreyle onda duracağını, sefer açılır da giderse bir akçe dahi istemeyeceklerini ancak sefere gidilmeyecek olursa 4000 akçesini harcandığı malzemeye sayıp gerisini ödemesi gerektiğine dair bir sözleşme yapmışlardı(Bursa Şer'iyye Sicilleri A 113: 97a).

İkinci olarak orduculuk görevi, merkezi devletin talebi doğrultusunda hizmet karşılığında yapılan nakit ödeme şeklinde yerine getirilmektedir. Özellikle XVII. yüzyılda Osmanlı askeri sistemindeki değişimler, gerek silahlı yeniçerilerin gerekse ücretli profesyonel askerlerin orduda giderek ağırlık kazanmaları ve savaşlar için yapılan askeri harcamaların artması ekonomik anlamda devletin nakde olan ihtiyacını arttırmıştır. Tımarların iltizama dönüştürülmesi, para taşıyıcıları yoluyla yapılan devalüasyonlar bu nakit sıkıntısının yansımalarıdır. Doğal olarak vergi karşılığı olan bazı hizmetlerin nakde dönüştürülmesi bu ekonomik değişimlerle uyumludur. Öte yandan devlet orduda istihdam etmek zorunda olduğu lonca mensuplarına halen şiddetle ihtiyaç duymaktadır. İşte birbirinin açmazı gibi görünen bu iki durum orducu temininde bazı değişiklikleri gündeme getirmiş, XVIII. yüzyıl'da sadece İstanbul, Edirne ve Bursa şehirlerinden hizmet için orducu istenirken, diğer bazı kentlerden hizmet yerine nakit ordu akçesi talep edilmeye başlanmıştır Bu kentler arasında Tire (BOA MD 44/491: 230; BOA MD 59/187), Balıkesir (BOA MD 73/972: 440), Giresun (BOA MD 58/184: 63), Ankara (Ergenç 1995: 97), Üsküp, Selanik ve Filibe(BOA MD 35/590: 236) gibi kentler de vardı. Bu karar değişikliğinde sadece merkezin kendi tercihleri rol oynamamış olmalıdır. Ordugâhta askeri birliklere sunulan mal ve hizmetlerin bedelleri gündelik hayattakilere göre daha ucuz olmalıdır. Bu fiyatlar devlet tarafından belirlenmekteydi. Üstelik ordu düşman bölgelerde yol almaya başladığında gerekli üretimi yapabilmek için hammadde bulmak da giderek pahalı hale gelip, zorlaşmaktaydı. Bu durum ekonomik anlamda güçlü mali

yapısı olan loncalara gereksinim duyulmasına yol açmıştır. Asker ve hayvanların özellikle yiyecek ihtiyaçlarının karşılanması son derece önemli olduğundan fiyat dalgalanmalarından etkilenmeyecek, büyük sermaye sahibi orducular ancak bu üç büyük Osmanlı şehrinde temin edilmeye çalışılıyordu. Diğer küçük şehirlerin sahip oldukları pazar ve kazanç olanakları bu üç büyük şehirle mukayese dahi edilemezdi.

### Ordu Hizmetindeki Loncalarda Yamaklık

Ancak orduculuk görevi ister hizmet isterse nakit akçe ödenerek yerine getirilsin Osmanlı lonca işleyişi ile ilgili bu çalışmayı hazırlarken fark ettiğimiz önemli bir durum bulunmaktadır. Orducu istenen loncalara, orducu istenmeyen ve az çok yakın iş kollarında üretim yapan diğer bazı loncalar yamak olarak yazılmaktadırlar. Yamak olarak orducu çıkaracak loncaya bağlanan bu loncalar yamak yazıldıkları loncaya orducu çıkarılması için para yardımında bulunmak durumundaydılar. Örneğin 5 Muharrem 988/21 Şubat 1580'de Bursa'dan ihraç edilecek orducu esnaf arasında bulunan ekmeçilere muavenet eden uncuların, eskiden olduğu gibi bu yılda da yardımda bulunmaları istenmekteydi (BOA MD 39/392: 185). Ancak hangi loncanın kime yamak olarak yazılacağı, ne kadar ödeme yapacağı konusunda mahkemeye yansımış örnekler de bulunmaktadır. Örneğin 2 Cemaziyelahir 1002/23 Şubat 1594'de Bursa kadısının İstanbul'a gönderdiği arzda; Bursa aşçıların sefer için orducu tedarikinde sıkıntı yaşadıklarını, pek çoğunun başka yerlerden gelerek şehirde misafir statüsünde bulduklarını, kendi loncalarının fakir olduğunu o yüzden İstanbul ve Edirne'deki helvacıların aşçılara yamak yazılmaları gibi Bursa'daki kahvecilerinin de kendilerine yamak yazılmasını talep etmişlerdi. Ancak ortada bir sorun vardı. Bursa'daki attarlar loncası, kahvecilerin kendilerine daha yakın bir iş kolu olduğunu öne sürerek bu talebe itiraz etmişti. Üstelik attarların elinde kahvecilerin kendilerine yamak yazıldığını gösteren ve resmi olarak onaylanmış bir belge de vardı. Ancak Bursa kadısının düşüncesi kahvecilerin aşçılara yamak yazılmaları yönündeydi. Çünkü attarlara zaten sabuncu ve macuncular yamak olarak yazılmışlardı. Üstelik aşçıların ekonomik durumları gerçekten kötüydü. Yönetim kadınının bu görüşüne uygun hareket ederek Bursa helvacılarını aşçılara yamak olarak yazmıştı (Bursa Şerhiye Sicilleri B 113: 137).

Yine 12 Zilkade 1003/19 Temmuz 1595'de Bursa'da Abacı esnafı ileri gelenleri mahkemeye gelerek kendilerinin alıp sattıkları kırmızı abayı Bursa çuka arakiyecilerinin de arakiye dikip satmak için aldıklarını, aynı hammadde üzerinde iş yaptıklarından dolayı arakiyecilerin ordu akçesi ödemesi için kendilerine yamak yazılmaları gerektiğini belirtmişlerdi. Arakiyeciler ise ordu akçesini çukacılarla beraber ödediklerini ve ellerinde bu durumu gösterir hüccetleri olduğunu belirterek bu isteğe itiraz etmişlerdi. Kadı da bu belgelere ve ifadelere göre arakiyecilerin çukacılarla birlikte ordu akçesini ödemeye devam etmeleri yönünde bir karar almıştı (Bursa Şerhiye Sicilleri, B 12: 237). İstanbul'da 15 Rebiülahir 1129/29 Mart 1717'de çilingir loncası kethüda ve ileri gelenleri ile mahkemeye gelerek, hurda fûrûşan loncasının kendilerinin yaptıkları kilitleri sattıklarını ileri sürerek kendi loncalarına yamak yazılmalarını talep etmişlerdi. Hurda fûrûşan loncası ise ordu akçesini kılıççılarla birlikte ödediklerini, onlara yamak olduklarını ifade etmişlerdi. Yapılan incelemede hurda fûrûşan loncası ve kılıççıların ordu akçesini beraber ödedikleri ortaya çıkmış, böylece çilingir esnafının talebi kabul görmemişti (İstanbul Bâb Mahkemesi 115/50b2). 12 Rebiülevvel 1151/30 Haziran 1738'de Edirne'deki kırmızı halı boyacıları ordu akçesi için paçacılar yamak olduklarını, paylarına düşen ordu akçesini onlara verdiklerini belirterek, bu yıl kasapların da bu vergi için kendilerinden talepte bulduklarını şikâyet etmişlerdi. Bunu sağlamak için kasaplar, boyacıların üretim için gerekli hammaddelerinden biri olduğu anlaşılan kestikleri sığır ve

koyunların kanlarını vermemeye başlamışlardı. Elindeki kayıtları inceleyen yönetim, 1128/1716 yılındaki sefer-i hümayûnda Edirne'den ihraç olunan orducu esnaf arasında bulunan paçacılar boyacıların yamak olduğunu belirlemiş ve sorunun boyacılar lehine çözümlenmesi yönünde Edirne kadısına emir yollamıştı (BOA Cevdet Belediye 4430).

#### **Sefere Katılan Orducu Esnaf Grupları**

Osmanlı seferlerinde orducu olarak usta talep edilen loncalar şu şekilde gruplanabilir:

**Beslenme:** Kasap, habbâz, bakkal, aşçı, başçı, bozacı, balcı ve yaş yemişçiler.

**Giyim, kuşam:** Hallâc, hayyât, pembedûz, keçeci, çukacı, bezzâz, kazzâz, çadırcı, çamaşırıcı, çakşırıcı, postacı, pabuççu, çizmeci, haffâf, nalçacı, eskiciler.

**Sağlık, beden temizliği:** Attar, berber, hamamcı, mumcular.

**Hayvan donanım ve besini:** Nalbant, arabacı, muytâb, sarrâc, semerci ve arpacılar.

**Metal eşya:** Bakırcı, kalaycı, demirci ve kazancılar.

Bunun dışında ordulardan sadece seferlerde yararlanılmıyordu. İnşaat işlerinde çalıştırılan işçi ve ameleler ile hac yolculuklarında yolcuların ihtiyaçlarının temininde de görev alıyorlardı. 15 Cemaziyelahir 979/4 Kasım 1571'de Biga sancakbeyi Ahmed Bey nezaretinde Kemer mevkiinde inşa edilecek gemilerin inşasında görev alan neccâr, bıçkıcı ve kalafatçılar için Lâpseki kadısından sanatında mahir birer kasap, ekmekçi ve aşçının levazımlarıyla beraber Kemer'e gönderilmesi isteniyordu (BOA MD 61/134: 49). 13 Rebiülevvel 992/25 Mart 1584'de hassa-i hümayûn'a ait kandil bahçelerinde yapılmakta olan binada çalışanlara, Üsküdar'dan yeteri kadar orducu esnaf yazıp kendilerine gereken araç gereçlerle beraber, üretim ve satış yapmaları için gönderilmeleri isteniyordu (BOA MD 52/821: 308).

#### **Sonuç**

Osmanlı Devletinin kendi iç dinamiklerinden ortaya çıkan ihtiyaçların karşılanması amacıyla yararlanan Orducu esnafı uygulamaları, devletin ilk büyük askeri seferlerinin başladığı dönemlerde siyasi yapının iç kaynaklarının yetersiz görüldüğü anlarda, seferlerde o çok ihtiyaç duyulan uzmanlık bilgisinin kentli esnaf tarafından sağlanmasından ibarettir. Bu kurum XVI. yüzyılda Anadolu'nun ticari canlılığa sahip olduğu varsayılan ya da ordunun sefer güzergâhı üzerinde bulunan belli başlı tüm kentlerinden istenirken, rastladığımız belgelerden izlediğimiz kadarıyla, XVII. yüzyılda sadece İstanbul, Edime ve Bursa kentlerinde yoğunlaşmış görünmektedir. Görevin temeli avâriz vergisine dayanmaktadır. Devletin olağanüstü durumlarda toplumun tüm vergi veren katmanlarından istediği bu verginin esnaf gruplarına uyarlanması Ordu akçesi ismi altında gerçekleşmektedir. Hizmet yerine nakit olarak yerine getirilen bu yükümlülük tüm esnafı kapsamaktadır. Orducu istenen hırfet gruplarına orducu olarak görev alması istenmeyen ancak öncelikle yamak yazılarak bu vergilendirme politikasına eklenen diğer hırfet grupları da dolaylı da olsa bu sisteme çekilmektedir. XVI. yüzyılda kentlerden nefer olarak istenen ordular, XVII. yüzyılda hayme adı altındaki toplanan ve değişik sayıdan oluşan ustalar aracılığıyla yerine getirilmektedir. Bu birim bilinen haliyle, hane üyelerinin birbirlerinin mallarına kefil oldukları tipik bir avâriz hanesine benzemektedir. Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinden yeniçeri ocağının kaldırılmasına dek uzun bir süre hizmet veren ordular, bu dönem süresince seferlerdeki askerlerin tüm lojistik ihtiyaçlarını karşılamaya çalışan köklü bir kurum işlevi görmüşlerdir. Üstelik devlet tarafından çeşitli inşaat işlerinde çalıştırılmak için görevlendirilen duvarcı taşçı, taş kırıcı, su yolcu, bıçkıcı, doğramacı, dülgere, kalafatçı, marangoz, amele ve ırgatların inşaat sahalarında veya madenlerde



orducular arasından ihtiyaçların karşılanması sağlanmıştır. Barkan, *Süleymaniye Camii ve İmaret-i İnşaatı (1550-1557)* adlı eserin birinci cildinde Kocaeli Sancağı beyine gönderilmiş olan Gurre Rebiyyülahir 957 / 27 Nisan 1557 tarihinde Karamürsel kasabasında 15 yıldan beri emir ile kasap yazılmış olan Hacı Ramazan'ın kasaplık hizmetini terk ederek İznik'e gittiğini, bu yüzden Kavak iskelesindeki taş ocaklarında çalışanlarının et sıkıntısı çektiklerinin haber alındığını, adı geçen kasabın geri getirilerek et buldurup sattırması istenmiştir. Yine Veinstein'in yukarıdaki eserinde; 1565 de İstanbul su kemerleri inşaatında çalışan asker ve işçilerin azık ve gereçlerinin sağlanmasında "*ordu hizmetin edenlere sebab-i ticaret ola*" şeklindeki ifadelerle ordular görevlendirildiği belirtilmektedir. İstanbul dışındaki bazı inşaat ve hafriyat işlerinde de örneğin; kadirga ve gemi inşaatlarında görevli personel arasında ordularda bulunmaktadır. 35 numaralı Mühimme Defterindeki 194 numaralı Cemaziyelevvel 986 / Temmuz 1578 tarihli hükümde Mekke'ye hacı olarak giden hacı adayları arasında bulunan esnaf tarafından oluşturulan orducu gruplarının varlığı da görülmektedir. Buna göre Mekke'de şeytan taşlanan mahalde aşçı, başçı, kasap ve sair taifenin ordu kurup hacılara sıkıntı verdikleri ve yankesicilerinde bu durumda istifade ile halkı zarara uğrattıkları bildirilmiş, söz konusu esnafın o bölgeden kaldırılması ve hacıların rahatlarının sağlanması Mekke Şerif'inden istenmiştir.

Sivil birer kurum olan Osmanlı loncaları devletin bu türden hizmet ve vergi beklentileriyle çalışmamızın en başında sözünü ettiğimiz o askeri hayatın içine çekilmişlerdir. Osmanlı loncalarının köklerini Selçuklu ahî teşkilatından alan ve ahilerde, özellikle Köseadağ yenilgisinden sonra iyice belirginleşen bu askeri fonksiyon, Osmanlı orduculuk sistemi içinde devam etmiştir. Ele alınan konu aslında Osmanlı askeri sistemini ilgilendiriyor gibi görünse de, devletin sefer organizasyonları ile biçim alan bu askeri nitelikteki özelliğinin tüm Osmanlı toplumuna yayılmasının bir örneğini oluşturmaktadır. Orducu olarak görevlendirilen ustalar bütün bir Osmanlı toplumu içerisinde, hem sivil hem de askeri sistem içinde kendilerine yer bulabilen ve bu iki ayrı toplumsal kompartımandaki yaşantıları tanıyabilme fırsatını yakalamış bireylerdir. Her ne kadar yaptıkları iş ve üretim değişirse de mekânlar, müşterilerin hepsinin silahlı birliklerden oluşması, beklentiler ve hammadde akışındaki değişikliklerin seferlerde, olağan koşullara göre daha farklı olacağı açıktır.

### Summary

Military artisans, was a form of substitution to the Ottoman state apparatus, in the face of its incapability in tackling the emerging military difficulties especially during the earliest military campaigns. Thanks to this application, specialised knowledge that was needed during the campaigns was provided by urban artisans. While this institution, in the XVI<sup>th</sup> century, relied on the all cities of Anatolia which were considered commercially vivid or located on the campaign routes, in the XVII<sup>th</sup> century, concentrated to the cities of İstanbul, Edirne and Bursa as can be understood from the documents. This obligation originates from the tax of *avarız*. Being imposed under extraordinary conditions on the whole segments of the society, this tax was collected from artisans under the name of *ordu akçesi*, i.e. army pay. It was a common obligation among the artisans and was paid in cash rather than as a form of service commitment. Along with the *hirfets* who were enrolled as *orducu*, other *hirfet* groups, who were not directly appointed but being registered as apprentice to *orducus*, were indirectly included in this system. During the XVI<sup>th</sup> century, *orducu* artisans were demanded under the name of *nefers*, i.e. soldiers, while in the XVII<sup>th</sup> century artisan masters were grouped in variously sized *haymes*. This unit was a typical *avarız* household in which the members stood as guarantor to the



goods of every other member. From the earliest periods of the Ottoman Empire till the abolishment of the Janissary corps, *orducus* served as a deep-rooted institution which met all the logistical needs of the army. Besides, needs of the state appointed constructional staff were also met by this *orducu* artisans. In the first volume of his study, *Construction of the Süleymaniye Mosque and İmaret (1550-1557)*, Barkan, mentions a document concerning to a certain butcher, who left his position in the town of Karamürsel and thus caused a shortage of meat among those who work in the quarries around the docks of Kavak. Veinstein also records the appointment of *orducu*, in the providing of the needs of the soldiers and laborers who worked in the construction of the aqueducts of İstanbul in 1565. Some other construction and excavation works outside İstanbul, also include *orducus* among their staff. They could be encountered in a Haj expedition heading to Mecca in 1578. It seems that, they caused some grievance among the pilgrims during their performance of the rites in Aqaba and removed from their positions with the help of the authorities in Mecca.

Being civil institutions, Ottoman guilds, were drawn into the military life because of the service and tax expectations of the state. This military function of the Ottoman guilds, which was inherited from Seljukid *ahi* organization and from their activities after the defeat at Köseadağ, was continued in Ottoman *orducu* system. Although this topic seems to be concerning Ottoman military system, it represents the spreading of the military capacity to the whole Ottoman society. Guild masters, who were appointed as *orducu*, were the individuals who could find positions both in the civil and military system of the Ottoman Empire and who could define their livings in different social compartments. Although their profession and production did not change, place, their clients, expectations and flow of the raw materials during the campaigns would be different, comparing to the ordinary circumstances.

**Kaynakça****Arşiv Belgeleri**

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) Cevdet Belediye: 4430.  
 Başbakanlık Osmanlı Arşivi Maliyeden Müdevver Defterler: (BOA MAD) 3284.  
 Başbakanlık Osmanlı Arşivi Mühimme Defterleri (BOA MD): 14, 35, 39, 44, 52, 58, 59, 61, 73.  
 Bursa Şer'iyye Sicilleri: A.113, B.12, B.113.  
 İstanbul Bâb Mahkemesi: 115.

**Tezler ve Yayımlanmış Eserler**

- AKDAĞ, Mustafa (1995), *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi*, İstanbul: Cem Yay., 2. bs.  
 ANDRZEJEWSKI, Stanislaw (1954), *Military Organization and Society*, London.  
 AKSULU, N. Melek (1998), *Mohaç Esiri Bartholomaeus Georgievic (1505-1566) Ve Türklerle İlgili Yazıları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.  
 AKTEPE, M. Münir (1954), "Ahmed III Devrinde Şark Seferine İştirâk Edecek Ordu Esnafı Hakkında Vesikalar", *Tarih Dergisi*, C VII, S 10: 17-30.  
 ATIL, Esin (1999), *Levnî ve Sûrname. Bir Osmanlı Şenliğinin Öyküsü*, İstanbul.  
 BARKAN, Ö. Lütfi (1972), *Süleymaniye Camii ve İmaretî İnşaatı (1550-1557)*, C I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.  
 EKİN, Ümit (2004), "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Nakliye Hayvanlarının Bakımı ve Masrafları", *Kebikeç*, S 17: 327-334.  
 ERTAŞ, M. Yaşar (1997), "XVIII. Yüzyıl Başlarındaki Rumeli'deki Menzillerin Askeri Fonksiyonları", *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S 1: 91-98.  
 ERTAŞ, M. Yaşar (2007), *Sultanın Ordusu (Mora Fethi Örneği 1714-1716)*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.  
 EMECEN, Feridun M. (2011), *Osmanlı Klasik Çağında Savaş* İstanbul: Timaş Yay., 2. bs.  
 ERGENÇ, Özer. (1995), *XVI. Yüzyıl'da Ankara ve Konya*, Ankara: Enstitüsü Vakfı Yay.  
 HALAÇOĞLU, Yusuf (1981), "Osmanlı İmparatorluğu'nda Menzil Teşkilatı Hakkında Bazı Mülahazalar", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, S 2: 123-132.  
 İŞBİLİR, Ömer (1996), *XVII. Başlarında Şark Seferlerinin İaşe, İkmal ve Lojistik Meseleleri* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.  
 KURAT, Akdes. N. (1951), *Pрут Seferi ve Barışı 1123(1711)*, C 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.  
 MEHMED NEŞRİ (1983), *Neşri Tarihi*, C 1-2, Haz. Mehmet Altay Köymen, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.  
 MURPHEY, Rhoads. (2. (2007), *Osmanlı'da Ordu ve Savaş*, İstanbul: Homer Kitapevi.  
 TÜRKMEN, M. Nuri. (2003), "XVII. Yüzyıl Sefer Menzillerinin Ekonomik Yönü Ve Esnafın Katkısı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, C XXII, S 34: 135-140.  
 VEİNSTEİN, Gilles (1988), "Du Marche Urbain Au Marche du Camp: L'institution Ottomane des Orducu", *Dans Mélanges Professeur Robert Mantran*, Derleyen Abdeljelil Temimi Zaghouan.  
 YILMAZER, Ziya (2003), *Topçular Kâtibi Abdülkâdir (Kadri) Efendi Tarihi (Metin ve Tahlil)*, C 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

## MERKEZİ OTORİTE KARŞISINDA BİR DAĞLI EŞKIYASI: DELİ KADRİ

### ONE MOUNTAIN BANDIT AGAINST CENTRAL AUTHORITY: DELİ KADRİ

Eyyub ŞİMŞEK\*

#### Öz

Dağlı eşkıyalarının Rumeli'yi kasıp kavurduğu dönemde Bergos civarında pek de meşhur olmayan Deli Kadri adlı bir eşkıya faaliyette bulunmaktaydı. Deli Kadri'nin politik arzularından uzak, yağmacılığa dayalı faaliyetleri onu sıradan bir eşkıya yapmaktaydı. Belki de bu yüzden tarihçilerin dikkatini çekememişti. Hâlbuki Osmanlı imparatorluğunun onun gibi sıradan bir eşkıya ile mücadelesi devletin eşkıyaya yönelik siyasetinin belirlenmesinde önemli ipuçları verebilmektedir. Bu çalışma, onun devlet ile olan ilişkileri aracılığıyla dönemin portresine bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ne dayanılarak yapılan bu çalışmada bir eşkıyanın merkezi otoriteyi nasıl uğraştırdığı ortaya konulmaya çalışılırken, diğer taraftan devletin eşkıyalara yönelik izlediği politikalar ele alınarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

#### Anahtar Kelimeler

Osmanlı, Dağlı Eşkıyası, Deli Kadri, Bergos.

#### Abstract

During the time when the mountainous bandits terrorised Rumelia, a bandit called Deli Kadri, who was not that famous around Bergos, was doing banditry activities. The activities of Deli Kadri which were based on looting and were far from political ambitions made him an ordinary bandit. Maybe that's why he didn't grab the attention of historians. However, the struggle of the Ottoman Empire with an ordinary bandit like him can give important clues about the empire's policy towards the banditry. This study aims to contribute to the portrait of the period through his relations with the state. In this study, based on the Ottoman Archives, it will be tried to determine how a bandit cause a lot of trouble to the central authority, and on the other hand, the policies of the empire towards the bandits will be evaluated.

#### Keywords

Ottoman, mountainous bandit, Deli Kadri, Bergos.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, eyyubsimsek@aksaray.edu.tr



## Giriş

III. Selim dönemi (1789-1807) Osmanlı İmparatorluğu tarihinde isyanların en yoğun olduğu dönemlerden birisi olarak bilinir: Rumeli'deki eşkıya isyanları, Arabistan'daki Vehhabi hareketi, Mısır'daki isyanlar ve Sırp isyanları (Beydilli 2009: 422). Bunlar içerisinde “dağlı eşkıyaları” olarak bilinen ve imparatorluğun Balkan coğrafyasını onlarca yıl kasıp kavuran isyanlar, özelde III. Selim dönemi ile özdeşleşmiştir.<sup>1</sup> Gerçekten ilk defa Rumeli'de Kırcaali dağlarında ortaya çıkan bu sebeple “dağlı eşkıyaları” olarak anılmış olan eşkıyalar, kendilerine yeni katılımlarla giderek çoğalmışlar ve zamanla bütün Balkan coğrafyasını etkileri altına almışlardır. Yılıkoğlu Süleyman, Tirsinikli İsmail (Uzunçarşılı 2010), Pazvandoğlu (Beydilli 2007: 208-210; Yavuz 2010) Gümölcine ayanı Tokadıklı Süleyman (Aygün 2010: 707-768) vb. eşkıyalar III. Selim'in saltanatı boyunca merkezi otoriteyi uğraştırmışlardı (Özkaya 1983: 7). Rusya ile yapılan ve ağır mağlubiyetlerle neticelenen 1768-1774 ve 1787-1792 savaşlarına ev sahipliği yapan Balkan coğrafyası bu mücadelelerin yükünü çekmek zorunda kalmış, ağır vergiler yöneticilerin zulmü ile birleşince bölgede sosyal ve ekonomik çalkantılar kaçınılmaz hale gelmişti. Bu dönemde imparatorluğun meşgul olduğu iki büyük sorun bulunmaktaydı: İçeride reform, dışarıda ise Fransa ile Rusya arasındaki denge arayışı (Yaycıoğlu 2015). Dolayısıyla Kırcaali dağlarında başlayan eşkıyalık hareketleri aslında devletin içerisinde bulunduğu şartlara da isyan niteliğinde idi ve bu isyan uzun bir süre etkisini kaybetmedi. Devletin otorite boşluğu, ayanların gittikçe güçlenen nüfuzları ile ikame edilirken; ayanlar bu güçlerini, devlet adına kullanmak yerine kendi bölgelerini korumayı öncelemişlerdi (Nagata 1997; Aynı Yazar 1999; Özkaya 2014). Hatta eşkıyayı koruyan bir tutum sergiliyorlardı (Kartal 1942: 115-117; İlgürel 1995: 468). Bu durum Balkanları eşkıya için mümbit bir bölge haline getiriyordu.

Bu çalışmaya konu olan dağlı eşkıyalarından Deli Kadri'nin yaşadığı bölge olan Bergos ya da Burgaz, bugün Bulgaristan sınırları içerisinde, Karadeniz sahilinde yer alan bir şehirdir. Konunun işlendiği, 18. Yüzyılın sonu ve 19. Yüzyılın başında Bergos, Edirne Vilayeti'ne tabi Tekfurdağı Kazasının bir kasabası durumundaydı. Kasabanın limanı, başkentini iâşesi için stratejik bir öneme sahipti. İstanbul'a Balkanlar ve Kırım tarafından gelen zahire, Bergos limanı üzerinden payitahta ulaştırılmaktaydı. Yani belgelerin diliyle ifade edilecek olursa Bergos, *İstanbul'un kileri mesabesinde* (BOA.C.AS. 192-8280) bir yerdi. Diğer taraftan Bergos, Karadeniz sahilinde gemi yapımının olduğu önemli bir tersaneye sahipti (Ekinci 2013: 24). Bergos'un küçük ama önemli bir kasaba oluşu, burayı eşkıyalar için cazip hale getiriyordu. Sosyal ve ekonomik düzenin bozulduğu 1790'lı yıllarda eşkıyanın sıkça uğradığı bir bölge olmuştu. Bergos-Kırkkilise arasındaki yol, “eşkıya yatağı” olarak nam salmış bir bölgeydi. Özellikle limana zahire götüren arabalar, eşkıyanın hedefi haline gelmekteydi (BOA.AE.SABH.I. 136-9178; AE.SSLM.III 142-8573; C.ZB. 8-368). Bölgenin etrafı eşkıya ile dolu iken, bölge halkı içerisinden de eşkıyalar çıkmaktaydı. Bu çalışmada Bergos'tan çıkan bir eşkıyanın “Deli” lakabıyla bir dönem Balkanlar'da korku salan Kadri'nin faaliyetleri üzerinde durularak, Osmanlı İmparatorluğunun bir dağlı eşkıyasını neden yakalayamadığı sorusuna cevap aranacaktır. Böylece buradan çıkarılacak sonuçların dönemin genel portresine bir katkı yapması amaçlanmaktadır. Bu çalışmanın temel kaynağını Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yer alan HAT tasnifleri oluşturmaktadır. Bu tasnifin yanında Şeriye Sicilleri ve Mühim defterlerine de başvurulmuştur. Bu iki kaynak, verdikleri bilgilerin yanında HAT tasniflerinde bulunup da

<sup>1</sup> İsyandar, III. Selim'in iktidarını kaybetmesinde de önemli bir rol oynamıştır (Yıldız 2017).

tarih verilmemiş olan belgelerin tarihlerinin de teyit edilmesi açısından da önemli bir katkı sağlamıştır. Yine Ahmet Cevdet Paşa, Câbî Ömer Efendi ve Mütercim Ahmed Âsım Efendi'nin döneme ilişkin Osmanlı Tarihi eserleri de bu çalışmada kullanılmıştır. Son olarak dönemin Fransız matbuası da taranarak elde edilen bilgiler değerlendirilmiştir.

### I. Deli Kadri'nin Ortaya Çıkışı

III. Selim'in tahttan indirilişinden sonra idam edilen Kâhya (Kethüda) İbrahim, servetini gayr-i meşru yollarla elde etmekle itham edilmişti (Journal de l'empire, 14 Temmuz 1807). İddialara göre; Kâhya İbrahim, "dudak uçuklatan" bu serveti<sup>2</sup> dağlı eşkıyalarını koruyarak ve onların elde ettiği ganimeti paylaşarak biriktirmişti. Bu eşkıyalar arasında yer alan Pasvandoğlu birçok çalışmaya konu olmuştur. Fakat diğer eşkıya Deli Kadri ile ilgili doğrudan hiçbir çalışma bulunmamaktadır. Yaptıkları ile adını Osmanlı toprakları dışında yayımlanan gazetelerde duyuracak kadar nam salan Deli Kadri, kısa bir süreliğine de olsa (1803-1807) özellikle güney Balkanları haraca kesmiş, Osmanlı Padişahını bile çileden çıkarmıştı.

Bergos'ta doğup büyüdüğü anlaşılan Kadri, Benlizade Mehmed'in oğludur (BOA.C.DH. 303-15123). Fakat belgelerde kendisinden bahsedilirken "Deli Kadri" olarak bahsedilmiştir. Dönemin meşhur dağlı eşkıyalarından onu farklı kılan hususlardan birisi de kullanmış olduğu unvandır. Kendisi Yılıkoğlu, Tirsiniklizade örneklerinde olduğu gibi ne aile veya soyluluğa işaret olacak ne de Gümülcine Ayânı Tokadçıklı Süleyman gibi memleketini gösteren bir unvan kullanmıştır. Onun kullanmış olduğu "deli" lakabı tarihte birçok eşkıyada görülebilecek adeta geleneksel bir unvandı. Eşkîyalık onun için siyasal hedeflere ulaşmakta bir araç değil, bir yaşam biçimiydi. Cebren mala ve cana tecavüz ile kamu düzenini ve asayişini bozmak olarak tarif edilen eşkıyalığın (Bardakoğlu, 1995: 463-466) bu özelliklerine haiz olan Deli Kadri, bunun yanında kendi adamlarını rahatça feda edebilecek, geriye dönmeyi asla düşünmeyen, günü birlik yaşayan, yağmacılığı bir geçim kaynağı olarak gören, tamahkâr; ama bir o kadar da korkak bir kişiliğe de sahipti.

Deli Kadri'nin ilk ortaya çıkışı, her ne kadar 1805 yılında dağlı eşkıyasının Tekirdağ'da Osmanlı donanmasına kurşun attığı olayla başlatılsa da (Özkaya 1983: 97-98) doğrusu 1790'lı yılların sonudur; fakat namını yayışı 1803 yılının sonbahar mevsimidir. Doğup büyüdüğü Bergos'tan ayrılıp, eşkıyalığa başlamasının nedeni Bergos ayanının kendisine beslediği kin ve nefretti (MŞH.ŞSC.d 7427/136-1). İlk eşkıyalığa başladığı dönemler hakkında pek malumat bulunmamakla beraber 1795-1800 yılları arasında memleketi Bergos civarında yağma ve eşkıyalık yaptığına dair bilgiler mevcuttur. Bu dönemde adını duyurmayı başaramayan Kadri, padişahın affını dileyerek Bergos'ta ikâmet etmeye başlamıştı (BOA.AE.SSLM.III. 67-4042; C.ZB. 25-1215).

Rumeli'de çok sayıdaki eşkıya ile mücadelede yetersiz kalan Osmanlı İmparatorluğu, eşkıyaların affedilerek kendi bölgeleri ya da civar yerleşim birimlerine iskân ettirilmesini bir çözüm yolu olarak uygulamaktaydı (Başer, 2006). Pek de başarılı olmayan bu uygulamadan Deli Kadri ilk defa yararlandıktan sonra tabiatı gereği kısa bir süre sonra yeniden eşkıyalığa döndü. Bu ikinci döneminde Deli Kadri gerçekten adını duyurmayı başarmıştı. Onun eşkıyalık

<sup>2</sup> Kâhya (Kethüda) İbrahim'in muhalefatını gören Mabeynci Ahmed Bey'in "Hâne mi, yâ cennet-i a'lâ mıdır?" şeklindeki ifadesi İbrahim'in servetinin büyüklüğünü göstermesi açısından önemlidir (Mütercim Ahmed Âsım Efendi, II, 2015: 865).

faaliyetlerinde dönüm noktası; meşhur dağlı eşkıyası Kara Feyzi'nin<sup>3</sup> Osmanlı askerinin eline düşmesine mani oluşu idi. Kara Feyzi'yi kurtaran adam olarak nam salan Kadri, bu vakadan sonra ilerleyen dört yıllık sürede Edirne ve civarının en azılı haydutlarından birisi haline gelecekti. Bugün Bulgaristan sınırları içerisinde yer alan ve Büyük Balkan Dağlarının eteğinde bulunan Kazanlık'ta Osmanlı askerleri Kara Feyzi'yi çembere almıştı. Yapılan iki muharebede ağır mağlubiyetler alan ve birçok adamını kaybeden Kara Feyzi için yolun sonu görünmekteydi. Edirne ve civarındaki eşkıyalık hareketlerinin ortadan kaldırılması ile görevlendirilen Serezli (Sirozlu) İsmail Ağa, Kara Feyzi'nin teslim olmaktan başka yapabileceği tek şeyin Balkan Dağlarını aşarak öte tarafta birilerinin hizmetkârlığını yapmak olacağına inanmaktaydı. Onu bu düşünceye iten şey; kuşatma esnasında eski bir eşkıya olan Molla Ali'nin de Osmanlı askerinin yardımına gelmiş olmasıydı. Fakat Bergoslu olarak bilinen ve etrafta "Deli" lakabıyla nam salmaya çalışan Kadri adlı eşkıya gerçekten de lakabına layık oluncasına Osmanlı kuşatmasını yarararak, Kazanlık'a girip, Kara Feyzi'ye yardıma gelince kuşatmanın seyri birden değişiverdi. Üstelik Deli Kadri yalnız değildi; yanında Gümüşçene lakaplı bir eşkıya daha vardı. Sayıları sekiz yüze kadar varan eşkıya, Kara Feyzi'yi içinde bulunduğu kuşatmadan kurtarmayı başardı (BOA.HAT 52-2456; 218-12000; 53-2485). Bu olayın akabinde, Serezli İsmail, Deli Kadri ve Kara Feyzi ile doğrudan ilgilenmekle görevlendirildi. Serezli İsmail, Rumeli ayanları arasında devlete en bağlı olanlardan birisiydi. Kapucubaşı payesi verilmiş olan İsmail Ağa, 1808 tarihli Sened-i İttifak'ta imzası bulunan ayanlardan olup, yine ayanlar arasında en nüfuzlu olanlardandı. İleri görüşlülüğü ile bilinen İsmail Ağa, Sultan III. Selim'in emirlerini yerine getirmekte pek tereddüt etmediği gibi devlet ile bölge ayanları arasında oynadığı arabuluculuk sayesinde bu görev için padişahın teveccühünü kazanmıştı (Uzunçarşılı 1971: 269). Başbuğ olarak tayin edilen Serezli İsmail'in emrine Selanik Sancağı Mutasarrıfı Osman Paşa verildi (A.DVN.MHMd. 219/220; 219/222).

Deli Kadri, Kazanlık'tan kaçtıktan sonra Gümüşçene ile birlikte güneye, Çırpan tarafına geçti. Serezli İsmail Ağa, Deli Kadri'yi Kara Feyzi'ye olan iltihakından vazgeçirme adına kendisiyle bir görüşme yapmışsa da onu bu fikrinden caydırmayı başaramamıştı (BOA.HAT 52-2456). Bu görüşmeden sonuç elde edilemediğinden Deli Kadri ile mücadele için Edirne'de mevcut bin beş yüz asker, Serezli İsmail Ağa'nın maiyetine, Çırpan tarafına gönderildi. Bu arada Rumeli Valisi Mehmed Paşa da Kadri olayıyla bizzat ilgileneceğini Sultan III. Selim'e bildirmişti.<sup>4</sup> Deli Kadri ve Gümüşçene Çırpan'ı tahkîm ederek; buraya yerleştiler. Kış şartlarının ağırlığı, eşkıya takibini zora sokmaktaydı. Osmanlı askerleri sadece eşkıya ile değil, sert doğa koşulları ile de mücadele etmek zorunda kalmıştı. Kış mevsimi kendisini iyiden iyiye hissettirmekteydi. Dolayısıyla Çırpan'ın etrafını çevirmek mümkün görünmüyordu. Yapılabilecek tek şey, civar bir köye yerleşerek; eşkıyayı uzaktan takibe almaktı. Zaten askerler bütün yaz eşkıya peşinde olduklarından bitap bir halde idiler. Bu yüzden askerlerin birçoğu kışlarına gönderildi. Asker gerektiğinde, bu ihtiyaç, yakın bölgelerin ayanlarından temin edilecekti (BOA.HAT 53-2485). Deli Kadri ve Kara Feyzi'nin güçlerini birleştirmeleri üzerine Bender eski muhafızı Osman Paşa da Edirne'de kalmak istediğini beyan ederek; gönüllü şekilde bu mücadeleye dâhil oldu. Kasım ayının başında bir anda güçlenen eşkıya güruhu Çırpan'dan ayrılarak Tekfurdağı (Tekirdağ) tarafına doğru güney-doğu yönünde ilerledi. Önce Baba-yı

<sup>3</sup> Kara Feyzi, dağlı eşkıyaları döneminde Balkan coğrafyasının en önde gelen eşkıyalarından biri idi. Eski bir sekbân olan Kara Feyzi, 1793-1823 yılları arasında tam otuz yıl boyunca bölgede yağma, soygun ve çapulculuk faaliyetlerinde bulunmuştu (Esmer 2014: 1-18).

<sup>4</sup> Sultan III. Selim, Tirsinikli'nin askerlerinin de Kadri'nin üzerine gönderilmesini; ama mevcut askerlerle karışık bir düzende olmamalarını ve başka hadiselerle meyil verilmemesini özellikle emretmişti (BOA.HAT 218-12000; 53-2485; 218-12016).



Atik (Babaeski) ve Hayrabolu'ya, oradan da İncecik ve Tekfurdağı'na ulaşan Kadri ve Feyzi'nin amacı Malkara'yı işgal etmektir (BOA.HAT 54-2502-C).

## II. Malkara Çarpışması

Kış şartları Osmanlı askeri birliklerini zorlasa da eşkıya için hâlâ elde edilecek ganimetler vardı. Eşkîya geçtiği yerde zorbalıklarına devam etmiş, Baba-yı Atik'ten Hayrabolu'ya geçerken köylülerin arabalarını soyup; ahalinin bir kısmını da esir almıştı (BOA.HAT 57-2618; 57-2618-C). Eşkîyalar bir süre sonra iki kola ayrıldılar. Birlikte hareket etmekten ziyade birbirlerini destekleyen bir görüntü çizen bu eşkıya grubundan Kara Feyzi Edirne'ye altı saat mesafedeki Kuleli<sup>5</sup> köyüne; Deli Kadri ise memleketi Bergos'a, Ahiyolu köyüne doğru yöneldi (BOA.HAT 57-2615-A). 28 Ekim Cuma günü saat yedi sularında Kara Feyzi, Kuleli köyüne vardı. Deli Kadri ertesi gün, çobanların bulunduğu yeri bastı. Çobanların hem koyunları hem de paraları Deli Kadri ve adamları tarafından gasp edildi. Gece ise; etraftaki köylere baskınlar yapılarak halka korku ve dehşet salınmıştı. Deli Kadri'nin amansız saldırıları karşısında Çene köyünde toplanmaya başlayan halka, civar yerleşim yerlerinden de destek gelmiş ve sadece yetişkin erkekler değil; kadın ve çocuklar da bu kalabalığa dâhil olmuşlardı. Kalabalığın eşkıyaya saldırısı, şiddetli şekilde karşılık bulunca halk büyük bir korku ile terk-i vatan etmeye başladı. Baba-yı Atik, Hayrabolu, Kırkkilise ve Bergos'ta insanlar korkuyla iç bölgelere doğru göç etmeye başladılar (BOA.HAT 57-2618-D). Deli Kadri ise, yanında Gümüşçene ve adamları olduğu halde, Malkara'ya yönelmişti. Eşkîyanın kasaba merkezine doğru yöneldiğini haber alan ayandan Kara Ahmed Haseki, elli altmış kadar adamıyla, kasabanın hemen dışında eşkıyanın karşısına çıktı. 31 Ekim'deki çatışma, sabahtan akşama kadar devam etmiş; eşkıya iki defa püskürtülmüşse de karanlığın bastırmasıyla Ahmed Haseki kasaba merkezine dönmek zorunda kalmıştı. Deli Kadri, gecenin karanlığından faydalanarak Malkara'nın Ermeni mahallesi tarafından saldırıya geçti. Mahalleyi yakıp, yıkan Kadri, Ahmed Haseki'nin konağını ele geçirdi. Ahmed Haseki ve yanındakileri de esir aldı ve konağı muhkem bir kale haline getirdi.

Olayın haber alınması üzerine Osman Paşa, evvela çevre köylerden asker celb edilmesini düşünmüş ise de; eşkıyanın sürekli hareket halinde olması, onu bu fikrinden caydırdı. Çünkü yardım kuvveti gelene kadar eşkıyanın kaçması muhtemeldi ve bu durumda eşkıyanın civar köylere saldırması kaçınılmaz bir son olacaktı. Zira askerden yoksun haldeki bu yerler savunmasız, saldırıya açık hale geleceklerdi. Bu da eşkıyanın işini kolaylaştırmaktan başka bir işe yaramayacaktı. Sadece Baba-yı Atik'ten beş yüz kadar asker getirilebilirdi. Bir taraftan asker toplamakla meşgul olan Osman Paşa, diğer taraftan Malkara'nın durumunu öğrenmek için bir adam yolladı. Bu adamın verdiği haberlere göre; Ahmed Haseki esir alınmış, eşkıya fidye olarak kırk bin kuruş istemekteydi. Bu fidyenin on beş bin kuruşunu ödemek isteyen ayan Ahmed'in kayınbiraderi de hem parasını kaybetmiş, hem de esir düşmekten kurtulamamıştı. Fidyenin kalan yirmi beş bin kuruşunun yanında elli vukıyye kahve, bolca nal ve beş at talebinde bulunan Kadri, "Göndermezlerse, kendileri bilir" şeklinde tehdit savurmayı da ihmal etmedi. Osman Paşa'nın çaresiz kaldığı bir anda Ayan Ahmed'in oğlu iki yüz kadar adamıyla Orşa'dan hareket ederek Kasım ayının ikisinde Malkara'ya ulaştı. Fakat Kadri'nin muhkem seddi, süvari olarak gelen yardım birliğinin kasaba merkezine girmesini engellemekteydi. Bunun üzerine atlarından inen ve piyade olarak hareket etmek zorunda kalan askerler, eşkıya ile şiddetli bir çatışmaya girdiler. Tam bu sırada Tekfurdağı ayanının gönderdiği üç yüz adam ile Osman Paşa'nın yüz kadar askeri kasabanın kurtarılmasını sağladı. Deli Kadri bu çatışmada

<sup>5</sup> Kuleli, XVII. yüzyılda Edirne-Bergos arasında önemli bir menzil yeri idi (Altunan 2006: 75-99).

iki yüz kadar adamını kaybederek kaçmak zorunda kaldı (BOA.HAT 57-2615-A; 57-2615-B; 54-2502-C; 54-2502-A).

Malkara çatışmasından sonra sayısı altı yüze kadar düşen eşkıyalara büyük katılımların olduğu söylentileri bölgede yayılmaya başladı. Özellikle iki binin üzerinde suhtenin Deli Kadri'nin maiyetine girdiği dedikoduları etrafta dolaşmaktaydı. Her ne kadar bunun, korku salmak için eşkıyanın bir taktiği olduğu anlaşılırsa da söylentinin varlığı bile civar kasaba halklarının telaşa düşmelerine ve acil asker talebinde bulunmalarına yetmişti.<sup>6</sup> Malkara çatışması payitahtta da büyük yankı buldu ve Deli Kadri ile Kara Feyzi'nin idamı için Selanik Mutasarrıfı Osman Paşa görevlendirildi (BOA.C.ZB 23-1105). Malkara ve İncek tarafına doğru ilerleyen Osman Paşa'nın kuvvetleri önünde duramayacağını anlayan eşkıya, çareyi kaçmakta buldu.<sup>7</sup> Malkara'dan kaçıp kuzeye, Edirne tarafına, doğru yönelen eşkıya yol üstünde Rusçuk tarafından gelen Rus ticaret kafilesine tesadüf etti. Eşkıya guruğu, Sava Dimitriyo, Todori Hristo ve Yorgi Mihailoviç adlı tüccarların üç bin Macar altınını gasp ettikleri gibi; aynı kafilde bulunan Anton adlı tüccarı da bin yedi yüz altını ile birlikte alıkoydu. Daha sonra doğuya, Pınarhisarı tarafına, yöneldiğinde bu defa Rumbegli köyü civarında Avusturya tüccarlarına musallat oldular. Altı Avusturyalı tüccarı esir alan Deli Kadri ve Kara Feyzi her bir tüccar için onar kese akçe talep etmekteydiler. Kara Feyzi ve Deli Kadri'nin bu baskınlarının Rusya ve Avusturya ile olan barış ortamını bozmasından çekinen Sultan III. Selim, Osman Paşa'ya bu işin derhal halledilmesini emretti (BOA.HAT 216-11836; 216-11836-B). Fakat eşkıyayı yakalamak pek de kolay değildi. Çünkü Osman Paşa'nın da acı bir şekilde itiraf ettiği gibi eşkıya sürekli fikir değiştiren değişik bir tavır takınmaktaydı (BOA.HAT 57-2618-D). Gerçekten de eşkıya aniden geriye dönerek Malkara'nın hemen güney doğusundaki Ballı köyüne giderek buraya mevzilendi. Eşkıya peşindeki Osman Paşa için köyün düzlük arazisi büyük bir sorun teşkil etmekteydi. Çünkü düz bir arazinin etrafını çevirmek için yeterince asker ve mühimmatı yoktu. Hele askerlerin çoğunluğunun süvari olduğu bir birliğin yeterli mühimmat olsa da burayı kuşatması mümkün değildi (BOA.HAT 218-12031). Yine de Osman Paşa 2 Aralık Perşembe günü büyük bir çarpışmaya girmeye karar verdi. Fakat bu sefer de kışın ağır şartları bu mücadeleyi yarıda bıraktırdı. Harekât esnasında yağın aşırı yağmur, mevcut piyadenin ve top arabalarının ilerleyişini engellemekteydi. Yağmurun akabinde ortaya çıkan şiddetli rüzgâr üzerine Osman Paşa ve kurmayları attan bile inmeden meşveret edip, piyadeler kadar top ve silahların da daha fazla zarar görmemesi için ilerleyişin durdurulmasına karar verdiler ve biraz kuzeydeki Yörük köyüne sığındılar.<sup>8</sup> Bu arada Tirsinikli'nin dört Bölükbaşı ile göndermiş olduğu iki yüz Arnavut askerin istihdamı sıkıntı oluşturdu. Tirsinikli'nin göndereceği askerlerin, mevcut askerlerle karışmaması zaten önceden tembihlenmişti. Şimdi de bunların sekbanlık yapmak istemeleri yeni bir sorunu doğurdu. Kimlikleri meçhul bu Arnavutların keyfiyetleri Mustafa Binbaşı'ya sorulmuş, hallerinden vukufları olmadığına binaen istihdam

<sup>6</sup> Mesela eşkıyanın Hayrabolu'ya dönme ihtimali bulunduğunu düşünen kasaba halkı üç yüz asker talebinde bulunmuştu (BOA.HAT 57-2615-C; 59-2637).

<sup>7</sup> Yanbolu ve Çirmen kazalarında okunan hükümlerde eşkıyayı yakalayıp, kellesini getirenlere o eşkıyanın malları vadedilmekteydi. (BOA.C.ZB 76-3778 Lef 1 ve 2).

<sup>8</sup> Ballı köyüne yapılan bu harekât, Nizam-ı Cedit için de önemli bir sınav olmuştu. Bundan önce, eşkıya ile mücadele sekbanlar gibi başıbozuk askerler ile yapılmaktaydı ve halkı koruması gereken başıbozuklar, maalesef ahaliye zulüm ve teaddide bulunmaktaydılar. Bunun önüne geçme adına ilk defa bu kuşatma esnasında Nizam-ı Cedit askerleri kullanıldı. Nizam-ı Cedit askerleri kışlalarından çıktıkları andan itibaren sadece devlet erkânı değil, ahali hatta yabancı devlet temsilcileri bir büyük merak içerisinde idiler. "Acaba inzibat-ı hakîkî hâsıl oldu mu?" sorusunun cevabını merakla beklenilmekteydi. Yabancı devlet temsilcileri, Nizam-ı Cedit'i kışlalarından çıktıkları andan itibaren takip etmeleri için memurlar dahi görevlendirmişlerdir. Nihayetinde Ballı köyü kuşatmasında Nizam-ı Cedit askerleri rüşlerini ispat ettiler. Ahaliye zulmetmedikleri gibi, eşkıyayı da perişan bir hale düşürdüler (Ahmet Cevdet Paşa 1871: 359).

edilmemeleri uygun görülüyordu. Fakat geri gönderilmeleri de büyük bir soruna neden olabilir, geri gönderildiklerinde kontrolden çıkarak başka taraflara geçebilirlerdi. Sultan III. Selim, Tirsinikli'nin askerlerinin Edirne'yi geçmesini şiddetle yasaklamıştı. Bu sebeple Arnavut askerler, civar köylerde arama tarama işlerinde kullanılmak üzere birliğe dâhil edildiler.<sup>9</sup> Osman Paşa'nın kuşatmayı gerçekleştirememesi eşkıyanın yeniden firarına fırsat tanıdı. Aralarında birçok yaralının olduğu eşkıya, Ballı köyünden kaçıp bir gece sonra, Bergos'a tabi Ahmed Beyli'ye ulaştı (A.DVN.MHMd. 219/537). Civardan asker ve erzak temini ile uğraşan Osman Paşa, haberi alır almaz eşkıyanın peşine düşmek zorunda kaldı. Osman Paşa'nın isteği üzerine Kazanlık Serdarı Emin Ağa bir miktar askerle başbuğ tayin edilip, Osman Paşa'nın emrine verildi.<sup>10</sup>

### III. Kavaklı Çarpışması

Deli Kadri ve Kara Feyzi, buldukları yerden süratle tekrar güneye, Edirne tarafına yöneldiler. Zaten çok sayıda yaralı adamı bulunan eşkıyalar için kaçışlar oldukça zorlu geçmekteydi. Bu sebeple ağır yaralı olup, ümidini kestikleri eşkıyaları Meriç nehrine atılmaktan çekinmediler. Edirne'ye bağlı Kavaklı köyüne ulaşan ve perişan halde olan eşkıya sayıca yarıya inmiş, üç dört yüz kadar kalmıştı. Ayrıca zahire ve barut sıkıntısı da çekmekteydiler. Osman Paşa Kavaklı'ya dört saat mesafede doğu tarafında üs kurarken, öncü birlik olarak Sarıgöllü Binbaşı'yı gönderdi. Kavaklı'ya bir saat mesafede siper alan bu birliğin yanında Tirsinikli de Balkan tarafını, yani batı yönünü, kapatınca eşkıya tam olarak çember altına alınmış oldu. Nizam-ı Cedit piyadeleri de Bergos tarafında hazır kıta bekletilmekteydi (BOA.HAT 56-2568). Osman Paşa, artık zafere çok yakın olduğu düşüncesinde idi ve Kavaklı'da sıkıştırılan eşkıyanın üzerine yürüdü. Paşa, askerlerin top atışları eşliğinde kırkar ellişerli gruplarla farklı yönlerden köye girerek eşkıyayı etkisiz hale getirebileceğini düşündüğü bir plana odaklanmıştı. Top atışları ile eşkıyanın saklandığı yerden çıkarılması amaçlanmaktaydı; fakat istenilen sonuç elde edilememiş, eşkıya saklandığı yerden yaptığı tüfek atışları ile Osman Paşa'nın birliğine büyük kayıplar verdimeye başlamıştı. Topların küçük olması ve eşkıyanın saklandığı mevcut binalara etki edecek kapasitede bulunmaması paşanın planını suya düşürdü. Diğer taraftan gruplar halinde yapılan baskınlar; eşkıyaya kaçış için önemli bir avantaj sağlamaktaydı. Askerler gruplar halinde girince eşkıyanın bir kısmı ortaya çıkıp, peşine bu askerleri takarak hem kaçıyorlar hem de Osman Paşa'nın gücünü bölüyorlardı. Osman Paşa'nın bir çıkmazı da piyadelerin hareketinin bizzat Sultan Selim tarafından yasaklanmış olmasıydı. Eşkıya takibi sadece süvari ile yapılmak zorundaydı. Piyadeler Bergos'ta idi ve Sultan Selim bu askerlerin toplu halde Tekfurdağı'na dönmelerini emretmişti. Osman Paşa, kendisinin ifadesiyle Tekfurdağı'ndan izinsiz biçimde piyade askeri çıkartmaya cesaret edememişti. Sonrasında Tekfurdağı'ndan bin kadar piyade istemiş ve bunların gelişine izin verilmişse de bu iş için artık geç kalınmıştı. Osman Paşa, buna rağmen eski ayan Emin Ağa'nın konağındaki eşkıyalara büyük bir baskın yaparak çok sayıda eşkıyayı etkisiz hale getirmeyi başardı. Panik halindeki eşkıyalar Şahbazlı ve Subaşlı köylerine dağılmak zorunda kaldı. Bunun gibi kısmi bazı

<sup>9</sup> Bu arada Deli Kadri'nin Malkara çatışmasında sol kolundan yaralandığı, kurşunun derisine işlediği ve merdivenden düşüp, yaralı kolunu kırdığı ve bu yaradan dolayı öldüğüne dair dedikodular etrafta dolaşsa da bunun doğru olmadığı anlaşılmıştı (BOA.HAT 72-3023).

<sup>10</sup> Filibe Nazırı Kapıcı Hüseyin Beğ ise eşkıya takibinden yeni dönen askerlerin bitap halde olduğunu ancak bahar mevsiminde Osman Paşa'ya katılabileceğini söyledi (BOA.C.DH 109-5444; C.ZB 7-319; 9-446).

başarılar elde edilmiş; eşkıyanın daha önce esir aldığı tüccar Anton ve yanındakiler kurtarılmıştı.<sup>11</sup>

Son çatışmadan sonra Deli Kadri ve Kara Feyzi'nin batıya Filibe ya da oradan Sofya tarafına doğru kaçma niyetinde oldukları anlaşıldı. Osman Paşa, takibatı sürdürmüşse de dağlık araziye kaçan eşkıya, izini kaybettirmeyi başardı. Daha sonra alınan istihbarata göre eşkıyalar, Zağra-ı Atik, Çırpan, Filibe, Tatar Pazarı kazalarının içinden geçerek Sofya'ya ulaşmıştı. Eşkıyanın bu kadar rahat bir şekilde hem de kaza merkezlerinin içinden geçmiş olmaları daha önce uyarılmış olmalarına rağmen (BOA.A.E.SSLM. III 171-10166; 199-11941; 30-1738; 339-19563; C.ZB 28-1365) bölge ayanlarının müsamahalarından başka bir şeyle açıklanamazdı. Bunu açıkça Sultan III. Selim de görmüş, yazdığı hatt-ı hümayunda ayanları bu tavırlarından dolayı eleştirmişti (BOA.HAT 214-11762; 77-137; C.DH. 52-2583 Lef 2). Sofya'dan daha kuzeye İzladı'ye doğru ilerleyen Deli Kadri ile Kara Feyzi, bölgenin dağlık yapısının verdiği imkânlarla saklanmayı başardılar (BOA.A.E.SSLM. III 372-21224; 372-21225).<sup>12</sup>

O dönemde Rumeli Valisi bulunan Yusuf Paşa kış ayları gelmeden eşkıya sorununa çözüm bulma adına çabalamaktaydı. Sofya'daki Alacahisar Sancağı Mutasarrıfı Şehsuvar Paşa ile bu konuyu müşahede etmişler ve her iki eşkıyanın da iskânının gerekliliği üzerine hemfikir olmuşlardı. Kara Feyzi'nin Filibe'ye iki saat uzaklıktaki Değirmendere'ye iskân edilmesi; Kadri'nin de yine Sofya'ya yerleşmesine müsaade edilmesi planlanmaktaydı. Her ne kadar zahire kıtlığından dolayı Sofya halkının bu eşkıyaları idare edemeyecek seviyede olduğu aşikâr olsa da bu iskânın gerçekleşmesi zaruri idi. Fakat Sofya mütesellimi Mehmed Beğ, kendisine yapılan bütün ihtarlara rağmen, Yusuf Paşa'nın tabiriyle "akl-ı kısırlığından dolayı" eşkıyanın Sofya'dan ayrılmasına izin verdi. Böylece ilk etapta eşkıyalıktan vazgeçeceğini ifade eden Kadri, kısa bir süre içerisinde bu sözünden vazgeçmiş ve yeniden yağmaya başlamıştı. Ayrıca Kara Feyzi de Filibe tarafına geçmiş ve bu ikili yeniden bir araya gelmişti (BOA.HAT 49-2348-C).

#### IV. Deli Kadri'nin Çorlu ve Silivri'deki Eşkıyalıkları

Deli Kadri ile Kara Feyzi Sofya'da birbirlerinden ayrıldılar. Daha doğrusu Feyzi, Filibe tarafına giderken, Kadri de Silivri ve Çorlu taraflarına ilerlemeye karar verdi (BOA.HAT 46-2264). Onun İstanbul'a bu kadar yaklaşması tedirginliğe neden oldu ve derhal Levend Çiftliğinden süvari gönderilerek, başlarına Hassa silahşörlerinden ocak kethüdası Süleyman, başbuğ olarak atandı. Ayrıca Üsküdar ocaklarından ve sadrazam dairesinden tüfekçiler ile Anadolu mutasarrıfları kethüdaları ve civar kazaların ayanları maiyetleriyle beraber Selanik Mutasarrıfının emrine verildiler (BOA.A.E.SSLM. III 372-21224; 372-21225). Aslında bu askerler sadece eşkıyayı korkutma amaçlı bölgeye gönderilmişti. Çünkü bunların sahada kalamayacakları belirtilip, ulaştıkları kazalarda ikâmet ettirilmelerine dair emirler yazılmıştı. Üstelik asker için hazırlanması gereken zahire de ortalıkta yoktu (MŞH.ŞSC.d 7427/95-2). Bu arada Silivri'ye bağlı köyleri yağmalamaya başlayan Kadri yanındaki yedi sekiz yüz adamıyla yine buradaki Balabanlı çiftliğine yerleşti. Niyeti Bergos tarafına gitmek olan Deli Kadri'yi bir takım sorunlar beklemekteydi. Yöre halkının kendisini istememesinin yanında Bergos tarafında yeni eşkıyalar türemeye başlamıştı. Her gün neredeyse yedi sekiz köy bu amansız eşkıyalarca

<sup>11</sup> Tüccar Anton ve adamlarından alınan bilgilere göre; asi başlarından Kara Bayram ve Pazvandzade'nin çukadan Süleyman öldürüldüğü gibi eşkıya içinde büyük bir kanışıklık meydana gelmişti. Kara Feyzi ve Deli Kadri arkalarına bakmadan kaçmayı planlarken; çok sayıda yaralının buna itirazı üzerine iki eşkıya başı buna cesaret edememişlerdi (BOA.HAT 55-2535; 3358-A).

<sup>12</sup> Bu sırada Deli Kadri'ye de özel bir mektupla eşkıyalıktan vazgeçmesinin tembih edilmesine karar verilir (BOA.HAT 136-5571).

yağmalanmaktaydı (BOA.HAT 69-2923). Bu yağma faaliyetleri, İstanbul'un Bergos ve civarına asker sevk etmesine neden olmuştu. Bunun bir anlamı da Deli Kadri'nin askerlerle karşılaşma ve çarpışma riskinin artmasıydı. Nitekim Deli Kadri bir defasında köyleri yağmalamaya çıktığında Edirne'den dönen bu Osmanlı askerleri ile karşılaşmış ve Çorlu tarafına kaçmak zorunda kalmıştı (BOA.HAT 57-2616-B). Çorlu tarafında da eşkıyalığa devam eden Deli Kadri ve avaneleri bazı köylerdeki halkı kasabaya zorla göç ettirdikleri esnada Kırım Hanedanı mensubu Baht Girayhanzadeler'in kafilesi ile karşılaştı. Sahib Giray Han'ın Bergos yakınında bir çiftliği vardı (BOA.AE.SABH.I. 26-2001). Bu karşılaşma muhtemelen bu çiftlikten dönüldüğü sırada vuku bulmuştu. Kafiledeki malları yağmalayan eşkıyalar, Kırım Giray Sultanı da katletmişlerdi (Mütercim Ahmed Âsım Efendi, I, 2015: 108). Aynı gün Çorlu'dan çıkıp, Ereğli tarafına geçen Deli Kadri, Ereğli Kadısını da esir aldı. Önce Silivri'ye oradan da Bergos ve Çorlu'ya geçen eşkıyalar Kara Sekit çiftliğine yerleştiler. Diğer taraftan Çorlu-Tekfurdağı yolunu kapatan Deli Kadri, bu yolda gidiş-gelişleri imkânsız hale getirdi (BOA.HAT 56-2567).

Bu olay, İstanbul'un Kadri'ye olan bakış açısını değiştirdi. Deli Kadri ve avaneleri devlet erkânı tarafından "çalar çırpar makulesinden bir alay hırsız" olmaktan çıkarak, payitahtı tehdit edebilecek bir zorba olarak görülmeye başlandı.<sup>13</sup> Kendisine affedilme şartları iletilmiş olsa da "fıtr-ı asliyyesinde merkûz olan hıyânet ve şekâvet muktezâsı üzre taraf-ı devlet-i aliyyeden erzân kılınan bunca müsaâde ve inâyetin şükrünü bilmeyerek şekâvetten vazgeçmemesi" üzerine Kapucubaşı Serezli İsmail, askeri bir çözüm olarak Kadri'yi ele geçirmekle görevlendirildi.<sup>14</sup>

Bu arada Çirmenli Mehmed Paşa'nın, saklandığı çiftliği öğrendiğini haber alan Kadri, burayı yakarak Bergos'a bağlı Sarılar köyüne kaçtı. Çorlu tarafında Kadri'ye yeni katılımlar oldu. Gümüşçene ve Pehlivan adlı bölükbaşlarına şimdi Zekir Arap ve Bayraktar Hasan da eklendi. Zekir Arap ve Bayraktar Hasan önceden Marmara Ereğlisi civarında faaliyette bulunmaktaydılar. Yüz elli kadar eşkıya ile Kadri'ye katıldılar. Baskın yaptıkları köy ahalisini "Arkadan külliyetli eşkıya geliyor" diyerek korkutan ve göçe zorlayan eşkıyanın dedikodusu Bergos'a kadar hızla yayıldı ve halkın bir kısmı Büyükçekmece tarafına doğru göç etmeye başladı. Yaşananlar üzerine Deli Kadri'nin bertaraf edilmesi için, başıbozuk askerlerin yeterli olmayacağı anlaşıldı. Artık tek çare; Nizam-ı Cedit askerinin kışlalarından çıkartılması idi (BOA.HAT 57-2616). Ayrıca Bergos'tan Küçük Çekmece'ye kadar olan bütün kazalara Deli Kadri'nin yakalanması için emirler gönderildi (BOA.A.E.SSLM. III 132-8026). Deli Kadri, Çorlu'dan önce güneye Tekfurdağı'na oradan da batıya İncecik'e ve akabinde Malkara'ya ulaştı (BOA.HAT 72-3026-A). Deli Kadri'nin Sofya'dan kaçışından sonra Avlonyalı Mehmed Paşa, Edirne Bostancıbaşısı ve Edirne Ayanı, Deli Kadri'nin yakalanıp, idam edilmesi için ayrıca görevlendirilmişlerdi (MŞH.ŞSC.d 7427/95-1). Çirmen mutasarrıfı Avlonyalı Mehmed Paşa, eşkıyayı takip ederek Serserli<sup>15</sup> karyesinde yakaladı. Köyün sağ tarafını Mehmed Paşa, sol tarafını da süvari askeri başbuğu Osman Beğ tuttu. Edirne Bostancıbaşısı da köyün dere yatağı olan tarafında siper aldı. 28 Haziran Perşembe gecesi sabaha karşı yüz elli kadar eşkıya Osman

<sup>13</sup> Sırp isyanının hız kazandığı bir dönemde Fransız diplomatlar, Osmanlı İmparatorluğunun Sırp asiler karşısında zayıf kalacağına dair iddialarında Deli Kadri'nin bu hadisesini delil olarak gösterirler: "Geçen sene Deli Kadri namında bir haydudun bin iki yüz kişiden ibaret olan maiyyeti efradıyla İstanbul kapılarına kadar bütün Rumeli'yi haraca kestiği ve Divan tarafından buna mukabele edilemeyerek şerrinden kurtulmak için Burgaz'a vali tayin edildiği düşünülecek olursa Sırların Devlet-i Osmanıyye'nin kuvvetine karşı nasıl mukabele etmekte olduklarını anlamak kolaylaşır." (Driault 2013: 241).

<sup>14</sup> Kendisine cephane-i amireden 30.000 deste (5 dirhemlik), 10.000 deste (2 dirhemlik) fişek, 303 sandık fişek, 600 kürek ile 500 kazma ve kabza tahsis edildi. (MŞH.ŞSC.d 7427/161-1).

<sup>15</sup> سسرلی



Beğ'in tarafına hücum ederek muhasarayı yarmaya çalışmışsa da başaramamıştı. Bu arada iki Enderun ağasına isabet eden kurşunlar incelendiklerinde, dökme oldukları görülmüş ve eşkıyanın mühimmatının tükenmek üzere olduğu anlaşılmıştı. Diğer taraftan köyden kaçan bir çoban, Deli Kadri ile Zekir Arab'ın birbirlerini suçlayarak kavga ettiklerini belirtir. Kuşatmayı haber alan Sultan Selim, muhasaranın şiddetinin arttırılmasını emretmişti (BOA.HAT 49-2324). Bu üç komutan, Kadri'yi ormanlık bir alanda sıkıştırmayı başarmışlarsa da aralarındaki koordinasyon eksikliği Kadri'nin kuşatmadan kolayca kurtulmasını sağlamıştı (Journal des débats et des décrets, 25 Nisan 1805).

Deli Kadri ve avaneleri yine kaçmayı başararak kuzeye Uzun Köprü'ye bağlı Yayalar köyüne ulaştı. Burada Kara Feyzi ile yeniden bir araya geldiler ve her zaman olduğu gibi civar köyleri yağmalamaya başladılar. Eşkıyanın köyleri ısrarla ve sürekli yağmalaması sadece iase açısından değil; aynı zamanda kurşun ve barut gibi mühimmatların da karşılanması açısından hayati bir öneme sahipti.<sup>16</sup> Bunun üzerine Rumeli Valisi İbrahim Paşa, Sofya'da mukim Süleyman Paşa'yı eşkıya takibine gönderdiği gibi Nizam-ı Cedit piyadeleri de Silivri'den hareket etmekteydi. Süvari birlikleri de Çorlu'da konuşlanmış; Malkara ve Haseki-yi Kara ayanları da altı yedi yüz kadar süvari ile Malkara'da toplanmışlarsa da Edirne ayanının ilamında itiraf ettiği gibi Kadri ve avanesi sürekli yer değiştirdiğinden onu yakalamak neredeyse imkânsızdı (BOA.HAT 69-2921-A; 49-2347; 57-2590; 53-2478). Deli Kadri'nin bu esnada bin kadar adamı var idi. Lakin bunların sadece yarısı muharip durumda idi ve genelde süvari idiler. Aslında onun asıl amacı; doğduğu yer olan Bergos'u ele geçirmekti. Fakat adamlarının yetersiz olduğunu kendisi de bilmekte, bu sebeple Bergos'u istilaya cesaret edememekteydi. Ayrıca kendisine katılımların; özellikle de savaşacak özelliklere sahip olanların azlığı da planlarını uygulamasını engelliyordu. Kara Feyzi, ısrarla birlikte hareket etmeyi ona teklif etse de Deli Kadri için Bergos'u ele geçirmek ve oranın hâkimi olmak her şeyden önce gelmekteydi ve Kara Feyzi'den ayrılarak yeniden Bergos tarafına yöneldi. Fakat kaza merkezine yakın bir mevkide Süleyman Kethüda komutasındaki süvari, piyade ve topçu birliği ile karşı karşıya kalınca tekrar kaçmak zorunda kaldı. Aslında aralarında sadece Ergene nehri var idi ve askerler eşkıyayı takibe başlamışlardı. Fakat uzun süreli bir takip gerçekleşemedi. Çünkü birliğin cephanesi Tekfurdağı'nda idi. Yani en az eşkıya kadar, Osmanlı askerleri için de ani bir karşılaşma olmuştu ve hazırlıksız olmaları, mutlak bir zafere mani olmuştu. Takip esnasında birkaç eşkıyayı öldürmekten başka bir şey yapamadılar. Eşkıya Tunca Nehri'ni aşarak Hassa Köy taraflarına kaçtı ve bir süre kendisinden haber alınamadı. Asker ise Hayrabolu taraflarında onu arar iken, Deli Kadri birden Silivri taraflarında görüldü. Bogados (Selimpaşa) karyesinde olduğunun haber alınması üzerine derhal Üsküdar'daki kışladan beş yüz Nizam-ı Cedit askeri bölgeye gönderildi. Haberi alan Sultan III. Selim de "*Şu hınzırların nerde olub ne taraflara îsâl-i hasâr iyledikleri şimdi arz oluna, niçün haber alınmaz Bogados şurada*" diyerek askerlerine öfkelenmekteydi. Padişah haklıydı; çünkü Deli Kadri Silivri civarında yoğun bir eşkıyalık faaliyetine girişmişti (BOA.HAT 84-3462; 57-2591; 57-2599; 55-2552; 56-2565).

#### V. Serezli İsmail'in Misyonu

Deli Kadri'nin bir türlü yakalanamaması ve eşkıyalığının payitahtı tehdit edecek kadar tehlikeli bir boyuta ulaşması onun yeniden iskân ettirilmesi fikrini doğurdu. Hayrabolu ya da Pınarhisarı kazalarından birine Kadri'nin iskânı mevzubahis oldu. Lakin yöre halkının eşkıyanın iskânına rızası kati surette yoktu. Yöre halkı o kadar şiddetli şekilde karşı çıkmıştı ki bir çatışma yaşanma riski iskânın gerçekleşmesine müsaade etmedi. Bunun üzerine

<sup>16</sup> Deli Kadri'nin mühimmatı temin ettiği yerlerden birisi de Kırçalı Dağları idi (BOA.HAT 84-3462). Kırçalı Dağları, on sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren eşkıyalara yataklık eden önemli bir bölgeydi (Yıldız 2017: 51).



Üsküdar'daki Nizam-ı Cedit askerleri hazırlık için talimlerinin yapılacağı Levent Çiftliğine gönderildiler. Kaza merkezlerindeki halkın eşkıyayı istememesi üzerine geçici olarak eşkıyanın köylerde iskânının daha uygun olacağı düşünüldü. İskânın gerçekleşmesi halinde eşkıyanın nasıl dağıtılacağı konusu henüz aydınlığa kavuşturulamamıştı. Genel kanı; eşkıyaya birkaç aylık ulufe verilerek, Rumeli Valisi maiyetine verilmesi veya bunları birbirlerinden ayırma adına memleketlerine gönderilmeleri yönünde idi (BOA.HAT 56-2563).

Deli Kadri'yi eşkıyalıktan vazgeçirme çabaları üzerinde durulması boşuna değildi. 1805 yılının yaz mevsiminde Kadri büyük infiale neden olacak bir olaya girdi. Çorlu tarafından hareket eden Deli Kadri ve avaneleri Tekfurdağı'na geçip, donanmaya kurşun sıkıp, gemilerin camlarını kırmışlardı. Eşkîya takibine görevli olan Serezli İsmail, Kadri'nin peşine askerle düşülmesi için tahrir yazmışsa da merkezden ona verilen cevap devletin bu konudaki tutumunu göstermekteydi. Ona "devletin bunu hazmettiği" ifade edilmiş ve Kadri'nin asilerini dağıtarak eşkıyalıktan vazgeçmesini sağlaması emredilmişti (BOA.HAT 75-3101). Yani Serezli İsmail sadece iskân için yetkiliydi. Aldığı emir ile Gümölcine'den Tekfurdağı'na hareket eden Serezli İsmail'in temel görevi Kadri'yi ürkütmeden emri altındaki eşkıyayı dağıtmak idi. Bunu yaparken de bu eşkıyaları ya isyan halinde olan Sırp'lar üzerine gönderecek ya da memleketlerine dönmelerini sağlayacaktı (BOA.HAT 48-2312; 59-2660-C). Serezli İsmail daha yolda iken, yanında bulunan Kır Serdarı Mustafa Bey'i Kadri'yi bulup, iskânı hususunda kendisini bilgilendirmesini istedi. Deli Kadri ile yapılan bu ilk görüşmede onun Hayrabolu ve Pınarhisarı'nı hatta Bergos'u ele geçirmeden ve oraların hâkimi olmadan bu işten vazgeçmeyeceği anlaşılmıştı. Deli Kadri, Pınarhisarı ve Hayrabolu'nun kendisine verilmesi durumunda eşkıyasından bin tanesini Sırp'ların üzerine göndereceği taahhüdünde bulundu. Serezli İsmail, Kadri'nin bu yaklaşımından onun açgözlü olduğunu ve buralar ona verilse dahi bununla yetinmeyip, yağmaya ve çapulculuğa devam edeceğini düşünmekteydi. Bu arada Kadri, verdiği sözü tutacağına bir nişanesi olarak adamlarını bu iki kasabadan çekti. Hatta halk ve ayan bir araya gelerek teşekkürlerini sundukları gibi Kadri'nin bölgeye gelmesi ile huzurun kalmayacağını ve ondan kendilerini kurtarmalarını adeta yalvararak talep etmişlerdi. Serezli İsmail bu işin suhuletle çözülmesinin mümkün olmadığı kanaatindeydi ve askeri tedbirlerin muhakkak alınmasını İstanbul'a bildirdi (BOA.HAT 59-2660-C).

Serezli İsmail Tekfurdağı'na vardıkdan sonra bir kısım tedbirlerin gerekli olduğuna işaret eden bir tahrirat kaleme aldı. Tahrirat tamamen askeri çözüme odaklı olup, metinde askeri bir operasyonun zorunluluğu üzerinde ısrar edilmekteydi. Ona göre alınması gereken tedbirler şu şekildeydi:

- 1) Zahire kıtlığı ve halkın perişanlığı söz konusudur. Bu yüzden zahirenin kazalardan toplanması için bir nüzul emininin tayini
- 2) Askerlerin korunmasına dair bir ferman ısdar edilmeli ve askerin sevkiyatı için bir başbuğ tayini
- 3) Deli Kadri'nin iki bin civarında eşkıyası mevcut olup, onu muhasara edebilme adına iki bin Nizam-ı Cedit piyadesi ve iki bin Nizam-ı Cedit süvarisi ile üçer beşer kıyyelik on top, dört humbara, bol miktarda fişek hamulesi ve mükemmel bir cephane tertibi
- 4) Muhasara için gerekli olan kürek, kazma ve metris imalı için fazlaca amele ve hayvan gereklidir. Bunların başbuğ maiyetinde olması
- 5) Eğer eşkıya ardına düşmek gerekirse civar yerleşim birimlerinin ayanlarına ve kadılarına tayin edilen başbuğun emrine girmeleri gerektiğine dair bir emirnamenin yazılması
- 6) Civar köy ahalilerinin zahire ve eşyalarını kasaba ve muhkem yerlere götürmelerine

dair Edirne, Filibe ve Sofya havalilerine hükümler yazılması

7) Eşkiyaya silah satan ya da yardım eden herhangi bir kaza olursa oranın ayan ve zabitanın tutuklanarak gerekli cezalara çarptırılacağına dair bir fermanın yayımlanması

8) Eşkiyanın Balkanların öte tarafına geçmesi durumunda askerlerin onları takip etmeleri gerektiğine dair bir emirnamenin yazılması (BOA.HAT 59-2660-A).

Serezli İsmail, bu tedbirler üzerinde dururken, Kadri ile iletişim kurmayı başarmış ve Sultan Selim'in eşkiyalığı bırakıp, devletine sadık bir kul olarak Bergos'ta ikâmet etmesi yönündeki emrini ona iletmişti. Deli Kadri, kendisine gönderilen mektuba cevabında, eğer padişah arzu ederse Pınarhisarı ve Hayrabolu'daki eşkiyalarından bin tanesini asker olarak yazıp, Rumeli valisinin hizmetine göndereceği yönündeki taahhüdünü yenileyip, ahalinin kendisinden emin olmaması durumunda kendi adamlarından birkaçını rehlin olarak verebileceğini ve bu iki kazada ikâmet etmek istediğini ısrarla beyan etti. Fakat Serezli İsmail, Kadri'nin eşkiyasını dağıtarak ikâmet edebileceği tek yerin Bergos olduğunu, diğer şıkkın yani Pınarhisarı ve Hayrabolu'da yerleşme isteğinin yöre halkına vereceği zarar riski sebebiyle mümkün olmadığını belirtti. Ayrıca Bergos'ta da ancak üç yüz adam bulundurabileceği ifade edildi. Bu cevaba tatmin olmayan Kadri, isteklerini şifahen tekrarlamak için bizzat Serezli İsmail ile bir araya gelmeye karar verdi (BOA.HAT 59-2660-B).

Deli Kadri ile bir araya gelecek olan Serezli İsmail, onu tanımadığını ama Kadri gibilerin "mütelevvin" ve "müvesvis" yani kararsız, döneke ve işkilli olduklarını bildiğinden; görevinin ayrıntılarına değinmeden önce onu tanıma adına dostluk içeren bir mektubu yazıp, gizlice bizzat kendi eliyle Kadri'ye verdi. Kendi ifadesiyle Serezli İsmail, Deli Kadri'nin nabzını ve mizacını yoklamayı amaçlıyordu. Deli Kadri'ye tıpkı bir kardeş gibi yakınlaşarak onun bilinçaltında yatan asıl düşüncesini öğrenmeye çalışan Serezli İsmail, Deli Kadri ile yaptığı görüşmede; psikolojik bir tahlile giderek; daha önce ifade edilenin tersine Kadri'nin emri altındaki eşkiya ile tam bir ittifak halinde olduğunu anlamıştı. Hayrabolu ve Pınarhisarı zapt edip, emniyet altına almadıkça da bir askerini dahi bırakmayacağından emindi. İsmail ilk anda Kadri'nin bununla yetinmeyip, Bergos'ta ısrar edeceğini de düşünmekteydi. Bu yüzden, askeri tedbir kabilinden olmak üzere Balkanların öte tarafına yetkili bir memur tayini ile takviye asker gönderilmesini özellikle istirham eylemişti ki onun bu tahmini doğru çıkacak ve Kadri Bergos'tan vazgeçmeyecekti. Buna rağmen, onun bu talebi reddedildi ve ne isteniyorsa onu yerine getirmesi, yani evvela Kadri'yi ikna etmesi ve ardından eğer Kadri'yi kandırabilirse, askeri bir süre daha bölgede tutması emredildi (BOA.HAT 59-2660). Serezli İsmail, Deli Kadri ile yaptığı görüşmeden sonra askeri operasyon fikrinden tamamen vazgeçti. Onun peşine asker takip, onunla askeri çatışmalara girmenin bu işi çözemeyeceği ve Kadri'nin bu şekilde eşkiyalıktan dönmeyeceğini kesin bir şekilde anlamıştı. Serezli İsmail'e göre yapılması gerekenler; Hayrabolu'ya "iyi bir kadı"nın tayini ve eşkiyanın kendisi ile beraber belirleyecekleri bir köye yerleştirilmeleri idi. Halk ile Kadri birbirlerini benimseyene kadar da ne asker ne de başka asilerin bu köye girişine izin verilmeyecekti. Eğer olur da kendisinin bu teklifi kabul edilmez de Kadri'nin üzerine varılmak istenirse zahire yokluğunun unutulmaması gerektiğini hatırlatarak derhal bir nüzul emini tayini ile bir başbuğun asker üzerine verilmesini talep eder. Ayrıca bölge ayanlarının da aciz karakterli olduğunu belirtir. Onun bu tahriratı üzerine Sultan Selim Serezli İsmail'in sözlerinin "gayet yollu" olduğunu belirtip, devletin içine düşmüş olduğu zafiyeti itiraf ederek hayıflanır: "Vâk'â 'askere zahire lâzım, bak şu civâr-ı saltanâtın hâline. Hasbinallah ve nimel-vekil bu husûslara îtimâm ve dikkat olunsun." Serezli İsmail'in talebi doğrultusunda bir nüzul emini tayin edilir. Ayrıca eşkiyanın dağıtılması için son bir şık üzerinde durulur. Kadri'nin bölükbaşlarından olan Mahmut, Sırplar üzerine giden Alacahisar

Sancağı Mutasarrıfı Şehsuvar Paşa'nın maiyetine gitmeye razı edilecektir. İlerleyen dönemde Deli Kadri'nin de Sırp lar üzerine gönderilmesine çalışılacaktır (BOA.HAT 48-2312).

Nihayet *"Tahsîl-i rızâ-yı âliye itinâ taahhüdâtıyla"* iskânı kabul edilen Kadri etrafına bin beş yüz kadar adam toplamıştı. *"Ben buradan rızâ yararı ile bir çiftlik alıp, zahîre anbarı dahi tanzîm ve kendi halimde ikâmet ederim; lakin bu sûrete bir nizâm verinceye kadar fukâraya zarûrî bâr olurum."* diyen Kadri gerçekten haklıydı. Şimdi en büyük sorun bu eşkıyanın iaşesinin karşılanması idi. Civar köylerden bir defaya mahsus olmak üzere bir miktar tayinat verilmişse de Sultan III. Selim, buna pek içerlemişti. Padişah, derhal eşkıyanın dağıtılmasını hatta Mısır'a, Mehmed Ali Paşa'ya, gönderilmelerinin bir yolunun olup olmadığını sadrazama danışmıştı (BOA.HAT 51-2385; 58-2627; 58-2627-D). III. Selim, Deli Kadri'nin askerinin dağıtılmasında ısrarcı idi; fakat Deli Kadri askerlerine söz geçirmekte zorlanıyordu. Bunun bilinçli bir hareket olduğu açıktı; fakat yine de Deli Kadri'nin adamlarının talep ettikleri şekilde Hayrabolu taraflarına yerleştirilmelerine izin verildi. Nasıl olsa bu asilerin ilerde bir şekilde dağıtılabileceği kanaati hâsıl oldu ve ayrıca kısa süreliğine de olsa bu iskân, onları eşkıyalık faaliyetlerinden alıkoyabilecekti (BOA.HAT 57-2606). Deli Kadri'ye verilen üç aylık tayinat ile birlikte kendisine bağlı eşkıya takımını dağıtıp, çatışmaları bitireceğine dair bir senet alınmasına karar verildi. Kadri'nin eşkıya takımının da halkın bütün itirazlarına rağmen cebren de olsa Hayrabolu ve Pınarhisarı taraflarına iskânlarının gerçekleştirilmesi için kesin karar alındı. Ayrıca diğer bölge ayanlarına da Kadri'ye ilişmemeleri yönünde tembihatta bulunuldu (BOA.HAT 48-2310; 48-2310-A; BOA.A.E.SSLM. III 401-23110). Hayrabolu ve Pınarhisarı ahalilerinin iki bölükbaşının gelişine itiraz edecekleri ve halk ile bölükbaşları arasında bir çatışmanın vuku bulacağı aşikârdı. Böyle bir durumda; civar yerleşim yerlerinin ayanları doğrudan bu işin kontrolünden sorumlu olacaklardı. Yine Adapazarı tarafında hazır kıta süvariler ile ocaktan gelecek olan süvariler derhal olaya müdahale edeceklerdi (BOA.HAT 255-14502).

Devlet erkânı iskân üzerine çalışırken Deli Kadri, kazma kürek alma bahanesiyle Hayrabolu taraflarına geçti. Ne yapacağı tam olarak bilinmeyen Kadri'nin isyan etme potansiyeli dikkate alınarak, mevcut beş yüz süvarinin yanına bin beş yüzü daha yardıma çağrıldı. Serezli İsmail hemen Kadri'nin peşine düştü. Eğer Kadri'nin eşkıyalığa devamda kararlı olduğu anlaşılırsa Tirsiniklizade'ye de haber verilecekti. Gerçekten de tam da düşünülen gibi oldu (BOA.HAT 255-14502). Kadri iskânı kabul etmiş olsa da hâlâ eşkıyalığa devam üzere idi. Hayrabolu'dan hareketle Tekfurdağı'na geçen Kadri, Yağcılık köyü civarında sıkıştırılmış, beş altı saat süren çatışmadan sonra üç yüz elli kadar eşkıya yardıma gelince, birlik geri çekilmek zorunda kalmıştı. Gece yarısı kuşatmayı yaran Kadri yine kaçarak, Hayrabolu ve İncecik taraflarında yağmaya devam etti (BOA.HAT 78-3257; 79-3268; BOA.C.DH 27-1332 Lef 3). Yaz mevsiminin sonlarına doğru Deli Kadri nihayet kendisine sunulan teklife kesin biçimde "evet" dedi. Ama yine bir şartı vardı: Bergos'ta bulunan iskân görevlileri kasabayı derhal terk edeceklerdi. Nihayet Deli Kadri Pınarhisarı ve Hayrabolu sevdasından vazgeçerek iki yüz kadar adamıyla Bergos'ta ikâmete razı oldu ve birçok yere Deli Kadri'nin affedildiğine dair emirler gönderildi (BOA.HAT 73-3038; 104-4096; BOA.C.ZB 11-530; A.DVN.MHMD. 223/1 ve 2).

## VI. Bergos Ayanı Abdülkadir

Kadri Bergos'a yerleştikten sonra en önemli konu, ilk etapta kendisinin ve etrafındakilerin iaşesinin sağlanması idi. Çevre kazalardan iaşe gelmeye başlamışsa da oldukça ağır işleyen bir süreç yaşanmaktaydı. Ayrıca Kadri, bazı eşkıyalarına söz geçirememiş ve ondan ayrılan altı yedi yüz kadar eşkıya Çırpan taraflarında yağmaya başlamıştı (BOA.HAT 150-6316-G). Gerçekten de bir süre sonra Hayrabolu halkı bu bölükbaşlarının ayanlığa seçilmesinden sonra

isyan edip, olay çıkarmışlardı (BOA.HAT 78-3231). Eşkîya ile olan mücadeleye dâhil olması ile Kapucubaşı unvanını da alan Kadri istediği şeyleri elde etmiş olsa da verdiği sözü tutmamakta ısrarcıydı (BOA.C.AS 1222-54853).

Bergos'a yerleşen Deli Kadri'ye artık eşkıyabaşı, rezil, serseri, asi gibi ağır hakaretlerle değil de Bergos Ayanı olarak hitap edilecekti. Hatta ayanlığa terfi ettikten sonra kaleme alınan belgelerde adının tam olarak Abdülkadir olduğu da anlaşılmaktadır. Yani eşkıyalığı döneminde Kadri'nin adı bile tam olarak belgelere yazılmamaktaydı ki bunun devletin diplomatik bir hakareti olduğu düşünülebilir (BOA.HAT 58-3630-A). Bergos ayanı Abdülkadir için artık yeni bir dönem başlamıştı. Kendisinin ilk ve en önemli görevi Bergos'ta türeyen eşkıyalarla mücadele etmektir. Bergoslu Molla Haseki'nin oğlu, Odacıoğlu ve Belvelioğlu olarak bilinen eşkıyalar tarafından katledilmişti (A.DVN.MHMd. 223/190). Silistre Valisi Yusuf Paşa, bu eşkıyaları bertaraf etmekle görevlendirilmiş, Abdülkadir de paşanın emrine girmişti (BOA.C.ZB 50-2499; A.DVN.MHMd. 223/251). Daha önceden alınan karar gereği Bergos ayanı Abdülkadir Sırp isyanını bastırmak için görevlendirilen Alacahisar Sancağı mutasarrıfı Şehsuvar Paşa maiyetine verildi. Böylece kendisi Niş muhafazasına memur edilmiş oldu. Daha Bergos'a yerleşmeden Niş'e gönderilerek hem oranın askersiz bırakılmaması sağlanacaktı hem de böyle karışık bir zamanda Bergos'taki bir karışıklık önlenmiş olunacaktı. Bergos ayanı Kadri, bölükbaşlarından Vireli Mehmed kumandasındaki bin askerini Şehsuvar Paşa'ya gönderecek (A.DVN.MHMd. 223/251) kendisi de Şehsuvar Paşa'nın maiyetinde olacaktı (BOA.C.AS 27-1240; 104-4096; 133-5012). Sırlar üzerine yapılacak olan sefer için Kadri ve maiyetine üç aylık doksan bin kuruş verildi. Fakat Kadri, bu parayı aldıktan sonra ne Şehsuvar Paşa'ya katıldı ne de sefere iştirak etti. Kadri ortadan kaybolmuştu. Rumeli Valiliğine yeni atanan ve İskenderiye'den gelen Arnavut İbrahim Paşa, Kadri'nin peşine düşmek için izin istemiş ve ona Kadri'yi gördüğü yerde yok etmesi emredilmişti (BOA.HAT 150-6333; MŞH.ŞSC.d 7427/172-2). Deli Kadri'nin nerede olduğu kısa bir süre içerisinde ortaya çıktı. Sofya civarında Rumeli ordusuna ait zahireyi taşıyan arabaları gasp edip, arabacıları da öldürmüştü (BOA.HAT 150-6330). Bu olaydan sonra Kadri'nin öldürülme korkusuyla orduya katılmayıp, telaş içerisinde yağma yaptığını ifade etmesi ve iki sergerdesi ile bin kadar adamını Şehsuvar Paşa'ya göndermesi üzerine savaş ortamının vermiş olduğu havanın da etkisiyle Kadri affedildi. Kendisi birkaç yüz adamıyla Köstendil'e tabi Payanča nahiyesine yerleşme talebinde bulundu. Halka zulmetmeme teminatıyla bu talebi kabul görüldüğü gibi sergerdelerine hilat, kendisine de samur kürk giydirildi (BOA.HAT 120-4860). Bir süre sonra Bergos tarafına geçen Deli Kadri, yine rahat durmadı ve ulufe alamadıkları bahanesiyle civar kasabalara zarar vermeye başladı (BOA.C.AS 1053-46287). Rusya ile olan savaş esnasında Sırların yanında asi dağlı eşkıyaları da Rusya'yla ittifak yapabilmekteydiler. Kara Feyzi ile yeniden buluşan Deli Kadri'nin üzerine Bosna Beylerbeyi İdris Paşa gönderildi ve Kadri'nin Sırp ve Ruslarla muhtemel bir ortaklığı engellendi (Jorga 1914: 136; aynı mlf. 2005: 145) ve nihayet 1807 yılının Kasım ayında Rumeli Valisi Hurşit Paşa, vatanına ihanet eden Deli Kadri ve avanesinin başlarını keserek İstanbul'a gönderdi (BOA.C.DH 137-6814).<sup>17</sup>

### Sonuç

Yaklaşık on yıl boyunca Doğu Rumeli ve civarında eşkıyalık yapan Deli Kadri, bu mücadelenin neticesinde Bergos ayanı olarak kendisini kabul ettirmeyi başarmıştı. Fakat siyasal hedeflerden uzak yaşamının asıl biçimi olan eşkıyalık onun sonunu hazırladı. Osmanlı İmparatorluğu onun gibi bir eşkıyayı tam üç defa affetmişti; ta ki eşkıyalığının düşmanla

<sup>17</sup> Câbî Ömer Efendi, eserinde Deli Kadri'nin Silivri, Çorlu ve Baba-yı Atik taraflarında vuku bulan ve ordu mühimmatının yağmalandığı olaya karışıp, idam olunduğu bilgisini verir (Câbî Ömer Efendi, I, 2003: 63-64).

işbirliği içerisine girme ihtimaline kadar. Devlete isyan halindeki Sırp ile giriştiği dirsek teması bile Kadri'nin idam edilmesine yeterli bir sebep olarak görülmüştü. İmparatorluğun Deli Kadri ile özellikle son beş yıllık mücadelesi, dönemin eşkıya-devlet ilişkisinin bir portresi olarak görülebilir. Zira merkezi otoritenin sıradan bir dağlı eşkıyası karşısında içinden çıkılmaz bir duruma düşmesi, sadece Deli Kadri'ye özgü bir niteliği haiz değildi. Deli Kadri ile olan mücadele bazı özel şartları içerse de devlet-eşkîya ilişkisinde imparatorluğun genel reflekslerini ortaya koyma açısından önemli görünmektedir. Dolayısıyla burada bu mücadelenin uzun süre başarısızlıkla devam etmesinde Deli Kadri'nin kendine özgü eşkıyalığı kadar imparatorluğun eşkıyaya yönelik sorunlu siyaseti de etkili olmuştur. Deli Kadri açısından bakıldığında dağlı eşkıyalarının Balkanları kasıp kavurduğu bir dönemde onun bazen cebren, bazen de kendi gücünü abartan dedikodular yayarak halkı göçe zorlayıp, sosyal ve ekonomik düzeni alt üst etmiş olduğunu ve ortaya çıkan kargaşa ortamını kendi lehine kullanmasını bildiğini söylemek gerekir. Deli Kadri, hızlı manevralarına engel olabileceğini düşündüğü yaralı askerlerini gözünü kırpmadan feda edebilmekteydi, dolayısıyla onun Osmanlı askerleri karşısındaki en önemli avantajlarından biri hızlı hareket edebilme kabiliyeti idi. Deli Kadri, bölgeyi gayet iyi tanımakta, askeri strateji yönünden de düşünülenenden daha bilgili görünmekteydi. Saklandığı ve tahkim ettiği yerleri bilinçli şekilde tercih ettiği söylenebilir. Ya Osmanlı süvarilerinin giremeyeceği şekilde çok dağlık ya da girdiklerinde açık hedef haline gelecekleri oldukça düz ve geniş arazileri tercih etmekteydi. Nitekim her iki durumda da kuşatılma riski son derece azdı.

Osmanlı komutanları, eşkıyanın mizacını bir türlü anlayamadıklarından, Deli Kadri'nin ne zaman ve nasıl hareket edeceğini bilememişlerdi. Bu açıklarını kapatma adına istihbarat ağını kullanmışlarsa da belgelerde sıkça ifade edildiği üzere bu istihbarattan alınan bilgiler genelde yanlış çıkmaktaydı. Osmanlı askerleri genelde başıbozuk askerlerden oluşmaktaydı. İmparatorluk açısından bakıldığında dağlı eşkıyaları ile mücadelede yaşanan önemli sorunlardan birisi ordunun sevk ve idaresi idi. Osmanlı ordusunun bir diğer sorunu da piyade-süvari dengesinin doğru bir şekilde sağlanamamasıydı. Eşkîya takibinin süratli bir şekilde yapılması için atlı birliklerin yani süvarilerin kullanılması şarttı. Fakat eşkıyalar takibat esnasında değil, sığındıkları köy veya kasabalarda sıkıştırılabilmekteydi. Kuşatma için eşkıyanın bulunduğu mevziye giriş ise ancak piyade askerleri ile mümkün olmaktadır. Oysa piyadenin hareketi bizzat Sultan III. Selim'in iznine bağlı idi. Dolayısıyla eşkıya herhangi bir yerde sıkıştırıldığında muavenet kuvveti niteliğindeki piyadenin gelişi uzun sürmekte, bu da eşkıyanın elden kaçmasını kolaylaştırmaktaydı. Öte yandan Tirsinikli örneğinde olduğu gibi, civar bölgelerden gönderilen piyadelerin güven vermeyişi üzerine bunların pasif görevlerde istihdam edilmeleri ordunun gücünü azaltmaktaydı. Ayrıca asker sayısını arttırmak; uzun süren eşkıya takibinde mühimmat ve iaşe sorununu da beraberinde getirmekteydi. Yine belgelerden anlaşıldığına göre; eşkıya takibi ile görevlendirilen kurmaylar, kritik anlarda kendi salahiyetleriyle karar vermeye cesaret edememekteydiler. Bunun yanında komutanların Kavaklı kuşatmasında olduğu gibi yanlış taktiklerde ısrar etmeleri eşkıyanın firarına neden olan diğer bir faktördü. İstenilen yardımların zamanında ulaşmamasının yanında eşkıya takibinde önemli bir misyona sahip olan bölge ayanlarının ordu ile olan koordinasyon eksiklikleri de kuşatmaların genelde başarısızlıkla neticelenmesine sebebiyet vermektedir. Bölge ayanları için eşkıya ile mücadele etmek her ne kadar merkezle olan ilişkilerinde onlara fayda sağlıyor olsa da kendi aralarındaki mücadelelerde, bu politikanın tam tersine eşkıyalara sahip çıkıp, onları kollamakta idiler. Hatta Sultan III. Selim bile onlara güvenemediğini açıkça ifade etmek zorunda kalmıştı. Eşkîyalarla olan mücadelede uygulanan iskân politikası pratikte



istenilen sonucu vermemekteydi. Çünkü uygulamada eşkıyalara fazlaca taviz verilmekte ve dolayısıyla onlara bir o kadar da güven duyulmaktaydı. Bu durum, eşkıyanın iskâna tabi tutulduğu bölgelerde denetimi zayıflatmaktaydı ve eşkıya ile olan mücadele daha girift bir hale girerek, başarı elde edilmesini zorlaştırıyordu.

### Summary

The reign of Sultan Selim the third (1789-1807) was a period when the Balkan bandits, also known as the mountain bandits had oppressed the region. In this period of great authority gap, it was seen that increasingly powerful influence of the ayans (landed proprietor in Ottoman Empire) started to erect their influence instead of the Ottoman state. But the ayans chose to prioritize their interests instead of using their authority on behalf of the empire. Therefore, it was not possible to prevent the banditry for the local forces too. During this period, Bergos, which was so to speak like the cellar of Istanbul, was an important activity area for bandits. In particular, the road between Bergos and Kırkkilise was an area known as "bandit hideout". In this region where the activities of bandits are intensive, Deli Kadri came in sight during the last period of the reign of Sultan Selim III and caused a lot of troubles to the government. He was able to sacrifice his own men, never thought of going backwards, took each day as it comes, saw looting as a means of living; but what made Deli Kadri, who in fact had such a cowardly personality, different from the other bandits who also took part in the power struggle with the government is that banditry was a lifestyle for him. This work, which is based on the Prime Minister's Ottoman Archives, aims to show how a bandit prepossess the central authority and try to evaluate the politics of the state against the brigands.

The first time Deli Kadri made quite a name for himself was in 1803, when he rescued the famous bandit Kara Feyzi from the Ottoman army. In the same year, Deli Kadri, who dragged down the Ottoman army in Malkara, began to become a bandit that was closely followed by Istanbul. Shortly afterwards, he was pressured in Kavaklı by the forces sent from Istanbul, but Deli Kadri and his bandits, who had benefited from the tactical mistakes of the Ottoman army and the severe winter conditions, had escaped from this blockade and had acted in an intense banditry on in Silivri-Çorlu territories. His killing of the Crimean Giray Han of the Crimean Dynasty had infuriated Sultan Selim and the sultan tasked the famous ayan of the time Serezli (Serres) Ismail with the capture of Deli Kadri. Also a number of edicts (ferman) were sent to Edirne and surrounding areas, mentioning that Deli Kadir must be executed wherever he was found. In response to these measures taken by Istanbul, Deli Kadri allied with Kara Feyzi, whom he had helped previously, and adopted as a strategy to be in constant action. In the summer of 1805, the attempt to attack the Ottoman navy around Tekfurdağı (Tekirdağ) caused an indignation in Istanbul; III. Selim tried to enchain Kadri, who had become almost impossible to capture, with a classic method: settlement policy. Following the Navy incident, a new mission was given to Serezli Ismail for remitting and the settlement of the Deli Kadri in Bergos and its surroundings. Serezli Ismail, who managed to personally meet with Deli kadri, carried out this task and made it possible for Deli Kadri to be placed in Bergos and his men in Hayrabolu. Deli Kadri, who made the banditry a way of life, continued to loot for a while without holding his promise, but finally was willing to reside in Bergos. Thus, Deli Kadri began to be referred to as Abdulkadir, the Ayan of Bergos and he was assigned to provide peace of the region and even took part in the struggle with some local bandits. But after the rebellion of the Serbs in the region in 1806, there was a war with Russia and this was an opportunity for Deli



Kadri to return to banditry. Though once again he was forgiven during this time, the things he did during the war were perceived as betrayal to the empire; In November of 1807, the governor of Rumelia, Hurşit Paşa killed Deli Kadri. Thus, Deli Kadri case which for around a decade caused a lot of trouble in Bergos territory was closed.

The struggle of the empire with Deli Kadri, especially in the last five years, reflected the portrait of the bandits-state relationship quite well in general. The situation of the central authority across an ordinary mountain bandit was not only characteristic of Deli Kadri. Although the struggle with Deli Kadri contains some special conditions, it seems to be important in terms of revealing the general reflexes of the empire in relation to the state-bandit. Hence as well as the unique baldness of Deli Kadri, the problematic politics of the empire was influential in the long-term failure of this struggle. One of the most important advantages of Deli Kadri against the Ottoman soldiers was the ability to move quickly, setting fear around him as a strategy. He also knew the region very well and seemed knowledgeable in terms of military strategy. His hiding and fortified places were either very mountainous, such as the Ottoman horsemen could not enter, or were quite flat and wide, where they would become open targets when they entered. In the meantime, the weaknesses of the Ottoman armies were also revealed. They could not make out when and how Deli Kadri would move, and the information received in the intelligence was often false. From the point of view of the empire, some of the important problems in struggle with the mountainous bandits were the transfer and administration of the army. There were not enough cavalry units to make the bandit follow-up swiftly. On the other hand, increasing the number of soldiers brought along with itself the problem of ammunition and subsistence during long-running bandit chase. As understood from the documents, the staff officers assigned with bandit chase did not dare to make decisions at their own in critical moments, and even when they did, they usually planned on the wrong tactics. Finally, the lack of coordination between the army and the ayans, which had an important mission chasing the bandits, led to the failure of military movements in general.

**KAYNAKÇA****Arşiv Belgeleri****Şeriye Sicilleri(MŞH.ŞSC.d)**

Rodosçuk Şeriye Sicili

No: 7427.

**Mühimme Defterleri (A.DVN.MHMD.)**

No: 219 ve 223

**Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)**

*BOA.A.E.SSLM. III 30-1738* (29 Z 1218/10 Nisan 1804); *67-4042* (29 Z 1210/5 Temmuz 1796); *132-8026* (21 Ra 1219/30 Haziran 1804); *142-8573* (21 Ra 1214/23 Ağustos 1799); *171-10166* (29 Z 1218/10 Nisan 1804); *199-11941* (29 Z 1218/10 Nisan 1804); *339-19563* (29 Z 1218/10 Nisan 1804); *372-21224* (29 Z 1218/10 Nisan 1804); *372-21225* (29 Z 1218/10 Nisan 1804); *401-23110* (10 Ca 1220/6 Ağustos 1805).

*BOA.AE.SABH.I. 26-2001* (7 R 1196/22 Mart 1783); *136-9178* (26 Za 1193/4 Ocak 1780)

*BOA.C.ZB 7-319* (18 N 1218/1 Ocak 1804); *8-368* (5 Za 1196/12 Ekim 1782); *9-446* (23 N 1218/6 Ocak 1804); *11-530* (5 C 1220/31 Ağustos 1805); *23-1105* (29 Ş 1218/14 Aralık 1803); *25-1215* (15 M 1215/8 Haziran 1800); *28-1365* (29 Z 1218/10 Nisan 1804); *50-2499* (29 L 1220/20 Ocak 1806); *76-3778* (21 Ş 1218/6 Aralık 1803).

*BOA.C.AS 27-1240* (11 S 1221/30 Nisan 1806); *104-4096* (6 Ş 1221/19 Ekim 1806); *133-5012* (18 L 1221/29 Aralık 1806); *192-8280* (18 Ca 1215/7 Ekim 1800); *1053-46287* (1 B 1221/14 Eylül 1806); *1222-54853* (29 M 1222/8 Nisan 1807).

*BOA.C.DH 27-1332* (7 Ca 1220/3 Ağustos 1805); *52-2583* (29 L 1218/11 Şubat 1804); *109-5444* (10 N 1218/24 Aralık 1803); *137-6814* (7 N 1222/8 Kasım 1807); *303-15123* (29 N 1214/24 Şubat 1800).

*BOA.HAT 46-2264* (29 Z 1218/10 Nisan 1804); *48-2310* (29 Ra 1220/27 Haziran 1805); *48-2310-A* (29 Ra 1220/27 Haziran 1805); *48-2312* (29 Z 1220/20 Mart 1806); *49-2324* (25 Ra 1219/4 Temmuz 1804); *49-2347* (6 R 1219/15 Temmuz 1804); *49-2348-C* (13 Ra 1219/22 Haziran 1804); *51-2385* (29 Z 1218/10 Nisan 1804); *52-2456* (25 C 1218/12 Ekim 1803); *53-2485* (2 B 1218/18 Ekim 1803); *53-2478* (10 Za 1219/10 Şubat 1805); *54-2502-A* (18 B 1218/3 Kasım 1803); *54-2502-C* (17 B B 1218/2 Kasım 1803); *55-2535* (13 N 1218/27 Aralık 1803); *55-2552* (29 Z 1219/31 Mart 1805); *56-2563* (29 Z 1219/31 Mart 1805); *56-2565* (29 Z 1219/31 Mart 1805); *56-2567* (5 Ra 1219/14 Haziran 1804); *56-2568* (20 N 1218/3 Ocak 1804); *57-2590* (9 Za 1219/9 Şubat 1805); *57-2591* (2 Z 1219/4 Mart 1805); *57-2599* (8 Z 1219/10 Mart 1805); *57-2606* (3 Ra 1220/1 Haziran 1805); *57-2615-A* (15 B 1218/31 Ekim 1803); *57-2615-B* (15 B 1218/31 Ekim 1803); *57-2615-C* (15 B 1218/31 Ekim 1803); *57-2616* (5 Ra 1219/14 Haziran 1804); *57-2616-B* (3 Ra 1219/12 Haziran 1804); *57-2618* (14 B B 1218/30 Ekim 1803); *57-2618-C* (14 B B 1218/30 Ekim 1803); *57-2618-D* (14 B 1218/30 Ekim 1803); *58-2627* (29 Z 1218/10 Nisan 1804); *58-2627-D* (29 Z 1218/10 Nisan 1804); *58-3630-A* (24 N 1220/16 Aralık Ağustos 1805); *59-2637* (15 B 1218/31 Ekim 1803); *59-2660* (7 M 1221/27 Mart 1806); *59-2660-A* (7 M 1221/27 Mart 1806); *59-2660-B* (7 M 1221/27 Mart 1806); *59-2660-C* (12 M 1221/1 Nisan 1806); *69-2921-A* (28 Ra 1219/7 Temmuz 1804); *69-2923* (2 Ra 1219/11 Haziran 1804); *72-3023* (20 Ş 1218/5 Aralık 1803); *72-3026-A* (13 Ra 1219/22 Haziran 1804); *73-3038* (3 C 1220/29 Ağustos 1805); *75-3101* (29 Z 1220/20 Mart 1806); *77-137* (21 L 1218/3 Şubat 1804); *78-3231* (4 Za 1220/24 Ocak 1806); *78-3257* (25 R 1220/23 Temmuz 1805); *79-3268* (25 R 1220/23 Temmuz 1805); *84-3462* (20 Za 1219/20 Şubat 1805); *104-4096* (6 Ş 1221/19 Ekim 1806); *120-4860* (11 Ca 1221/27 Temmuz 1806); *136-5571* (29 Z 1218/10 Nisan 1804); *150-6316-G* (29 M 1221/18 Nisan 1806); *150-6330* (29 Ra 1221/16 Haziran 1806); *150-6333* (13 Ra 1221/31 Mayıs 1806); *214-11762* (6 L 1218/19 Ocak 1804); *216-11836* (10 Ş 1218/25 Kasım 1803); *216-11836-B* (29 Z 1218/10 Nisan 1804); *218-12000* (2 B 1218/18 Ekim 1803); *218-12016* (20 Ş 1218/5 Aralık 1803); *218-12031* (7 B 1218/23

Ekim 1803); 255-14502 (29 Z 1220/20 Mart 1806); 3358-A (30 N 1218/13 Ocak 1804).

### Osmanlı Tarihleri

Ahmet Cevdet Paşa (1871), *Tarih-i Cevdet*, İstanbul: Matbaa-i Amire.

Câbi Ömer Efendi (2003), *Câbi Târîhi (Târîh-i Sultân Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-ı Sâni) Tahlîl ve Tenkidli Metin, I*, (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara: TTK.

Mütercim Ahmed Âsım Efendi (2015), *Âsım Efendi Tarihi, I-II (1218-1224/1804-1809)* (haz. Ziya Yılmaz), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı No: 58.

### Gazeteler

*Journal de l'empire*, 14 Temmuz 1807.

*Journal des débats et des décrets*, 25 Nisan 1805.

### Araştırma Eserleri

ALTUNAN, Sema (2006), "XVII.Yüzyıl Sonlarında İstanbul-Edirne Arasındaki Menziller ve Bazı Menzilkeş Köyler", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 25 (39): 75-99.

AYGÜN, Necmettin (2010), "Gümülcine Ayânı Tokadçıklı Süleyman (1761-1804)", *Bellekten*, LXXIV (271): 707-768.

BARDAKOĞLU, Ali (1995), "Eşkiya", *DİA*, C. XI, İstanbul: TDV, 463-466.

BAŞER, Alper (2006), *Gümülcine Ayanı Tokadçıklı Süleyman Ağa ile Ferecik Ayanı Ali Molla'nın Faaliyetleri ve Merkezi Hükümetle Olan İlişkileri*, Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

BEYDİLLİ, Kemal (2007), "Pazvandoğlu Osman", *DİA*, C. XXXIV, İstanbul: TDV, 208-210.

BEYDİLLİ, Kemal (2009), "Selim III", *DİA*, C. XXXVI, İstanbul: TDV, 421-425.

DRIAULT, Édouard (2013), *Napoléon'un Şark Siyâseti, Selîm-i Sâlis, Napoléon, Sébastiani ve Gardane*, (Tercüme: Köprülüzâde Fuad, Çeviriyazı: Selma Günaydın), Ankara: TTK.

EKİNCİ, İlhan (2013), "Karadeniz'de Âyanlar ve Denizcilik", *Karadeniz Araştırmaları, Balkan, Kafkas, Doğu Avrupa ve Anadolu İncelemeleri Dergisi*, 10 (37): 15-50.

ESMER, Tolga Uğur (2014), "The Precarious Intimacy of Honor in Late Ottoman Accounts of Para-militarism and Banditry", *European Journal of Turkish Studies/Social Sciences on Contemporary Turkey*, (18): 1-18.

İLGÜREL, Mücteba (1995), "Eşkiya, Osmanlılarda Eşkiyalık Hareketleri", *DİA*, XI, İstanbul: TDV, 1995, 466-469.

JORGA, Nicoleta (1914), *Histoire des États balcanique à l'époque moderne*, Bucarest: Librairie C. Sfetea.

JORGA, Nicoleta (2005), *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi, 5*, (çev. Nilüfer Epçeli), İstanbul: Yeditepe.

KARAL, Enver Ziya (1942), *Selim III'ün Hatt-ı Humayunları*, Ankara: TTK.

ÖZKAYA, Yücel (1983), *Osmanlı İmparatorluğunda Dağlı İsyanları (1791-1808)*, Ankara: AÜDTCF Yayınları No: 344.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1971), "Nizam-ı Cedit Ricalinden Kadı Abdurrahman Paşa", *Bellekten*, XXXV (138): 245-302.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (2010), *Meşhur Rumeli Âyanlarından Tirsinikli İsmail, Yıllık Oğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa*, Ankara: TTK.

YAVUZ, Ali (2010), *Vidin Ayanı Pazvantoğlu Osman'ın Faaliyetleri ve Merkezi Hükümetle İlişkileri*, Afyonkarahisar Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

YAYCIOĞLU, Ali (2015), *Partners of the Empire, The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions*, California: Stanford University Press.

YILDIZ, Aysel (2017), *Crisis and Rebellion in the Ottoman Empire, the Downfall of a Sultan in the Age of Revolution*, New York and London: I.B. Tauris.

## TÜRK TARİHİNDEN ÖRNEKLERLE MANAS DESTANI'NDA MÜZİK TÜRLERİ\*

### MUSICAL TYPES IN MANAS EPIC WITH EXAMPLES FROM TURKISH MUSIC HISTORY

Feyzan GÖHER VURAL\*\*

Sefer SOLMAZ\*\*\*

#### Öz

Destanlar, değerli birer edebî eser olmalarının yanı sıra, ait oldukları milletin tarihini, geçirdiği büyük olayları ve kültürel değerleri yansıtmaları bakımından da büyük öneme sahiptirler. Bir milletin kültürel zenginlikleri içinde en önemli yapı taşlarından olan müzik de, destanlarda yer bulur. Destanlar, ait oldukları milletin müzik tarihi açısından önemli ipuçları sunar. Literatür taramasına dayalı betimsel karakter taşıyan bu araştırmada, tüm Türk dünyasının ve dünyanın en kapsamlı destanı olan Manas Destanı'nın çeşitli varyantları incelenerek, destanda yer alan müzik türleri, bu türlerin kullanım yerleri saptanmıştır. Bulgular Türk tarihinden çeşitli örneklerle ilişkilendirilmiştir.

#### Anahtar Kelimeler

Manas Destanı, Türk Tarihi, Kırgız Destan Geleneği, Türk Müzik Tarihi.

#### Abstract

Epics are very valuable literary works, at the same time they are very important for reflect to national history, great events and cultural values. Music, one of the most important parts of cultural wealth of a nation, includes in epics and offers important clues to the history of music. This descriptive research based on literature review, aimed to investigate to various variants of the Manas Epic, the most comprehensive epic in Turkish World and the World; have been determined musical types in the Epic. Results have been associated with several examples of Turkish history.

#### Keywords

Manas Epic, Turkish History, Kyrgyz Epics, Turkish Music History.

\* Bu çalışma, danışmanlığını Sefer Solmaz'ın yaptığı, Feyzan Göher Vural'ın Manas Destanında Yer Alan Müzikal Ögeler (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Tarih Bilim Dalı, Konya 2013) adlı ikinci yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Prof. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı Müzikoloji Bölümü NİĞDE, feyzan\_goher@yahoo.com

\*\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü KONYA, sefersolmaz60@hotmail.com



## GİRİŞ

Destanlar, ait oldukları toplumun kültürel özelliklerini barındıran, bu değerleri nesilden nesile aktaran edebî eserlerdir. Doğrudan bir tarih kaynağı sayılmazlar da, dolaylı yoldan tarihî bilgiler sunarlar ve bu konuda son derece değerlidirler. Milli birer hazine niteliğindeki destanlar, eski bir şehir harabesi üzerinde vücuda getirilen yeni bir şehre benzerler. Bu şehri inceledikçe, yeni unsurlarla, geçmişten gelen hatırları bir arada bulmak mümkündür (Altun 1995: 22). Destanlarda, o milletin tarihi, geçirdiği büyük olaylar ve kültürel değerler yer alır. Kültür tarihinin en önemli yapı taşlarından olan “müzik” de, destanlarda yer bulur.

Diğer Türk boyları gibi Kırgızlar da çeşitli sanat ve zanaat dallarında nitelikli eserler ortaya koymuşlardır. Kırgızlarda edebî türlerin gelişmişliğinin en önemli göstergesi, onların destanlarıdır. Kırgız Türkleri zengin bir destan geleneğine sahiptir. Onların destanları, hacimlerine göre küçük ve büyük destanlar; konularına göre de sosyal ve kahramanlık destanları olarak sınıflandırılır. Kırgız kahramanlık destanlarına, Er Töştük, Coodarbeşim, Kurmanbek, Canış ve Bayış, Şırdakbek, Er Tabıldı, Canıl Mirza ve Er Soltonoy örnek olarak verilebilir. Sosyal konulu destanlara ise; Sarıncı Bököy, Olcobay ile Kişimcan, Kedeykan, Ko Kococaş, Mendirman ve Ak Möör destanları örnek olabilir (Öztürk 2007: 34). Bu destanlardan hacim olarak çok daha büyük olan Manas ise, Kırgızların dünya mirası olarak kabul edilen muazzam eseridir. Manas Destanı, sadece edebî açıdan değil, diğer sanat dalları bakımından da Kırgız kültürünü zenginleştirmiştir. Bu destan, folklorik sanatın pek çok formunu birleştirmiştir (Gorina 2008: 164). Manas Destanı’nda yer alan zengin doku, farklı sanat dallarını derinden etkilemiştir.

Kırgız halk edebiyatının en önemli yapıtı olarak kabul edilen Manas, sadece Türk dünyasında değil, bütün dünyada tanınmaktadır. Bu destan, son derece geniş muhtevası ile dünyanın en büyük destanı olarak kabul edilmektedir. Manas Destanı, asıl kahraman Manas çevresinde gelişen olayları anlatan, Türk hayatına ait önemli değerler barındıran bir yapıttır. Müzik kültürü de bu değerler içinde yer alan önemli bir ögedir. Destan, tarih biliminin ve müzikolojinin bir alt dalı olan müzik tarihi açısından çok değerlidir.

Türklerin hayatında müzik, Eski Türk İnancından askerî müziğe, halk eğlencelerinden törenlere uzanan geniş bir yaşam yelpazesinde yer alır. Farklı alanlarda, farklı amaçlarla icra edilen müzikler, çeşitli müzik türlerinin oluşmasına neden olmuştur. Sözü edilen çeşitlilik, Türk kültürünün çok yönlülüğünün de bir görünümüdür. Bu araştırmanın amacı da, Türk dünyasının en kapsamlı destanı olan Manas Destanı’nın çeşitli varyantlarını inceleyerek, destanda yer alan müzik türlerini ve kullanım yerlerini tespit etmek ve yorumlamaktır.

### Araştırmanın Metodu:

Bu araştırma, literatür taramasına dayalı, betimsel karakterli bir çalışmadır. Araştırmada “genel tarama modeli” kullanılmıştır<sup>1</sup>. Çalışma, üç nazım, dört nesir biçimindeki kaynağın taranması esasına dayanmaktadır. Araştırmada kullanılan nazım biçimindeki üç kaynak: Emine Gürsoy Naskali’nin “Manas (Wilhelm Radloff Varyantı)”, Naciye Yıldız’ın “Manas Destanı (W.Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller” ve Tuncer Gülensoy’un “Türkiye Türkçesi ile Manas Destanı” başlıklı çalışmalarıdır. Araştırmada kullanılan nesir biçimindeki

<sup>1</sup> Tarama modelleri, geçmişte ya da hâlen var olan bir durumu, var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımlarıdır (Karasar 2002: 78).

dört kaynak ise: Abdülkadir İnan'ın "Manas Destanı" (Sagımbay Orazbakoğlu'ndan derleme), Fatih Korkmazlar'ın "Manas Destanı", Keneş Yusupov'un "Manas Destanı" ve Çetin Pekacar'ın "Türkiye'ye Göç Eden Pamir Kırgızlarından Derlenen Manas Destanı" başlıklı çalışmalarıdır.

## I. MANAS DESTANI'NDA YER ALAN MÜZİK TÜRLERİ

Tarih boyunca insanların hayatında olan müzik, farklı durum ve olayları ifade edebilmek için çeşitlenmiştir. Zaman içinde birbirinden ayrı özelliklere sahip müzik türleri olgunlaşmıştır. Bir kültürde yer alan farklı nitelikli ve farklı amaçlı müzikler, o kültürün çok yönlülüğüne ve manevi gelişmişlik düzeyine de ışık tutar. Manas Destanı'nda saptanan başlıca müzik türleri aşağıda sunulmuştur.

### A. Askerî Müzik ve Davul

Türkler ve onlara komşu topluluklar, binlerce yıllık Türk askerî müziği hakkında malumatlar sunarlar. İslâmiyet öncesinde tuğ takımı adı ile anılan Türk askerî müzik toplulukları, Karahanlılar devrinden başlayarak Osmanlılara kadar "nevbethane" olarak adlandırılmıştır. Osmanlılarla birlikte "mehter" adını alan bu müzik takımı, en görkemli dönemini bu çağda yaşamıştır. Kimi büyük savaşlarda yer alan muazzam büyüklükteki tuğ takımları, nevbethâneler, mehterler, Türk ordularına güç, karşı tarafa ise korku vermiştir. Manas Destanı'nda da en çok yer alan müzik türü, askerî müziktir. Bu durum, destanın kahramanlık destanı olması ve savaş sahnelerinin yoğunluğu ile ilişkilidir. Aynı zamanda destanın oluştuğu ve geliştiği dönemlerde gerek Kırgızların gerekse diğer Türk boylarının taşıdığı asker-millet karakteri de bu sonuca neden olmuştur.

Manas Destanı'nın başından sonuna dek, askerî müziğin varlığına işaret eden ifadeler yer alır. Kimi zaman "davul çalınıp, kaynaşan askerler Kırgızları kuşattılar" (Yusupov 2009: 96) ifadesinde olduğu gibi sadece davul; kimi zaman ise üflemeli çalgıların da bulunduğu daha geniş bir müzik topluluğu destanda işlenmiştir.

Çalgıların askerî taktik amacıyla kullanılmasına bir örnek şöyledir: "Beş bahadır birdenbire tüfek atıp, davul çalarak, dereden çıkıp Almambet'e saldırdı" (Yusupov 2009: 138). Davul burada, ani bir saldırıda, karşı tarafı korkutmak ve şaşkına çevirmek amacıyla kullanılmıştır. Davulun askerî amaçla bu tür kullanımı, sık görülen bir durumdur. Özellikle Türk tarihinde askerî müziğin bu işlevinden pek çok kere yararlanılmıştır: Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşu sırasında, Tuğrul Bey ile Gazneli Sultan Mesûd'un, Haziran 1039 tarihinde yaptığı savaşlara şahit olan tarihçi el-Beyhakî'nin anlattığı şu kısım, savaşlarda saldırı esnasında kullanılan askerî müziğe güzel bir örnektir. Bu kaynakta, Gazneli ordugahında sabah davul (kûs) çaldığı ordunun atlanarak suyun yanında ordugâh kurduğu, Selçuklularında Gaznelilere yakın bir bölgede ordugâhlarını oluşturduğunu iki ordunun çaldığı borazan ve davul seslerinin birbirine karıştığı, Ramazan'dan sonra file binen sultan Mesûd ordusuyla harekete geçtiğinde adeta dünya yerinden oynadığı, davul ve borazan seslerinin insanların feleklerini şaşırtdığı ifade edilmektedir (el-Beyhakî 1371: 757-760; Köymen 1989: 290-292; Özcan 2003: 546). Aynı şekilde X. yüzyılda Türkler ve Haçlılar arasındaki savaşlarda da, Türklerin saldırılarda davul kullandığı belirtilmektedir: "1101 yılı Temmuz ayı başlarında, Kastamonu'dan Amasya'ya doğru çok büyük kayıplar vererek ilerleyen Haçlı Ordusunu gören Türkler, davullarını çalıyor, süratli koşan atlarına binerek düşmanı takip ediyor, ani saldırılara geçiyorlardı" (Turan 1984: 140). Türkler, bütün Haçlı seferleri esnasında yaptıkları bu tür vurkaç taktikleri ve gece saldırıları ile kendilerinden kat ve kat büyük olan haçlı ordularına çok büyük zayıat verdirmişlerdir. Türklerin davul sesleri ile hemen harp teşkiline geçmeleri, onların tüm yaşamlarında davulun ve sesinin önemi



göstermektedir (Vural 2013: 78). Bu örneklere benzer durumlar, Manas Destanı'nda da yer almaktadır.

Ordunun harekete geçme emrinin davullarla verilmesi ve ordularda yer alan askerî müzik takımlarına ilişkin Manas Destanı'ndan bazı alıntılar ise şöyledir: *“Ordu harekete geçti. Davul çalındı. Koyu doru ata binen, bol paçalı, geniş şalvar, geniş kolsuz kürk giyen Han Koşoy'un yönettiği ordu kapıdan çıktı. Kırk yiğidin başı Kırgıl davul çaldı. Almambet atını oynatarak gitti. (...) Ordunun başında Han Bakay gidiyordu, onun arkasından hanların idare ettiği askerler gidiyorlardı. Otuz bayrak taşıyan, üç yüz düdük, üç bin zurna alan kalabalık ordu, han yoluna koyuldu”* (Korkmazlar 2011: 127; Yusupov 2009: 218). Burada, kırk yiğidin başı Kırgıl'ın davul çalması, davul çalma yani davulla emir verme işinin, yüksek rütbeli kişilerce yapıldığının bir göstergesidir. Nitekim destan boyunca, Manas'ın kendisinin de savaş esnasında davul çaldığı ifadeleri yer alır.

Yukarıdaki alıntılarda görülen ve “tütme” fiilinden türetilmiş “tütük” kelimesine dayanan düdüğün (Gazimihal 2001: 35), Türk ordularındaki kullanımı, M.Ö. 3000 yıllarına kadar dayanmaktadır (Vural 2013: 209). Destanda adı geçen düdüklere ne kastedildiği biraz muallâk bir konudur. Sözü edilen, arkeolojik bulgularla da takip edebildiğimiz, kemik ya da ahşaptan yapılmış, ince sesli bir çalgı olabilir. Ancak böyle çalgıların askerî müzik takımlarında çok sayıda ve grup halinde yer aldığını söyleyebilecek bir örnek henüz yoktur. Mehterlerde eski yıllarda var olduğu düşünülen “mehter düdüklere” hakkında da net bir bilgi bulunmamaktadır. Burada sesi ya da biçimi hakkında elimizde henüz bilgi olmayan mehter düdüklere gibi bir çalgıdan söz ediliyor olabilir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi, bu kadar çok sayıda düdük içeren tuğ takımlarının tarihte örneği bilinmemektedir. Bu nedenle, boruların düdük olarak nitelenmiş olabileceği de düşünülebilir.

Ordu içinde yer alan, üç yüz düdük ve üç bin zurnadan oluşan askerî müzik takımı ise müzik kültürü için ayrı bir öneme sahiptir. Türk tarihi boyunca görkemli askerî müzik takımlarının ordularda yer aldığı, daha önceki örneklerde belirtilmiştir. Saldırı sırasında davul ve diğer askerî müzik çalgılarının çalınması, çok eski bir Türk taktiğidir. Hunlardan beri gerçekleştirildiği bilinen bu davranış, hemen hemen tüm Türk milletlerinde uygulanmıştır. Manas Destanı'nın oluştuğu ve geliştiği yüzyıllarda olduğu gibi, sonraki yüzyıllarda da durum benzer olmuştur. Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethi buna güzel bir örnektir: Fatih Sultan Mehmed'in fetih gününe ait bir tasvir şöyledir: *“Yüzlerce davul ve zurnanın seslerinden gök inliyordu. Osmanlı ordusuyla beraber, mehter de savaş meydanında idi. Fatih, İstanbul surlarının önüne geldiği zaman, 300 kişilik mehter takımında 100 zurna, 70 davul durmadan cenk havası çalıyor, kalp ve ruhları çüş u huşura getiriyordu. Okmeydanı'ndaki ikinci bir mehter de Haliç surlarına hücum eden kitaların harp şevkini arttırıyordu”* (Şahiner 2007: 19). Manas Destanı'na konu olan savaşlarda da benzer sahnelerin cereyan ettiği muhakkaktır. Destanda sözü edilen üç bin zurnanın mübalağa olduğu ortada olmakla birlikte, çok kalabalık zurna takımlarına sahip orduların olduğu bilinmektedir. Anlaşılan o ki, *bu anlamda* hakkında çok bilgi sahibi olmadığımız Kırgızlar, kalabalık askerî müzik takımları barındıran ordulara sahiptiler. Bu durum destanlarına da yansımıştır. Destanlardaki abartılı anlatım göz önünde tutulmakla birlikte, yukarıdaki alıntıdan, Manas Destanı'nın ortaya konduğu ya da geliştirildiği dönemde çok büyük askerî müzik grupları olduğu anlaşılmaktadır ki bu da Türk müzik tarihi için dikkat çekici bir saptamadır.

Manas Destanı'nda davul-zurna ikilisi sık sık anılır: *“Er Yoloy kalabalık askerleriyle Kırgızlarla savaşmak, Cakıp'la Manas'ı esir almak niyetiyle, davul zurnalarla yola çıktı”* (İnan 1972: 14). Bir diğer örnek şöyledir: *“Manas ordusuna hareket emri verdi. Toz toprağı havaya kaldırıp, davul, zurna sesleri*

arasında Kalmuk Hanı Keselik'in barındığı Aranik Kalesi'ne doğru yola düzuldüler (İnan 1972: 23). Bu örneklerden anlaşıldığı üzere, ordularda davul-zurnanın yer alması ve askerî müziğin ihtişamı, vazgeçilmez bir değere ve öneme sahiptir. Orduların ihtişamının canlandırılabilmesi için bu detay, sıkça manasçıların ağzından dile gelmiştir.

Bir davete gelen Buhara Hanı, Manas Destanı'nda şöyle işlenir: "*Buhara Hanı Temir Han, bir kol askerle, davul zurna ile sökün etti*" (İnan 1972: 77). Burada, davete gelen hanın, ihtişamını, gerek yanındaki askerleriyle, gerekse askerî müzik takımı ile gösterdiği vurgulanmaktadır. Ayrıca davul zurnalarla, Buhara Hanı'nın gelmekte olduğu, haber verilmiş oluyordu. Askerî müzik takımları ve onların yaptıkları müziğin, hanın siyasal simgesi olması, Türk tarihi boyunca görülmüştür. Örneğin Selçuklularda askerî müzik takımlarının hükümdarların simgesi olduğu pek çok kaynakta yer alır. Selçukluların hâkimiyet alâmetlerinden olan nevbet takımları, her dönem, sultanların ve diğer yetkililerin yanlarında yer almıştır. Savaşan yiğitleri coşturan bu müzik, sultanın haşmetinin bir göstergesi olmuştur (Vural 2013: 65).

Askerî müzik takımları gibi davul da siyasi simge olarak kabul görmüştür. Buna ilişkin Türk tarihinden pek çok örnek sunulabilir. M.Ö. 123 yılında Hunları yenen Çin generali için Çin kayıtlarında "*Hunların büyük sol generalini yendi ve Hun generalinin davulu ile bayrağını aldı*" ifadesi geçer (Ögel 1984: 21). Bu örnekte görüldüğü gibi, Türk komutanının davulunun elden gitmesi, idare ve ordunun dağılmış olması anlamına geliyordu. Davula yüklenen bu özel anlam, Manas Destanı'nda da yer bulmaktadır. Çalışmanın devamında değinilen "*Manas'ın karargâhının önündeki fil derisi gerili davul*" ifadesi (İnan 1972:82-83), Manas ya da Manas'ın emirleri ile bu davulun özdeşleştirilmesi olarak yorumlanabilir.

Türklerde köbürge, küvrüğ, tuğ, tavul, tuvul, tabıl (tabl) gibi isimler verilmiş olan davul, tuğ, sancak, bayrak, hutbe, sikke gibi nesnelere birlikte anılmıştır (Sanal 1964: 77; Öztuna 1969: 153). Manas Destanı'nda sıkça adı geçen davul, Türkler için bir müzik aleti olmaktan çok daha ötedir. Özellikle İslâmiyet'ten önce kurulan Orta Asya Türk devletlerinde davul, devletin varlık, bağımsızlık ve egemenlik simgelerinden biri; askerî müzik topluluklarını oluşturan "tuğ takımları" ile Kamlık inancının ve din uluları kamların (şamanların) baş çalgısı olmuştur.

Manas'ın davulları çaldırması ya da bizzat çalması, ordusunu ve Kırgızları alarma geçiren bir güce sahiptir: "*Manas ordusundaki davulları aniden çaldırdı. Kalenin iki başına savaşa çağıran davul sesi hemen ulaştı. Davulun ardı ardına çalındığını duyduğunda dünürlüğe gelen Kırgızlar, şehir civarındaki Manas'ın ordusuna dalga dalga yığıldılar. Kalabalık ordu atlandı. Yaylara ok yerleştirildi. Mızraklar uzatılıp savaşa hazırlanılarak şehre gözdağı verildi*" (Korkmazlar 2011: 96). Görüldüğü üzere destanda davul sesinin "savaş çağrısı" olarak kullanıldığı açıkça belirtilmektedir. Türk ordularında her zaman bulunan davulun en sık kullanım alanlarından birisi de, askerleri bir araya toplamak ve savaş düzeni aldırmasıdır. Burada da buna bir örnek görülmektedir. Dünürlüğe gelen Kırgızların bir orduya dönüşmeleri için ardı ardına çalınan davul sesi yeterlidir.

Savaşın başlangıcında olduğu gibi, bitişinde de davul sesi büyük önem taşımıştır. "*Kırk çoranın (yiğidin) askerleriyle Coloy'un avuluna felaket yağdıracağımdan korkan Manas davul çaldı.*" Burada, Manas'ın savaş anında fazlaca coşan yiğitlerini durdurmak ve onları uyarmak için davul çaldığı işlenir. Yani Manas, askerlerini geri çekmek amacıyla davul çalmıştır. Böylece, farklı davul çalış biçimlerinin, askerlerce çok iyi bilindiği vurgulanmış olmaktadır. Burada Manas Han'ın kendi davulunu kendisinin çaldığı görülmektedir. Bir diğer alıntı şöyledir: "*Manas dizginini geri çekerken davul sesi de kesildi*" (Yusupov 2009: 192). Bu ifadeden anlaşıldığı

üzere, savaşın başlangıcı gibi bitişi de davul sesine göre yapılmaktadır. Bu, davulun askerî amaçlı stratejik kullanımına bir diğer örnektir. Örnekte yer aldığı üzere, savaş bittiğinde davul sesi de kesilmektedir. Demek ki savaş boyunca davul ya da muhtemelen davullar çalmaktadır.

Türk tarihi buna benzer örneklerle doludur. Örneğin Hunların savaşta haykırışlarının davul sesine karıştığı ve bunun karşı tarafı ürküttüğü çeşitli kayıtlarda yer almaktadır (Erendil 1992: 15). Bundan yüzlerce yıl sonra Osmanlı ordusunda da benzer örnekleri görmek mümkündür.

Destanda, düşmanın saldırışı davul sesi ile duyurulmaktadır: “*Manas’ın karargâhının önünde kırk pehlivan muhafız, fil derisiyle kaplanmış davul bulunuyordu. Düşman yaklaştığı zaman bu davula vurulardı. Davulun sesini işiten kırk yiğit ile Manas, derhal savaş durumuna geçerlerdi*” (İnan 1972: 82-83). Destanın bu kısmında, Manas’ın karargâhı önündeki davul, çok ses çıkaran bir çalgı olarak tasvir edilmiş ve bunu perçinlemek için fil dersinden yapıldığı nakledilmiştir. Nitekim Abdülkadir İnan’ın bir çalışmasında bu kısma değinilmiştir. Burada Manas’ın silahları gibi davullarının da çok mübalağa ile tasvir edildiği, davulların fil derisinden yapıldığı, bu davullara sinek bile konsa, bütün karargâhın çın çın öttüğü, bir serçe dokunduğunda gök gürültüsü gibi gürlediğinden söz edilmektedir (İnan 1988: 158).

Destanlarda sık görülen abartılı anlatım bir yana, Türk tarihinde büyük ve çok ses çıkaran davullar her zaman yer almıştır. Mehter takımlarında bu amaçla büyük kösler kullanılmıştır. Bu kösler kimi zaman fillerin sırtında taşınacak kadar büyük olmuştur. Örneğin Osman Gazi (1299-1326) devrinde kös denilen büyük davullar (kusât) kullanılmaktaydı. Bazı hallerde Osman Gazi’nin kullandığı bu davulların filler üstünde taşındığı bilinmektedir (Farmer 1979: 609). Yine İstanbul’un fethi esnasındaki köslerin etkisi gerçekten derin olmuştur. Dehşetli sesler çıkaran *sultan kösleri* yedi tepeden birden vurmıştır. On kişinin ancak kaldırabileceği bu muazzam davulların üstü, aslan derisinden yapılmış olup, iri tokmaklar, gerilmiş derilere değdiği zaman, seslerinin on saat öteden bile duyulması mümkün olmuştur. Bu davullar, gök gürültüsünü andıran korkunç ve insanın içini ürperten sesler çıkarıyorlardı. Sultan kösleri topların seslerini bile susturuyorlardı (Şahiner 2007: 19).

Manas Destanı’nda ordunun sevki sırasında bilhassa davulun işaret amaçlı olarak kullanıldığı görülür: “*Manas göç emri verdi. Altın ağızlı zurnalar çalındı, davullar vuruldu. Ordu hareket etti*” (İnan 1972: 27). Destanda Altay’daki Kırgızların Ala-Dağ’a göçmeye karar vermelerini anlatan kısımda, göçün başlangıcının zurna ve davul ile haber verildiği ifade edilmektedir. Bu durum, müzik aletlerinin farklı amaçlarla kullanımına ilişkin güzel bir örnektir. Çeşitli nedenlerle çalınabilen davul ve zurna, bu örnekte halka göç başlangıcını duyurmak, hareket emrini vermek için kullanılmıştır. Güçlü sesleri ile uzaklardan bile duyulabilen davul-zurna/boru ikilisi, Kırgız halkı arasında önemli bir mesajlaşma aracı olmuştur. Burada davulun “altınlı” olarak ifade edilmesi de dikkat çekicidir. Destan boyunca Manas’ın davulunun altınlı olduğu farklı yerlerde vurgulanır: “*Manas Han’ın altın süslü davulu vuruldu*” (Yusuop 2009: 246). Ayrıca zurnanın da altınlı olduğu işlenir: “*Almambet’in işaret ettiği yerde altın zurnayı buldu. Zurna bir parça eskimiş ve ağza alınacak yeri paslanmıştı*” (İnan 1972: 119-120). Türklerde altın madeni, demir gibi kutsal sayılmıştır. Kök Türklerde demir madeninin çalgılarda sıkça süsleme amaçlı olarak işlendiği, Uygurlarda ise altınlı davul ve altınlı borunun devletin sembolü olarak kullanıldığı bilinmektedir (Gazimihal 1975: 18) Kırgızların, yakın ilişki kurduğu Uygurlarla, bu konuda etkileşim içinde oldukları söylenebilir.

Altınlı boru ve davulun Uygurlarda kullanımına ilişkin bilgiler, Manas Destanı’ndaki bu kısma ışık tutacaktır: Uygurların resmi çalgıları “küvürdetmek” (gümbürdetmek) fiilinden

türemiş olan (Tuğlacı 1986: 4) “kövrük” (ya da küvrük) denilen altın davul ve altın boru idi. Altın davul ve boru ile altın bayraklar (sancaklar) kağanlık simgeleri olarak kabul edilmişti (Gazimihal 1975: 18). Türklerde altın boru geleneği, Dede Korkut Hikâyelerinde de yer bulmuştur: “*At saldı, karu vardı, kılıç vardı, gümbür gümbür davullar çalındı, burması altın borular çalındı*” (Ögel 1984: 365). Altının niçin bu kadar önemli görüldüğüne ilişkin şu bilgiler açıklayıcı olacaktır: Başta Uygurlar olmak üzere Türklerde altın, kutsal olarak kabul edilen madendir. Bir Uygur metnine göre kut sahibi kağana ait olan unsurlarla bağlantılı nesne, öncelikle altındı (altın uğuş). Bu nedenlerle altın işlemeciliğine önem verilmiştir. Mitolojik bağlamda ise altın, Türkçe’de altın yulduz (altın yıldız) denilen Venüs’le bağlantılı kabul edilmiştir (Esin 2004: 13-14). Altının bu özellikleri nedeniyle Uygurlarda devletin simgesi olan davul ve boru altın süslemeli idi. Manas Destanı göz önünde bulundurularak, Kırgızlarda da benzer bir özelliğin olduğunu söyleyebiliriz.

Kırgızların metal işlemeciliğinde demirin yanı sıra gümüş ve altına da şekil verdikleri, geliştirdikleri tekniklerle kap-kacak, koşum takımları vb. yaptıkları bilinmektedir (Gömeç 2001: 120-121). Altın davul ve boru / zurna yaparken de bu tekniklerden yararlanmış olmalıdırlar. Türk tarihindeki örneklerden ve destandaki ilgili kısımlardan yola çıkarak, altın davul ve muhtemelen altın ağızlı zurnanın, Manas’ın hâkimiyetinin sembolü olduğunu ve Kırgızlarda önemli bir yere sahip olduğunu ifade etmek mümkündür.

Davul, Manas Destanında, orduda haberleşme amacıyla kullanılmıştır: “*Cakıp haber verdikten sonra davul çalındı. Kırgızlar toplu olarak ayağa kalktı. Cakıp’ın avuluna sığınan Altaylı Türklerden, katılan her kabileden ordu kuruldu*” (Yusupov 2009: 46).

## B. Kahramanlık, Destan Müziği ve Ozanlar

Kahramanlık ve destan müzikleri, Manas Destanı’nda işlenen bir başka müzik türüdür. Bu tür, ozanlar tarafından, genellikle kopuzları eşliğinde icra edilmiştir. Destan boyunca ozanların ordunun içinde yer aldığı, askerlerin moralini yüksek tutmak, onları eğlendirmek, cesaretlendirmek gibi amaçlarla müzik icra ettikleri işlenir. Ozanlar bu savaşlardaki kahramanlıkları, halk içinde de anlatmakta, destanların oluşmasını sağlamaktadırlar. Onlar, Türk müziğinin Orta Asya’da şekillenmesi ile ortaya çıkmış, Asya Hunları zamanından başlayarak, günümüze dek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Onlar, Türklerin gelenek ve göreneklerini gelecek nesillere aktarmışlar, kahramanlıkları, savaşları ve destanları dilden dile dolaştırmışlar, bunları yaparken de müziğin eşsiz etkisinden yararlanmışlardır. Manas destanının girişinden itibaren, “ozan” kimliği taşıyan kişilere değinilir. Destan’daki en önemli ozan, şüphesiz İrci Oğul’dur.

Manas’ın İrci Oğul’u çok beğenerek kırk yiğidinden birisi yapması destanda şöyle işlenir: “*Iramanın oğlu Bahadır, Manas’ın yiğitliğini, mertliğini, Samankul Hatun’a söylediklerini överek, şarkı söyledi. Manas şarkıcıyı beğendi. ‘Hatun eğer uygun görürseniz, bu oğul bizi sabah akşam eğlendirsin’ dedi Manas ekleyerek. ‘Tamam olur Bahadır’ dedi Samankul gönlü rahatlayarak. O şehrine geri dönüp, oğlu Karatay’ı beğ yapıp ona taç giydirdi. Iraman’ın oğlu ise Bahadır, Manas’ın kırk yiğidinden biri oldu. Adı unutulup yerine İrci oğlan diye adlandırıldı*” (Yusupov 2009: 78). Samankul Hanım’ın Kırgız adetlerine uygun olarak bir ırcıya yani şarkı / türkü söyleyen kişiye, Manas’ı öven şarkılar söyletmesi, böylesine kritik bir görüşmede bile, Kırgız âdetlerinde müziğin yerini göstermektedir. Manas’ın bu şarkıcıyı beğenerek, Samankul Hanım’dan onu istemesi ve daha da önemlisi onu ünlü kırk çoralardan (yiğitlerinden) biri yapması, türkü, şarkı söyleyen ozanlara nasıl bir değer verildiğini net şekilde göstermektedir.

Kırgızlarda destan anlatıcıları için kullanılan kavramlardan birisi “ırcı”dır. Burada geçen “ır” kelimesi, türkü, şarkı anlamındadır (tdkterim.gov.tr). “Ircı” ise Kırgız edebiyatında âşık / ozan anlamında kullanılmaktadır. Bunun dışında ırcı, “şarkı, türkü söyleyen kişi” manasıyla “halk sanatçısı” anlamına da gelmektedir (Çeribaş 2010: 67). Manas Destanı’ndaki Ircı Oğul da bir ozan, destancı ve hikâyecidir. Ircı Oğul’un törenlerde yaptığı müzik, çalışmanın devamında işlenmiştir.

### C. Dinî Müzik

Manas Destanı, gelişme dönemi itibariyle Kamlık inancı (Şamanizm<sup>2</sup>) ve İslamî inanca ait unsurları barındırmaktadır. Destanın ilk oluşum evresinde büyük etkisi olan Kamlık inancına ait unsurlar ağırlık gösterse de, bu durum varyanttan varyanta değişebilmektedir. Manas Destanı boyunca kamların (şamanların) farklı amaçlarla gerçekleştirdiği törenler, söylediği ilahiler, çaldıkları davullar sık sık zikredilmiştir: “*Kadın şamanlar, bahşılar sıçrayıp, davul çalıp Umay Ana’yı yardıma çağırıldılar. Ateş Ana’ya sığınıp ateş yaktılar, süt ve yağ saçarak, ardıç ağacı yaktılar*” (Yusupov 2009: 14). Bu örnek, destanın ortaya çıktığı dönemlerde Eski Türk inançlarının etkisini net şekilde göstermektedir. Bu tür örnekleri arttırmak mümkündür. Türk kültüründe Kamlık inancı, sadece inanıldığı dönemde değil, sonrasında da halk arasında derin izler bırakmıştır. Bu inancın din adamları/kadınları olan kamlar, müzikal açıdan da ele alınması gereken kişilerdir. Çünkü onların sağaltım, yakarı, gelecekte ve geçmişten haberler sunma gibi konulara sahip törenlerinin hepsinde, müzik önemli bir yer tutmaktaydı. Günümüzde Şamanist Türkler arasında da durum aynıdır.

İlyasov, Abramzon, Amanaliyev, Bayaliyeva, Soltonov ve Bayturun gibi tarihçi, etnograf ve felsefecilerin eserlerinde de söz ettikleri üzere, diğer Türk topluluklarında olduğu gibi, Kırgız tarihi ve folklorunda da “bakşı”ların / “bahşı”ların (kamların) önemi büyüktür (Mambetkaliyev 1997: 337-338; Kafesoğlu 1980: 37). Sadece geçmişte değil, günümüzde İslâmiyet inancı içinde yaşayan Kırgız bahşıları da hastalara şifa bulmaya çalışmakta, onlar için Allah’tan iyilik, sağlık ve mutluluk istemektedirler (Mamitov 1997: 348).

Manas Destanı’nın çeşitli varyantlarında dinî öğelerin değişim gösterdiği görülür. Destanın oluşmaya başladığı yüzyıllarda Kırgızlar Müslüman değildir. Ancak daha sonra Müslümanlığa geçtiklerinde, bu yeni dinin etkisi, tüm kültürel öğeleri olduğu gibi sözlü edebiyat ürünlerini de etkilemiştir. Kimi varyantlarda bu etki derinden hissedilmiş; kimileri ise önceki özelliklerini kısmen korumuşlardır. Toplumun yaşadığı değişimlerin, müzikal ve edebî ürünleri etkilemesi son derece doğaldır.

Manas Destanı’nın kimi varyantlarında ezan sesi ve İslami kökenli ilahilere kısaca değinilmiştir: “*Cakıp Han, büyük camilerden dışarıya dağılan ezan, tekbir ve ilahilerin seslerine hayran oldu*” (İnan 1972: 51). Burada, Cakıp Han’ın ilahi ve ezan seslerini duyduğundan söz edilir. Bilindiği üzere, dinî Türk musikisinde en fazla kullanılan şekil, ilahidir. İlahinin genel olarak zemin + nakarat + meyan/miyan + nakarat yapısına uygun olarak bestelendiği söylenebilir. Ancak daha uzun formlarda bestelendiği de görülür (Öztuna 1969: 296). Cakıp Han’ın duyduğunda hayran olduğu ezan ise, dinî müziğin cami musikisi kısmına ait bir türdür. Müezzin tarafından, çeşitli makamlarda mümkün olduğu kadar sade ve geçkisiz (makam değiştirmeden) okunur (Öztuna 1969: 204).

<sup>2</sup> Pek çok kaynak, günümüz Şamanizm’i ile Eski Türk İnancını bir gösterir. Ancak eski Türklerin inanışlarının bugünkü Şamanizm’den çok daha derin bir sisteme dayandığı düşünülmektedir. (bkz. Saadetin Gömeç, *Şamanizm ve Eski Türk Dini*, Ankara 2011)



## D. Törensel Müzik

Kaynaklar, Türklerin binlerce yıllık tarihleri boyunca askerî ve dinî törenlere büyük önem verdiğini ve bu törenlerde müziğin önemli konumunu ortaya koyarlar. Türk tarihinin bir aynası olan Manas Destanı'nda da bu durum defalarca işlenir. Aşağıda, ad koyma ve aş törenlerinde yer alan müzik ögesine değinilmiştir.

### 1. Ad koyma töreni

Ad verme toyu, Kırgız hayatında büyük bir yere ve öneme sahiptir. Bu toylarda yapılan müzikli eğlenceler ve yarışlar çok renkli geçer. Eskiden Kırgızlarda yeni doğan bebeğe köy aksakalları, yaşlı ve saygıdeğer kadınlar mutluluk diler ve uzun hayat sürmesi için dualar ederdi. Kırgızlarda, ailede yeni bir bebek doğduğunda, törenler düzenlenerek, sevinç herkesle paylaşırdı. Etrafa doğumu duyurma, müjdeleme (sıyınçı), müjdeyi ulaştırarak hediye alma (körındık), hediye karşılığı doğan çocuğa ilk kez bakma hakkını kazanma (jentek veya beşiktoy) gibi çeşitli etkinliklerde, ziyafetler verilir (Koçkunov 2002: 545). Tüm ziyafetlerde olduğu gibi, bunlarda da müzik önemli bir eğlence aracıydı.

Bu törenlerde ırlar (türküler) çok önemli bir konumdadır. Kırgızların çeşitli toy, tören, eğlence ve festivallerinde söyledikleri şarkılar ve türküler, *örf-adet ırları* olarak değerlendirilir. Orta Asya Türklerinde "toy" kelimesi "meclis-toplantı", "devlet meclisi" anlamlarına da gelmektedir. Kelimenin bir diğer ve yaygın anlamı ise bayram, ziyafet ve eğlenceli yemeklerdir. Manas Destanı'nda da "toy" kelimesi bu ikinci anlamı ile kullanılmaktadır. Çin kaynaklarına göre Türklerin düzenledikleri bu toplantılar, bir bayram gibi kutlamalara sahne olur, yarışlar yapılır, şarkılar söylenir, bolca kımız içilirdi (Seyitdanlıoğlu 2009: 4). Bu gelenekler, Kırgızların hayatında da yer almıştır. Toylarda, ölü merasimlerinde, yeni bir ev yapıldığında, bir yere göçüldüğünde, doğumlarda, çocuğun ilk defa oturtulduğu, ilk dişinin çıktığı, ilk adımlarını attığı, erkeğe sünnet olduğu zamanlarda düzenlenen ziyafetlerde, örf-âdet ırları söylenmiştir (Yıldız 2002: 548). Manas'ın ad verme toyuna ilişkin anlatılar, yukarıda sunulan halk müziği ile yoğrulmuş Kırgız kültürünün içinden doğmuştur. Manas Destanı'nda ilk ad verme toyu Manas'a yapılır. Destanın ilerleyen kısımlarında ise, Manas'ın oğlu Semetey ve torunu Seytek için de geleneklere uygun şekilde, ad verme törenleri gerçekleştirilir (Guluyev 1995: 121).

Türkiye'ye göç eden Pamir Kırgızlarından olan Manasçı Ceenbek'ten 1982 yılında derlenen bir Manas Destanı varyantında da, Manas'ın babası Cakıp Han'ın, çocuğuna ad koymaları için toy düzenleyip, halkı davet ettiğinden söz edilir (Pekacar 1995: 165-166).

### 2. Aş törenleri esnasında düzenlenen yarışlarda müzik

Kırgızlar, diğer törenlerde olduğu gibi cenaze törenleri (aş) sırasında da at ve spor yarışları düzenlerlerdi. Ayrıca merhumun ölüm yıldönümünde de yarışlar yapılırdı. Büyük ödüllerin verildiği bu yarışlar, genellikle zengin ve soylu ailelerce düzenlenirdi. Cenaze törenlerindeki bu yarışları, küçük ve büyük yarışlar olarak ikiye ayırmak mümkündür. Büyük yarışlar sırasında eğlenceler düzenlenirdi. Aşlarda küçük at yarışları (kemege bayge), at üzerinde güreşler (codarış, yueş), güreş (balban kırş) mızrak döğüşleri (er sayış), yüksekteki hedefe isabet yarışları (jamba atış), ulak dövüşleri (ulak tartış) ve çeşitli at yarışları yapılmaktaydı (Koçkunov 2002: 548-549). Manas Destanı'nda da aş törenlerinden, bu törenlerde yer alan yarışmalardan ve yarışlarda çalınan çalgılardan söz edilmiştir: *"Püsküllü Kalpak giyen Iraman'ın İrci oğlu yanına tercümanı Caş Aydar'ı alıp kalabalık halka at yarışı yapılacağını duyurdu. Ezelden beri at seven Kırgızlar, ziyafet ile aşın keyfini at koşturan çıkarır diyerek gelmişlerdi. Davul çalınıp, atlar alana,*



*kökner ağacının bulunduğu yere toplandılar”* (Yusupov 2009: 193).

Türklerde hem güreş müsabakalarında, hem de at ve mızrak yarışlarında davullar her zaman kullanılmıştır. Yarış başlangıcı ve bitişi davullar ile belirtilmiştir. Ayrıca yarış boyunca halkı eğlendirmek, yarışanları teşvik etmek amaçlı olarak da müzik icra edilmiş olmalıdır. Manas Destanı'nda buna ilişkin çeşitli örnekler mevcuttur: *“Bakay'ın adamları yarış atlarını karşılamaya gittiler. Davullar vuruldu, zurnalar çalındı.”* (İnan 1972: 105). Burada, davul ve zurnanın birlikte kullanıldığı görülmektedir. Bunlar, seslerinin yüksekliği nedeniyle, açık havada ve kalabalık içinde çalmaya uygun çalgılardır. Sözü edilen yarışların bir aş (cenaze) töreninde yapılması, müziğin bu törenlerdeki kullanımına işaret etmektedir.

### E. Ağıtlar

Türk tarihi; savaşlarla dolu bir tarih olduğundan, zaferlerin yanında yenilgiler ve kayıplar da söz konusudur. Türk kültüründe önemli yeri olan ağıtlar, Manas Destanı'nda -özellikle art arda ölümlerin yaşandığı son kısımda- sık sık işlenmiştir. Destanda ağıtların yuğ (cenaze) törenlerinin temel öğelerinden biri olduğu, ağıt yakmayı meslek edinen ağıtçıların varlığı ve ağıtların sözleri gibi ayrıntılar yer almaktadır. Ağıt ve ağıt yakmaya ilişkin destandan çok sayıda örnek verebilmek mümkün olsa da, burada birkaçı ile yetinilecektir: *“Kökötöy bayın çadırında, Iraman'ın İrci oğlu, halk âdetine göre kopuzunu eline alıp, Kökötöy bayın ölümüne ilk olarak sagu söyledi”* (Yusupov 2009: 172). *“Anasına kara giydirdi, eşi Gülayım'a altmış kadınla beraber ağıt söyledi. Bokmurun babasının kör bayğı denilen küçük aşını yaptıktan sonra, büyük aşını vermeye karar verdi”* (İnan 1972: 68).“

Ölen kişinin ardından iyi niteliklerini belirten, ölümden duyulan acıyı dile getiren söz veya melodilere ağıt / sagu adı verilmektedir (tdk.gov.tr). Türklerde cenaze törenlerine yuğ” veya “yoğ” denilmektedir ve bu törenlerde melodi eşliğinde söylenen ağıtlar, tarih boyunca önemli bir kültürel unsur olarak yaşamıştır. Kırgızlarda ve Kazaklarda devam eden yuğ/yoğ âdetinin ve bu cenazelerde kadınların söyledikleri matem ağıtlarına erkeklerin alçak ses tonuyla iştirak ettikleri ezgilerin (Diyarbakirli ve Aslanapa 1977: 111-113), Hunlara dayandığı düşünülmektedir.

Yukarıdaki alıntıda, ırcının halk âdetine göre eline kopuz alarak sagu yaktığı belirtilmektedir. Ağıtlar genellikle çalgısız olarak söylene de, Manas Destanı'nda yer alan bu kısım, kopuz eşliğinde söylenen ağıtlar için güzel bir örnek teşkil eder.

Ölümü ve ölüm sonrasındaki acıyı konu alan tek tür sagu (ağıt) değildir. Kırgız Türklerinde ölüm ile ilgili ritüellerde okunan türkü (ır) türleri arasında, Kereez İrları (vasiyet türküleri), Uguzuu İrları (duyurma türküleri), Koşok/Coktoo (ağıt), Köñül Aytuu Köñül Cubatuu'yu (taziye türküleri) saymak mümkündür. Burada adı geçen Koşok / Cokttoo, sagu anlamındadır. Kırgızlarda ölünün ardından yakılan ağıtlar, örf-adet ırları arasında sayılabilir (Yıldız 2002: 548). Destanın ilk bölümünün sonunda Manas, ölümünden önce, İrci Oğul'u yanına çağırarak türkü söyletmiştir. Burada, Kırgızlarda önemli ır türlerinden olan Kereez ırları (vasiyet türküleri) konu edilmiştir. Destanda, Kökötöy Han'ın vasiyet sözleri de Kereez ırı şeklinde söylenmiştir:

*“Benim gözlerim yumulduğu zaman vücudumu kızımla yıkayınız”*

*“Etimi kemiklerimden kılıçla sıyrınız! Bana zırhımı giydiriniz” ...* (İnan 1972, s.68)

## F. Eğlence Müziği

Tıpkı diğer Türk boyları gibi Kırgızlar da askerî yapıları ile birlikte, eğlenceyi, yarışları ve şöenleri çok seven bir karaktere sahiptir. Tüm kültürel unsur ve özellikler gibi bu durum da Manas Destanı'na yansımıştır. Düğünlerde söylenen şarkılar, yarışlara eşlik eden müzikler, destan boyunca işlenmiştir. Bunlardan birisi, Alevke'nin sarayındaki müzikli eğlencenin anlatımıdır: "O gün Alevke, han bahçesindeki altın destekli sayebanlı<sup>3</sup> çadırda hana ait seksen cariye'nin şarkısını dinleyip, dansını seyrediyordu, şarap içip, akan suyun öten bülbüllerin sesini dinleyip eğleniyordu" (Korkmazlar 2011: 69). Altın ve gümüş nakışlı, şatafatlı elbiseler giyen Alevke, gücünü çok sayıda çalgı çaldırarak da göstermek istemektedir. Destanda altı yüz zurnacı ve kınaycıdan (kerrenay) söz edilmekte, ayrıca çeşitli saz aletleri de bulunduğu belirtilmektedir. Altı yüz çalgının bir arada çalması, abartı içeren bir ifade olsa da, müziğin yüksek sesli ve gösteriş timsali olarak kullanıldığının vurgulanması adına tercih edilmiş olmalıdır.

Kırgız düğünleri sırasında pek çok merasim yapılırdı. Bu törenler Kırgız gelenek ve görenekleri, örf adetlerine göre gerçekleştirilirdi (Akmataliyev 2001: 7). Manas Destanı'nda da Manas ve Akıley'in düğün eğlencelerinde yer alan müziklerden söz edilir: "Zurna, kopuz çalındı, gümbürtüyle şöen başladı. Düğün bir hafta sürdü. Debdebeli, geleneklere uygun bir şekilde geçti" (Yusupov 2009: 117). Geleneklere uygun düğünün debdebeli geçmesi ve bu debdebe içinde müziğin mutlaka yer alması, Türk destanlarının pek çoğunda ifadesini bulmaktadır. Burada da benzer bir durum görülmektedir.

### 1. Halk müziği ve sanat müziği ayrımı

Manas Destanı, bozkır halkının ve onların içinden çıkmış bir kahramanın hikâyesini konu almaktadır. Destanda kopuzcu-ozanlar büyük öneme sahiptir. Bu da halk müziği ağırlıklı bir görünüme neden olmaktadır. Fakat Türkler arasında Asya Hunları döneminde tohumları atılan, Kök Türkler devrinde şekillenen ve Kırgızlar ile yakın ilişki için bulunan Uygurlar çağında tamamen netleşmiş olan halk müziği – sanat müziği ayrımını izlemek mümkündür. Ozanlar tarafından icra edilen, halk ve ordu arasında önemli bir yeri olan halk müziği, Manas tarafından da çok sevilmiştir. Bu durum destanda defalarca vurgulanmıştır. Bunun yanında sanat müziğinin de saraylardaki varlığı işlenmiştir. Örneğin Alevke'nin sarayında cariyelerce icra edilen müzik, bu kapsamda değerlendirilebilir.

Destandan halk ve sanat müziği ayrımına ilişkin bir detay ise dikkat çekicidir. Sanat müziği, destanda Manas'ı küçük göstermeye çalışan düşmanları tarafından da ifade edilmiştir. Burada Manas, saraylarda icra edilen şiiirleri, dans ve şarkıları bilmemekle suçlanmıştır ki kastedilen halk müziğinden farklı özellikler gösteren sanat müziği olmalıdır.

## SONUÇ

Kültür tarihi açısından büyük bir öneme sahip olan Manas Destanında başta askerî müzik olmak üzere farklı müzik türleri tespit edilmiştir. Destanın kahramanlık konulu olması, askerî müziğin öne çıkmasına neden olmuştur. Destanda yer alan ifadeler, Manas Destanı'nın oluşturulduğu ya da geliştirildiği dönemlerde, çok büyük tuğ takımlarının varlığına işaret etmektedir. Askerî müziğin başlıca aracı olan davul, hükümdarın simgesi olma, savaş başlangıcını, bitişini belirleme, haber aracı olma gibi özelliklere sahiptir. Türk tarihindeki örneklerden ve destandaki ilgili kısımlardan yola çıkarak, altınlı davul ve muhtemelen altın ağızlı zurnanın, Manas'ın hâkimiyetinin sembolü olduğunu ve Kırgızlarda önemli bir yere

<sup>3</sup> Sayebanlı: gölgelikli

sahip olduğunu ifade etmek mümkündür. Ozanlar tarafından yayılan kahramanlık ve destan müzikleri Manas Destanı'nda tespit edilmiştir. Destan boyunca ozanların ordunun içinde yer aldığı, askerlerin moralini yüksek tutmak, onları eğlendirmek, cesaretlendirmek gibi amaçlarla müzik yaptıkları işlenmiştir. Destanda yer alan dinî müzik türleri ile Kırgızların dinî yaşamları arasında paralellik vardır. Manas Destanı'nın Kırgızlar Müslüman olmadan önce oluşmaya başlaması, Müslümanlığa geçiş döneminde gelişmesi ve Müslüman olduktan sonra da gelişmeye devam etmesi, bu destanda yer alan dinî müzik unsurlarının, hem Kamlık inancı hem de kısmen İslami öğeleri barındırmasına neden olmuştur. Ad koyma ve aş törenlerinde müziğin önemli konumu, ağıtlar ve eğlence müzikleri de pek çok örnek ile destanda yer almıştır. Manas Destanında halk ve sanat müziği ayırımına ilişkin ifadelerden de söz etmek mümkündür. Destan, müzik tarihi açısından büyük bir öneme sahiptir. Müziksel ve kültürel gelişimi gösteren müzik türleri çeşitliliği destanda net şekilde görülmektedir. Sözü edilen çeşitlilik, Türk kültürünün çok yönlülüğünün de bir göstergesidir.

### SUMMARY

Epic of Manas is one of the most important literary works of Kyrgyz culture. At the same time, this epic is also very important for the whole Turkish world. Music, one of the most important parts of cultural wealth of a nation, includes in epics and offers important clues to the history of music. This descriptive research based on literature review, aimed to investigate to various variants of the Manas Epic, the most comprehensive epic in Turkish World and the World; have been determined musical types in the Epic. Results have been associated with several examples of Turkish history.

In the life of the Turks, music takes place in a wide range of life, ranging from old Turkish belief to military music, from public entertainment to ceremonies. The music made for different purposes in different areas has led to the formation of various musical types. This diversity is also a view of the versatility of Turkish culture.

Military music is the most popular music type in Manas. This is related to the heroic theme of the epic. From the beginning to the end of the epic, there are expressions that indicate the existence of military music. In the light of the epic review, it can be said that there were very large military music teams (tuğ teams) during the Manas Epic's creation or development. Drums that have been played before, during and after the war take place many times in the epic. There are many examples in Turkish history similar to this situation. The epic also featured heroic music. In addition, the laments for the deceased were detected in the Manas Epic. The religious lives of the Kyrgyz have been also reflected in the Manas Epic. Both Shamanism and Islamic music have been found in the epic. The distinction, between folk music and art music, take place in the epic. In the light of this information, Manas Epic is a very important literary work for the history of Kyrgyz and Turkish music.

## KAYNAKÇA

- AKMATALİYEV Abdıldacan (2001), *Kırgız Folkloru ve Tarihi Kahramanlar - Evlilik Geleneği ve Türküleri, Çocuk Folkloru, Edebi Eserler ve Tarihi Kahramanları*, çev. Kalmamat Kulamshaev, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.
- ALTUN, Kudret (1995), "Manas Destanı", *Manas Destanı'nın 1000. Yıl Paneli*, Kayseri: Türk Dünyası Araştırmaları Merkezi Yay.: 20-24.
- Büyük Türkçe Sözlük, <http://www.tdk.gov.tr>, Erişim tarihi: 2018.08. 15
- el-BEYHAKÎ, Ebü'l-Fazl Muhammed b. el-Hasan (1371), *Tarih-i Beyhaki*, nşr. Ali Ekber Feyyaz, Tahran.
- ÇERİBAŞ, Mehmet (2010), "Kırgız Halk Edebiyatı'nda Yarışma Temelli Bir Tür: 'Aytış'", *Acta Turcica*, 2/1, Ocak: 59-74.
- DİYARBEKİRLİ Nejat ve ASLANAPA Oktay (1977), *Türk Tarihi*, Ankara: Yaygın Yükseköğretim Kurumu.
- ERENDİL, Muzaffer (1992), *Dünden Bugüne Mehter*, Ankara: Genel Kurmay Başkanlığı Yay.
- ESİN, Emel (2004), *Türk Sanatında İkonografik Motifler*, İstanbul: Kabalıcı Yay.
- FARMER, Henry George (1979), "Tablhane" mad., *İA*, İstanbul: MEB Basımevi: 609.
- GAZİMİHAL, Mahmud Ragıp (1975), *Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- GAZİMİHAL, Mahmut Ragıp (2001), *Türk Nefesi (Ötkü) Çalgıları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- GORINA I.V., (2008), "История музыкального фольклора кыргызского народа" (Kırgız Halkının Tarihi Müzik Folkloru), *Вестник КРСУ*, Том (С) 8. № 7: 161-166.
- GÖMEÇ, Saadettin (2011), *Kırgız Türkleri Tarihi*, Ankara: Berikan Yay.
- GULUYEV, Ebulfez Amanoğlu (1995), "Manas Destanı'nda Kişi Adları", *Manas Destanı ve Etkileri Uluslararası Bilgi Şöleni*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.: 177-122.
- GÜLENSOY, Tuncer (2002), *Manas Destanı Türkiye Türkçesi İle*, Ankara: Akçağ Yay.
- İNAN, Abdülkadir (1972), *Manas Destanı*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- İNAN, Abdülkadir (1998), *Makaleler ve İncelemeler*, C. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- KAFESOĞLU, İbrahim (1980), *Eski Türk Dini*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- KARASAR, Niyazi (2002), *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, İstanbul: Nobel Yay.
- KOÇKUNOV, Aydarbek S. (2002), "Kırgız Halkı ve Geleneksel Kültürleri", *Türkler*, C. 19, Ankara: Yeni Türkiye Yay.: 544-550.
- KORKMAZLAR, Fatih (2011), *Manas Destanı*, İstanbul: Anonim Yay.
- KÖYMEN, Mehmet Altay (1989), *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, C. I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- MAMBETKALİYEV, Sultan (1997), "Şamanizm ve Çocuk Folkloru", çev. K.Kulamshaev, *Uluslararası 4. Türk Kültürü Kongresi*, Ankara: 337-338.
- MAMITOV, Satılbaldı (1997), "Kırgızlarda Şamanizm İzleri", çev. K. Kulamshaev, *Uluslararası 4. Türk Kültürü Kongresi*, Ankara: 347-349.
- NASKALİ, Emine Gürsoy (1995), *Manas - Wilhelm Radloff Varyantı*, Ankara: Türksöy Yay.
- ÖGEL, Bahaeddin (1984), *Türk Kültür Tarihine Giriş Türklerde Tuğ ve Bayrak*, C. VI, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- ÖZCAN, Nuri (2003), "Mehter" mad., *İA*, C. 28, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- ÖZTUNA, Yılmaz (1969), *Türk Musikisi Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- ÖZTÜRK, Ali Özgün (2007), "Bir Kırgız Destanı Medirman", *Milli Folklor*, Yıl 19, (74): 34-37.
- PEKACAR, Çetin (1995), "Türkiye'ye Göç Eden Pamir Kırgızlarından Derlenen Manas Destanı", *Manas Destanı ve Etkileri Uluslararası Bilgi Şöleni*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.: 163-170.
- SANAL, Haydar (1964), *Mehter Musikisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- SEYİTDANLIOĞLU, Mehmet (2009), "Eski Türklerde Devlet Meclisi 'Toy' Üzerine Düşünceler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 28 (45): 1-11.
- ŞAHİNER, Necmeddin (2007), *Mehter*, İstanbul: Elips Kitap.
- TUĞLACI, Pars (1986), *Mehterhane'den Bando'ya*, İstanbul: Cem Yay.

- TURAN, Osman (1984), *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Nakışlar Yay.
- UÇAN, Ali (2000), *Geçmişten Günümüze Günümüzden Geçmişe Türk Müzik Kültürü*, Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yay.
- VURAL, Timur (2013), *Türklerde Askeri Müzik Geleneği – Tuğ, Nevbet, Mehter*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- YILDIZ, Naciye (1995), *Manas Destanı (W.Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- YILDIZ, Naciye (2002), *Manas Destanı ve Kırgız Halk Edebiyatı, Türkler, C. 3*, Ankara: Yeni Türkiye Yay.: 547-553.
- YUSUPOV, Keneş (2009), *Manas Destanı*, Aktaranlar: Fikret Türkmen - Alimcan İnayet, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.

## SOVYETLER BİRLİĞİ'NİN AFGANİSTAN'I İŞGALİ VE TÜRKLER SOVIET UNION'S INVASION OF AFGHANISTAN AND TURKS

Kubilayhan ERMAN\*

### Öz

Afganistan'da 1979 ve 1989 yılları arasında devam eden Sovyet işgali Soğuk Savaş'ın son büyük silahlı çatışmasına yol açmıştır. "Saur Devrimi" olarak adlandırılan 1978 hükümet darbesinin Sovyet yanlısı yönetimine karşı başlayan münferit ve örgütsüz ayaklanmalar Sovyet Ordusu'nun Afganistan'a girmesiyle üçüncü tarafların desteklediği geniş kapsamlı bir direniş mücadelesine dönüşmüştür. Krizin asıl aktörleri Sovyetler Birliği ve Marksist Afgan Hükümeti ile bunların karşısındaki direnişçilerdir. Afganistan topraklarındaki direniş grupları, Pakistan ya da İran'da yerleşik dinî nitelikli siyasi partilerin şemsiyesi altında faaliyet gösterirlerken aynı zamanda ABD, Pakistan ve Suudi Arabistan gibi ülkelerden finansal yardım ve silah desteği alıyorlardı. Bu siyasi partiler söylemlerinde yoğun olarak İslami temaları kullanmalarına rağmen aslında etnik temel ve arka planda oluşmuşlardı. Genel olarak Afganistan'daki halkın bir kısmı etnik yakınlık duydukları siyasi partilerin himayesindeki direnişçi gruplara katılmışlar, bazıları ise Sovyet yanlısı hükümet tarafında olmayı tercih etmişlerdir. Çoğunlukla Kuzey Afganistan'da yerleşik Türkler de diğer etnik gruplarda olduğu gibi aynı yolu izlemişler, Kâbil hükümetini desteklemeyi ya da Sovyet askeri güçlerine karşı koymayı seçmişlerdir. Afganistan harekâtına katılan Türk kökenli Sovyet vatandaşları da göz önüne alındığında bu coğrafyadaki Türklerin silahlı çatışmanın farklı taraflarında savaşmak zorunda kaldığı olgusu ile karşılaşılır. Bu çalışmada, Sovyet işgali ve sonrasında yakın dönemde Afganistan'daki ve Sovyet ordusunda görev alan Türklerin durumu ve faaliyetleri öne çıkan Türk kökenli şahsiyetler çerçevesinde incelenmiştir.

### Anahtar Kelimeler

Afganistan, Sovyet işgali, Türkler, Azad Beg, Reşit Dostum, Boris Kerimbayev.

### Abstract

Soviet invasion of Afghanistan which lasted between the years 1979 and 1989 sparked off the last principal armed conflict of the Cold War. The separate and unorganized uprisings against the pro-Soviet government of the 1978 coup d'etat, namely "Saur Revolution", had transformed to be far-reaching resistance with the help of third parties wherafter the Soviet invasion took place. The primary actors of the crisis were the Soviet Union, Marxist Afghan government and the per contra insurgents. While the resistance groups in Afghan territory were operating under the umbrella of religious political parties, stationed in Pakistan or Iran, they were also enjoying financial aid and arms supply, procured by the countries like the US, Pakistan and Saudi Arabia. Although these political parties were extremely making use of the islamic themes in their discourses they had actually

\* Dr., kubilayhaner@gmail.com



*been shaped on ethnic basis and background. In the general sense, part of Afghan people partook in the resistance groups under the auspices of a political party with affiliation motives and some other preferred to be on the side of pro-soviet government. The Turks, mostly resident in Northern Afghanistan followed the same course as is the case with the other ethnic groups and they either chose the option to support Kabul government or to resist the Soviet military forces. Taking into account the Soviet citizens of Turkic origin who participated in the military expedition in Afghanistan, it is deducible to say that Turks in this geography had to fight on different sides of the armed conflict. In this paper, the situation and activities of Turks in Afghanistan and the ones who partook in the armed conflict as soviet soldiers are examined during the Soviet invasion and soon after within the scope of prominent personalities of Turkic origin.*

•

**Keywords**

*Afghanistan, Soviet Invasion, Turks, Azad Beg, Rashid Dostum, Boris Kerimbaev.*



## GİRİŞ

Sovyetler Birliği'nin 1979 yılında Afganistan'a askerî müdahalesi ile başlayan çatışma süreci pek çok devlet ve genel olarak uluslararası sistemi etkilerken küresel ölçekli sonuçlara da yol açmıştır. Sovyet yönetiminin söylemiyle "Afganistan Hükümeti'ne destek olmak amacıyla" gönderilen askerî güç, karşısında geleneksel olarak savaşımaya hazır ve fakat silah ve malzeme bakımından yetersiz direniş gruplarını bulmuştur. Ancak bu gruplar kısa sürede muharebe güçlerini geliştirerek Sovyet ve Afgan ordu birliklerine karşı etkili olmaya başlamışlardır. Afganistan'da 1979-1989 dönemindeki çatışmanın asıl aktörleri olan üç tarafa kısa süre içerisinde bahse konu direniş gruplarına siyasi, malî, askerî ve psikolojik destek sağlayan ülkeler de katılmışlardır. Krizden ve sonuçlarından doğrudan ve en çok zarar görenler ise Afganistan vatandaşlarıdır. Öte yandan, Afganistan'da yaşayanlar ve Sovyet tâbiyeti altında bulunanların yanı sıra söz konusu coğrafya dışındaki kimi Türkler de bu olağanüstü çatışma sürecinin birey düzeyinde aktörleri olmuşlardır.

Afganistan farklı etnik unsurlardan oluşan bir ülkedir ve Afgan sözcüğü genel olarak Peştun kökenlileri ifade etmektedir. Peştunlar dışında ülkenin önemli etnik unsurları olan Türkler, Tacikler ve Hazaralar'ın yanı sıra Beluciler, Nuristaniler, Hindular, Araplar da Afganistan'ın etnik zenginliğine katkı yapmışlardır. Afganistan Türklerini oluşturan unsurların başında ise Özbekler, Türkmenler, Aymaklar, Kırgızlar, Kazaklar, Karakalpaklar ve Kızılbaşlar gelmektedir (Oğuz 2001: 37-52; Livingstone-O'Hanlon 2015: 16). Türk kökenliler, yoğun olarak Afganistan'ın kuzey bölgesinde yaşamaktadırlar.

Afganistan'da bilinen ilk Türk varlığı M.S. I. yüzyılda, Yüe-Çi'ler ile başlar. Ahmet Şah Dürrani'nin ilk Afgan devletini ilan ettiği 1747 yılına kadar Afganistan Akhunlar, Göktürkler, Gazneliler, Selçuklular, Timurlular, Şeybaniler (Özbekler), Harizmşahlılar ve Afşarlar gibi Türk boylarının kurdukları devletlerin hâkimiyetinde kalmıştır. Afganistan topraklarında hüküm sürmüş olan son Türk hükümdarı Afşar Nadir Şah'tır (Oğuz 2001: 43, 44). İbn Battûta bugün Pakistan sınırları içerisinde kalan ve Afganistan sınırına çok yakın mesafede bulunan Heştınagar'ı (Şaşınagar) "Türk ülkesinin sınırları içindeki son yerleşim merkezi" olarak nitelemiştir (İbn Battûta 2000: 377).

Afganistan'daki Türk varlığı yakın coğrafyadan gerçekleşen göçlerle artmıştır. Çarlık Rusyası ve ardından kurulan Sovyetler Birliği rejimine karşı verilen mücadeleler sonucu XX. yüzyılın başında, Türkistan coğrafyasından Kuzey Afganistan'a göçler gerçekleşmiştir. Çarlık Rusyası'na karşı gelişen 1916 isyanı, ardından 1918 yılında başlayan Korbaşı (Basmacılık) hareketi dönemi ve

Sovyetlerin 1930 yılında başlayan kollektivizasyon uygulamalarının yaşandığı yıllar Türklerin Afganistan'a yoğun olarak göç ettikleri dönemlerdir (Andican 2003: 160-164). Bedehşan, Katağan ve Türkistan vilayetlerinde XX. yüzyılın başında tamamen Özbek, Türkmen ve Tacikler yaşamakta ve bölgedeki Türk nüfusu bir milyon olarak tahmin edilmekteydi (Fazlı 2007: 85).

Türkmenler, daha çok Kunduz, Belh, Samangan, Cüzcan, Faryab, Bagdis, Herat şehirlerinde yaşamaktadırlar. Ancak Kâbil, Bağlan ve Hilmend'de de yaşayan Türkmenler mevcuttur (Babayeva 1992: 10-14). Türklerin yoğun olarak yaşadığı Afgan Türkistanı dışında ülkenin güneyinde yaşayan Türk boyları da vardır. Ancak bu boylar Peştun ve Tacik gruplarla karışmışlardır (Oğuz 2001: 43, 44). Hindukuş Dağlarının kuzeyinden itibaren başlayan Afgan Türkistanı'nda, diğer etnik unsurların yanı sıra esas olarak Özbekler yaşarlarken, bölgenin daha kuzey kısımlarında Ersarı Türkmenleri genelde göçebe bir hayat sürmektedirler (Dames 1993: 143). Diğer Türkmen boyları arasında Ersarı'lara en yakın olan Salır boyuna mensup çok az sayıda Türkmen Kunduz, Herat (Babayeva 1992: 26, 27), Meymene ve Maruçak'ta yaşamaktadırlar. Sarık ve Çakra boylarının Andhuy ile diğer bazı yerlerde yaşamlarını sürdürdüklerine dair bilgiler de mevcuttur (Devlet 2001: 105). Ayrıca yine az sayıda olmak üzere, Türkmenlerin Yomut ve Teke boylarına mensup aileler de Herat bölgesinde yaşamaktadırlar. Özbekler ise Mezar-ı Şerif, Kunduz, Faryab, Bedehşan, Şibirgan, Samangan ve Tehar illerinde yoğunlaşmışlardır. Katağan bölgesindeki Özbeklerle aynı dil ve kültürü paylaşmalarına rağmen Şibirgan ve Faryab illerinde yaşayan Özbekler *Tat* olarak adlandırılmaktadırlar (Oğuz 2001: 45). Özbeklerin yaşadıkları diğer bazı yerler ise Meymene, Sar-i Pul, Tukurgan, Akça ve Belh'tir (Devlet 2001 :105).

Daha çok 1917-1922 döneminde Rusya'da yaşanan iç savaş ve Bolşevik İhtilali döneminde Afganistan'a göç eden Kazaklar, Mezar-ı Şerif, Kunduz ve Tehar illerinde Özbeklerle bir arada yaşamaktadırlar. Kırgızlar ise Vahan Koridoru'nda yerleşmişlerdir. Sayıları az olmakla beraber Afganistan'da yaşayan diğer bir Türk boyu, Kâbil ve Celalabad kentlerine yerleşmiş olan Karakalpaklardır. Afşar Nadir Şah bakiyesi Kızılbaş Türkleri ise çoğunlukla Kâbil'de, bir kısmı da Hazaracat bölgesi Foladi Vadisi'nde yaşamaktadırlar (Oğuz 2001: 46, 47). Nadir Şah Afşar tarafından İran'dan getirilen Kızılbaşların *Civanşir*, *Afşar* ve *Muradşahi* oymakları Kâbil'e yerleşmişlerdir (Fisher 1878: 75). Farsça konuşmakla birlikte Afşar Türkmenliği bilinçlerini korumuş olan Kızılbaşlar günümüzde sayılarının iki milyonu bulduğunu düşünmektedirler (Kavuncu 2009: 114). Afganistan Türklerinin toplam nüfusunun Afganistan nüfusuna oranı günümüzde %17 (Özbekler %9, Aymaklar %4, Türkmenler %3 ve diğerleri) civarındadır (Livingstone-O'Hanlon 2015: 16).

Sovyet işgali (1979-1989) döneminde Türklerin yoğun olarak yerleşik bulunduğu Kuzey Afganistan'ın hem Sovyetler Birliği hem de işgale karşı koyan direnişçiler açısından stratejik önemi artmıştır. Sovyet sınırına yakın olması ve bu bölgenin Afganistan'a karadan giriş mihveri olarak kullanılmasının yanı sıra Sovyet ordusunun Afganistan harektı için personel ve lojistik yığınağını Afganistan'a yakın bölgelerde yapması Kuzey Afganistan'ı bu harekatta en hassas bölge haline getirmiştir. Sovyetler açısından bu bölge stratejik önemi haiz olarak kabul edilmekle birlikte asker açıdan sıklet merkezi olan Kbil ve civarına oldukça yakın konumda bulunmaktadır. Bu çerçevede kısa zamanda örgütlenen ve kriz dönemi süresince Sovyet asker mevcudiyetine karşı devam eden direnişin özellikle Kızıl Ordu'nun ikmal gzerghlerini ve bu gzerghler çevresindeki asker varlıklarını hedef alması nedeniyle Kuzey Afganistan'daki direniş grupları Sovyetler Birliği tarafından ciddi bir tehdit olarak grlmştir. Bu bölgedeki direniş özellikle Türk ve Tacik direnişçilerin gayretleri ile srdrlmştir.

Ordu birliklerinin şehir merkezlerini işgali ve halk hareketlerinin polis ve özel gler yardımıyla bastırılmasına dayanan Macaristan ve Çekoslovakya harektları Sovyet Genelkurmayı'nın Afganistan harektına hazırlanmasında belirleyici olmuştur (Johnson 2012: 209). Bununla birlikte Afganistan'a giren Sovyet ordusunun yapısı, terkip ve teşkilatında bu ülkede ortaya çıkan tehditleri bertaraf etmek amacıyla zaman içerisinde değişikliğe gidildiği görülmektedir. Başlangıçta Çekoslovakya ve Macaristan'a müdahale eden birliklere benzer terkip, teşkilat, araç ve gereç kullanılmakla birlikte yapılan değişikliğin ardından Afgan direnişçilerinin baskın ve vur-kaç tarzı muharebeyi esas alan gerilla harektına karşı etkili olabilecek özel eğitimi birliklerin ağırlıklı olarak kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Afganistan'a gönderilen Sovyet ordusunun personel yapısı etnik olarak çeşitlilik arz etmiş olmakla birlikte bu yapı içerisindeki Türklerin varlığı dikkat çekicidir. Her ne kadar "başlangıçta etnik ve kültürel yakınlıktan dolayı Türkler ve diğer Müslümanların n saflarda kullanıldığı, daha sonra bu uygulamada olumsuz neticeler alındığı ve bahsekonu Sovyet vatandaşlarının aktif görevden geri hizmete çekildiği" gibi bazı değerlendirmeler yapılmış olsa da Türkler Afganistan harektının sonuna kadar Sovyet ordusunun n saflarında savaşmaya devam etmişlerdir.

### **Sovyet Ordusundaki Türkler**

Afganistan'da görevlendirilen Kızıl Ordu birlikleri Sovyet coğrafyasının hemen her tarafından gelen askerlerden oluşmuştur. Orta Asya ve Kafkasya'dan gelen askerler de orduda görevlendirilmişlerdir (Braithwaite 2011: 8). Özellikle Afganistan'a yakın konumdaki Orta Asyalı Türkler ve diğer

Müslümanlar dil ve din yakınlığı nedeniyle bu ülkede görevlendirilerek ortaya çıkabilecek tepkilerin azaltılması amaçlanmıştır (Wimbush-Alexiev 1981: v-4). Orta Asyalı askerlerin bu oranda Afganistan'da görevlendirilmesinin ardında onların Afganistan şartlarına daha iyi uyum sağlayabilecek dayanıklılıkta olduğu düşüncesi de ileri sürülmüştür (Zhou 2012: 318). İşgalin ilk safhasında Afganistan'daki Sovyet ordusunun subay ve astsubay kadrolarında Rus ve Ukraynalılar görevlendirilmiş olmakla birlikte genel olarak kuvvetin üçte biri Özbek, Türkmen ve Tacik asıllı askerlerden oluşmuştur (Bennigsen-Lemercier 1986: 2). Türk ve diğer Müslüman askerlerin işgalin sonraki safhalarında görevlendirildikleri kadrolar konusunda kaynaklar farklı bilgiler vermektedir. Bu konuda Orta Asyalı askerlerin kültürel yakınlık duydukları Afgan direnişçileri ile savaşmak istemedikleri ileri sürülmektedir. Bennigsen'e göre 1980 yılı mart ayında bu askerler muharip birliklerden ve kısmen Afganistan'dan geri çekilmiş, bu ülkede kalan askerler ise savaşçı olarak değil geri hizmet kadrolarında görevlendirilmişlerdir (Bennigsen-Lemercier 1986: 2). Benzer görüşleri, kısa süre silah eğitimi alan Türkistanlı askerlere stratejik roket birlikleri ve hava kuvvetleri birliklerinde görev verilmediğine vurgu yapan Wimbush ve Alexiev de savunmaktadır (Wimbush-Alexiev 1981: 11, 12). Aksini düşünen Braithwaite, Türk ve diğer Müslüman askerlerin kültürel yakınlık duydukları direnişçilerle savaşmaktan kaçındıkları görüşünü reddetmektedir (Braithwaite 2011: 329). Zhou'nun da vurguladığı üzere Sovyet ordusunda görev yapan Orta Asya kökenli ve diğer Müslüman askerler Afganistan'daki etnik akrabalarına yakınlık duymuş olmakla birlikte bir kısmı etnik veya milliyetçi bir perspektiften bakmaktan ziyade Sovyet vatandaşı kimliği ile hareket etmişlerdir (2012: 303). Dolayısıyla, Türk ve Müslüman askerler işgalin sonraki safhalarında da Sovyet ordusunun muharip ve özel birliklerinde görevlendirilmişlerdir. 1984 yılı başlarında, Afganistan'daki Sovyet ordusunun özel birliklerinde bir kısmı Afganistan ordusu üniformasıyla görev yapan yaklaşık altı bin Türk ve diğer Müslüman asker bulunmaktadır. Ayrıca yine geri hizmette görev verilen askerler de vardır (Bodansky 1990: 257). Bu bilgileri Sovyet ordusu tarafından başlatılan "Müslüman Taburları" uygulaması da desteklemektedir.

Afganistan'ın işgali esnasında Orta Asyalı askerlerin büyük bir kısmı 40. Ordu'da ve Sovyet özel kuvvetleri (Spetznaz) bünyesinde görevlendirilmişlerdir. Spetznaz birlikleri Ana İstihbarat Başkanlığı (*Glavnoye Razvedyvatelnoye Upravleniye- GRU*) denetiminde faaliyet göstermişlerdir. Orta Asyalı Spetznaz askerleri ise Müslüman taburlarında görev yapmışlardır (Zhou 2012: 303). İlk Müslüman taburu Afganistan'da işgal öncesinde kullanılmıştır. Zhou, Müslüman taburunun kurulmasının ardında yatan düşüncenin Afganistan Devlet Başkanı Nur Muhammed Taraki'nin korunması olduğunu

aktarmaktadır. Ancak işgal sonrasında bu özel taburlar çeşitli muharebe görevleri ve yeniden inşa faaliyetlerinin yanı sıra barışı koruma görevlerinde de kullanılmışlardır. İlk Müslüman taburu olan 154. Müfrez Sovyet Genelkurmay Başkanlığı'nın 26 Nisan 1979 tarihli direktifi üzerine kurulmuş ve aynı yıl haziran ayına kadar birlik kadroları tamamlanmıştır. Müfrez olarak görev yapabilecek şekilde ve görev özelliğine göre dört bölükten müteşekkil bu taburun tamamı Özbek, Türkmen, Tacik ve diğer Orta Asyalı askerlerden ve genel olarak gönüllülük esasına göre oluşturulmuştur. Ağustos ayına kadar birliğin komutanlığını Özbek binbaşı Habib Halbayev yapmış, bu dönemde paraşütçülük eğitiminin yanı sıra Afganistan'da üstlenilecek muhtemel görevlere hazırlık faaliyetleri icra edilmiştir (Zhou 2012: 303-307).

Müslüman taburu 9-10 Aralık 1979 tarihlerinde Özbekistan'ın Çirçik Havaalanı'ndan hareketle Afganistan'daki Bagram Hava Üssü'ne intikal etmiştir. Afganistan ordusu üniforması giyen ve Afgan kimlik kartı taşıyan askerlerden oluşan bu tabur KGB Spetznazları ile birlikte 27 Aralık'ta Devlet Başkanı Hafızullah Emin'in suikast sonucu öldürüldüğü Tac Beg Sarayı'na yönelik saldırı operasyonuna (Fırtına 333) katılmışlardır. Kâbil'deki bazı bakanlıkların ve kritik tesislerin ele geçirilmesinin ardından Müslüman taburu 10 Ocak'ta Çirçik/Özbekistan'a geri dönmüştür. Yeniden teşkilatlandırılan bu tabur işgal döneminde merkez ve Kuzey Afganistan'da görev yapmıştır (Zhou 2012: 307- 314). İkinci Müslüman taburu olan 177. Özel Operasyonlar Müfrezesi ise 1980 yılı şubat ayında Kazakistan'ın Kapçagay kentinde kurulmuş ve 1981 yılının Ekim ayında Afganistan'a gelmiştir. Başlangıçta Uygurların da alındığı bu birlik sonraları Özbek, Kazak, Türkmen, Kırgız ve Taciklerden oluşmuş ve 750 kişilik mevcuda ulaşmıştır (Zhou 2012: 311).

1981-1984 yılları arasında Ahmet Şah Mesut kuvvetlerine karşı başarılı pusu görevleri yapan bu taburun ilk komutanı "Kara Binbaşı" lakabıyla bilinen Kazak asıllı Boris (Tukenoviç) Kerimbayev (Mustafina 23.02.2012), tabur komutan yardımcısı ise Kırgız Mels (Saginaliyeviç) Bekboev'dir (Zhou 2012, 304).<sup>1</sup> Kerimbayev 1970 yılında Taşkent Müşterek Akademi Komutanlığı'ndan mezun olmasının ardından Almanya'da motorize piyade takım komutanlığı yapmış ve daha sonra Kazakistan'a dönmüştür. Kapçagay'da Orta Asya Askerî Mıntika Komutanlığı'nda altı yıl görev yaptığı 22. Özel Tugay 177. Özel Görevler Grubu'na dönüştürülmüş, Kerimbayev de bu birliğe atanmış ve binbaşı rütbesinde Afganistan'a gönderilmiştir. Kerimbayev birliği ile beraber 29 Ekim 1981 tarihinde Faryab vilayetinde Meymene yakınlarına gelmiş ve burada Movladi Kara tarafından komuta edilen direnişçilerle şiddetli

<sup>1</sup> Mels Saginaliyeviç Bekboev daha sonraları Kırgızistan Savunma Bakan Yardımcısı ve Kırgızistan Silahlı Kuvvetleri Genelkurmay Başkanı olarak görev yapmıştır (Zhou 2012: 304).



çarpışmalar yaşanmıştır (Mahin 2016: 24). Kerimbayev 2016 yılında yapmış olduğu bir röportajda Afganistan'ın Pencşir bölgesindeki faaliyetlerine değinmiştir. Buna göre Kerimbayev ve birliği 12 Temmuz 1982 tarihinde Pencşir Vadisi'ne gelmişlerdir.<sup>2</sup> Birliğe Afganistan'daki Kızıl Ordu'nun en üst birliği olan 40. Ordu Komutanlığı tarafından 120 kilometrelik bir alanda kent yollarının kontrolü görevi verilmiştir. Kerimbayev ve Müslüman taburu bu bölgeye bir aylığına gönderilmiş olmakla birlikte sekiz ay boyunca Pencşir bölgesinde kalıp muharebelere katılmışlar ve burada silah ve uyuşturucu madde taşıyan direnişçi kollarına karşı sağlam bir bariyer oluşturmuşlardır. Böylelikle Sovyetler Birliği'nden Kabil'e kadar olan yol güzergâhında Sovyet konvoylarının güvenliği sağlanmaya çalışılmıştır. Müslüman taburları Pencşir bölgesinde faaliyet gösteren Ahmet Şah Mesut birliklerine karşı önemli başarılar göstermişler ve direnişçilere büyük darbeler indirmişlerdir (Mahin 2016: 24). Bununla birlikte Zhou, Kerimbayev ve birliğinin Pencşir'de görev yaptığı dönemin Afganistan'daki Sovyet ordusu ve Ahmet Şah Mesut'a bağlı direniş güçleri arasında yaşanan şiddetli çatışmalardan sonra sağlanan altı aylık ateşkes süresinin bir kısmını kapsadığını ve hatta Kerimbayev'in Ahmet Şah Mesut'la bizzat tanıştığını da aktarmaktadır. Tabur 1983 yılı mart ayı başında Pencşir bölgesinden ayrılmıştır (Zhou 2012: 313).

Kerimbayev ise Ahmet Şah Mesut tarafından kendisinin öldürülmesi için bir milyon dolar ödül konduğunu, ancak "*ordu saflarında hainler olmadığından bu ödülün bir işe yaramadığını*" belirtmiştir. Kerimbayev Afganistan'daki savaş döneminde Kazakistan'dan gelen askerlerin anavatanlarını düşmanlardan koruyan Kazak atalarına öykündüklerini ifade etmiştir. Daha çok "Kara Mayor" (Kara Binbaşı) olarak bilinmekle birlikte yine bir Afganistan gazisi olan Bahıtбек Смагул tarafından yazılmış olan kitapta Kerimbayev için "Pencşir'in Kralı" unvanı kullanılmıştır (Mahin 2016: 24). Bu unvan Pencşir bölgesinde ünlenen ve "Pencşir Aslanı" olarak tanınan Ahmet Şah Mesut'a bir nazire gibidir.<sup>3</sup>

Afganistan'ın işgali esnasında Sovyet ordusu saflarında savaşan Türkler ve diğer Müslümanlarla ilgili önemli bir bilgi ise 1984-1989 yılları arasında Afganistan harekâtının idaresinde önemli rol oynayan Orgeneral Valentin Varennikov'un yardımcılığını yapan Emekli Tümgeneral Alexander

<sup>2</sup> Pencşir bölgesi savaşan taraflar açısından stratejik olmakla birlikte Sovyetler Birliği ile Kâbil arasındaki ana ikmal yolunun geçtiği Saleng Geçidi'nin burada bulunması bölgenin önemini daha da artırmıştır.

<sup>3</sup> Kerimbayev Afganistan görevinden sonra Orta Asya Askerî Bölge Komutanlığı'na atanmış, burada farklı komutanlık kadrolarında görev yapmış ve 1990 yılında Kazakistan SSC'nin Sivil Savunma Karargâhı'nda görevlendirilmiştir. İki yıl sonra ise sağlık nedenleriyle emekli olmuştur. 2011 yılında "*A'ya Dönüş*" adlı Kazakistan yapımı filmin gösterimine katılan Devlet Başkanı Nursultan Nazarbayev filmin sonunda Albay Kerimbayev'in yanına giderek onunla tokalaşmış ve "*onları hatırlayarak ve onların ülke sevgisi adına yaptıklarını takdir ederek bu filmi çektiydiklerini, kahramanlık izlerinin silinmeyeceğini ve dersler çıkarılan Afganistan Savaşı'nın insanların hatıralarında kalacağı*" çerçevesinde düşüncelerini aktarmıştır (Vadim 2016: 24).

Lyahovskiye tarafından aktarılmıştır. Onun tespitlerine göre Sovyet ordusunda Afganistan harekâtına katılan Türk kökenli askerlerden hayatını kaybedenlerin toplamı yaklaşık 2700'dür. Bunların içerisinde en fazla kayıp veren 1066 kişi ile Özbeklerdir. Onları 442 kayıpla Tatarlar takip etmektedir (Lyahovskiye, 1995). Sovyetler Birliği'nin Afganistan'daki kayıpları konusunda kaynaklar farklı rakamlar vermektedir. Krivoşeev'in aktardığı bilgilere göre Kızıl Ordu'nun Afganistan'da verdiği toplam kayıp 14.453'tür (Krivosheev vd. 1997: 286). Bu rakam dikkate alındığında Türk kökenli Sovyet vatandaşlarının toplam kaybının tüm Kızıl Ordu kayıplarının %18'inden fazla olduğu görülmektedir. Diğer bir ifade ile Afganistan işgali esnasında hayatını kaybeden her beş Sovyet askerinden biri Türk kökenlidir. Yaralananlar ve çeşitli nedenlerden dolayı sakat kalanlar bu sayı dışındadır. Öte yandan Kakar, Türk kökenlilerin ordu safları dışında Sovyetler Birliği adına üst düzey kadrolarda da hatırı sayılır görevler yaptığını dair bir örnek aktarmaktadır: Sovyetlerin Kâbil Büyükelçisi Tatar kökenli Ahmet Fikret J. Tabayev direniş cephesinin bölünmesi amacıyla Sovyetler Birliği tarafından tasarlanan projenin ilk uygulayıcısı olmuştur (Kakar 1995: 180-181). Bu proje sayesinde direnişçiler safında savaşanların bir kısmının Afgan hükümeti tarafına geçmesi sağlanmıştır.

### **Afganistan Hükümeti Safındaki Türkler**

Genel kanunun aksine Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgali döneminde tüm Afganistan halkı Sovyet ordusu ve/veya Afganistan Hükümeti karşısında olmamıştır. Tüm etnik unsurlardan işgal dönemi boyunca farklı tarafları seçenler vardır. Özellikle Kâbil hükümeti tarafının seçilmesinde direnişçilerin olumsuz yaklaşımlarının da etkili olduğu görülmektedir. Giustozzi tarafından aktarıldığına göre; 1986 yılında Hizb-i İslam ve Cemiyet-i İslam adlı direniş partilerinin çekişmesinden bıkan 3000 Özbek aile Kâbil hükümeti tarafına geçmiş ve silahlı birlikler oluşturmuşlardır. Dahası, direniş partileri arasında cereyan eden çatışmalar nedeniyle 1988 yılında Kajaki muntkasında yaşayan halkın bir kısmı Sovyet birliklerinin bölgelerine gelişini memnuniyetle karşılamışlardır. Kâbil yönetimi açısından direnişçilerin sivil halka uyguladıkları kötü muamele ve şiddet direnişçiler aleyhinde bir istismar unsuru teşkil etmiştir. Öte yandan hükümet özellikle farklı etnik unsurların bir arada yaşadığı yerlerde onların aralarındaki rekabeti kullanmada başarılı olmuş ve Özbekler ile Peştunlar arasındaki gerilimlerden yararlanmaya çalışmıştır. Bu çerçevede 1985 yılına kadar 200 köyde eski direnişçilerden milis güçleri oluşturulmuş ve 2000 direnişçi ise Sarandoy<sup>4</sup> teşkilatına katılmıştır. (Giustozzi 2000: 125, 204). Afganistan Silahlı Kuvvetleri saflarında da bu genel çerçeveye koşut bir tablo dikkat çekmektedir. 1987-88 yıllarında Özbekler üstsubay ve

<sup>4</sup> Sarandoy (Devrim Muhafızları), Kabil Hükümeti'nin askeri nitelikli polis teşkilatıdır.

siyasi memur kadrolarının %2,2'sini oluştururken 1987 yılında Sarandoy'da görevli Özbeklerin oranı %5,7'dir (V. Korgun 1983: 12'den aktaran; Giustozzi 2000: 276).

Afganistan'da Sovyet Büyükelçisi Fikret Tabayev tarafından başlatılan böl ve yönet politikası da özellikle Özbekler arasında çok etkili olmuştur. Bu bağlamda General Abdürreşit Dostum ve ona bağlı silahlı güçler Kâbil hükümetini desteklemiş ve işgalin ilk safhalarında çok faal olan bazı direnişçi liderleri Dostum tarafından bertaraf edilmişlerdir (Sinno 2009: 141). Özbek silahlı güçlerinden bazıları, Pakistan'da yerleşik siyasi partilerden yardım ve destek gelmediği, bu nedenle kendilerine destek olmayı öneren Kabil hükümeti tarafına geçtiklerini açıklıkla dile getirmişlerdir (Giustozzi 2000: 210). İkinci Müslüman taburunun komutanı Kerimbayev de görev yaptığı Darzob bölgesinde direnişçilere taraf değiştirtmeyi amaçlayan ikna görüşmelerine katılmıştır (Zhou 2012: 312). Bahis konusu silahlı güçler ile General Dostum ve birliklerinin yanı sıra Türk kökenli Kızılbaşlar da işgal esnasında Kâbil yönetimini desteklemişlerdir. Hükümet kontrolünün güçlü olduğu büyük şehirlerde yaşamaları Kızılbaşların saflarını belirlemelerinde önemli bir etken olmuştur (Sinno 2009: 142). Öte yandan Afganistan'daki çatışma ortamında silahlı grupların zaman zaman bağlı oldukları üst yapıdan ayrılarak başka bir büyük grupta hareket ettikleri izlenmiştir. Bu tür taraf değiştirmeler direniş cephesi arasında olduğu gibi düşman taraflar arasında da gerçekleşmiştir. Faizabad'dan Resul Pehlivan, birlikte hareket ettiği Muhammed Nabi Muhammedi'nin Harekât adlı grubuyla çıkan anlaşmazlık sonucu 1982 yılında Kabil rejimi tarafına geçmiştir (Sinno 2009: 147). Liderliğini yaptığı silahlı güç ile taraf değiştiren Resul Pehlivan vilayetdeki kuvvet dengesini de değiştirmiştir (Giustozzi 2000: 217). Dostum'un generalliğe terfi ettirildiği dönemde (1984) "Lâl Komutan" olarak bilinen Türk kökenli askerî lider ile Yâr Muhammed Ağa da kendilerine bağlı askerlerle direniş cephesinden koparak Dostum'un tarafına geçmişlerdir (Selim 2004: 110-112).

Afganistan'da Babrak Karmal döneminden itibaren Kâbil hükümeti ile birlikte hareket eden Dostum, 1986 yılında Şibirgan'da kurulan 53. Muharebe Fırkasının komutanlığına getirilmiştir. Afgan Savunma Bakanlığına doğrudan bağlı olan bu birlik Necibullah'ın iktidarını sürdürmesinde önemli rol oynamıştır. Direnişçiler tarafından ele geçirilen kentlerin geri alınması, ikmal yollarının güvenliğinin sağlanması gibi görevler üstlenen 53. Muharebe Fırkası Kandahar, Kunduz, Saleng, Pağman, Logar, Paktiya, Kandahar ve Kalat'ın Kâbil yönetiminin kontrolü altında tutulmasında görevler üstlenmiş, Kuzey Afganistan'da çok sayıda Türk direnişçinin teslim olmasını sağlamıştır (Selim 2004: 104-107).

General Dostum 1992 yılına kadar Kâbil hükümetine ve Devlet Başkanı Muhammed Necibullah'a bağlı hareket etmiştir. Necibullah yönetiminin son dönemlerinde Reşit Dostum'un Peştun olmaması nedeniyle etkisizleştirilmesi ve komuta ettiği 53. Muharebe Fırkasının dağıtılmasına yönelik girişimler artmıştır. Dostum kendisine bağlı komutanların görevden alınmasıyla direniş cephesindeki siyasi partiler ve direnişçi liderlerle temas etmeye başlamıştır (Selim 2004: 136, 137). Ardından, Necibullah'ın Mart 1992'de Birleşmiş Milletler Afganistan Özel temsilcisi Benon Sevan ile görüşmesinde "geçici bir hükümete yetkilerini devredebileceği" yönünde karar alması üzerine General Dostum merkezî hükümete desteğini kesmiştir (Andican 2003: 727, 728). Kakar'a göre Dostum bu dönemde Necibullah iktidarının sona erdirilmesi konusunda Azad Beg, Ahmet Şah Mesut ve diğer bazı etkili kimselerle görüşmeler yapmıştır (Kakar 1995: 274). General Dostum sahip olduğu askerî gücün etkinliğine rağmen yetersiz kalacağı ve diğer etnik unsurlarda olduğu gibi ancak bir siyasi partinin gücünü pekiştireceği düşüncesiyle 1992 yılında Cünbüş-ü Milli'nin kurulmasını sağlamış ve bu partinin başkanı olmuştur. Dostum'un Tacikler ve İsmaililerin desteğini alarak oluşturduğu askerî güç ile Mezar-ı Şerif'i alması ve ardından Kabil Havaalanı'nı ele geçirmesi (Andican 2003: 729) Afganistan'daki etkinliğini artırmıştır.

### **Afganistan'da Direniş Cephesindeki Türkler**

Afganistan'da Sovyet işgaline karşı başlayan ve geniş bir alana yayılan direniş cephesi Merkezî Afganistan bölgesi (Kâbil civarı ve Pencşir Vadisi) ile Kuzey Afganistan (Afgan Türkistanı) bölgesinde yoğunlaşmıştır (Hayit 1987: 258). Afganistan genelinde üç yüz cephede dönemsel olarak 80 bin ila 150 bin direnişçi Sovyet ordu birliklerine karşı mücadele etmiştir (Girardet 1984: 15). Direniş genel olarak Afganistan'daki etnik unsurların kendi egemenlik alanlarını savundukları ve Kızıl Ordu birliklerine karşı eylemler gerçekleştirdikleri bir savaş halini almıştır. Bu mücadelede Peştun, Tacik ve Türkler Pakistan; Hazaralar ise İran'da oluşturulan siyasi merkezler tarafından yönlendirilmişlerdir. İşgale karşı mücadelede Türkler daha çok Tacik kökenli Burhaneddin Rabbani'nin liderlik ettiği Cemiyet-i İslami partisi şemsiyesi altında faaliyet göstermişlerdir (Andican 2003: 716).

Türkler işgal ile başlayan çatışma sürecinde Taciklerle birlikte Sovyet tehdidinin boyutunu daha iyi değerlendirebilmişlerdir. Zira yaşam alanlarında yoğun olarak Sovyet askerî varlığına tanıklık etmişler ve ortaya çıkan tehdit nedeniyle daha akılcı mücadele yöntemleri geliştirmişlerdir. Türklerin bu bölgede Tacikler ve Peştunlarla birlikte hareket etmeleri kolay olmuştur. Kuzey

Afganistan bölgesinde Kunduz, Belh, Bedehşan, Bağlan gibi sekiz vilayette yoğunlaşan gerilla tipi mücadelede direnişçiler askerî üs bölgeleri, sanayi bölgeleri, ikmal yolları, petrol ve doğal gaz tesislerini hedef almışlardır (Hyman 1984: 21).

Afganistan Türklerinin Sovyet işgaline karşı direnişinde Azad Beg Kerimi ismi öne çıkmaktadır. Ancak “işgale karşı Türklerin siyasi bakımdan örgütlenmeleri gerektiği” düşüncesinin kökeni Muhammed Tahir’e dayanır. Muhammed Davud döneminde imamlık yapmış olan Muhammed Tahir hükümet politikalarını eleştirmesi nedeniyle hapse atılmış, ancak Babrak Karmal döneminde özgürlüğüne kavuşmuştur. Direniş cephesine hâkim olan partiler bünyesinde Türk kökenlilerin temsil edilemeyeceği kanaatini edinen Tahir yeni bir parti kurmaya karar vermiştir. (Rauf Beg 2001: 58-60). Peşaver’de 1981 yılında toplanan ve Afganistan’daki Türkleri siyasi olarak birleştirmeyi amaçlayan Türkistan Mücahitleri Kongresi’nde görüş birliğine varılamamış ancak aynı yıl içerisinde düzenlenen ikinci kongrede “Kuzey Afganistan Vilayetleri İslam İttihadı” adlı partinin kurulması kararlaştırılmıştır. Bu çerçevede partinin geçici başkanlığına Abdülkerim Mahdum seçilirken Azad Beg başkan yardımcılığına getirilmiştir (Andican 2003: 718, 719).

Annesi tarafından son Hokand Emiri Hudayar Han’ın torunu olan Azad Beg, Pakistan’da dünyaya gelmiş ve hukuk eğitimi görmüştür. Azad Beg, Pakistan’da edindiği saygın konumu nedeniyle bu ülke hükümetinden önemli ölçüde askerî malzeme, silah ve mühimmat desteği almayı başarmış ve bunları Kuzey Afganistan’da Kunduz, Şibirgan ve Meymene’deki direniş güçlerine ulaştırmıştır. Bununla birlikte Kuzey Afganistan Türklerini bir araya getiren siyasi birlik Mevlevi Tahir Mehter (Muhammed Tahir)’in Cemiyet-i İslami ile yaşanan bir anlaşmazlık sonucu öldürülmesi nedeniyle yara almıştır (Rauf Beg 2001: 60-62). Öte yandan Kuzey Afganistan Vilayetleri İslam İttihadı partisinin başkanı Abdülkerim Mahdum ile Azad Beg arasında partinin çizgisi konusunda başlayan anlaşmazlık diğer bir sarsıntıya neden olmuştur. Mahdum’un 1982 yılında Afganistan’ı terk etmesiyle Azad Beg parti liderliğini üstlenmiştir (Andican 2003: 721).

Azad Beg yeni süreçte partinin dünyada tanıtılmasına ve Pakistan Hükümeti’nden destek sağlamaya yönelik çalışmalar içerisinde olmuş (Rauf Beg 2001: 62) ve Samangan (Aybeg)’da<sup>5</sup> bir askerî karargâh kurmuştur. Bu karargâh bölgede bulunan Türk kökenli askerî liderleri bir araya getirme doğrultusunda önemli bir adım olmuştur. Askerî teşkilatlanma Aybek (Aybeg)’in yanı sıra Bamyan yakınlarındaki Kûh-i Merd’de kurulan diğer karargâh ile pekiştirilmiştir. Bu çerçevede İmam Buhari ve Tirmizi adlı

<sup>5</sup> Samangan’ın eski adı Kutbeddin Aybeg’den mülhem olarak “Aybeg”dir (Kavuncu 2009: 46).



kolorduların kurulmasıyla Kuzey Afganistan'da Samangan, Belh, Cüzcan ve Faryab bölgelerindeki birlikler arasında uyum sağlanmış ve işgale karşı sürdürülen direnişe önemli katkılarda bulunulmuştur. Bu bölgede Aşur Pehlivan, Mevlevi Abdülkuddüs, Tatar Mevlevi İslam, Ayıt Murat ve Haliddin gibi Türk kökenli askerî liderler Sovyet ordusuna karşı mücadelede başarılarıyla öne çıkmışlardır (Andican 2003: 722).

Azad Beg grubu Stinger füzeleri edinmekle askerî gücünü pekiştirmiştir (Rauf Beg 2001: 63). Grubun güçlenmesi ve Pakistan'dan silah yardımı sağlaması nedeniyle başka partilere bağlı olarak hareket eden Türk kökenli bazı direniş liderleri de Azad Beg grubundan silah yardımı almışlardır (Roy 1992: 80, 81). Ancak Azad Beg grubunun güçlenmesi hem Sovyetler Birliği'nin hem de diğer direniş partilerinin dikkatini çekmiştir. Sovyetler Birliği bu gücün etkilerinin kendi sınırları içerisine yayılabileceği endişesi ile hareket ederken özellikle Peştun partileri Azad Beg grubunun "Afganistan'daki cihadı böldüğü" argümanını kullanmışlardır (Andican 2003: 723). Bu suçlamaların doğal bir sonucu olarak Azad Beg grubu ile radikal direnişçi güçler arasında çatışmalar başlamıştır. Dahası, Azad Beg'e bağlı birliklerin karşısına Türkler de çıkmıştır. Zira, Azad Beg grubunun Afganistan'ın kuzeydoğu bölgesinde ilerlemesi Özbek direnişçi lider Kazi İslamuddin tarafından durdurulmuştur (Roy 1992: 81).

Azad Beg Sovyetler Birliği'nin Afganistan'dan çekildiği 1989 yılından sonra da Afganistan'da Türk varlığı için mücadeleye devam etmiştir. Bu çerçevede bazı girişimlerde bulunmuş olsa da Peştun ağırlıklı direniş partilerinin eşitlikçi olmayan yaklaşımları nedeniyle 1989 yılında oluşturulmaya çalışılan şûraya katılmamıştır. Peştunların hâkimiyeti dışındaki bölgelerde askerî liderlerin bir çatı altında toplanması konusunda Tacik lider Ahmet Şah Mesut ile yaptığı görüşmeler de sonuçsuz kalmıştır (Andican 2003: 725, 726).

Azad Beg, 1992 yılına kadar Afganistan Devlet Başkanı Necibullah'ın safında bulunan ancak bu tarihten itibaren desteğini çekerek mayıs ayında Mezar-ı Şerif'te yeni siyasi oluşum Cünbüş-ü Milli (Afganistan Milli İslami Hareketi)'nin kurulmasına önyak olan General Dostum ile bir süre teşrik-i mesaide bulunmuştur. Azad Beg, Kuzey Vilayetleri İslam İttihadi'nin başkanı olarak Cünbüş-ü Milli başkanı seçilen Dostum'un yardımcılığına getirilmekle birlikte zaman içerisinde ortaya çıkan görüş ayrılıkları nedeniyle iki lider birbirlerinden uzaklaşmıştır. Azad Beg, yeni kurulan parti yapısında Türklerin daha fazla yer alması konusundaki düşünceleri nedeniyle Türk olmayan Cünbüş-ü Milli mensuplarının hedefi durumuna gelmiştir. Türk askerî liderlerin Dostum tarafını seçmeleri ise Azad Beg'in Kuzey Afganistan'daki konumunu zayıflatmıştır (Andican 2003: 740). Azad Beg'in özellikle Dostum



nazarında önemsiz hale gelmesinde Türkiye'nin de payı olmuş, zira Türkiye 1992'den sonra Dostum ile doğrudan temas kurma yaklaşımını benimsemiştir (Kavuncu 2009: 137). Azad Beg, Cünbüş-ü Milli'nin liderliği için Türkiye'de yapmış olduğu temaslar sonuç vermeyince (Rauf Beg 2001: 63) bu bölgede artık siyasi mücadele yapamayacağı kanaatine varmış ve Mezar-ı Şerif'i terk etmiştir (Andican 2003: 740, 741). Azad Beg ve Dostum 1994 yılında tamamen kopmuşlardır (Giustozzi 2005: 4). Azad Beg Cünbüş-ü Milli'nin Taliban ile mücadele ve iç çekişmeler sonucu 1997 yılında Kuzey Afganistan'da hakimiyeti yitirmesi ve General Dostum'un Afganistan'ı terk ederek Türkiye'ye gelmesinin ardından aldığı davet üzerine Mezar-ı Şerif'e giderken helikopter kazasında hayatını kaybetmiştir (Andican 2003: 741). Azad Beg'in kazaya değil bir suikasta kurban gittiğine dair değerlendirmeler de yapılmıştır (Gerçik 2001: 89). Zira, Azad Beg'in koruması ve danışmanı ile hayatını kaybettiği kazadan aynı helikopterde bulunan on iki kişi sağ kurtulmuştur (Andican 2003: 741).

Azad Beg grubunun dışında Türk kökenlilerin oluşturdukları münferit direniş grupları da Kuzey Afganistan'da Sovyet işgaline karşı mücadele etmişlerdir. Özbek Veli Beg grubu bunlardan biridir. Veli Beg 1984-1986 yılları arasında kendi adına oluşturduğu üç yüz kişilik bir kuvvetle Amu ve Kurgan Tüb arasındaki bölgelerde faaliyet göstermiştir. Bu grup kuzeyde Sovyetler Birliği sınırları içerisinde stratejik hedeflere karşı eylemler gerçekleştirilmesi, propaganda yapması ve istihbarat toplaması için CIA güdümünde hareket eden Pakistan İstihbarat Teşkilatı (ISI) tarafından yönlendirilmiş ve desteklenmiştir. Zira dönemin CIA başkanı olan William Casey Sovyetlere kendi topraklarında eylemler yapılması düşüncesini desteklemiş ve Amu Derya (Ceyhun)'nın iki yakasında yaşayan insanların etnik, dinsel ve kabilevi bağlarından yararlanılması düşüncesi öne çıkmıştır. Bu çerçevede Amu Derya'nın Afganistan'ın Bedehşan vilayetinden Türkmenistan'ın Kelif kentine uzanan güzergâhı Casey tarafından SSCB'nin "yumuşak karnı" olarak değerlendirilmiştir. Zira bu bölge hem Türkmen, Özbek ve Tacik gibi Müslüman halkları barındırmakla, hem de zengin doğal kaynaklara sahip olmakla Sovyetler açısından stratejik önem arz etmiştir (Yousaf-Adkin 2001: 189-205).

Veli Beg, ailesini kaybettikten sonra Pakistan'da bir mülteci kampında yaşamaya başlamıştır. Kuzey Afganistan'daki evi Kunduz vilayetinde ve Ceyhun Nehri kenarındadır. Savaş nedeniyle eşi, kızı ve oğullarını kaybetmiş olması intikam hislerini beslemiş, böylelikle Pakistan istihbaratının Afganistan Bürosu tarafından kullanılmaya hazır hale gelmiştir. Ancak Pakistan istihbaratı Sovyet topraklarında eylem yapmak üzere Kuzey vilayetlerinden başka kişileri de eğitmiş ve kullanmıştır. Bunların ihtiyaç duydukları silah, mayın, bazı malzemeler ve botlar CIA tarafından sağlanmıştır. Bu çerçevede özellikle

Kunduz'daki Hazret İmam mntikasında Sovyet Nijniy Pyandj'a yönelik çok sayıda operasyon başlatılmıştır. Bu gruplar özellikle gerçekleştirdikleri sabotaj türü eylemleriyle Sovyetler Birliği'ne ciddi zararlar verdirmeye çalışmışlardır (Yousaf-Adkin 2001: 192-199). Bu küçük gruplardan bir diğeri ise Seyit Harun grubudur. Kunduz'da yaşayan Fergana kökenli direnişçilerin bir kısmı bu grup bünyesinde Kunduz-Bağlan arasındaki direniş mücadelesine katılmışlardır (Shalinsky 1994: 110).

## SONUÇ

Sovyet işgali ile başlayan ve işgal sonrasında devam eden silahlı çatışma süreci bu ülkede yaşayan tüm etnik halkları derinden etkilemiştir. 1978 yılında gerçekleşen ve Savr İnkılabı olarak adlandırılan asker darbe ile iktidara gelen Sovyet yanlısı Afgan hkmetine karşı ilk ayaklanmalar daha işgal öncesinde başlamıştır. Sovyet ordusunun Afganistan'a girişinin ardından yaygınlaşan ve Pakistan'da yerleşik din nitelikli siyasi partilerin koordinesinde güçlenen direniş cephesi üçüncü aktörlerin de destek vermesiyle Kızıl Ordu birliklerine karşı ülkenin her tarafında eklektik ve etkili bir gerilla mücadelesi yürütmüşler ve ciddi kayıplar verdirmişlerdir.

Ancak tüm Afganistan halkı direniş cephesine katılmamış, ilerinden Kbil hükümeti yanında faaliyet gösterenler de olmuştur. Çoğunlukla Kuzey Afganistan coğrafyasında yaşayan Türk kökenli Afganistan vatandaşları için de durum farklı değildir. Zira işgal döneminin başından sonuna kadar direniş cephesinde yer alan Türk kökenliler olmakla birlikte yine aynı dönemde Kabil hkmetini destekleyenler de vardır. Öte yandan Sovyet ordusu bünyesinde görevli Türk kökenli askerlerin varlığı da dikkat çekicidir. Özellikle propaganda maksadıyla Kızıl Ordu saflarındaki Türk ve Müslümanların işgalin başlarında geri hizmet görevlerine alındığına dair temalar ileri sürülmüş olmakla birlikte Türk kökenli askerlerin işgalin sonuna kadar Sovyet ordusunun n saflarında görev yaptıkları, bazılarının da başarılarıyla ne çıktıkları anlaşılmaktadır. Özellikle, insan kayıplarına dair istatistiki veriler işgal döneminde çok sayıda Türk kökenli Sovyet vatandaşının hayatını kaybettiğini göstermektedir. Dolayısıyla ve trajik olarak tarihte pek çok örneklerinde olduğu gibi Türkler uzun süreli bir silahlı çatışma süresince farklı asker-politik gler yanında bir kez daha birbirleriyle savaşmak durumunda kalmışlardır.

## SUMMARY

Afghanistan and its peoples have been experimenting highly conflicting years since 1970s. During this long period the most outstanding turning point was probably the Soviet military operation in Afghanistan. Soviet invasion of Afghanistan -a conventional term for the soviet intervention- which lasted between the years 1979 and 1989 sparked off the last principal armed conflict of the Cold War. The separate and unorganized uprisings against the pro-Soviet government of the 1978 coup d'état, namely "Saur Revolution", had transformed to be far-reaching resistance with the help of third parties wherafter the Soviet invasion took place.

Afghanistan in fact had been subjected to a multi-actor crisis. The primary actors of the crisis were the Soviet Union, Marxist Afghan government and the per contra insurgents. While the resistance groups in Afghan territory were operating under the umbrella of religious political parties, stationed in Pakistan or Iran, they were also enjoying financial aid and arms supply, procured by the countries like the US, Pakistan and Saudi Arabia. The third parties kept active pace till the end of invasion. Although above mentioned political parties were extremely making use of the islamic themes in their discourses they had actually been shaped on ethnic basis and background.

In the general sense, part of Afghan people partook in the resistance groups under the auspices of a political party with affiliation motives and some other preferred to be on the side of pro-soviet government. The Turks, mostly resident in Northern Afghanistan followed the same course as is the case with the other ethnic groups and they either chose the option to support Kabul government or to resist the Soviet military forces. Taking into account the Soviet citizens of Turkic origin who participated in the military expedition in Afghanistan, it is deducible to say that Turks in this geography had to fight on different sides of the armed conflict in question.

In this paper, the situation and activities of Turks in Afghanistan and the ones who partook in the armed conflict as soviet soldiers are examined during the Soviet invasion and soon after, within the scope of prominent personalities of Turkic origin, namely Azad Beg Kerimi, General Rashid Dostum and Soviet officer Boris Tukenovich Kerimbaev.

## KAYNAKÇA

- ANDİCAN, A. Ahat (2003), *Cedidizm'den Bağımsızlığa Hariçte Türkistan Mücadelesi*, 1.B., İstanbul: Emre Yayınları.
- BABAYEVA, Aina (1992), *Türkmeni Afganistana*, Türkmenistan, Upravleniye Obşestva "Bilim",
- BENNIGSEN Alexandre, Chantal Lemercier (1986), *The Afghan War and Soviet Central Asia*, Ankara: Middle East Technical University.
- BODANSKY Yossef (1990), "Soviet Military Involvement in Afghanistan", *Afghanistan, The Great Game Revisited*, Edited by: Rosanne Klass, New York, Freedom House
- BRAITHWAITE Rodric (2011), *Afgantsy: The Russians in Afghanistan, 1979-1989*, U.S.A., Oxford University Press.
- DAMES, M. Longworth (1993), "Efganistan", İA, C. IV, İstanbul: MEB.
- DEVLET, Nadir (2001), "Türk Dünyasının Demografik ve Ekonomik yapısına Toplu Bir Bakış", *Türk Dünyası El Kitabı*, C. I, 3.B., Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- FAZLI, Mehmet (2007), *Afganistan'da Bir Jöntürk, Mısır Sürgününden Afgan Reformuna*, 1.B., Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- FISHER, H. (1878), *Afghanistan and the Central Asian Question*, London, James Clarke & Co.
- GERÇİK, Yasir (2001), "Türk'ün Varlığını Dünyaya Duyuran Adam Azad Beg", *Mazlum Türkler'in Ülkesi Afgan Türkistanı*, Ed. Naci Gültepe ve Erol Cihangir, İstanbul: Turan Kültür Vakfı.
- GIRARDET, Edward (1984), *Rusya'nın Afganistan'daki Savaşı*, Çev. Yuluğ Tekin Kurat, Ankara: ODTÜ Yayınları.
- GIUSTOZZI, Antonio (September 2005), "The Ethnicisation of Afghan Faction: Junbesh-i Milli from its Origins to the Presidential Elections", London, Destin, <http://eprints.lse.ac.uk/13315/1/WP67.pdf>, Erişim Tarihi: 30.07.2017.
- GIUSTOZZI, Antonio (2000), *War, Politics and Society in Afghanistan, 1978-1992*, 1st Publishing, London, Hurst & Company.
- HAYİT, Baymirza (1987), *Sovyetler Birliği'ndeki Türklüğün ve İslâm'ın Bazı Meseleleri*, İstanbul:Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- HYMAN, Anthony (1984), "Afghan Resistance: Danger From Disunity", *Conflict Studies*, No: 161, Great Britain.
- İBN BATTÛTA TANCİ, Ebû Abdullah Muhammed (2005), *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, Çev. A. Sait Aykut, 1.B., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- JHONSON, Robert (2002), *The Afghan Way of War: How and Why They Fight*, North America Edition, New York: Oxford University Press.
- KAKAR, M. Hassan (1995), *Afghanistan: The Soviet Invasion and the Afghan Response, 1979-1982*, U.S.A, University of California Press.
- KAVUNCU, Orhan (2009), *Güzel Türkistan*, 1. B., İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- KRIVOSHEEV, Grigoriy F.-vd. (1997), *Soviet Casualties and Combat Losses in the Twentieth Century*, 1st Publishing, London: Greenhill Books.
- LIVINGSTONE, Ian S. ve Michael O'Hanlon (30.1.2015), "Afghanistan Index", Brookings, <http://www.brookings.edu/~media/Programs/foreign-policy/afghanistan-index/index20151130.pdf?la=en>, Erişim Tarihi: 29.07.2017.
- LIYAHOVSKI, Aleksandr (1995), "Tragediya i Doblest Afgana", <https://coollib.com/b/123672/read>, Erişim Tarihi: 30.07.2017.
- MAHIN, Vadim (4.11.2016), "Pamyatniye Datı Palkovnika Kerimbayeva", *Kazahstankaya Pravda*, No.212(28338).
- MUSTAFINA Mira (23.02.2012), "Kara Mayor Boris Kerimbayev. Perviy Komandir Legendarnava Musulmanskava Batalyona Atmeçayet Tolka Adin Prazdnik-23 Fevralya", *Sentraziya*, [www.centrasia.ru/newsA.php?st=1329979980](http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1329979980), Erişim Tarihi: 30.07.2017.
- OĞUZ, Esedullah (2001), *Hedef Ülke Afganistan*, İstanbul: Doğan Kitapçılık.
- RAUF BEG (2001), *Adı Afganistan'dı, Talibanların Eline Nasıl Düştü*, İstanbul: Turan Kültür Vakfı.
- ROY, Olivier (1992), "Ethnic Identity and Political Expression in Northern Afghanistan", *Muslims in Central Asia; Expression of Identity and Change*, Ed. By. Jo-Ann Gross, U.S.A., Duke University

Press.

SHALINSKY, Audrey C. (1994), *Long Years Of Exile*, U.S.A., University Press of America.

SINNO, Abdulkader H. Sinno (2009), *Organizations at War in Afghanistan and Beyond*, USA, Cornell University Press.

WIMBUSH, Enders ve Alex Alexiev (January 1981), "Soviet Central Asian Soldiers in Afghanistan", <http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/notes/2009/N1634.1.pdf>, Erişim Tarihi: 30.07.2017.

YOU SAF, Mouhammad ve Mark Adkin (2001), *Afghanistan-The Bear Trap*, Havertown, Casemate

ZHOU, Jiayi (September, 2012), "The Muslim Battalions: Soviet Central Asians in the Soviet-Afghan War", *Journal of Slavic Military Studies*, Routledge, 25:302-328.

## YABANCI RESSAMLARIN (15. YÜZYIL) TABLOLARINDA GÖRÜLEN TÜRK HALILARINDA RENKLER

### COLORS IN TURKISH CARPETS VIEWED ON THE PAINTINGS OF FOREIGN PAINTERS (15TH CENTURY)

Ahmet AYTAÇ\*

#### Öz

Yabancıların Türk halılarına olan ilgisi yüzyıllardır bilinmektedir. Özellikle XV. yüzyıldan sonra Avrupalı ressam tablolarında Türk halısı tasvirlemiştir.

Tablolardaki renkler ile tasvirlenen halının renkleri arasında bir bağ olduğu düşünülmektedir. XV. ve XVI. yüzyılın başlarında resim yapmış Rönesans ressamlarının bir kısmının bazı tablolarında Türk halıları vardır. Bu halıların desen analizi ve halıdaki renklerle tablodaki diğer renkler arasındaki bağlantı bu araştırma ile tespit edilmeye çalışılmıştır.

#### Anahtar Kelimeler

Halı, renk, ressam, resim.

#### Abstract

The interest of foreigners to the Turkish state has been known for centuries. Especially XV. After the century, European painters have depicted Turkish carpets on their paintings.

It is thought that there is a connection between the colors in the tables and the colors of the depicted figure. XV. and XVI. Some paintings of Renaissance painters painting at the beginning of the century have Turkish paintings. The pattern analysis of these carpets and the connection between the colors in the carpet and the other colors in the table have been tried to be determined with this research.

#### Keywords

Carpet, color, painter, paint.

\* Sakarya Üniversitesi İletişim Fakültesi Öğretim Üyesi, imetin@sakarya.edu.tr





## GİRİŞ

İnsanoğlunu dış etkilerden koruyabilen, barındıkları mekânda rahat yaşamalarını sağlayabilen ve görsel açıdan zevklerini tatmin edebilen dokuma türleri, mutlaka insanlığın en eski el sanatlarından birisidir.

Geleneksel Türk el sanatlarına bakıldığında dokuma, büyük bir zamana yayılarak devamlılık arz eder (Aytaç 2004: 28). Dokuma, toplumların gelişimlerinin, oluşumlarının, moral ve estetik normlarının, dini ve kültürel inançlarının değerlendirilebildiği teknolojik ve arkeolojik bir araçtır (Özay 2001: 1). Bu araçlara iyi birer örnek olan halı ve kilimler desenleriyle de etnografik birer belge özelliğine sahiptir (Aytaç 2000: 122).

Halının kalıcı özelliği onda tatbik olunan süsleme ve renk yoluyla aksettirilmiştir (Sametoğlu 1996: 115). Dokuma ürünlerin estetiğini yansıtan bu desenler ve renkler, üretildikleri devirlerin konuşan ürünleri, mesaj veren eserleriydi (Aytaç 2004: 45).

Kendi yapamadığını başkalarının yapmasına olanak tanımak günümüz uygar toplumlarının varmak istediği kültür düzeyi ile ilgili bir düşünce ölçüsüdür (Uğurlu 1987: 48). Bozkırın göçebe sanatçısı sanatkârane eğilimlerini, yerleşik uygarlığın sanatçısından değişik yönde yansıtılabiliyordu (Diyarbakirli 1969: 142). Avrupalılar ise Türk halısını 1. Haçlı seferi (1096-1099) sırasında tanımışlardır (Güngör 1984: 21).

Avrupa'da XV. yüzyılda, İtalyan, Flaman, Alman vd bazı ressamın tablolarında Selçuklu ve Osmanlı halılarının desenlerini hatırlatan halılar görülür (Yetkin 1964: 06). Ancak henüz XIV. yüzyıl tablolarında da düz dokuma ya da halı olarak dokumaların tablolarında tasvirlendiği de bilinmektedir.

Avrupa prenslerinin zenginlik göstergeleri haline gelmiş ve sahip oldukları halıları ölümsüzleştirmek için zamanın ressamına halılarıyla birlikte tablolarını da yaptırmışlardır (Ateş 1994: 18). Yurt içi ve yurt dışı müzelerinde bu tip halı örneklerine rastlanabilir. Washington Tekstil Müzesi'ndeki eşsiz koleksiyonun içerisinde de bu halılar vardır (Delmar 1975: 31).

Tablolarda tasvirlenen halılar buldukları yere göre ve resimlerde bulunan halıların yörelerine göre gruplandırılmıştır. Tablolardaki renkler ile tasvirlenen halının renkleri arasında da bir bağ olduğu düşünülmektedir. Bu bağın ortaya konması araştırmanın problemi olarak tespit edilmiştir. Renklerde tespit edilmeye çalışılacak olan ilişki genel amacı oluştururken, tabloların tasvirlenen tekstiller bakımından değerlendirilmesi, ressamın halıları tasvirlerken yaptığı değişiklikler, dokumaların yörelerinin belirlenmesi, ait olduğu dönemin saptanması gibi nedenlerde alt amaçları oluşturmuştur.

Araştırmaya sadece XV. yüzyıl yüzyılın başlarında resim üretmiş Rönesans ressamının bir kısmının sınırlı sayıda tablosu konu olarak seçilmiştir. Örnekler seçilirken üretildikleri dönem ve farklı resamlardan birer adet tablo ile sınırlandırılması yapılmış olup o dönemin ressamının Türk halılarına olan ilgilerinde kullandıkları renklerinde etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır.

### 1. Piero della FRANCESCA

İtalyan ressam ve matematikçidir. Yapıtları, özel bir ilgi duyduğu matematik ve perspektif çalışmalarını yetkin bir resim düzeni içinde yansıtan sanatçı, herhangi bir duygusal ve anlatımcı amaçtan uzak, ama tümüyle gerçeğe uygun bir biçimde gerçekleştirilmiş portre ve tek figürlerinde daha çok hacmin verilmesini amaçlamıştır. İlk olarak A. Lorenzetti'nin renk anlayışından, Gentile de Fabriano'nun berraklığa ve zarif bir biçimlendirmeye dayalı üslubundan etkilendiği görülmektedir. Sanatçı daha sonra Weyden'in etkisine girmiş, Flaman resmi yaşam boyu onu etkilemiştir. Eserleri arasında Rimini S. Francesco Kilisesi'nin Rolikler şapelinin resimleri, Borgo San Sepolcro Halk Sarayı'ndaki 'İsa'nın Göğe Yükselişi' resmi, Urbino yakınındaki S. Bernardino kilisesi için yapmış olduğu 'Brera Altar panosu' sayılabilir.



Fotoğraf: 3-4 (Aytaç-Aksoy 1996: 28).

İtalyan ressam Piero della FRANCESCA tarafından 1472-1474 yılları arasında yapılan, 'Meryem ve Çocuğuyla Azizler' isimli, pano üzeri yağlı boya tablo 170x248 cm ebatlarındadır ve Milan Pinacoteca di Brera'da muhafaza edilmektedir.

Kutsal sahnelerle ilgili guruba giren, tahtın altına serili halde resmedilen halının kûfiden gelişmiş sekiz köşeli yıldızlı bordürü ve kırmızı renkli orta kompozisyon alanında madalyon şeklinde iri sekiz köşeli yıldız yanışı kısmen görülmektedir.

Kırmızı renkli orta kompozisyon alanındaki yıldızı ile XIV-XV. yüzyıl Hayvanlı halıları (sekiz köşeli yıldızın uçları girintili olmamakla beraber Crivelli olarak yanlış isimlendirilen halıyı) anımsatan bir yapısı var. İlk Osmanlı halıları üçüncü grupta ise sekiz köşeli yıldız genellikle sekizgen bir madalyon içerisinde olur. Bu halıda sekizgen bir madalyon olmaksızın yıldız direk olarak orta kompozisyon alanına uygulanmıştır (Aytaç-Aksoy 1996: 29).

**Halılar ile tablodaki renklerin bağlantısı:** Bu resimde kullanılan halıdaki renkler sıcak ağırlıklıdır. Kırmızı üzerine mavi, yeşil ve sarı renkli motifler yer almaktadır. Halıdaki kırmızı, kompozisyonda yer alan sağ ön kısımdaki yaşlı figürde ve sol arka kısımdaki dördüncü figürde kullanılmıştır. Halıda bulunan yeşil, sarı gibi renklerin aynı zamanda figür ve mekânda da kullanıldığı görülmektedir. Yeşilin tonları kubbenin üzerinde ışık-gölge etkisiyle verilerek resimde bütünlük oluşturmaktadır.

## 2. Hans MEMLING

Bruges şehrinin politik ve ticari çöküş döneminde Bruges Okulu'na yol göstermiş Flaman ressamdır. Hollanda'da ressam Roger van Weiden ile çalışmış ve 1465'te Bruges'e yerleşmiştir. Eserleri arasında Brugge Memling Müzesi'nde bulunan 'Aziz John Triptiği', Londra Ulusal Galerisi'ndeki 'Bakire Meryem ve Çocuğu', Paris Louvre Müzesi'ndeki 'Jacques Floreins ile Bakire Meryem ve Çocuğu', 'Melek', 'Yaşlı Bir Kadının Portresi' sayılabilir (Sanal 1 2006).



Fotoğraf: 5-6 (Aytaç-Aksoy 1996: 30).

Flaman ressam Hans MEMLING tarafından 1470-1480 yılları arasında yapılan, 'Bakire ve Çocuk ile Bir Melek, Aziz George ve Bir Bağış Dileyen' isimli tahta üzerine yağlı boya tablo, Londra National Gallery'de muhafaza edilmektedir.

Kutsal sahnelerle ilgili guruba giren ve tahtın altına serili halde resmedilen halının koyu renkli bordüründe sekiz köşeli yıldız ve geometrik yanırlar yer almaktadır. Orta kompozisyon alanı ise bordürün devamı şeklinde dikey istikamette ikiye bölünmüştür ve her iki bölümde de üst üste sekizgenler sıralanmıştır (Aytaç-Aksoy 1996: 31).

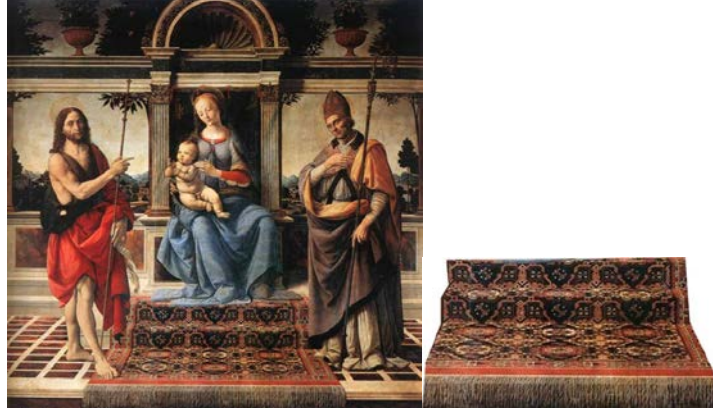
İlk Osmanlı halıları beşinci guruba uygun bir kompozisyon şeması görünümü sergilemektedir. Ancak beşinci gurup halılardaki sekizgenlerin kenarları kademeli ve kancalarla (çengellerle) çevrilidir. Bu halıda çengeller görülmemektedir. İlk Osmanlı halılarından beşinci guruba dahil edilebilir. Fakat ressamın kendi sanat anlayışına paralel olarak değişiklikler yaptığına da dikkat edilmelidir.

**Halılar ile tablodaki renklerin bağlantısı:** Halıda bulunan Türk kırmızısı resmin merkezinde bulunan kadın figürünü çevreleyen kumaşta kullanılarak dikkati figüre çekmektedir. Bu kırmızı rengin dengeleyicisi ise kompozisyonun üst kısmında yer almaktadır. Halıda küçük parçalanmalarda yer alan sarı ve turuncu renkler resmin genelinde daha çok arka planda yer almaktadır. Böylelikle ön ve arka plan ilişkisi renklerle de sağlanmıştır.

## 3. Andrea del VERROCCHIO

Floransa'lı heykeltıraş ve ressamdır. Çıraklık dönemini Erken Rönesans'ın büyük İtalyan heykeltıraşı Donatello'nun yanında yaptığı düşünülmekteyse de ilk heykel çalışmalarındaki stilistik eğilimi Donatello'dan ziyade Antonio Rossellino'ya benzediği için bu bilgi şüphe uyandırmaktadır. İlk resim çalışmaları muhtemelen 1460'ların ortalarından itibaren başlamıştır. Verrocchio, Floransa'lı sanatçı Alesso Baldovinetti'nin öğrencisi olduğunu söylemiştir. Fakat onun Sandro Boticelli ile birlikte Floransa yakınlarında bir kent olan Prato'da, erken Rönesans

ustası Fra Filippo Lippi'nin altında çalıştığı düşünülmektedir. Eserleri arasında Paris Louvre Müzesi'ndeki 'İki Uçan Melek', Amsterdam Rijks Müzesi'ndeki 'Şamdan', Floransa Uffizi Galeri'deki 'İsa'nın Vaftizi' sayılabilir (Sanal 2 2006).



Fotoğraf: 7-8 (Aytaç-Aksoy 1996: 34).

İtalyan ressam Andrea del VERROCCHIO tarafından 1475-1483 yılları arasında yapıldığı tahmin edilen ve Pistoia Duomo'da bulunan 'Vaftizci Yahya ile Madonna ve Donatus' adlı tablo tahta üzerine yapılmış olup, 191x189 cm ölçülerindedir.

Kutsal sahnelerle ilgili guruba giren ve tahtın altına serili halde resmedilen halının bordürlerinde çiçekli kûfiler yer alırken, koyu renkli zeminde geometrik halde bitkisel yanışlar ve dikdörtgen raport bir şema görülmektedir (Aytaç-Aksoy 1996: 35). İlk Osmanlı halıları birinci guruba dahildir.

**Halılar ile tablodaki renklerin bağlantısı:** Halıda yer alan koyu lekeler, karolarda, arka plandaki yapılarda, bitkiler de ve figürlerin genelinde kullanılmıştır. Halıdaki turuncu ve kırmızılar ise sadece figürlerde yer almıştır. Kırmızı renk sol figürde ağırlıkta, ortadaki figürde daha az görülmektedir. Turuncu renk ise sadece sağ figürde yer almaktadır. Ayrıca halıda bulunan açık sarı gibi tonlar figürlerin ten renklerinde kullanılmıştır.

#### 4. Domenico GHIRLANDAIO

Erken dönem Floransa sanatında özellikle Fresk alanında etkinlik göstermiş İtalyan ressamdır. Anlayışı Masaccio ile Fra Fillipo Lippi'nin üsluplarının daha basit bir kavrayışla ele alınmasıyla biçimlenmiştir. Fresk dışında tempera çalışmış, hiç yağlıboya yapmamıştır. Eserleri arasında Ognissanti Kilisesi'ndeki 'Aziz Hieronymus ve Son Akşam Yemeği', Floransa S. Maria Novella Kilisesi'nde 'Meryem ve Vaftizci Yahya'nın Yaşamından Sahneler' çalışması, Louvre Müzesi'ndeki 'Yaşlı Adam ve Torunu' sayılabilir.



Fotoğraf: 9-10 (Aytaç-Aksoy 1996:42).

İtalyan ressam Domenico GHIRLANDAIO tarafından 1480 yılında yapılan 'Aziz Jerome' isimli fresk Floransa Ogni Santi Kilisesi'nde bulunmaktadır.

Masa üzerinde serili halde olan guruba dahil olan halının kilim örgüsü kısmı alışlagelmiş ölçülerden oldukça uzun resmedilmiştir. Dış küçük ve iç birinci küçük bordürde su yolu şeklinde çengeller sıralanmaktadır. Büyük bordürde ise çiçekli kûfi tarzı bir bordür yer almaktadır. İç ikinci küçük bordürde ise beyaz renkli "S" şeklinde çengeller bulunmaktadır. Orta kompozisyon alanında da çok net görülmemekle beraber, küçük sekizgen madalyonu andıran bir şema yer almaktadır (Aytaç-Aksoy 1996: 43).

Bu halının bordürlerinin benzeri olan bir halı, İsviçre'de Wher koleksiyonunda bulunmaktadır (Yetkin 1991: 40). Çiçekli kûfiden gelişen büyük bordürü, çengelleri ve orta kompozisyon alanı şeması ile İlk Osmanlı halıları birinci guruba dahil olan Bergama civarına ait bir Batı Anadolu halısı tasviridir.

**Halılar ile tablodaki renklerin bağlantısı:** Halıda dikkati çeken kırmızı tonları resmin geneline hâkimdir. Figürün üzerinde bulunan giysi tamamen bu kırmızının tonlarından oluşmaktadır. Aynı zamanda mekânın üst kısmı olan duvarda ve objelerde bu rengin kullanılmasıyla bütünlük sağlanmıştır. Halıda yer alan diğer mor ve yeşil renkler resmin orta kısmında yer alan objelerde de kullanılmıştır.

##### 5. Vincenzo FOPPA

Erken Rönesans dönemi İtalyan ressamıdır. 1456'ya doğru Pavia'ya yerleşmiş ve Leonardo da Vinci'nin gelişine kadar Lombard Resim okulunun başı olmuştur. Eserleri arasında Saint Petersburg Hermitaj Müzesi'nde bulunan 'Aziz Stephen', Minnesota'da Minneapolis Sanat Enstitüsü'ndeki 'Aziz Paul', 'Aziz Sirus', Londra Ulusal Galerideki 'Krallara Tapınma', Milan'da Poldi Pezzoli Müzesi'ndeki 'Bakire Meryem ve Çocuk', 'Giovanni Francesco Brivio'nun Portresi' sayılabilir (Sanal 3 2006).





Fotoğraf: 11-12 (Aytaç;Aksoy,1996: 46).

İtalyan ressam Vincenzo FOPPA tarafından 1485 tarihinde yapılan 'Madonna Çocuğuyla, Aziz Giovanni Battista ve Evangelist Giovanni'nin Arasında' isimli tablo 173x192 cm ölçülerindedir.

Kutsal sahnelerle ilgili olarak balkondan sarkıtılmış halde bulunan halı tasvirleri gurubuna dahildir. Kırmızı renkli büyük bordüründe geometrik yanırlar vardır. İç taraftaki küçük bordürde ise çengel yanırları sıralanmıştır. Orta kompozisyon alanı ise karelere bölünmüş olup, yeşil renkli sekizgen iri madalyon yerleştirilmiştir. Sekizgenin boşluklarına ise üçgenimsi yapıda ejderha figürleri yer alır (Aytaç-Aksoy: 1996: 47). İlk Osmanlı halıları üçüncü guruba dahil Bergama halısı tasviridir.

**Halılar ile tablodaki renklerin bağlantısı:** Resmin ön orta kısmında bulunan Halıda kırmızı renk ağırlıktadır. Sarı, mavi ve yeşil tonları da halıda küçük parçalanmalarla yer almıştır. Kompozisyonda ortasında bulunan 3 figürde halıda bulunan kırmızının değişik tonları görülmektedir. Sarının tonları ise ağırlıklı olarak bebek figüründe vardır. Açık mavi renk, gökyüzü ve kompozisyonun ortasındaki figürde baskın olarak kullanılmıştır. Yapılarda ise halıdaki yeşil tonları mevcuttur.

#### 6. Cima da CONEGLIANO

Venedik Okulu'na önemli katkıda bulunmuş İtalyan ressamdır. Treviso Conegliano'da doğmuştur. Muhtemelen Bartolomeo Montagna'nın öğrencisi olmuştur. Daha sonra Giovanni Bellini'den çok etkilenmiş ve onun en güçlü haleflerinden biri olmuş, bununla birlikte Bellini'nin başarısına ulaşamamıştır. Başlangıçta figürleri inceliksiz olduğu halde derece derece sertliğini yitirmiş ve resimleri hala bir saygınlık hissi sunarken, zarafeti ilerlemiştir. Eserleri arasında Cambridge Üniversitesi Fitzwilliam Müzesi'nde bulunan 'Vaftizci Yahya ve Aziz Liberius arasında Tahta Çıkış Aziz Lanfranc', Rusya Hermitaj Müzesi'ndeki 'Göge Yükseliş', Amerika Ulusal Sanat Galerisi'ndeki 'Aziz Jerome ve Vaftizci Yahya ile Madonna ve Çocuğu', sayılabilir (Sanal 4 2006).





Fotoğraf: 13-14 (Aytaç-Aksoy 1996: 48).

İtalyan ressam Cima da CONEGLIANO tarafından 1492-1493 tarihlerinde yapılmış olan tablo 'Tahta Çıkmış Meryem ve Çocuğuyla Altı Aziz' ismini taşımaktadır.

Kutsal sahnelerle ilgili halı tasvirleri gurubuna dahildir. Anahtar delikli şemaya sahip orta kompozisyon alanında ortada bir madalyon görülmektedir (Aytaç-Aksoy 1996: 49). İlk Osmanlı halıları altıncı guruba dahil Bergama karakteri taşıyan bir halı tasviridir.

**Halılar ile tablodaki renklerin bağlantısı:** Resmin küçük bir alanında yer alan halıda soğuk renkler hâkim kılınmıştır. Halıda ağırlıklı olan yeşil renk kompozisyonun ortasında yer alan kadın figüründe baskın olarak kullanılırken, diğer figürlerde de tonları görülmektedir. Yine aynı renk kolonlarda ve tahtın üst kısmında bulunmaktadır. Halıda yer alan açık değerdeki renkler ise resmin genelinde mevcuttur.

### SONUÇ ve ÖNERİLER

Tablolarda resmedilen halıların bire bir olarak aynen aktarılmadığı, ancak aslına çok yakın şekilde tasvirlediği de görülmekle beraber, sanatçının bir tasarımcı edasıyla tasvirlediği halılarda küçük ya da büyük değişiklikler yaptığı da gözlemlenmiştir.

Araştırma kapsamında incelenen altı tablonun her birinin ilgili yüzyıllarda üretilmiş olmasına ve farklı ressamların çalışmalarından ibaret olmasına dikkat edilmiştir.

Tablolarda tasvirlenen dokumaların renklerinin tablolardaki diğer objelerdeki renklerle ilişkili olduğu bu çalışma ile tespit edilmiştir. Ressamların kullandıkları renkleri rastgele seçmedikleri hatta tasvirlenen halılarda kullandıkları renklerle tablodaki diğer objelerde kullanılan renklerle ilişki kurarak, renk dağılımını ince bir hesapla ortaya koydukları anlaşılmıştır.

### SUMMARY

Handcrafts were developed from needs. Textiles are important in Turkish handicrafts. The history of weaving has a long history in history. Turks have produced important works in this area for centuries.

In Europe, XIV. an interest in Turkish life emerges from the beginning of the century. Having Turkish carpets is an important privilege. Everyone tried to own a Turkish carpet.

In European painters, they start to depict Turkish carpets in their paintings. European

princes have made their paintings with famous Turkish painters of the period.

Many Turkish carvings from those periods are now exhibited in the museums of European countries.

It is thought that there may be a connection between the colors in the paintings produced by foreign painters and the colors of the carpets. It is also seen in the painting of a carpeted carpet used in a table or an object.

Investigate XV. Some of the century's paintings were included. talian painter Piero della FRANCESCA with Saint Mary and the Child, Flemish painter Hans MEMLING's Virgin and Child with an Angel, Saint George and a Donation Wishing Andrea del VERROCCHIO Baptist Yahya with Madonna and Donatus, Domenico GHIRLANDAIO's Saint Jerome, Madonna Child of Vincenzo FOPPA, St. Giovanni Battista and Evangelist Giovanni, and Cima da CONEGLIANO's Six Outrageous Tables with Mother and Child.

The carpets depicted in the tables are classified according to their location. It has been tried to determine which group is included with the local pattern character. In addition, the relation between colors and the colors of the carpet was tried to be revealed.

It is understood that the colors used on the tables are not chosen randomly by painters. It has been found that painters have a relationship between the colors in the tables and the colors in the carpet depictions.

**KAYNAKÇA**

- ATEŞ, Mehmet (1994) *Türk Halıları*, Nevşehir.
- AYTAÇ, Ahmet, (2000) "İlgın Çiğil Kilimleri", S. Ü. M. E. F. III. Ulusal Türk El Dokumalarına Yaklaşım ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri, Konya, s.122-130.
- AYTAÇ, Ahmet (2004) "Konya Yöresi Halı ve Kilim Dokumalarında Yıldız Yanışı" *Tarih Dergisi* İstanbul, 210, 28-31.
- AYTAÇ, Ahmet; AKSOY, Aslı (2006) *Yabancı Ressamların Tablolarında Tasvirlenen (15-20 yy.) Türk Halıları* Konya.
- DELMAR, L., Roberts (1975) "Washington Tekstil Müzesi'nde Türk Halıları" *Türkiyemiz Dergisi* İstanbul 16, 28-32.
- DİYARBEKİRLİ, Nejat, (1969) "Türk Sanatının Kaynaklarına Doğru" *Türk Sanat Tarihi Araştırma ve İncelemeleri* Türk Sanat Tarihi Enstitüsü Özel Sayısı İstanbul, 112-177.
- GÜNGÖR, Hulusi, (1984) *Türk Halıları* İstanbul.
- ÖZAY, Suhandan, (2001) *Dünden Bugüne Dokuma Resim Sanatı* Ankara Kültür Bakanlığı Yayın No: 2599/322.
- UĞURLU, Aydın, (1987) "Orta Çağ Anadolu Dokuma Sanatı" *İlgi Dergisi* İstanbul, 48.
- YETKİN, Şerare, (1991) *Türk Halı Sanatı* İş Bankası Yayınları Ankara.

**İnternet kaynakları**

[www.artcyclopedia.com/artists/huguet\\_jaume.html](http://www.artcyclopedia.com/artists/huguet_jaume.html).01.02.2006.

Sanal 1

2006 [www.kfki.hu/~arthp/bio/m/memling/biograph.html](http://www.kfki.hu/~arthp/bio/m/memling/biograph.html),[users.pandora.be/bernard/Artpics/Memling.htm](http://users.pandora.be/bernard/Artpics/Memling.htm).01.02.2006.

Sanal 2

2006 [www.kfki.hu/~arthp/bio/v/verocchi/biograph.html](http://www.kfki.hu/~arthp/bio/v/verocchi/biograph.html),[www.artcyclopedia.com/artists/verrocchio\\_andrea\\_del.html](http://www.artcyclopedia.com/artists/verrocchio_andrea_del.html).01.02.2006.

Sanal 3 2006 [www.artcyclopedia.com/artists/foppa\\_vincenzo.html](http://www.artcyclopedia.com/artists/foppa_vincenzo.html). (01.02.2006).

Sanal 4 2006 [www.newadvent.org/cathen/a.htm](http://www.newadvent.org/cathen/a.htm),[www.artcyclopedia.com/artists/conegliano\\_giambattista\\_cima\\_da.html](http://www.artcyclopedia.com/artists/conegliano_giambattista_cima_da.html). (01.02.2006).

## GEÇ OSMANLI DÖNEMİ KENTSEL MEKANDA BATILILAŞMA ETKİLERİ: KONYA MİLLET BAHÇESİ

### WESTERNIZATION EFFECTS IN LATE OTTOMAN PERIOD URBAN SPACE: KONYA NATION GARDEN

Filiz ÇELİK\*

#### Öz

Osmanlı İmparatorluğu'nda, Tanzimat Fermanı'ndan Cumhuriyete kadar olan, 1839-1923 yılları arasında yaşanan modernleşme sürecini yönlendiren batılılaşma hareketi, başta devletin yönetimi olmak üzere eğitim, siyaset, sosyal, kültür, ekonomi ve yerleşimlere kadar her alanda kendini göstermiştir. Batılılaşmanın etkileri, merkez-çevre ilişkili olduğu için öncelikle İstanbul'da yoğun olarak ön plana çıkmış; ancak Anadolu'daki kentlerde farklı düzeylerde de olsa yansımaları görülmüştür. Kentlerde mimariden sokakların fiziki yapısına; kent formundan açık-yeşil alanlara kadar kentin bütününde etkili olan değişimler yaşanmıştır. Siyasi dönüşümlerin kent mekanı üzerindeki etkileriyle yeşil alanların işlevi ve formu değişime uğramış; bu değişim ve dönüşüm yeşil alanlarda görünürlük kazanmıştır. Toplumsal dinamiklerin kent mekanına yansıdığı batılılaşma sürecinde batı tarzında yeni yeşil alanlar düzenlenmiştir. Fransa'daki Halk Bahçelerinden esinlenerek halka açık park ve bahçeler yapılmış; başta İstanbul olmak üzere diğer Osmanlı kentlerinde de yer alan bu bahçelere "Millet Bahçesi" adı verilmiştir. Bu çalışmada; geç Osmanlı döneminde yeşil alanlarda değişim ve batılılaşma etkisi ile farklı kentlerde halkın kullanımına sunulan Millet Bahçesi hakkında açıklama yapılmış; Osmanlı döneminde Konya'nın kentsel özellikleri ve Konya Millet Bahçesi hakkında bilgi verilmiştir.

#### Anahtar Kelimeler

Batılılaşma, bahçe, park, Millet Bahçesi, Konya.

#### Abstract

The westernization movement in Ottoman Empire from Tanzimat Edict to the Republic of Turkey, which led to the modernization process that took place between 1839 and 1923, has manifested itself in all fields from state administration to education, politics, social, culture, economy and settlements. Since the effects of westernization are related to the center-periphery, it first intensively became prominent in Istanbul. However the reflections at different levels in the cities of Anatolia were also observed. In the cities, effective changes were visible in whole city from architecture to the physical structure of streets, from city form to open green areas. With the effects of political transformations on urban space, the function and form of the green areas changed; this change and transformation gained visibility in green areas. In the westernization process in which the social dynamics are reflected in the urban space, new green areas were arranged in the western style.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Peyzaj Mimarlığı Bölümü, filiz@selcuk.edu.tr

*Public parks and gardens were built, inspired by the Folk Gardens in France; these gardens, which were located in Istanbul and other Ottoman cities, were called "Nation Gardens". In this study; an explanation was made about Nation Gardens which was presented to the use of people in different cities with the effect of change and westernization in green areas during the late Ottoman period; also information was given about the urban features of Konya and the Konya Nation Garden during the Ottoman period.*

•

**Keywords**

*Westernization, garden, park, Native Garden, Konya.*



## 1. GİRİŞ

Kamusal alan, yalnızca modernitenin getirdiği yenilik ve değişimler için değil, mekansal olarak kentlerin ve sosyolojik olarak bireyin kendini nasıl ürettiğinin ve tanımladığının araştırılması için önemli bir alandır (Ünlü 2012: 251). Tanyeli'ye göre; yeşil alan toplumun kamusal alanlardaki yansımalarının görünür bir biçimidir (2005: 201). Bu doğrultuda park ve bahçeler, taşıdığı sembolik ve simgesel değerleriyle, var olduğu dönemde toplumun kentsel ve kamusal yaşam kültürünün yanı sıra bilinç düzeyini de aktarmaktadır. Böylece, kültürel peyzaj niteliği kazanmakta; bu niteliğini tarihsel düzlemin kültürel ve doğal değerleriyle sürdürdüğünde tarihi kentsel peyzaj olarak korunması ve yaşatılması gerekmektedir (Turgut Gültekin 2015: 8).

Osmanlı'da yer alan kamusal mekanlardan ilki kahvehanelerdir. Hamam, cami ve külliye avluları ile mescit, çeşme, kahvehane çevresinde, pazarlarda veya sokakların genişlemesiyle oluşan, 'planlanmamış' kendiliğinden gelişmiş semt ve mahalle ölçeğindeki küçük meydanlar dönemin en önemli kamusal mekanlarıdır. Bunların yanı sıra bağ, bahçe ve korular da açık kamusal alan olarak kent dokusunda yer almıştır (Nalbant 2016: 19).

Toplumlar ve kültürleri değiştikçe, toplumların ortaklaşa ürettikleri kararların sonucu olan yapı çevre de değişip dönüşmektedir (Koca 2005: 32). Geçmiş ve gelecek arasında bağlayıcı özeliğe sahip olan kültürlerin değişim ve gelişim süreçlerinin incelenmesi toplumlar hakkında önemli bilgiler vermektedir. Ancak konu bahçeler olduğunda yaşanan değişim ve gelişimin izlenmesi zorlaşmaktadır. Tarihi bina ve yapıların aksine bahçe, değişen ve zamanla gelişen bir nitelikte olduğu için tarihi Türk Bahçelerinin büyük bir kısmı günümüzde mevcut değildir. Bazıları tamamen yok olmuş; bazıları ise çok fazla değişikliğe uğradığı için özgünlüğünü yitirmiştir. Bu nedenle hem bahçeler hakkında bilgi sahibi olmak hem de bahçelerin kültürel miras olarak korunup geleceğe aktarılması mümkün olamamıştır (Çelik 2016: 30).

Osmanlı'da yapılaşmış çevrenin müdahale edilebilir bir olgu olduğu 18. yüzyılda ortaya çıkan modern bir anlayışa işaret etmektedir. Osmanlı'nın batılılaşma süreci, toplumsal dinamiklerin kent mekanına yansıdığı, değişim ve dönüşümün görünürlük kazandığı bir zaman dilimidir. Bu dönemdeki dönüşümün ideolojik açıklaması, kamu otoritesinin dönüştürücü, değiştirici ve modernleştirici tek güç olduğudur. Kentsel düzenlemeler içinde yeni yeşil alanların oluşturulmasında estetik boyutla birlikte devletin kendini gösterme çabası da etkili olmuştur (Nuhoglu vd. 2016: 5).

Osmanlı döneminde, açık kamusal mekan olarak halkın kullanımına sunulan bağ, bahçe ve korular, kentlerin eğlence, sosyal ve kültürel yaşam merkezi olmuştur. Bu bağlamda bağ, bahçe ve korular, halkın sosyal ve kültürel etkileşimi, gelişimi ve değişimini sağlayan kilit alanlardır. Batılılaşma ile geleneksel toplumdan modern topluma geçişte yeşil alanlar, anlamsal, şekilsel ve işlevsel açıdan farklılaşmıştır. Batılılaşmanın etkisi ile Selçuklu ve Osmanlı'dan gelen bağ ve bahçe kültürü yerini mesire yeri ve park kavramına bırakmıştır. Bu çalışmada, Osmanlı modernleşmesinin kamusal mekanlardaki yansıması olan Millet Bahçesi hakkında bilgi verilmiştir.

## 2. OSMANLI DÖNEMİNDE YEŞİL ALANLARDA DEĞİŞİM

İstanbul'un uzun süre ve en son Osmanlı başkenti olması, kentte siyasi, ekonomik, teknolojik, sosyal ve kültürel gelişim, değişim ve dönüşümlerin mekansal etkilerini

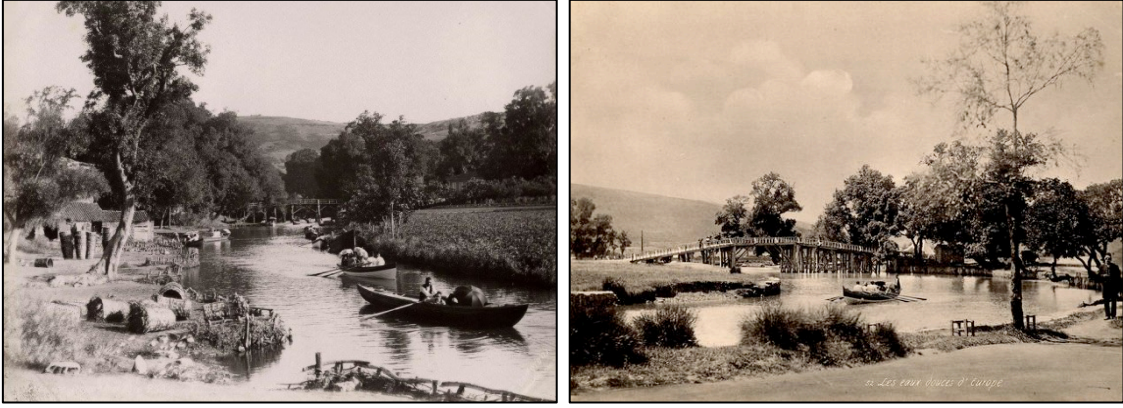


yansıtmaktadır. Osmanlı sınırlarındaki diğer kentlerde de yaşanan dönemsel gelişim, değişim ve dönüşümleri İstanbul ile paralel olarak az da olsa görmek mümkündür. Bu nedenle mevcut verilerin çokluğu ve doğruluğu nedeniyle Osmanlı döneminde yeşil alanlar konusundaki bilgilerin çoğu İstanbul'un yeşil alanları ve yeşil alanlardaki gelişim, değişim ve dönüşümler üzerinden açıklanabilir.

Hem Selçuklular hem de Osmanlılar Anadolu'ya beraberlerinde kendi doğu kültürlerini de taşımışlardır. Bu öğelerin başında da "Bahçe Kültürü" gelmektedir. Osmanlı'da bahçenin en doruğa çıktığı dönem, Edirne'nin başkent olmasıyla başlamıştır. Başta Edirne olmak üzere bütün Trakya'da kentler bir bahçe sistemi üzerine inşa edilmiştir. Başkent İstanbul'a taşınmasıyla yavaş yavaş batı etkisine giren Osmanlı, sonuçta kendi kültüründen gelen bahçeleri terk ederek batıda gelişen park sistemlerine yönelmiştir (Memlük 2013). İstanbul'da yeşil alan kullanımı, Osmanlı'nın sosyal ve kültürel yapısının etkisiyle ev, saray, köşk ve kasır bahçeleri gibi özel alanlarda yoğunlaşmış, halka açık alanlar ise korular ve mesire yerleri şeklinde görülmüştür. İstanbul bahçeleri, doğal olarak Doğu ve Batı bahçe mimarlığının ilkelerini özümsemiş, taklit etmiş ve yeniden yaratmış, aynı zamanda bir başkent modası oluşturarak imparatorluğun dört bir köşesine yayılmış, yeni sentezlerin doğmasına imkan vermiştir (Özgüç Erdönmez-Aydoğdu Ünlü 2009: 37).

Geleneksel Osmanlı dünyası için yeşil alan kavramının ağırlıklı olarak açık bir sahayı ya da tasarlanmamış doğal yeşil alanı tanımladığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda modernleşme hareketlerinin her alanda hissedildiği II. Meşrutiyet'e kadar doğal olarak bir park kavramından söz etmek mümkün değildir. XVII. yüzyıla kadar İstanbul'un etrafında oluşturulan bütün mesire alanlarının aslında padişah için düzenlenmiş av bahçeleri ile saray görevlilerinin köşklarini içeren alanlar olduğu görülmektedir (Gürkaş 2003: 175).

Osmanlı tarihinde "Lale Devri" olarak adlandırılan ve 1718-1730 yılları arasını kapsayan kısa süreç, özellikle güzel sanatlar açısından çok verimli bir dönemdir. Şiir edebiyat, müzikte, sivil mimari ve özellikle de yeşil alanların formu ve kullanımında büyük değişim ve yenilikler söz konusu olmuştur. Türk bahçe sanatı bu dönemde çok büyük bir gelişim yakalamıştır. Lale Devri ile Osmanlı, geleneksel "bahçe" uygulamasından, batının toplumu dönüştürme ve sosyalleştirme adına çok güçlü bir biçimde kullandığı "park"a geçiş yapmıştır. Özellikle akarsu vadilerinin düzenlenmesiyle daha çok gezinti amaçlı kullanımlara olanak sağlayan bu alanlar içinde ön plana çıkanlar İstanbul'daki Göksu ve Kağıthane Dereleridir (Fotoğraf 1). Kağıthane'de inşa edilen bağlar ve bahçeler döneminin doruk bahçe eserleri olarak önem taşır (Memlük 2013). Lale devri Konya'sı da bağ ve bahçeler ortasında şirin bir şehir görünümündedir (Muşmal 2016: 131).



**Fotoğraf 1.** Göksu ve Kağıthane Dereleri (Eski İstanbul Fotoğrafları Arşivi)

Değişimin merkez-çevre ilişkili olduğu pek çok modernleşme hareketinde olduğu gibi, Osmanlı devletinde kamu diplomasisini yönetenler sadece siyasi, idari ve iktisadi alanlarda değil, reform döneminin özünde bulunan müdahaleci ve yönlendirici etkisiyle, toplumsal normların değişiminde de ana aktör vazifesini görmüştür (Kiraz 2018: 5). Osmanlı döneminde modernleşme hareketinin ilk adımları Tanzimat fermanıyla atılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda, 1839 yılında Tanzimat'ın ilanı ile başlayan ve toplumu Batılılaştırma doğrultusunda girilen reformlar kent mekanını da etkilemiştir. Batılı ilkelere ve uygulamalara göre yapılan düzenlemeler, Osmanlı kentine ve kentlerin dönüşümüne ilişkin daha küresel düşüncelere ulaşmayı sağlayacak bazı dikkat çekici özellikler taşımaktadır (Özgüç Erdönmez-Aydoğdu Ünlü 2009: 37). Kente bütüncül bir müdahalenin olmadığı Osmanlı geleneksel dünyasında Kağıthane düzenlemeleriyle bir kırılma noktası yaşanmıştır. XVIII. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'un en önemli kentsel gelişmelerinden biri, Kağıthane'de oluşturulan ve üst sınıflara yönelik olan, "sahte banliyöleşme" hareketidir. Ancak Türk üst sınıfının yararlandığı yazlık evler için alternatif kentsel alanlar oluşturmanın hiçbir batılılaşma ile ilgisi yoktur. Aksine, bu durum Konya ve Kayseri gibi Anadolu kentlerinde yüzyıllardır bilinen bir uygulamadır (Gürkaş 2009: 173).

İstanbul'un öncülüğünde kentsel mekanda radikal dönüşümler, açık-yeşil alanlarda da başlatılmıştır. Böylece, sarayların avlu ve has bahçeleri, Boğaziçi bahçeleri ve konut bahçeleri gibi özel alanlar dışında, doğal yeşil alan olan mesire yerlerinin yanı sıra planlı bahçeler de halkın ortak kullanımına açılmıştır (Gürkaş 2003: 25).

Batı kültürünün etkisinden önce, Türk Bahçesi; düzenin yalınlığı, yaşam mekanı olması ve işlevselliği ile tanımlanmaktadır. Osmanlı Döneminde XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren batı kültürünün etkisiyle avlu ve bahçeler doğallıktan uzaklaşmaya, daha biçimsel bir nitelik kazanmaya ve estetik ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde halka açık mesire yerleri, korular ve bahçeler düzenlenmiştir (Eldem 1976: 52). Park ve mesire, aynı zamanda geleneksel başka normları da yıkmakta, yeni lüksler tanımlamakta ve ancak bazı yeni lüksler sayesinde varlık kazanmaktadır. Bu bağlamda özel araba sahipliği, anahtar kavram haline gelmiştir (Tanyeli 2005: 155). XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında artan ulaşım imkanları sayesinde birçok yeni mesire alanı oluşmuştur (Gürkaş 2003: 20).

Geç Osmanlı döneminde ise ilk önce "millet bahçeleri" sonra "park" adı altında şehrin farklı yerlerinde, naturalist bahçe üslubunda kurulan mesire ve halk bahçeleri yer almıştır. Osmanlı döneminde başlayan modernleşme çalışmaları Cumhuriyet kurulduktan sonra da

devam etmiş; yeşil alanlar imar planları ile oluşturulmaya başlanmıştır.

### 2.1. Millet Bahçeleri

Osmanlı İmparatorluğu'nda bilinçli olarak siyasi aktörler tarafından başlatılan ilk batılılaşma hareketlerinin XVIII. yüzyılın başlarından itibaren kendini gösterdiği bilinmektedir. Lale Devri olarak adlandırılan dönemde (1718-1730), her ne kadar büyük bir modernleşme hareketi olmasa da yine de ilk Batılı etkilerin Osmanlı toplumuna girmesi bakımından önemli görülmektedir. Özellikle Paris'te Türk elçiliğinin başlattığı Avrupa modasının, yeni stil ve tarzın yeni sosyal hayatın ilk nüveleri olarak görülmesi ve bunun bir süre sonra İstanbul'da da karşılık bulması, kültürel anlamda Avrupa entegrasyonunun ve yabancı kültürün ilk fakat etkileyici yansımaları göstermektedir (Kiraz 2018: 4).

Modernleşme ile birlikte yeni bir toplumsal yapılanmanın ortaya çıkması ve gündelik toplumsal pratiklerde ifadesini bulan bu farklılıkların mekanların sahiplenilmesine, mekanın üretim süreçlerine ve kullanımlarına yansımaları kaçınılmaz olmuştur (Gürkaş 2004: 410). Osmanlı modernleşmesi sürecinde, kentleşme olgusunun mekansal boyutuna bakıldığında pek çok kentte, geleneksel kent dokusunun yanı sıra, yeni kentsel kullanımlar ile yeni bir modern merkez gelişiminin gerçekleştiği görülmektedir (Selvi Ünlü 2012: 251). Bu süreçte kentin formu ve anlamı değişmeye başlamış ve devlet için kentsel mekan prestij ve imaj mücadelesinin görünür alanı olmuştur. Bu nedenle, kentte batıya referanslı park ve bahçelerin oluşturulması, kamusal ve estetik kaygılardan çok iktidarın zafer alanı olmuştur. Böylece başta İstanbul olmak üzere taşra kentlerinde de batılı yaşam biçimi gereği, batıdaki parkların küçük bir modeli olarak millet parkları ya da bahçeleri, kentin görünürlüğü en yüksek düzeyde olan kent merkezinde ve genellikle hükümet konaklarının karşısına kurulmuştur. Böylece, kadınla erkeğin bir aradalığına eşdeğerle cinsiyet ayrımı olmadan bireyin sosyalleşmesine ortam yaratmasıyla, bu mekanlara görünürlük kazandırılarak kabul edilmesini kolaylaştırmak ve hızlandırmak amaçlanmıştır (Turgut Gültekin 2015: 10).

Tanzimat ve Islahat Fermanları ve arkasından Kanuni Esasi'nin ilan edilmesiyle önce "millet" ve "ümme-*t*-tebaa" kavramları yeniden düzenlenmiş, ümme-*t* ve millet bütünleştirilerek, hepsi 'millet' yapılmıştır. Tanzimat'tan önceki Osmanlı devlet düzeninde Müslümanlar ümme-*t*-tebaa, Müslüman olmayan topluluklar ise millet olarak tanımlanmıştır. Millet Bahçeleri ise bu bütünlüğü simgeleyen bir kavramdır. Tanzimat sonrası yapılan düzenlemeler tüm devlet sathında yeni teşkilatların kurulmasını, halkın yaşam biçiminin dönüştürülmesini, sosyalleşme gibi kavramları beraberinde getirmiştir. Bu kapsamda hazırlanan Vilayet Nizamnamesi içinde yer alan bir konu da "Millet Bahçeleri"dir (Memlük 2017).

Avrupa'da yönetim biçimlerinin değiştiği dönemde ortaya çıkan park kavramının Osmanlı'da uygulanabilmesi amacıyla Sultan Abdülaziz döneminde halka açık, umumi bahçeler yapılmış ve bu bahçelere "Millet Bahçesi" adı verilmiştir (Memlük 2013). Millet Bahçeleri, Fransa'daki Halk Bahçelerinden esinlenilerek yapılmıştır. Millet Bahçeleriyle, kişilerin ve toplumun sosyalleştirilmesi ve kontrol edilmesi hedeflenmiştir (Memlük 2009: 75). Devletin denetimi yalnız mekana değil, kendi vatandaşlarının mekandaki davranışları üzerinde de uygulamak istediği görülmektedir. Bu denetlemenin ve dolayısıyla da devletin varlığının, prestij ve imajının bu mekanlar üzerinde etkisinin olmasının belirtilerinden biri de halkın kullanımına sunulan alanların isimleri üzerinden okunabilir. II. Meşrutiyet'e kadar bulunduğu mevkiinin isimleriyle anılan bağ, bahçe, mesire yerler ve korular park olarak "millet",

“hürriyet” gibi ön adlar almaya başlamıştır (Gürkaş 2009: 178).

Osmanlı modernleşmesi bağlamında, kentsel düzenlemeler içindeki yeşil alanlar, bunların oluşturulması ve kullanılması toplumun üç kesimini etkilemiştir. Yeşil alan ve onu var eden değişim, Osmanlı bürokratik eliti, ticari burjuvazi ve bunların dışındaki kentli gruplar tarafından farklı anlamlandırılmış ve kullanılmıştır (Gürkaş 2009: 411). Modernizmin öngördüğü kentsel kamusal mekan niteliğindeki millet bahçelerinin toplumun her kesimi tarafından kolaylıkla kullanıldığı ve istenebilir olduğu söylenemez (Turgut Gültekin 2015: 11).

İstanbul'daki ilk millet bahçesi, Taksim Millet Bahçesidir. 1866 yılında Sultan Abdülaziz döneminde açılmıştır. İlk millet bahçesinden 3 yıl sonra, Üsküdar'da Sarıkaya Millet Bahçesi (1868-1869) oluşturulmuştur. İstanbul'da açılan üçüncü millet bahçesi, Sultan Ahmet Meydanı'na yaptırılan (1871-1872) Sultan Ahmet Millet Bahçesidir. Daha sonra Tepebaşı Millet Bahçesi ve Kısıklı Millet Bahçesi tesis edilmiştir (Memlük 2009; Gürbüz 2009: 185). İstanbul dışında Adana, Ankara, Aydın, Bursa, Edirne, Erzurum, Kars, Kayseri, Konya, Mersin, Sinop ve Sivas'ta da Millet Bahçesi yapılmıştır (Memlük 2017).

Sultan Ahmet Millet Bahçesi daha sonra Yeni Millet Parkı olarak adlandırılır. Park büyük köşk bahçesi karakteri taşır; ortasında kafe olarak kullanılan tek katlı, kiremit çatılı, verandalı bir yapı bulunur (Fotoğraf 2). Parkın uygun yerlerine kubbe formunda pergolalar yerleştirilmiş, parktaki çiçek tarhlarını ve ağaçlarını koruma amaçlı ahşap malzemeden yapılmış sınır elemanı çevrelemiştir. Tek giriş kapısı olan parkın iç tarafına, *Ligustrum sp.* (kurtbağrı) ve *Pseudoacacia sp.* (yalancı akasya) türleri lineer düzende dikilmiştir (Nuhoğlu vd. 2016: 9).



**Fotoğraf 2.** Sultan Ahmet Millet Bahçesi (Yeni Millet Parkı) (Eski İstanbul Fotoğrafları Arşivi)

Millet Bahçelerinin içine yerine ve büyüklüğüne bağlı olarak, müzik köşkleri, lokantalar, gazino, dans ve oyun salonları, konser, sinema ve tiyatro salonu gibi yapılara da yer verilmiştir. Ankara Millet Bahçesi, akasya ağaçları, ortasındaki havuzu ve ahşap sinema binası ile Ankaralıların çeşitli kutlamalar (Sakarya Meydan Savaşı zaferi, ilk İşçi Bayramı ve bando dinletileri) için yoğun olarak kullandıkları, Ankara'nın ilk çiçekçisine ev sahipliği yapan bahçe içerisinde Atatürk'ün de sıklıkla gittiği bir lokanta ve çay bahçesi bulunmaktadır (Fotoğraf 3) (Memlük 2009: 75). Törenlerin izlenme yeri, milletvekillerinin ve bürokratların dinlenme mekanı olan Millet Bahçesi'nde film gösterimleri, localı sinema binasında gerçekleştirilmeye başlanmış, bina tiyatro temsillerine ve Büyük Orkestra'nın Ankara'daki ilk konserine de ev sahipliği yapmıştır (Bayraktar 2013: 68).

TBMM'nin karşısında yer alan Millet Bahçesi'nin Ankara'nın modernleşme serüveninde ve

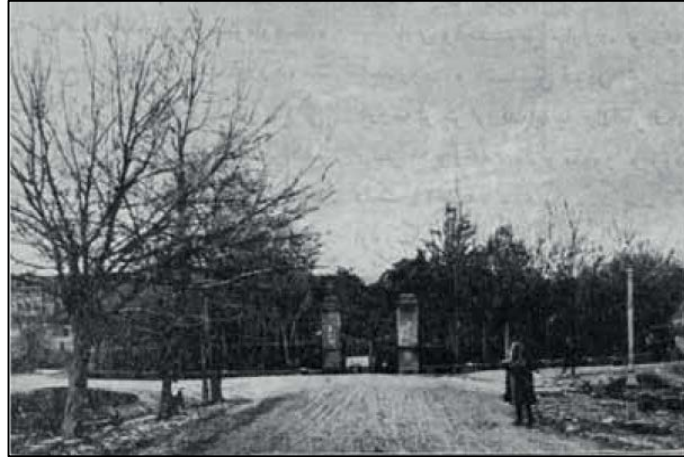


eğlence kültüründe özel bir yeri olmuştur. Kurtuluş Savaşı'nın ilk döneminde Azm-i Milli örgütlenmesinin oyunlar sahnelediği Millet Bahçesi'nde; Ahmet Hilmi Bey, Ankara'nın ilk tiyatro ve sinema salonunu açmıştır. Milli Mücadele dönemi Ankara'sında yazarların buluştukları ve edebi sohbetler yaptıkları bir yerdir (Tonga 2014: 198).



**Fotoğraf 3.** Ankara Millet Bahçesi (1932) (VEKAM Arşivi)

Millet Bahçeleri, kent formunda ve halkında etki oluşturduğu gibi dönemin edebi eserlerinde de etkileri görülmektedir. Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* adlı romanında Çamlıca Millet Bahçesi'nin tasvirleri yer almaktadır. Ekrem, Çamlıca Millet Bahçesi tasviriyle romana başlamış ve bahçeyi kuşbakışı görüyormuş gibi anlatmıştır. Romanda bahçenin ağaçlık ve şose yolu, bahçe duvarı ve üzerindeki tellere kadar ayrıntılı bir aktarımla bahçe anlatılmaktadır (Fotoğraf 4) (Akgül 2016: 513).



**Fotoğraf 4.** *Araba Sevdası* romanındaki Çamlıca Millet Bahçesi fotoğrafı (Akgül 2016: 514)

Ankara Millet Bahçesi de Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun hatıralarında dönemin yazar ve aydınlarının sohbet ettikleri önemli bir yer olarak anlatılmıştır (Karaosmanoğlu, 1999).

### 3. OSMANLI DÖNEMİNDE KONYA

Çok katmanlı ve kültürlü bir özelliğe sahip olan Konya’da, tarihin farklı dönemlerinde önemli medeniyetlerin katkısıyla oluşmuş bir yerleşim dokusu mevcuttur. Kent dokusundaki sivil mimari örnekleri ve kamusal alanlar, tarihi ve kültürel değer taşıyan bir kent hafızası oluşturmaktadır.

Konya’nın yerleşim tarihine bakıldığında Konya ve çevresinin M.Ö. 8000-6000 yıllarından itibaren yerleşim yeri olduğu bilinmektedir. Hititler, Frikyalılar, Lidyalılar, Kimmerler, Kapadokya Krallığı, Bergama Krallığı ve Romalılar gibi tarihte önemli bir yere sahip medeniyetler yerleşim merkezi olarak Konya’yı tercih etmişlerdir. Selçuklular Dönemi’nde başkent olması (1097-1308) Konya’nın her yönden gelişmiş bir yerleşim olmasını sağlamıştır. Bu özellik Karamanoğulları Beyliği ve Osmanlılar Dönemi’nde de devam etmiştir (Çelik 2015: 15). Anadolu Selçuklu ve Karaman Beyliği’ne başkentlik yapmış olan Konya, Osmanlılar döneminde de şehzadelerin ve Karaman beylerbeylerinin ikametine sahne olmuştur. Böylelikle başkentlik konumu Osmanlı egemenliğinde eyalet çapında da olsa devam etmiştir (Yörük 2017: 355).

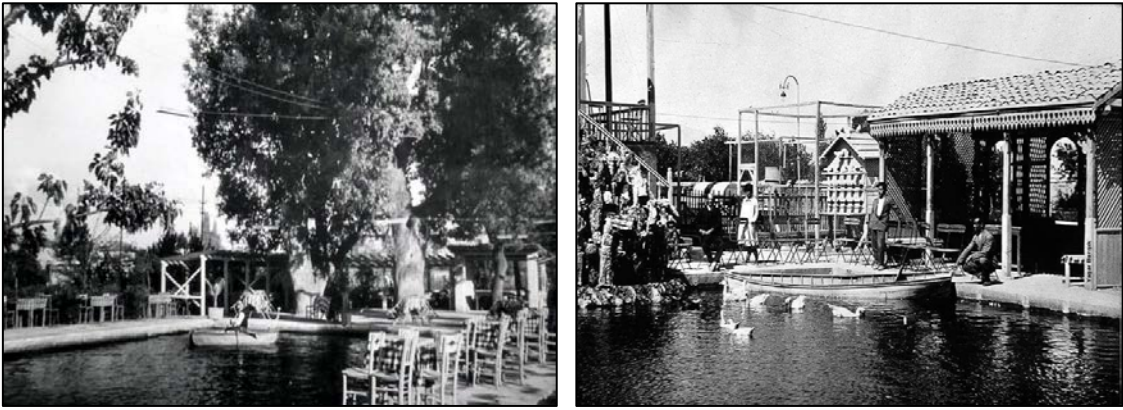
Konya’nın yerleşim karakterini belirleyen özellikler Selçuklular Dönemine aittir. Ayrıca Konya’nın açık-yeşil alan sisteminin de Selçuklular Döneminde oluştuğunu söylemek mümkündür. Doğunun imar sistemi olan “şehir çevresindeki bahçe kuşakları” Selçuklu şehirlerinde de uygulanmıştır. Konya ve diğer Selçuklu şehirleri “bahçe-şehir” kavramına uygun olarak imar edilmiştir. Konya, çevresinde yer alan bağlar, bahçeler, bostanlar, sebzelikler ve otlakların yanı sıra şehrin içine dağılmış çok sayıda bahçesiyle yeşil bir yerleşimdir (Çelik 2016: 31). Şehrin ilk merkezi olan İç Kale ve çevresi, özellikle Osmanlı hakimiyeti boyunca yerleşim yeri olarak kullanılmaya devam edilmiş; Dış Kale surlarının dışında yeni mahalleler kurulmuş ve hatta sur dışındaki alanlarda çoğunlukla bağ ve bahçeler yer almıştır. Geniş ve düz bozkırdaki şehrin etrafını bağ ve bahçeler çevrelemektedir. Konya, ikamet bölgesi, ticaret bölgesi ve en dıştaki bahçelik alanlar olarak 3 bölümden oluşmaktadır. Osmanlı döneminde, şehirde yaşayan insanların büyük bir kısmının, şehrin kuzey cephesi hariç üç tarafını çeviren bölgelerden birinde az veya çok bir parça bağ veya bahçesi bulunurdu. Kentin batı ve güney yönünde bulunan Meram, Dere, Yaka, Köyceğiz, Karahöyük, Ayamanas ve Karaaslan bölgeleri surlar arasında geniş yeşil alanlar uzanmaktadır (Muşmal 2016: 135).

Hem Selçuklular hem de Osmanlılar Anadolu’da oluşturdukları yerleşimlerde kültürlerini de yaşatmışlardır. Bu kültürel özellikler arasında ‘bağ ve bahçe kültürü’ de yer almaktadır. Konya’da Selçuklu döneminde bağ (Meram Bağları, Musalla Bağları ve Sille Bağları) (Fotoğraf 5) ve bahçelerden (Selçuklu Sarayı Bahçesi, Dede Bahçesi ve gül bahçeleri) (Fotoğraf 6) oluşan “yeşil alan sistemi” Osmanlı döneminde de aynı özelliğini devam ettirmiştir. Hatta Osmanlı döneminde mor ve siyah renkte yetiştirilen özel gül bahçelerine de yer verilmiş; yol ve parklara dikilecek ağaç ihtiyacını karşılamak için fidanlık kurulmuştur. 1920’lerde ise Konya’ya ilk defa yıldız çiçeği (Dahlia sp.) getirilmiş ve her rengi yetiştirilmiş; Dede Bahçesi’nde ise “Yıldız Çiçeği Yarışması” yapılmıştır (Çelik 2016: 36).





**Fotoğraf 5.** Meram Bağları (Karpuz 1996 98-99)



**Fotoğraf 6.** Dede Bahçesi (Yaşar Barışık'ın fotoğraf arşivi)

Osmanlı Döneminde Konya, mesire yerleri, bahçeleri, bağları, bağ evleri, han, hamam, çarşı ve pazar yerleri ile dönemin en gelişmiş şehirlerinden biridir (Topçu 2011: 1060). Şer'iyye Sicil kayıtlarından Konya'nın çevresindeki bağların kent halkı tarafından yazlık yerleşme olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nigaristan ise Alaeddin Tepesi ile Kavele ve Meram arasındaki alanda muhteşem köşkler, saraylar, kervansaraylar, mesire yerleri, meyve bahçeleri ve üzüm bağlarının yer aldığını belirtmiştir (aktaran Aktaş Yasa 1998: 67).

Osmanlı Devleti'nin haberleşme, ticaret, askeri sefer, hac seferi ve devlet memurlarının görev yerlerine güvenle ulaşmaları amacıyla; belli güzergâhlar üzerinde menziller ve konaklama yerleri tesis ettikleri bilinmektedir. Bu bağlamda Osmanlı döneminde Konya, İstanbul'dan başlayarak Anadolu ve kutsal topraklara doğru devam eden ve Osmanlılar zamanında "sağ kol güzergahı" olarak adlandırılan hat üzerinde yer almıştır (Çaycı 2016: 115). Eskiçağlardan itibaren Anadolu'nun en işlek ana yol güzergahlarından biri olan sağ kol üzerinde bulunması nedeniyle ticaret kervanlarının, orduların, posta ulaklarının, hac kervanlarının uğrak yeri olmuştur. Konya'nın üzerinde bulunduğu sağ kol, özellikle Şam ve Kahire'nin alınmasından sonra ticaret yollarının dışında, hac yolu ve ordu yolu olarak da kullanılmıştır. Üsküdar'dan başlayan bu yol Gebze-Dil İskelesi veya İzmit üzerinden, İznik-Yenişehir-Bozöyük-Eskişehir-Seyitgazi-Hüsrev Paşa Hanı-Akşehir-İlgin-Konya-Karapınar-Ereğli-Adana ve Antakya'ya ulaşmakta, Antakya'dan sonra bir kol Halep'e, bir diğer kol da Şam'dan Hicaz ve Mısır'a ulaşmakta idi (Yörük 2018: 357).

Stratejik bir güzergah üzerinde bulunduğu için Konya, yerli (Abdülkadir Çelebi, Evliya

Çelebi, Katip Çelebi, Ahmet Tevfik, Şemseddin Sami, İbn Said, Mehmet İbn Ömerü'l-Aşk, Bedrü'd-din İbn Raziyyi'd-din el-Gazzi, Kudbüddin Mekki, Abdurrahman Gubari, Abdurrahman Hibri, Amcazade Ali b. Şaban, Nabi, Bahri, eş-Şeyh el-Hac İbrahim, Mehmed Edib ve yabancı (Paul Lucas, Clement Huart, Regis Delbeuf, Charles Textier, Léon de Laborde, Gertrude Bell) araştırmacı, fotoğrafçı, gezgin, resmi görevli ve sanatçıların özellikle ziyaret ettiği, uğradığı ve hatta belirli bir süre konakladığı bir şehirdir (aktaran Çaycı 2006: 116-130). Konya'ya farklı zamanlarda ve amaçlarla gelen ziyaretçilerin hepsi eserlerinde ve konuşmalarında Konya'nın bağ ve bahçelerinin kusursuz güzelliğinden bahsetmiştir.

Katip Çelebi, Cihannüma isimli eserinde Konya hakkında bilgi verirken "Konya batı ucundaki iki çatal dağın eteklerinde, düz yerde, akarsulu, bağlı, bahçeli bir şehirdir. Güney tarafında, o dağların eteklerinde Meram bahçe ve mesireleri bulunur. Dağdan şehre ve Meram'a akan ırmakları, şehrin tarla ve bahçelerini suladıktan sonra ova tarafına geçerek bir göl oluşturur ve o göl dağları ihata eder. Havası mutedil olan şehri bağlarının çoğu dağ tarafındadır" şeklinde açıklama yapmaktadır (aktaran Muşmal 2016: 134).

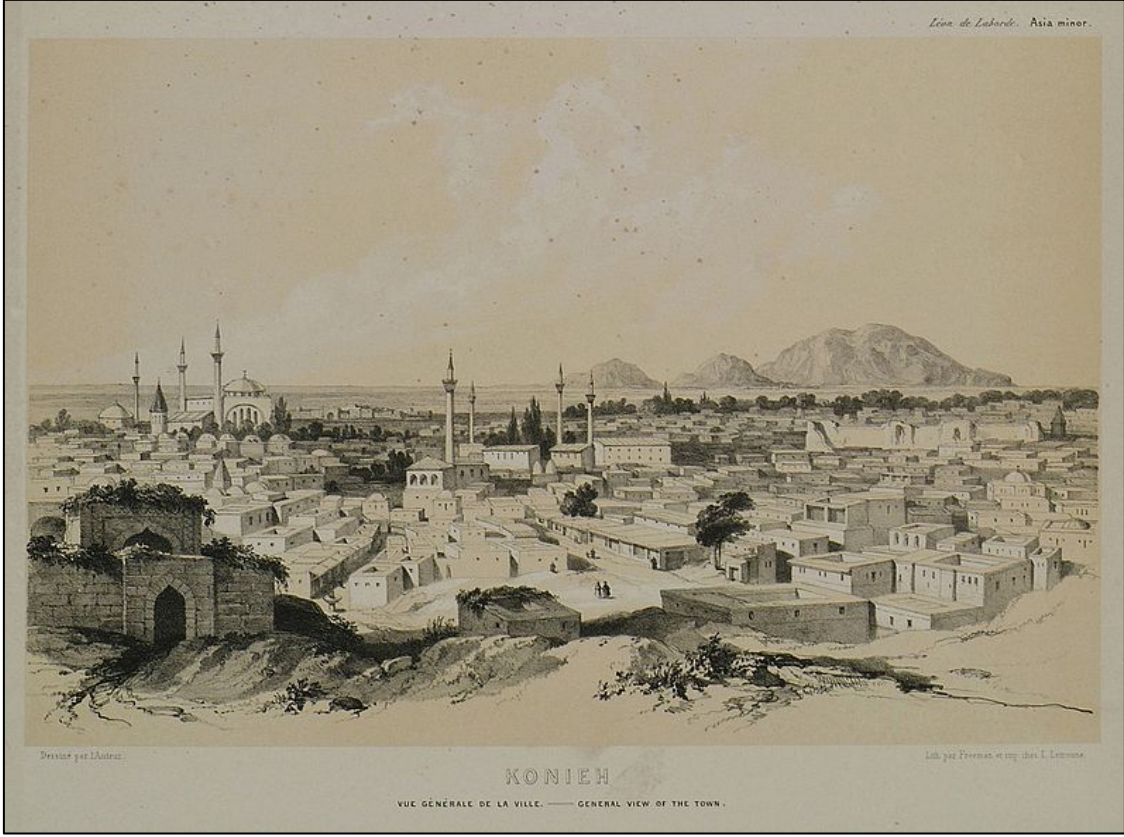
Clement Huart, kenti çölün ortasında bir vahaya benzetmiş, çevresinde bulunan dağlardan gelen dereler ile Meram Deresi'nin Konya'ya hayat verdiğini söylemiştir. 1901 yılında Konya'ya gelen Regis Delbeuf ise özellikle Meram bahçelerinin güzelliğini uzun uzun eserinde anlatmıştır (aktaran Muşmal 2016: 134).

Günümüzde sanat eseri olma özelliği taşıyan ancak Osmanlı döneminin resmi kayıt ve kitap resimleme yöntemi olan minyatür ve gravürlerde de Konya ve çevresi bağ ve bahçelerle çevrili yeşil bir kent olarak tasvir edilmiştir. Matrakçı Nasuh'un XVI. yüzyıla ait Konya minyatüründe (Fotoğraf 7) kentin içinde ve dışında yer alan bahçelerle birlikte bu bahçeleri sulamak için kullanılan Meram Deresi tasvir edilmiştir. Léon de Laborde, 1826 yılında Konya'yı gezmiş ve kentin genel görünümü hakkında bilgi veren Konya gravüründe ise (Fotoğraf 8) dış surlar ile sur kapılarına ait kalıntılar, cami, han, hamam, konutlar ve sokaklar ile kentin görüntüsü çizilmiştir. Ayrıca kentin çevresinde yer alan bahçeler de bu gravürde görülmektedir.





Fotoğraf 7. Matrakçı Nasuh'un XVI. yüzyıl Konya minyatürü (Konya Büyükşehir Belediyesi Eski Konya Fotoğrafları Arşivi)



**Fotoğraf 8.** Léon de Laborde'nin 1826 yılına ait Konya gravürü (Konya Büyükşehir Belediyesi Eski Konya Fotoğrafları Arşivi)

Günümüzde olduğu gibi XVII. yüzyıldan itibaren köylerden kentlere doğru artan göçler sonucunda İstanbul, Bursa, Edirne ve Konya'da nüfus artmış, bunun sonucunda gecekondular bölgelere benzeyen, inşaat kurallarına uyulmadan yapılan binalar kentlerin içini ve etrafındaki bağlık ve bahçelik alanları kaplamaya başlamıştır (Özcan 2017: 103).

XX. yüzyılın ilk yarısına kadar Konya, merkezde yoğun olmayan kent yerleşimi ve merkez dışında yerleşimi saran bağ, bahçe ve tarlalarıyla bahçe-şehir özelliğini korumuştur (Oktaç 2003: 275). Ancak imar planları doğrultusunda yapılan uygulamalar Konya'nın kendine özgü yerleşim karakterini ve bağlarını-bahçelerini yok etmiştir (Çelik 2016: 35). Cumhuriyetin ilanından sonra birçok şehirde olduğu gibi Konya'da da 1933 yılındaki ilk etütlerle birlikte imar faaliyetleri başlamış ancak önerilen projeler uygulama imkanı bulamamıştır. Konya'nın ilk imar planı 1945 yılında yapılmış olmasına rağmen 1960'lı yıllara kadar Konya'da değişim yaşanmamıştır (Topçu 2011: 1058).

Geç Osmanlı döneminde başlayan modernleşme çabaları Cumhuriyet döneminde de süreklilik göstererek devam etmiştir. Doğal yeşil alanlarla iç içe olan Konya'da Geç Osmanlı dönemi (Millet Bahçesi ve Halk Bahçesi) ve erken Cumhuriyet döneminde inşa edilen parklar (Fahrettin Paşa Parkı, Kayalı Park, Alaeddin Tepesi üzerindeki ve eteğindeki parklar) yeşil alan sistemine dahil edilmiştir. Ancak bu parkların büyük bir kısmı günümüze ulaşamamıştır.



#### 4. KONYA MİLLET BAHÇESİ

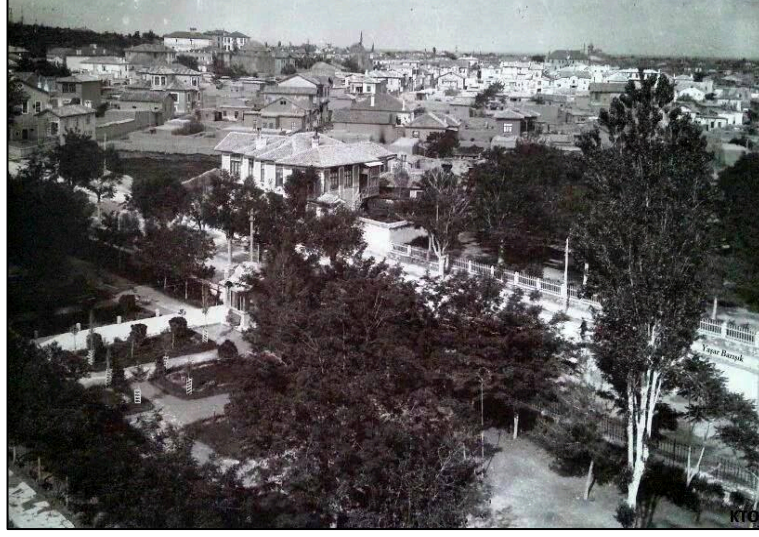
II. Abdülhamit döneminde başlayan yeşil alanların batı tarzında düzenlenmesi sürecinde Konya’da da Millet Bahçesi bu düşünceden etkilenerek yapılmıştır. Batılılaşma süreciyle başta İstanbul olmak üzere Anadolu’da birçok şehirde oluşturulan Millet Bahçesi, Konya’da 1912’de halkın kullanımına sunulmuştur. Ancak yalnızca bayramlarda halkın kullanıma açılmıştır (Odabaşı 1998: 95).

Millet Bahçesi’nin günümüzdeki yeri, Konya Lisesi (Gazi Lisesi) ve Anıt Meydanı’nın karşısında; Konya Devlet Tiyatrosu, Meram Kız Meslek Lisesi ve Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü’nün bulunduğu alandır (Fotoğraf 9). Bahçenin tasarım özelliklerine yönelik detaylı bir bilgi yoktur. Ancak yazılı ve görsel kaynaklara göre sade ve natüralistik bir bahçe olduğu anlaşılmakta; bu yönüyle Osmanlı bahçe özelliklerini yansıtmaktadır. Ancak içinde yer alan kullanımlar, batı etkisini ortaya koymaktadır.



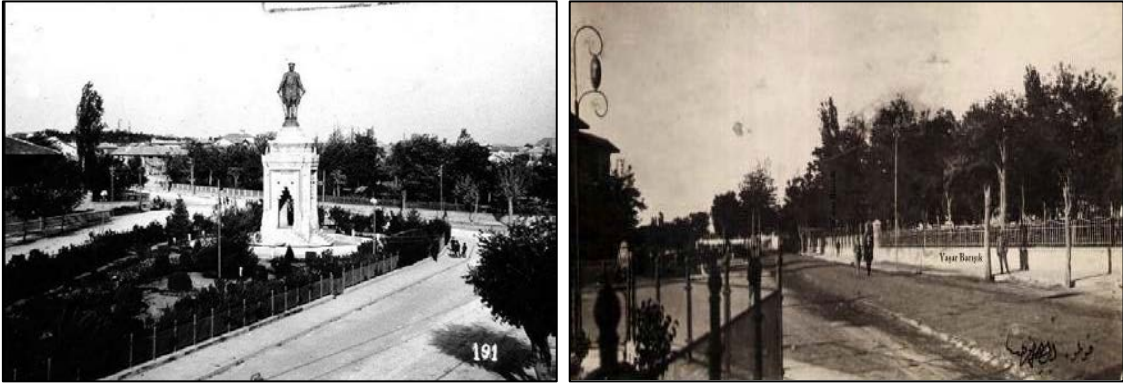
**Fotoğraf 9.** Millet Bahçesi’nin günümüzdeki yeri

1912 yılından önce Konya’daki ilk park, Konya Lisesi’nin olduğu yerde bulunan “Halk Bahçesi”dir. Aynı zamanda Belediye Bahçesi olarak anılan bu parkın yerine 1912 yılında Darü’l-muallimin (Mualim Mektebi, günümüzdeki Gazi Lisesi-Konya Lisesi) yaptırılınca, bahçenin karşısındaki alana da Millet Bahçesi (Fotoğraf 10) yaptırılmıştır (Odabaşı 1998: 95; Doğan 2015: 393).



**Fotoğraf 10.** Gazi Lisesi'nin bahçesi ve karşısında Millet Bahçesi (Tevfik Ataberk'in fotoğraf arşivi)

Millet Bahçesi'nin yapıldığı dönemde duvarla çevrili, geniş ve yeşil (Fotoğraf 11) bir park olduğu ve ayrıca muhteşem bir kapısı olduğu belirtilmiştir (Fotoğraf 13). Konya Millet Bahçesine kesme taştan yapılmış, sütunlu, kemerli bir taçkapıdan girilmektedir. Taçkapı üzerinde kitabe yoktur. Bahçe içerisinde tenis kortu, dans pisti, açık hava konser sahnesi, köşkler ve kameriyeler vardır (Doğan 2015: 394).



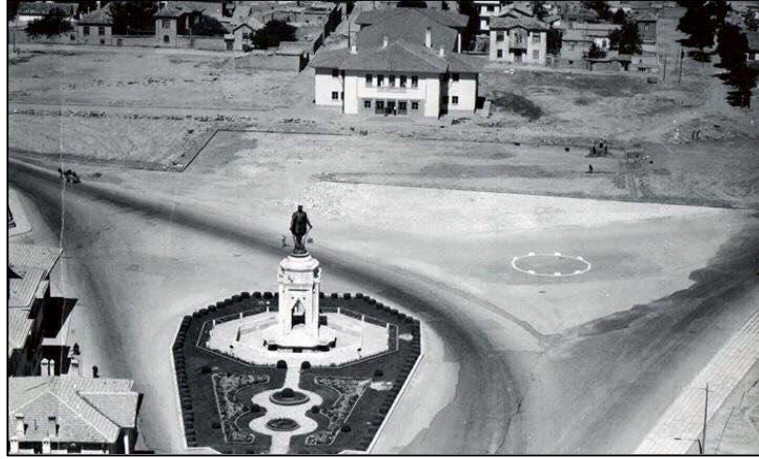
**Fotoğraf 11.** Anıt Meydanı'nın karşısında Millet Bahçesi (Yaşar Barışık'ın fotoğraf arşivi)

1919-1923 yıllarında Belediye başkanı olduğu dönemde Mehmet Muhlis Koner, Iskarta adlı İtalyan mimar-mühendise Konya'nın imar planını yaptırmıştır. Millet Bahçesi ile İstasyon Caddesi ve Karaman Caddesi bu plana göre düzenlenmiştir (Doğan 2018).

Yapılan müdahalelerle Millet Bahçesi, önce küçültülmüş daha sonra da tamamen yok olmuştur. Üzerine yapılan Konya Devlet Tiyatrosu<sup>1</sup> binasından sonra küçülen park, Konya Yazma Eserler Kütüphanesi'nin inşasından sonra tamamen ortadan kalkmıştır (Fotoğraf 12).

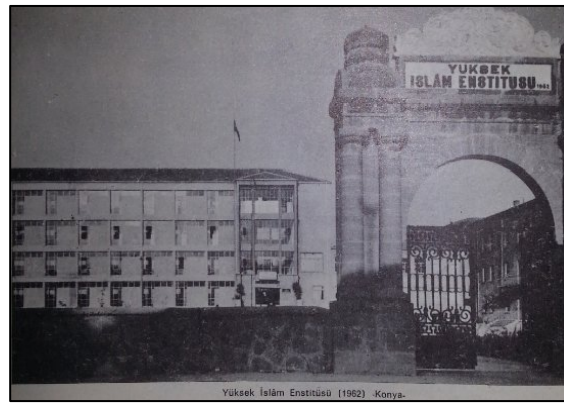
<sup>1</sup> 1946 yılında Halkevi olarak yapılmış olan bina, Halkevleri kapatıldıktan sonra bir süre sinema salonu olarak faaliyet göstermiş, daha sonra da İl Halk Kütüphanesi olarak kullanılmış bir mekandır. Günümüzde ise Konya Devlet Tiyatrosu olarak hizmet vermektedir.





**Fotoğraf 12.** Millet Bahçesi yerine yapılan Konya Devlet Tiyatrosu (Tevfik Ataberk'in fotoğraf arşivi)

Millet Bahçesi'nin kapısı ise önce Yüksek İslam Enstitüsü daha sonra da İmam Hatip Lisesi olan okulun bahçesinin ana giriş kapısı (Fotoğraf 13) olarak bahçe duvarına monte edilmiştir (Doğan 2015: 392). Millet Bahçesi kapısı, Konya Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından 2863 sayılı yasada belirtilen özellikleri taşıması nedeniyle 05.02.2013 tarihinde 2. grup yapı<sup>2</sup> olarak tescil edilmiştir (KKVKBK 2013).



**Fotoğraf 13.** Millet Bahçesi'nin taçkapısı (Yaşar Barışık'ın fotoğraf arşivi)

<sup>2</sup> 2. Grup Yapılar, kent ve çevre kimliğine katkıda bulunan kültür varlığı niteliğindeki yöresel yaşam biçimini yansıtan yapılardır.

## 5. TARTIŞMA VE SONUÇ

Mekan üzerinde ısrarla duran ve mekanı toplumsal ilişkiler bağlamında çözümlemeye çalışan XX. yüzyılın önemli filozoflarından Henri Lefebvre “Mekanın Üretimi” adlı eserinde, zamanın olduğu gibi mekânın da bir tarihi olduğunu, toplumların mekânları değişim sürecine tabii tuttuklarından bahsetmekte ve dolayısıyla da aktörlerin değişmesi ile mekânların tarihinin tekrar tekrar yazılmasına ihtiyaç olduğundan söz etmektedir. Bu durumun gerçekleşmesinde, iktidarların zihnindeki esas unsur, kenti eskiden arındırarak modernleştirme ve yeniden yaparak güzelleştirme fikridir. Modernleşme pratiği içinde yer alan yıkmak ve kendi ideolojisi çerçevesinde yeniden yapmak ya da kurgulamak, birbiri ile başlangıç ve sonuç ilişkisi içinde olan kavramlar olup, eski veya geleneksel olan her şeyin hızlıca tüketilmesi ve yerine yenisinin koyulması düşüncesine dayanmaktadır (İğüs-İsmailoğlu 2016: 115-116). Osmanlı İmparatorluğu’nda kent planlama doğrultusunda yapılaşmış çevreye müdahale edilmesi siyasi iktidarın isteğiyle XVIII. yüzyılda başlamıştır. Bu başlangıç, Tanzimat Fermanı ile gerçekleşen politik, bürokratik ve toplumsal modernleşme ile eş zamanlı olmuştur. Merkez-çevre etkili olduğu için öncelikle İstanbul’da başlamış daha sonra diğer kentlere doğru yayılmıştır. Batılılaşma sürecinde Osmanlı kentleri yeniden üretim mekânı haline gelmiş; kentsel mekândaki değişimle toplumsal değişim karşılıklı olarak birbirini etkilemiştir. Modernleşme ile birlikte yaşanan toplumsal değişim, yeni yeşil alanların işlevine, formuna, benimsenmesine ve kullanılmasına da yansımıştır.

Önce Osmanlı döneminde başlatılan batılılaşma; arkasından gelen Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen modernleşme süreci yeşil alanların değişimi, dönüşümü ve hatta yok olmasıyla sonuçlanmıştır. Batılılaşma ve modernleşmenin adından gelen ve tüm Dünya ile birlikte Türkiye’yi de etkisi altına alan küreselleşme sürecinde ise yapılan standartlaştırıcı uygulamalar, yeşil alanların kimliğini ve dönemsel özelliklerini yok etmiştir. Ayrıca tarihi arasta, çarşı, kahvehane, cami gibi kamusal alanlara göre bahçe ve parklar, müdahale edilerek değiştirilmesi daha kolay olduğu için günümüzde Türk Bahçesi mevcut değildir. Bu nedenlerden dolayı çok köklü bir tarih ve kültürel özelliklere sahip, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinin özelliklerini taşıyan Türk Bahçesi, özgün haliyle varlığını sürdürememiştir. İstanbul ve Anadolu’da diğer kentlerdeki Millet Bahçelerinin de kültürel peyzaj öğesi olarak korunup geleceğe aktarılması mümkün olamamıştır.

İşlev ve form açısından yeni bir yeşil alan tarzı olan Millet Bahçeleri, Osmanlı dönemi boyunca ve Cumhuriyetten sonra varlığını devam ettirdiği sürede toplum yaşamında önemli bir yere sahip olmuştur. Ancak Cumhuriyetten sonra da devam eden modernleşme çalışmaları ile köklü mekansal dönüşümler gerçekleştirilmiş; geleneksel Osmanlı yerleşmelerinin özgün karakteri yok olmuştur. Geleneksel kent dokusu ve Millet Bahçeleri de zaman içinde dönüşmüş veya tamamen yok olurken Osmanlı dönemine ait kent hafızası ve kent kimliği de yok olmuştur.

Batılılaşmanın etkisiyle kent mekânında ve toplum yaşamında gerçekleştirilen değişimler, Anadolu kenti olan Konya’da da görülmektedir. Konya kent halkına modern mekânlar ve modern bir yaşam sunmak ve bu moderniteye alıştırmak için çeşitli uygulamalar yapılmıştır. Konya Millet Bahçesi, taçkapısı ve batı tarzındaki düzenlemesiyle batılılaşma çalışmaları kapsamında kentte, kent halkında ve toplumsal yaşamda değişiklik yaratılmasında etkili olmuş kamusal alanlardan biridir. Millet Bahçesi’nde daha önce Konya’daki kamuya açık bahçelerde yer almayan tenis kortu, dans pisti ve açık hava konser sahnesi, kent halkının eğlence ve rekreasyon anlayışının değiştiğini göstermektedir. Konya Millet Bahçesi’nin oluşumunda

merkez iktidarın etkisi olsa da kullanımında kent halkının tercihleri etkin olmuştur. Günümüze ulaşamamış olan Millet Bahçesi, Konya kent hafızası ve kent kimliği açısından kaybedilmiş kültürel bir değerdir. Millet Bahçesi, Konya tarihini anlatan yazılı kaynaklar, fotoğraflar ve çok az sayıdaki yaşlı bireylerin hafızalarında kalan mekanlardan biridir.

### SUMMARY

The westernization movement in Ottoman Empire from Tanzimat Edict to the Republic of Turkey, which led to the modernization process that took place between 1839 and 1923, has manifested itself in all fields from state administration to education, politics, social, culture, economy and settlements. During the westernization process of the Ottoman Empire, in all fields, western standards have begun to take the place of traditional systems. Westernization process which started in late decades of Ottoman Empire carried on in republican era.

Since the effects of westernization are related to the center-periphery, it first intensively became prominent in Istanbul. However the reflections at different levels in the cities of Anatolia were also observed. In the cities, effective changes were visible in whole city from architecture to the physical structure of streets, from city form to open-green areas. With the effects of political transformations on urban space, the function and form of the green areas changed; this change and transformation gained visibility in green areas. In the westernization process in which the social dynamics are reflected in the urban space, new green areas were arranged in the western style. The westernization movement reflected to the major design concept of green areas which bring different identity to the green areas.

Public space which has an important place in urban space is green areas. Public parks and gardens were built, inspired by the Folk Gardens in France; these gardens, which were located in Istanbul and other Ottoman cities, were called "Nation Gardens". In this context, the transformations of the green areas in the Ottoman Empire, in the westernization process are seen on the basis of the Nation Gardens and parks. Nation Gardens were basic forms of westernization that are similar in terms of the period and method they were made.

Konya is a synthesis of Seljukian and Ottoman culture in terms of social, cultural, economic, art, architecture and landscape architecture. Konya, located in the Central Anatolia, due to its location has served as a bridge between the east and west and between the north and the south by linking the Black Sea and Central Anatolia regions to the South-East and Mediterranean regions. In this study; an explanation was made about Nation Gardens which was presented to the use of people in different cities with the effect of change and westernization in green areas during the late Ottoman period; also information was given about the urban features of Konya and the Konya Nation Garden during the Ottoman period.

**KAYNAKÇA****Arşiv Belgeleri**

VEKAM Kütüphanesi ve Arşivi, Envanter No: 0819

**Karar Yazıları**

Konya Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu 05.02.2013 tarih ve 1103 sayılı kararı.

**Web Sayfaları**

Eski İstanbul Fotoğrafları Arşivi, Erişim tarihi: 03.05.2018, <http://www.eskiistanbul.net/>  
Konya Büyükşehir Belediyesi Eski Konya Fotoğrafları Arşivi, Erişim tarihi: 05.05.2018, <http://www.konya.bel.tr/sayfadetay.php?sayfaID=240>,  
Tevfik Ataberk'in Fotoğraf Arşivi, Erişim tarihi: 06.05.2018, <https://www.facebook.com/tevfikataberk>  
Yaşar Barışık'ın Fotoğraf Arşivi, Erişim tarihi: 06.05.2018. <https://www.facebook.com/yasar.barisik1>

**Yayınlanmış Eserler**

- AKGÜL, Alphan (2016), "Osmanlı-Türk Romanında İstanbul Tasvirleri ve Perspektif Kullanımı", Osmanlı İstanbul'u Sempozyumu IV, 20-22 Mayıs 2016, İstanbul, 495-520.
- AKTAŞ YASA, Azize (1998), "Selçuklu Dönemi Konya'sında Şehrin Yeşil Dokusu", *Vakıflar Dergisi*, 27: 65-74.
- BAYRAKTAR, Adile Nuray (2013), "Başkent Ankara'da Cumhuriyet Sonrası Yaşanan Büyük Değişim: Modern Yaşam Kurgusu ve Modern Mekanlar", *Ankara Araştırmaları Dergisi*, 4(1): 67-80.
- ÇAYCI, Ahmet (2006), "Osmanlı Seyyahlarının İzlenimleriyle Konya ve Çevresi," *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21: 15-146.
- ÇELİK, Filiz, (2015), "Selçuklu Sarayı Gül Bahçesi", I. Ulusal Peyzaj Mimarlığı Kongresi, 15-17 Ekim 2015, Ankara, 4-24.
- ÇELİK, Filiz, (2016), "Tarihi Dede Bahçesi", I. Ulusal Pemkon Konferansı-Türk Bahçeleri, 23-25 Mayıs 2016, İstanbul, 30-41.
- DOĞAN, M. Sabri (2015), "Millet Bahçesi", *Konya Ansiklopedisi*, C.6, 392-393.
- DOĞAN, M. Sabri (), "Yirminci Yüz Yıl Başlarında Konya", Erişim tarihi: 23.01.2018, <http://www.konya.bel.tr/sayfadetay.php?sayfaID=260>
- ELDEM, Sedat Hakkı (1976), *Türk Bahçeleri*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Türk Sanat Eserleri 1.
- GÜRBÜZ, Elif, (2009), Tarih İçerisinde İstanbul'daki Mesire Olgusu ve Mesire Alanlarının Geçirdikleri Değişimin Kağıthane Mesiresi Örneği Üzerinden İrdelenmesi, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü: (yayımlanmamış yüksek lisans tezi).
- GÜRKAŞ, Tayfun, (2003), "Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Kamusal Yeşil Alanın Doğuşu", İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi).
- GÜRKAŞ, Tayfun, (2004), "Modernleşen Osmanlı Parklarının Üsküdar'daki Erken İki Örneği: Millet Bahçesi ve Doğanlılar Parkı", *Üsküdar Sempozyumu I*, 22-23 Mayıs 2003, İstanbul, 409-416.
- GÜRKAŞ, Tayfun (2009), "Bir Mimarlık Tarihi Alanı Olarak Türkiye'de Peyzaj Mimarlığı Tarihi ve Peyzaj Mimarlığı-Devlet İdeolojisi İlişkisi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 7(13): 171-190.
- İĞÜS Esmâ - İSMAİLOĞLU, Hayriye (2016), "Osmanlı Kenti İstanbul'u Yıkma ve Yeniden Yapma Paradoksu: Menderes Yıkımları", *Osmanlı İstanbulu IV*, 20-22 Mayıs 2016, İstanbul, 115-158.
- KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri (1999), *Vatan Yolunda*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- KARPUZ, Haşim (1996), *Fotoğraflarla Geçmişte Konya*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yayınları.
- KİRAZ, Ersel (2018), "Osmanlı Devletinde Modern Dönüşüm Evrelerinin Kamu Üzerindeki Etkileri", *Academic Review of Humanities and Social Science*, 1(1): 1-16.
- KOCA, Feray (2005), "Türkiye'de Geleneksel Yerleşim Örüntülerinin Özgün Karakter ve Kültürel Mirasını Koruma Anlayışına Ontolojik Bir Yaklaşım", *Planlama*, 25(1): 32-43.
- MEMLÜK, Yalçın (2009), *Bulvarın Yeşil Parçaları*, (ed. H. Çağatay Keskinok), Cumhuriyet Devrimi'nin Yolu: Atatürk Bulvarı, Ankara: Koleksiyoncular Derneği Yayını.
- MEMLÜK, Yalçın, (2013), "Anadolu'da Türk Bahçesi ve Bahçe Kültürü", *Plant Dergisi*, 51, Erişim tarihi: 8.01.2018, <http://www.plantdergisi.com/yazi-profdryalcin-memluk-51.html>



- MEMLÜK, Yalçın, (2017), Osmanlı Modernleşmesi ile Ortaya Çıkan Bir Kentsel Mekan Olarak Millet Bahçeleri, Erişim tarihi: 20.02.2018, <http://www.skb.gov.tr/osmanli-modernlesmesi-ile-ortaya-cikan-bir-kentsel-mekan-olarak-millet-bahceleri-s25212k/>
- MUŞMAL, Hüseyin (2016), *Osmanlı Döneminde Konya*, (ed. Caner Arabacı), Kısa Konya Tarihi, Konya: TMMOB Makine Mühendisleri Odası Konya Şubesi.
- NALBANT, Mehmet (2016), "Türkiye'de Kentsel Mekanlarda Kamusal Alanın Konumu: Tarihsel Perspektiften Bir Değerlendirme", *BEU Akademik İzdüşüm*, 1(1): 12-27.
- NUHOĞLU, Arzu, KOYUNOĞLU, Balın, TAN, Elif (2016), "Türkiye Tasarım Kronolojisi Peyzaj", İstanbul: 3. İstanbul Tasarım Bienali, 22 Ekim- 20 Kasım 2016.
- ODABAŞI, A. Sefa (1998), *20. Yüzyıl Başında Konya'nın Görünümü*, Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları.
- OKTAÇ, A. Deniz (2003), "Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Konya'sında Bağlar ve Bağ Mülkiyeti", *Osmanlı Döneminde Konya*, Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayını.
- ÖZCAN, Görgün (2017), *Osmanlı Şehirciliği ve Vakıflar*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- ÖZGÜÇ ERDÖNMEZ, İ. Müge, AYDOĞDU ÜNLÜ, S. Aslı (2009), "Kentsel Açık Alanları Etkileyen Sanat Akımlarının Türkiye'deki Yansımaları: İstanbul Örneği," *İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi*, 59-2: 33-50.
- SELVİ ÜNLÜ, Tülin, (2012), "Cumhuriyet Modernleşmesi ve Mersin'de Kamusal Mekana Etkisi", *Osmanlı Dünyasında Kültürel Karşılaşmalar ve Sanatsal Yansımaları: Prof. Dr. Filiz Yenişehirlioğlu'na Armağan 14-16 Kasım 2012*, Ankara, 251-258.
- TANYELİ, Uğur, (2005), "Kamusal Mekan-Özel Mekan: Türkiye'de Bir Kavram Çiftinin İcadı", *Genişleyen Dünyada Sanat, Kent ve Siyaset: 9. Uluslararası İstanbul Bienali*, 16 Eylül-30 Ekim 2005, İstanbul, 199-209.
- TONGA, Necati (2014), "Cumhuriyet Ankara'sının Devraldığı Edebi Miras: Cumhuriyet Dönemi'ne Kadar Ankara'daki Edebiyat Hayatı ve Edebiyat Mahfilleri", *Ankara Araştırmaları Dergisi*, 2(2): 184-202.
- TOPÇU, Kadriye (2011), "Kent Kimliği Üzerine Bir Araştırma: Konya Örneği", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8(2): 1048-1072.
- TURGUT GÜLTEKİN, Nevin, (2015). "Batılılaşmanın Uzantısında Kent Bahçeleri; Giresun Memleket-Millet Bahçesi", I. Ulusal Peyzaj Mimarlığı Kongresi, 15-17 Ekim 2015, Ankara, 7-14.
- YÖRÜK, Doğan (2017), "XVI. Yüzyılda Konya Şehir Ekonomisi," *SUTAD*, 42: 353-379.

## XIX. YÜZYILDA TIRHALA SANCAĞI'NIN İDARİ TAKSİMATI VE YÖNETİMİ\*

### THE ADMINISTRATIVE DIVISION AND MANAGEMENT OF THE TRIKALA SANJAK IN XIX CENTURY

Ferdi ÇİFTÇİOĞLU\*\*

#### Öz

Tırhala sancağı, XIV. yüzyılın sonlarında Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Devletin Balkanlarda ilk fethettiği yerler arasında yer alan sancak, 1881 yılına kadar Osmanlı idari taksimatındaki yerini korumuştur. Kuruluşundan XIX. yüzyılın ortalarına kadar Rumeli Eyaletine bağlı statüsünü koruyan sancak, Tanzimat'ın ilanıyla birlikte Osmanlı taşrasında uygulanan idari değişikliklerin görüldüğü idari birimler arasında yer almıştır. Rumeli Eyaleti'nin küçültülüp küçük eyaletler teşkil edilmesi kararının ardından 1847 yılında Üsküp, Bosna, Yanya ve Selanik eyaletleri kurulmuştur. Sancak, bu eyaletlerden önce Selanik'e sonra Yanya'ya bağlı şekilde varlığını sürdürmüştür. Sancağın kendisi de kısa bir süre eyalet konumuna yükseltilmiş fakat 1871 Vilayet Nizamnamesiyle kesin olarak Yanya Vilayeti'ne bağlanmıştır. Ayrıca sancağın alt birimlerinde sürekli idari değişikliklerin yaşanması, Tanzimat'ın taşra yönetim uygulamalarının oturmadığını göstermiştir. IV. asırda durumunu muhafaza edebilen sancak, Tanzimat'ın ilanından sonra 1881 yılında Yunanistan'a terkine kadarki yaklaşık kırk senede birçok idari değişikliğin uygulandığı Osmanlı idari birimi olmuştur.

Bu çalışma, Tanzimat'ın Osmanlı taşra yönetimine getirmiş olduğu yenilikleri ve değişiklikleri, Tırhala Sancağı üzerinden ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu bağlamda sancağın geçirmiş olduğu idari değişiklikler ile yönetime yardımcı sancak meclislerinin görevleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca sancağın tüm idari şemasının verilmesiyle araştırmacıların sancağı dönemin diğer sancakları ile karşılaştırabilmeleri amaçlanmıştır. Bütün bunların ötesinde, devletin Balkanlar üzerindeki taşra yönetim anlayışının diğer sancaklarından farklı olmadığını ortaya koymak çalışmanın temel amacını oluşturmuştur.

#### Anahtar Kelimeler

Tırhala Sancağı, yönetim, idari taksimat, meclis.

#### Abstract

The sanjak of Trikala entered the Ottoman rule in the late XIV century. The sanjak, one of the initial conquests of the state in the Balkans, remained in the Ottoman administrative division until 1881. Sanjak, which has maintained its status as connected to province of Rumelia until the middle of the XIX century, was one of the administrative units in which administrative changes were applied in the Ottoman provinces with the declaration of Tanzimat. Provinces of Skopje, Bosnia, Ioannina and

\* Bu çalışma Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalında tamamlanmış olan "XIX. Yüzyılda Tırhala Sancağı (1821-1881)" isimli doktora tezinden uyarlanmıştır.

\*\* Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, ferdi.ciftcioglu@cbu.edu.tr



*Thessaloniki were established in 1847 after the decision to shrink Rumelia and build small provinces. Sanjak was firstly connected to Thessaloniki and then to Ioannina. The sanjak itself was promoted to the province for a short while, but it certainly connected to the Province of Ioannina by the 1871 Provincial Regulation. In addition, continuous administrative changes in the sub-units of the sanjak showed that the provincial administration practices of the Tanzimat were not seated. The sanjak, which was able to maintain its status in the IV century, was an Ottoman administrative unit which had many administrative changes in for nearly forty years from the proclamation of the Tanzimat until the sanjak was left to Greece in 1881.*

*This study aims to reveal the innovations and changes brought by the Tanzimat to the Ottoman provincial administration through the Trikala Sanjak. In this context, the administrative changes of the sanjak and the duties of the sanjak councils that help the governance are emphasized. In addition, by giving the whole administrative scheme of the sanjak, it is aimed that the researchers can compare the sanjak of the period with the other sanjaks of the period. Beyond all this, the main purpose of the study is to show that the state is not different from the other sanjaks of the provincial administration understanding on the Balkans.*

•

**Keywords**

*Sanjak of Trikala, administration, administrative division, council.*



## Giriş

Tırhala Sancağı, Yunanistan'ın orta bölgesi Teselya'da kurulmuş ve burada beş asır varlığını devam ettirmiştir. Sancağın tarihsel süreci ele alındığında, Teselya'nın tarihine temas etmek gerekmektedir. Keza sancağın kurulmuş olduğu Teselya Bölgesi, tarih öncesi dönemden itibaren Yunanistan'ın önemli yerleşim yerleri arasında yer almıştır. Bölge, her dönem güçlü siyasi oluşumlar tarafından istilaya uğramış, farklı medeniyetlere ev sahipliği yapmıştır. Bölgede ilk yerleşimler Neolitik çağa kadar inmekle beraber, bölgedeki mağaralarda Paleolitik çağa ait yaşam izlerine de rastlanmıştır (Tekin 1995: 20). Bölge sırasıyla Makedon, Roma, Bizans ve Sırp hâkimiyetinde kalmıştır. 1352 yılına gelindiğinde Bizans İmparatorluğu'nda baş gösteren iç savaş, Bizans'ı Osmanlı kuvvetlerinden yardım istemeye mecbur bırakmıştır. Bu doğrultuda Orhan Gazi, oğlu Süleyman Paşa komutasında göndermiş olduğu orduyla Sırp-Yunan kuvvetlerini yenilgiye uğratmış, bu durum Osmanlı'nın Rumeli'ye yerleşmesinin ilk adımını oluşturmuştur. Bu tarihten sonra Rumeli artık Osmanlı fütuhâtı için önemli bir saha haline gelmiştir.

Osmanlı Devleti'nin Rumeli'ye yerleşmesi, 1354 yılında Gelibolu'nun fethinden sonra gerçekleşmiştir. Osmanlı askeri kuvvetleri 1354 yılında meydana gelen bir deprem neticesinde, Gelibolu kale surlarının yıkılması üzerine savunmasız kalan Gelibolu'yu ele geçirmiştir. Askeri birlikler Gelibolu'ya yerleştikten sonra üç yönde uçlar teşkil ederek fetihlere devam etmiştir. Birinci uç sahilden Tekfurdağı, Çorlu ve İstanbul istikametinde yapılan fetihlere üs olurken; ikinci uç ortadan Konrudağı üzerinden Malkara, Hayrabolu, Vize ve üçüncü uç Meriç vadisinde İpsala, Dimetoka ve Edirne istikametindeki fetihlere üs olmuştur. Devlet, Rumeli fütuhâtında bu uç sistemini korumuş ve fetihlerin ilerlemesiyle üç yönde uçları daha ileri bölgelere kaydırmıştır. Süleyman Paşa zamanında sol kol ucunda Hacı İlbey ve Evrenos Bey faaliyette iken bu uç sırası ile İpsala, Gümölcine, Serez, Karaferye ve oradan da iki kola ayrılıp, Tırhala ile Üsküp'e geçmiştir (İnalçık 1992: 768,769). Evrenos Bey 1387 yılında Mora'ya girmiştir. Bu sırada Selanik kuşatmasının sona ermesiyle Selanik halkı da kapılarını Hayreddin Paşa'ya açmış, Türk hâkimiyeti Balkanlarda yerleşmeye başlamıştır (Delilbaşı-Arıkan 2001: XX). Yunanistan'da Osmanlı egemenliğinin kurulması, ilk önce Trakya, Makedonya, Teselya ve Epir bölgelerinde, daha sonra Mora Yarımadası'nda olmak üzere iki coğrafi bölgede gerçekleşmiştir (Kayapınar 2002: 187).

I. Murad döneminde, Lala Şahin Paşa ve Evrenos Bey Balkanlardaki fetihlerini, herhangi bir direnişle karşılaşmadan kuzeye ve güneye doğru devam ettirmişlerdir (Zinkeisen 2011: 168). Bu seferler neticesinde Fenar, Yenişehir ve Damas bölgesi Osmanlı egemenliğine geçmiştir (Delilbaşı-Arıkan 2001: XXII). Teselya'nın büyük bir kısmının Osmanlı egemenliği altına girmesi ise, Yıldırım Bayezid döneminde gerçekleşmiştir (Delilbaşı-Arıkan 2001: XXI). 1393 yılında Gazi Evrenos Bey öncülüğündeki Osmanlı kuvvetleri Teselya'ya ulaşmış ve bölgede Osmanlı hâkimiyetini tesis etmişlerdir (İnalçık 2005: 24; Kiel 2011: 522). Larissa, Türkleşerek Yenişehir adını almış (Kiel 2011: 522), bölgenin tamamı Evrenos Bey'e tımar<sup>1</sup> olarak verilmiştir (Jorga

<sup>1</sup> Söz konusu tımarın iskânı "H. 859 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-ı Tırhala" defterinde detaylı olarak anlatılmaktadır. Defterde Evrenos Bey ile bu bölgeye gelerek yerleşen gruplara ait bilgilere yer verilmiş ve fetih sonrası yapılan göçlerden bahsedilmiştir. İlyas ve Yusuf Bey adlı kişilerin dedelerinin Evrenos Bey'le gelerek Fenâr'da tımar tasarruf ettikleri kaydedilmiştir. Defterde özellikle Evrenos Bey ve daha sonra Turuhan Bey ile gelen Yörüklerin başta Yenişehir (Larissa) olmak üzere Çayhisar ve Fenâr bölgelerine yerleştikleri kayıtlıdır. Evrenos Bey yapılan fetih sonrasında yanında bulunan bir gurubu yeni yerleşim yerine bırakmıştır. Eserde, Evrenos Bey ile gelenler 4

2009: 206; Kayapınar 2004: 133). Kendisi ve oğulları daha sonra buraya, Anadolu'dan getirdikleri Türkleri iskân etmiş ve bölgede ilk İslami yapıları inşa ettirmeye başlamışlardır (Kiel 2011: 522).

Evrenos Bey ve oğullarının yanı sıra Teselya'nın fethi ve imarı konusunda, Gazi Turuhan Bey'in de büyük rolü ve hizmetleri olmuştur (Kayapınar 2005: 183-196). Turuhan Bey, Makedonya ve Trakya üzerinde hâkimiyet kuran Evrenos Bey'in ölümünden önce bir uç beyi olarak Mora ve Teselya'nın fethiyle görevlendirilmiştir. 1395 yılında Tırhala'yı fethederek burayı Teselya bölgesinin merkezi yapmış ve buraya yerleşmiştir. Bölgenin diğer şehirleri Yenişehir, Fenar, Platoma ve Farsala'nın da idaresini elinde tutan Turuhan Bey, Bizans kaynaklarında Teselya'nın idarecisi olarak yer almaktadır (Kayapınar 2005: 183). Nitekim bölgenin fethine yönelik girişimlerde Evrenos Bey Trakya, Makedonya ve Yukarı Teselya, Turuhan Bey ise Teselya, Atiki ve Mora bölgelerine yapmış oldukları akınlarla tanınmışlardır. Ayrıca bölgenin fethinden sonra iskân ve imara yönelik faaliyetlerde bulunmuşlardır (Kayapınar 2005: 183-196).

Teselya'da Osmanlı hâkimiyeti sağlanana kadar burası, Yunanistan'ın diğer bölgelerine nazaran oldukça geri kalmıştı. Türkler Teselya bölgesine geldiklerinde, sıradan görünümü küçük şehirler ve savaşlardan yılmış, yoksul insan toplulukları ile karşılaşmışlardır. Teselya halkı, Latin ve Katalan kökenli beyler tarafından ezilmiş ve yağmacı Ulahlardan bezmiştir. Osmanlı hâkimiyeti ile bölgede kurulan sosyal, ekonomik ve siyasi düzen sayesinde, Teselya kısa süre zarfında gelişmiş (Gökaçtı 2001: 405), 1821 Yunan isyanına kadar da Osmanlı idaresi altında Tırhala Sancağı olarak kesintisiz bir barış dönemi yaşamıştır. Fakat 1821'de başlayan Yunan İsyân hareketleri Teselya bölgesine sıçrayınca, sancak kargaşa ortamının merkezi haline gelmiştir. 1881 yılında ise sancak bütün mirasıyla Yunanistan'a terkedilmiştir.

Osmanlı hâkimiyeti sürecini özetlediğimiz Tırhala sancağını konu edinmenin birtakım sebepleri bulunmaktadır. En başta Balkan tarihi üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde, Selanik, Üsküp, Drama gibi yerlerin araştırmacılar tarafından çalışıldığı ve çalışılmakta olduğu tespit edilmiştir. Fakat beş asır Osmanlı hâkimiyetinde kalan ve Balkanlarda ilk fethedilen yerler arasında olmasına rağmen Tırhala için bunu söylemek mümkün değildir. Bu durumun birçok sebebi olmakla birlikte, Tırhala ile ilgili yeterli kaynağa ulaşamaması bölgeyle ilgili çalışmaların azlığı sonucunu doğurmuştur. Sancak ve sancağın oturduğu Teselya bölgesine yönelik çalışmalar daha çok XV-XVII. yüzyılları kapsamaktadır. Bunlar arasındaki en kapsamlı çalışma Melek Delilbaşı ve Muzaffer Arıkan tarafından hazırlanan "*Hicri 859 Tarihli Suret-i Defter-i Sancak-ı Tırhala*"dır. Ayrıca Levent Kayapınar'ın Tırhala ve çevresine ilişkin birçok makale ve tebliğleri yine bu bölgeye yönelik önemli çalışmalardandır. Bülent Akyay tarafından hazırlanan "*Teselya Meselesi (1881)*", isimli yüksek lisans tezi ve yine Akyay'ın hazırladığı "*Başlangıçtan Girit İsyanına Kadar Osmanlı-Yunan İlişkileri (1830-1866)*" isimli doktora tezi de, bölge üzerine yapılmış kapsamlı çalışmalar arasında yer almaktadır. Bunların dışında dar kapsamlı muhtelif birkaç çalışma daha bulunmaktadır. Bu çalışmalar, bölgenin fethini, imarını ve XIX. yüzyılda Büyük Güçlerin bölge üzerindeki politikalarını ele alan çalışmalardır. Fakat bölge ve sancak üzerine yapılan bu az sayıdaki çalışmanın yanı sıra devletin buradaki yönetimi ve idari teşkilatlanması hakkında doğrudan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma, devletin

---

guruba ayrılarak ayrı başlıklar altında incelenmiştir. Bunlar Evrenos Bey ile gelen tımar sahipleridir ve isimlerinin yanında "kadimdir" şeklinde bir not bulunmaktadır. Evrenos Bey'in akrabası olup da burada kalan ve tımar sahibi olanları yine yayımlanan bu defter sayesinde öğreniyoruz. Defterdeki kayda göre "toyca" olduğunu öğrendiğimiz Evrenos Bey'in akrabası olan Yusuf, bir gayrimüslim karyede tımar sahipliği yapmaktadır. Diğer iki grup ise babaları ve dedeleri Evrenos Bey ile gelenlerdir. Böylelikle fetihten sonra 1454-55 yılına kadar Teselya'da iki neslin geçtiğini öğreniyoruz. Detaylı bilgi için bkz: (Çalı 2011: 115,116).

taşra yönetim anlayışından başlamak üzere özellikle eyalet sisteminden vilayet yapılanmasına geçilen süreçte, devletin taşra teşkilatındaki idari anlayışı ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu doğrultuda devletin taşra yönetimi ve yönetim yapısı, çalışmanın temel konusunu oluşturmuştur.

Osmanlı Devleti'nin ilk yıllarında taşra idaresinin temel birimini sancak oluşturmuştur. Osmanlı yönetim sisteminde sancak temeline dayanan bölümlenme, eyalet birimlerine rağmen XIX. yüzyıla kadar devam etmiş, ancak Tanzimat'tan sonra taşradaki idari yapı, vilâyet (eyalet) esasına göre düzenlenmiştir. Bu düzenleme ile vilâyet ve eyaletler "Sancak" veya "Liva" lara ayrılmıştır. Bunlar kazalara, kazalar da nahiyelere bölünmüş, nahiyelerin alt birimlerini ise köy ile mezralar oluşturmuştur (Ortaylı 2008: 251). Vilâyet ve sancakların başlarına sivil ve askeri yönetimi şahsında toplayan beyler atanmıştır. Bu beylerden zamanın kullanılan dillerine göre, eyalet valisine Türkçe "Beylerbeyi", Farsça "Mîr-i Mîrân, Arapça "Emîrü'l-Livâ" adı verilmiş, sancak yöneticisine ise, Türkçe "Sancakbeyi" veya Farsça "Mir-i Livâ" denilmiştir (Sahillioğlu 1991: 1233).

Beylerbeyliği, birçok sancağın oluşturduğu ve her bir sancağında bir beyin bulunduğu idari birimden meydana gelmiştir. Anadolu Selçuklular döneminde de mevcut olan beylerbeylik teşkilatı, Osmanlı döneminde XIV. yüzyıl ortalarında kurulmuştur (Baykara, 1988:30). Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde geniş askeri yetkilere sahip ve kumandan anlamında kullanılan (Uzunçarşılı, 1995:502) beylerbeyi, yeni fetihler sonucu sınırların genişlemesiyle yeni kurulan eyaletlerin askeri ve idari amirine denilmiştir (İpşirli 1992: 69).

İlk olarak I. Murat, lalası Şahin Paşa'yı Rumeli Beylerbeyi tayin etmiş (Kılıç 1997: 45; Uzunçarşılı 1995: 502; Ortaylı 2008: 251), böylelikle devletin ilk beylerbeyliği kurulmuştur (İnalçık 2008: 234). Kuruluşunun ardından Osmanlı idari yapısı içerisinde derece itibarıyla en büyük beylerbeyi unvanı, Rumeli Beylerbeyinin olmuştur (Uzunçarşılı 1995: 502). 1361'den sonra, özellikle Rumeli'de fetihlerin artması ve sınırların genişlemesiyle Anadolu ve Rumeli'nin bir beylerbeyi tarafından idaresi sakıncalı görülmüş, böylelikle Osmanlı topraklarının idaresi Rumeli ve Anadolu Beylerbeyliği olmak üzere ikiye ayrılmıştır (Uzunçarşılı 1995: 502).

Rumeli Beylerbeyliğinin devletin ilk beylerbeyliği olmasının yanında bir takım gelişmeler beyliğin devlet teşkilatlanmasındaki önemini daha da arttırmıştır. 1362'de Edirne'nin fethedilip buranın başkent olması ve Balkanlardaki Osmanlı fütuhatının hareket üssü görevini üstlenmesi, Rumeli Beylerbeyliğinin Osmanlı idari teşkilatı içerisindeki yerini olumlu yönde etkilemiştir (Gökbilgin 1952: 12). Yine Rumeli Beylerbeyleri, XIV. ve XV. yüzyıllarda genellikle merkezde bulunmuşlar ve divan toplantılarının daimi üyesi olmuşlardır (Kılıç 1997: 45). Ayrıca Rumeli Beylerbeyi devletin tımarlı sipahilerinden oluşan en önemli ordusunu kumanda ettiği için Fatih Sultan Mehmet'in veziriazamı Mahmut Paşa ve Kanuni Sultan Süleyman'ın veziriazamı Makbul İbrahim Paşa, veziriazamlıklarının yanı sıra Rumeli Beylerbeyliğini de kendi uhdelelerinde tutmuşlardır (İnalçık 2008: 234).

XV. yüzyılda Balkanlar'da yapılan fetihler sonucu kazanılan yerler, Rumeli Beylerbeyliği'ne eklenmiştir. Kanuni Sultan Süleyman'ın ilk hükümdarlık yıllarına ait verilere göre, Rumeli'deki sancak sayısı 27 ile 31 arasında değişkenlik göstermiştir. Bunlardan üç tanesi (Müsellem, Voynuk ve Çingâne livaları) sadece askeri teşkilat oldukları için sancak sayısına dâhil edilmemiş, böylelikle eyaletin sancak sayısının 27-28 civarında olduğu araştırmacılar tarafından daha fazla kabul görmüştür (Gökbilgin 1952: 247-286). Eyaletin sancak sayısı Tablo 1'de de görüldüğü üzere, Ömer Lütfi Barkan'ın, "H. 933-934, M. 1527-1528) *Mali Yılına Ait Bir Bütçe*

Örneği" isimli çalışmasında ise 33 olarak verilmiştir.

**Tablo 1: Kanuni Dönemi Rumeli Eyaleti'ne Bağlı Sancaklar (1527-1528)**

Paşa	Hersek	Yanya	İnebahtı	Prizren	İzvornik	Karadağ
Bosna	Silistre	Gelibolu	<b>Tırhala</b>	Karlı	Florina	Kırk-kilise
Mora	Ohri	Köstendil	Alacahisar	Eğriboz	İlbasan	Voynuk
Semendire	Avlonya	Niğbolu	Vulçitrin	Çirmen	Çingene	
Vidin	İskenderiye	Sofya	Kefe	Vize	Midillü	

Kaynak: (Barkan 1954: 303,304).

XVII. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise, Rumeli Eyaleti'ne bağlı sancak sayısında azalma görülmüştür.

**Tablo 2: XVII. Yüzyıl Rumeli Eyaleti'ne Bağlı Sancaklar (1630-1642)**

Paşa (Manastır)	Delvine	Dukagin
Köstendil	Vulçitrin	İskenderiye-i Arnavud
<b>Tırhala</b>	Üsküb	Ohri
Prizren	İlbasan	Alacahisar
Yanya	Avlonya	Selanik

Kaynak: (Kılıç 2016: 111-124).

Kanuni döneminde 27-33 arasında değiştiği ifade edilen sancak sayısının, yaklaşık bir asır sonra yarı yarıya düştüğü yukarıdaki tablo 2'de görülmektedir. XVIII. yüzyıla gelindiğinde ise tablo 3'te de görüldüğü üzere, eyaletin sancak sayısında büyük bir değişiklik gözlenmemiştir.

**Tablo 3: XVIII. Yüzyıl Rumeli Eyaleti'ne Bağlı Sancaklar (1700-1800)**

No	Sancağı	1700-1718	1717-1730	1756-1800(Akbal 1961: 617-628)
1	Paşa	X	X	X
2	Köstendil	X	X	X
3	Tırhala	X	X	X
4	Yanya	X	X	X
5	Delvine	X	X	X
6	İlbasan	X	X	X
7	İskenderiye	X	X	X
8	Avlonya	X	X	X
9	Ohri	X	X	X
10	Alacahisar	X	X	X
11	Selanik (ve Kavala)	X	X	X
12	Dukagin	X	X	X
13	Prizren	X	X	X
14	Üsküb	X	X	X
15	Vulçitrin	X	-	-
16	Voynugan	X	-	-
17	Çangan	X	-	-
18	Yörükan	X	-	-
19	Semendre	-	-	X

Kaynak: (Kılıç 2016: 114,115).

XIX. yüzyıl Rumeli Eyaleti'nin idari taksimatına bakıldığında birçok değişikliğin yaşandığı görülmüştür. Ülke genelinde uygulanan küçük eyaletlerin teşkili, Rumeli Eyaleti'nde de uygulama alanı bulmuştur. Nitekim XIX. yüzyıl itibariyle ülkenin Avrupa'da 15 eyalet 42 liva, Asya'da 17 eyalet 83 liva ve Afrika'da da 3 eyalet 17 liva kadar toprağı bulunmaktadır. Ülkenin Avrupa, Asya ve Afrika'da toplam 35 eyalet, 142 liva ve 1320 kaza ile idari taksimatını şekillendirdiği görülmüştür (Karal 1983: 127,128).

XIX. yüzyılın ortalarına doğru (1847) Üsküp, Bosna, Yanya ve Selanik eyaletlerinin kurulmasıyla asıl Rumeli Eyaleti'ni, İşkodra, Ohri ve Kesriye sancakları oluşturmuştur. 1864'te Tuna Vilâyeti (livaları: Rusçuk, Tulçı, Vidin, Sofya, Tırnova, Niş ve Varna) ve arkasından yeni vilâyetler (Bosna Vilâyeti, İşkodra, Yanya, Selanik ve Edirne) oluşturulmuştur. Bulgaristan'ın Osmanlı hâkimiyetinden çıkmasından sonra (1894) Rumeli Eyaleti, Edirne, Selanik, Kosova, Yanya, İşkodra, Manastır vilayetlerine ayrılmış ve Rumeli coğrafi bir terim olarak varlığını sürdürmüştür (İnalçık 2008: 234; İnalçık 1992: 771-773).

### Tırhala Sancağının İdari Taksimatı ve Yönetimi

Tırhala Sancağı, 1847'de Rumeli Eyaleti idari taksimatındaki değişikliklerden en fazla etkilenen idari birimlerden biri olmuştur. Kuruluşundan 1847 yılına kadar Rumeli Eyaleti'nin bir sancağı konumunda olan sancak, 1847'den sonra tablo 4'te görüldüğü üzere pek çok idari değişiklik geçirmiştir.

Tablo 4: XIX. Yüzyılda Tırhala Sancağının Bağlı Olduğu Eyaletler

Yıl: Hicri/Miladi	Rumeli Eyaleti	Selanik Eyaleti	Yanya Eyaleti	Tırhala Eyaleti
XIX. Yüzyıl	X			
1255/1840		X (Çadırcı, 1985: 220)		
1263/1847		X (DS, def'a 1: 83)		
1264/1848		X (DS, def'a 2: 112)		
1265/1849		X (DS, def'a 3: 74)		
1266/1850		X (DS, def'a 4: 36)		
1267/1851			X (DS, def'a 5: 70)	
1268/1852			X (DS, def'a 6: 70)	
1269/1853			X (DS, def'a 7: 70)	
1270/1854			X (DS, def'a 8: 78)	
1271/1855				X (DS, def'a 9: 67)
1272/1856		X (DS, def'a 10: 64)		
1273/1857			X (DS, def'a 11: 63)	
1274/1858			X (DS, def'a 12: 71)	
1275/1859			X (DS, def'a 13: 69)	
1276/1860			X (DS, def'a 14: 69)	
1277/1861			X (DS, def'a 15: 74)	
1278/1861			X (DS, def'a 16: 74)	
1279/1862			X (DS, def'a 17: 73)	
1280/1863				X (DS, def'a 18: 69)
1281/1864				X (DS, def'a 19: 67)
1282/1865				X (DS, def'a 20: 66)



1283/1866				X (DS, def'a 21: 72)
1284/1867				X (DS, def'a 22: 89)
1285/1868			X (DS, def'a 23: 98)	
1286/1869				X (DS, def'a 24: 133)
1287/1870				X (DS, def'a 25: 148)
1288/1871			X (YVS, def'a 1: 47)	
1289/1872			X (DS, def'a 27: 307)	
1290/1873			X (YVS, def'a 2: 49)	
1291/1874			X (YVS, def'a 3: 71)	
1292/1875			X (YVS, def'a 4: 134)	
1293/1877			X (Çadirci, 1985: 220)	

DS: Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye (Devlet Salnamesi), YVS: Yanya Vileyet Salnamesi.

Tanzimat'ın ilanıyla başta askeri alanda olmak üzere, sağlık alanında, eğitim-öğretimde, sosyal ve hukuk alanında ve ülke idaresinde çok önemli değişiklikler yapılmıştır. Osmanlı merkezi yönetiminin idari yapıyı yeniden düzenlemesi de bunlar arasında yer almıştır. II. Mahmut'un taşra idaresindeki eyaletler ve valiler üzerindeki kontrolü, XIX. yüzyıl taşradaki reform sürecinin başlangıcını oluşturmuştur. Keza merkeziyetçi politikalarla valinin yetkilerinin kısıtlanması, merkeziyetçilikte ölçünün kaçtığına işaret etmeye başlamıştır. Valilerin bölgelerinde İstanbul'daki nezaretlerden onay almadan iş yapamamaları valilerin elini kolunu bağlamakta idi. Bu sebeple 1852 yılında çıkarılan bir fermanla valilerin yetkileri tekrar arttırılmıştır. Böylelikle valilik kurumu güçlendirilmiş, 1859 yılında vilayet sayısı azaltılmış ve vilayetler sancağa dönüştürülmüştür. Fakat bazı yerlerin coğrafi durumu ve siyasal önemi mutasarrıflıkla yönetilmeye imkân vermediğinden, bu yerler tekrar vilayete dönüştürülmüştür (Kırmızı 2008: 21-25). 1864 ve 1871 Vilayet Nizamnameleriyle birlikte eyalet yönetimlerindeki idari yapıda yine köklü değişikliklere gidilmiştir. Devletin idari taksimatındaki bu değişiklik ve uygulamalardan Balkanlardaki idari teşkilatların da etkilenmiş olduğu kuvvetle muhtemeldir. Keza idari taksimattaki ülke geneli uygulamalar ile Tırhala Sancağındaki idari değişikliklerin paralellik gösterdiği görülmüştür.

Tırhala Livâsı, Kanuni Sultan Süleyman dönemi başlarında dokuz kazadan meydana gelmiştir. Bu kazalar; Tırhala: Badracık, Alasonya, Çatalca, Dömeke, Yenişehir, Fenar ve Ağrafa'dır (Akyay 2001: 33,34). Sancağın Kanuni dönemindeki idari teşkilatı uzun süre varlığını korumuştur. Keza XIX. yüzyılda Tırhala Sancağı'nın idari taksimatına bakıldığında, Kanuni dönemi idari yapısıyla büyük benzerlik gösterdiği görülmektedir. XIX. yüzyılda da Kanuni dönemindeki gibi sancak dokuz kazadan meydana gelmiştir. XIX. yüzyılda sancağın kazaları: Tırhala, Yenişehir-i Fenar, Golos<sup>2</sup>, Dömenik, Çatalca, Ermiye, Alasonya, Velestin ve Katrin (Platimona) dir. Kazaların nahiyelerine bakıldığında ise, Yenişehir-i Fenar kazasının yedi, Golos, Çatalca ve Ermiye'nin ise birer nahiyesinin olduğu tespit edilmiştir. Sancak bünyesindeki kaza ve nahiyeler tablo 5'te gösterilmiştir.

<sup>2</sup> Golos, 1847 yılına kadar Yenişehir-i Fenar Kazası'nın nahiyesi durumundayken bu tarihten sonra müstakil kaza olarak sancağın idari teşkilatında yer almıştır.

Tablo 5: XIX. Yüzyıl Tırhala Sancağının İdari Taksimatı (1830-1914)

Tırhala Sancağı							
Kazalar	Nahiyeler						
Tırhala							
Yenişehir-i Fenâr	Yenice	Tırnova	Kardiçe	Ağrafa	Kesirlü	Ergilasti	Alemböz
Golos	Bülbülce Adası						
Dömenik							
Çatalca	Dömeke						
Ermıye	Kokoş						
Alasonya							
Velestin							
Katrin/ Platimona							

Kaynak: (Karpat 2003: 158; Akyay 2001: 36).

1847 yılından itibaren gerek sancağın bağlı olduğu eyalet gerekse sancağa bağlı olan kaza ve nahiyeler sürekli bir idari değişiklik içerisinde olmuştur. Sancağa bağlı idari birimler hakkında yapılan araştırmalar, kaymakamlığın-müdürlüğe, müdürlüğün-kaymakamlığa vs. sürekli bir değişimin yaşandığını ortaya koymuştur.

Tırhala, Osmanlı idari taksimatında uzun süre sancak olarak varlığını sürdürmüştür. Osmanlı ilk dönemlerinde *sancakbeyi* veya *mir-liva* tarafından idare edilen sancak, XVII. yüzyılın sonları ve XVIII. yüzyılın başlarında *mutasarrıflar* tarafından idare edilmiştir. Keza bu yüzyıldan itibaren sancakların idaresi vezir rütbeli olmayan paşalara da verilmeye başlanmıştır. Paşaların vezir olmadıkları düşünülürse, sancağın yöneticisi veya tasarruf edeni olarak anılmaları gerektiğinden, bu paşalara "*mutasarrıf*" denilmiştir (Örenç 2006: 378). Padişahın onayıyla tayin edilen mutasarrıflar için her yıl tevcihat defterleri hazırlanmış, mutasarrıfların görev sürelerinin uzatılması, görevden azli ve yeni tayin muameleleri bu defter ile kayıt altına alınmıştır (Ayhan 2013:440,441).

Sancağın yönetimi ele alındığında, Osmanlı taşra teşkilatında büyük önem taşıyan liva meclisleri ve bu meclislerin işlevlerinden de bahsetmek gerekmektedir. Taşradaki bu meclislerin kurulma mantığı, siyasal, mali ve ekonomik konularla ilgilenen, tartışmaya ve dayanışmaya dayalı kurumların oluşturulması üzerinedir. Böylece, yöre ileri gelenlerinin merkezden atanan görevlilere yardım etmelerine, dilek ve şikâyetlerini onlara bildirmelerine de olanak sağlanmıştır. Her meclisin üyeleri arasında yerel memurlar bulunmakla birlikte temsil ilkesi, vilayet, sancak ve kaza meclislerine genişletilmiştir (Reyhan 2015: 57).

Sancak ve kazalardaki meclisler hiyerarşik bir düzen içerisinde görevlerini sürdürmüşlerdir. Protokol sırası da bu hiyerarşik düzene göre şekillenmiştir. Protokol sırasıyla; vali/mutasarrıf/kaymakam, hâkim/naib, defterdar, muhasebeci, müftü, ruhani reisler ve diğerlerinden oluşmuştur (Kırmızı 2008: 168). Sancağın meclisleri ve meclislerindeki memurların göreve getirilme şekilleri ülkenin diğer yerlerindeki farklı değildir. XIX. yüzyılın son çeyreğinde sancakta görev yapan yönetici ve memurlara dair bilgiler, Yanya Vilayet Salnamelerinde ayrıntılı olarak verilmiştir.

Tablo 6: Tırhala Sancağı Yönetici ve Memurları

Tırhala Sancağı Yönetici ve Memurları				
	1	2	3	4
<b>Yıllar</b>	<b>1288/1871</b>	<b>1292/1875</b>	<b>1293/1876</b>	<b>1294/1877</b>
<b>Mutasarrıf</b>	Mirmiran Rifat Paşa	Mirmiran Cavid Paşa	Cavid Paşa	Cavid Paşa
<b>Naib</b>	Ahmet Nazif Bey	Mehmed Şükrü Efendi	Hulusi Efendi	Mehmet Said Efendi
<b>Metropolidi</b>	Yuvakim Efendi	Yuvakim Efendi	Şevkos Efendi	Şevkos Efendi
<b>Müfettiş</b>	Muhammed Efendi	Mehmet Efendi	Mehmet Efendi	Mehmet Efendi
<b>Muhasebecisi</b>	Muhammed Sadık Efendi	Mehmet Nuri Efendi	Hamdi Efendi	Hamdi Efendi
<b>Evkaf Müdürü</b>	Behçet Efendi	-	-	-
<b>Evkaf Muhasebecisi</b>	-	Mehmed Sadık Bey	Mehmed Sadık Bey	Mehmed Sadık Bey
<b>Tahrirat Müdürü</b>	-	-	Mustafa Efendi	-

Kaynaklar: 1 (YVS, def'a 1: 47), 2 (YVS, def'a 2: 49), 3 (YVS, def'a 3: 71), 4 (YVS, def'a 4: 50).

Sancağın yönetim yapısına bakıldığında, mutasarrıfın idaresi altında çeşitli devlet görevlilerinin olduğu görülmüştür. Naip, metropolid, müfettiş, muhasebeci, evkaf müdürü, evkaf muhasebecisi ve tahrirat müdürü bu görevlilerin başında gelmektedir. Arşiv belgelerinden ulaşılan bilgiler doğrultusunda evkaf müdürü, evkaf muhasebecisi ve tahrirat müdürünün bazı yıllarda sancak yönetiminde görev almadığı tespit edilmiştir. Ayrıca metropolid dışında sancak yönetiminde gayrimüslim görevli bulunmamaktadır.

Sancağın yöneticileri yanında onlara idarede kolaylık sağlayan meclis, komisyon ve kalemlerin işlevlerinden bahsetmek konu bütünlüğü açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda mutasarrıfın başkanlık ettiği "Meclis-i İdare-i Liva", sancağın en başta gelen yönetim organını oluşturmaktadır. Osmanlı sancak idare meclisinde, mutasarrıf başkanlığında toplanan ve danışma niteliği bulunan dörder adet asli ve seçilmiş üye görev yapmaktadır. Meclisin tabii üyelerini; mutasarrıf, naip, müftü, gayrimüslim halkın ruhani lideri, muhasebeci ve tahrirat müdürü oluşturmuştur. Ayrıca meclisin Osmanlı tebaası gayrimüslim iki vatandaşının da yer aldığı dört üyesi daha bulunmakta idi (Gençoğlu 2011: 42).

Tırhala Sancağı idare meclisine bakıldığında, meclis üye sayısının yukarıdaki genellemenin dışında olduğu görülmüştür. Sancak idare meclisinde daimi ve seçilmiş üyelerin yanı sıra tahrirat müdürü ve meclis başkâtibinin de mecliste görev aldığı tablo 7'de görülmektedir.

Tablo 7: Tırhala Sancağı Meclis-i İdare-i Liva

Meclis-i İdare-i Liva				
	1	2	3	4
<b>Yıllar</b>	<b>1288/1871</b>	<b>1292/1875</b>	<b>1293/1876</b>	<b>1294/1877</b>
<b>Reis</b>	Mutasarrıf	Mutasarrıf	Mutasarrıf	Mutasarrıf
<b>Aza-yı Tabiiye</b>	Naib Efendi	Naib Efendi	Naib Efendi	Naib Efendi
	Müftü Efendi	Müftü Efendi	Müftü Efendi	Müftü Efendi
	Metropolid Efendi	Metropolid Efendi	Metropolid Efendi	Metropolid Efendi
	Muhasebeci Efendi	Muhasebeci Bey	Muhasebeci Bey	Muhasebeci Bey
	Tahrirat Müdürü	Tahrirat Müdürü	Tahrirat Sadırı	Tahrirat Müdürü
<b>Aza-yı Müntahabe</b>	Hüseyin Hüsnü Bey	Hüseyin Hüsnü Bey	Ahmet Galib Efendi	Ahmet Galib Efendi
	Ahmet Galip Efendi	Ahmet Halet Efendi	Müşerref Bey	Müşerref Bey
	Naşo Ağa	Nikolaki Ağa	Tanaşi Kalyaka	Tanaşi Kalyaka
	Kostaki Efendi	Tercüman Şahin Ağa	Naşo Ağa	Naşo Ağa
<b>Başkâtip</b>	Besim Efendi	Besim Efendi	Besim Efendi	Besim Efendi

Kaynaklar: 1 (YVS, def'a 1: 47), 2 (YVS, def'a 2: 49), 3 YVS, def'a 3: 71), 4 (YVS, def'a 4: 50)

Mutasarrıfın başkanlığındaki meclisin belirli işleyiş hükümleri bulunmaktadır. Mutasarrıfın meclis toplantılarına katılmayacağı durumlarda onun görevlendirdiği bir memur başkan vekili olarak oturumu yönetebilirdi. Yine kimi zaman gayrimüslim halkın ruhani liderleri de meclis toplantılarına katılmayıp yerine vekil gönderebilmekteydi. Ancak meclis toplantılarına katılmak için gerekli yetki belgeleri bulunmayan bu vekil kişiler için, toplantılara katılabilmeleri konusunda merkezi hükümetten görüş alınmaktaydı (Torun 2016: 163).

Sancak bünyesinde oluşturulan bir diğer meclis temyiz meclisidir. Temyiz meclisi, sancaktaki hukuki işlemlerin yasal yollarla karara bağlanabilmesi için teşkil edilmiştir. 1864 Vilayet Nizamnamesinden sonra taşrada mahkemeler vilayet, sancak ve kaza olmak üzere üç düzlemde örgütlenmişlerdir. Sancak ve kazalarda temyiz işlerine bakan üst mahkemelere Meclis-i Deâvi denilirken, bunun vilayetteki karşılığı Meclis-i Temyiz-i Hukuk ve Cinayet ve daha sonra Divan-ı Temyiz adı altında çalışmalarına devam etmiştir (Kırmızı 2008: 140).

Temyiz Meclisi'nin başkanı naib efendidir. Meclisin üyeleri arasında üç Müslüman üye, üç gayrimüslim üye, mahkeme-i şeriyye başkâtibi, hukuk şubesi başkâtibi ve cinayet şubesi başkâtibi bulunmaktadır. Meclis, kaza deâvi meclislerinin bakamayacağı veya kaza deâvi meclislerinde karara bağlandıktan sonra tarafların istinaf yoluna başvurduğu cinayet ve hukuk davalarını karara bağlamak üzere görevini sürdürmüştür (Kenanoğlu 2007: 186). Yanya Vilayet salnamelerindeki bilgiler doğrultusunda sancağa ait temyiz meclis üyeleri aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 8: Tırhala Sancağı Meclis-i Temyiz-i Liva

Meclis-i Temyiz-i Liva				
	1	2	3	4
<b>Yıllar</b>	<b>1288/1871</b>	<b>1292/1875</b>	<b>1293/1876</b>	<b>1294/1877</b>
<b>Reis</b>	Naib Efendi	Naib Efendi	Naib Efendi	Naib Efendi
Mümevızan	Bekir Bey	Hüsameddin Bey	Malik Efendi	Malik Efendi
	Selim Ağa	Derviş Bey	Derviş Bey	Derviş Bey
	Zemitro Algo Ağa	Hasan Efendi	Yorgi Ağa	Yorgi Ağa
	Nikolaki Ağa	Tanaşi Kalabaka Ağa	Mahkeme-i Şeriyye Kâtibi Mitoş Efendi	Rıfail Ağa
	Layaşaki Efendi	Dimitro Ako Ağa	Cinayet Şubesi Başkâtibi Tevfik Efendi	Mahkeme-i Şeriyye Kâtibi Mitoş Efendi
	Mahkeme-i Şeriyye Kâtibi Ahmed Efendi	Hayyam Saki Efendi	Hukuk Şubesi Başkâtibi Hüsnü Efendi	Hukuk Şubesi Başkâtibi Hüsnü Efendi
	Hukuk Şubesi Başkâtibi Fakani Efendi	Mahakeme-i Şeriyye Kâtibi Mitoş Efendi	Rıfailkohen Efendi	Cinayet Şubesi Başkâtibi Tevfik Efendi
	Cinayet Şubesi Başkâtibi Rüştü Efendi	Hukuk Şubesi Başkâtibi Hüsnü Efendi	-	-
	-	Cinayet Şubesi Başkâtibi Tevfik Efendi	-	-

Kaynaklar: 1 (YVS, def'a 1: 47), 2 (YVS, def'a 2: 49), 3 YVS, def'a 3: 71), 4 (YVS, def'a 4: 50)

Sancağın hemen her alanında gerekli düzenlemeyi yapıp uygulayacak görevli meclisler bulunmaktadır. Bu doğrultuda gelir gider hesaplarına bakan "Muhasebe Liva Kalemi" de bu meclisler arasındadır. Çeşitli üyeleri bulunan Muhasebe Liva Kaleminin görevlileri arasında gayrimüslim memurlar da bulunmaktadır. Örneğin sancağın muhasebe liva kaleminin sandık emini görevini Müslüman ve gayrimüslim memurların yürüttüğü görülmektedir.

Tablo 9: Tırhala Sancağı Muhasebe Liva Kalemi

Muhasebe Liva Kalemi				
	1	2	3	4
Yıllar	1288/1871	1292/1875	1293/1876	1294/1877
	Muhasebe Kalemi Muavini Seyid Süleyman Efendi	Muhasebe Kalemi Muavini Süleyman Efendi	Muhasebe Kalemi Muavini Seyid Süleyman Efendi	Muhasebe Kalemi Muavini Seyid Süleyman Efendi
	Ahmet Ratib Efendi	Ahmet Efendi	Ahmet Ratib Efendi	Ahmet Ratib Efendi
	Haşim Efendi	Derviş Efendi	Faik Efendi	Faik Efendi
	Derviş Ali Efendi	Halil Efendi	Halil Efendi	Niyazi Efendi
	Halil Efendi	Mitad Şerif Efendi	Seyid Şerif Efendi	Seyid Şerif Efendi
	Mehmet Bedrettin Efendi	-	Şerif Feyzi Efendi	Şerif Feyzi Efendi
<b>Sandık Emni</b>	Fehmi Efendi	Ayaşaki Efendi	Kostazi Yorgiyadi	Kostanti Ağa

Kaynaklar: 1 (YVS, def'a 1: 48), 2 (YVS, def'a 2: 45), 3 YVS, def'a 3: 72), 4 (YVS, def'a 4: 51)

Sancak bünyesindeki meclisler arasında "Tahrirat Liva Kalemi" de bulunmaktadır. Kalem müdürü aynı zamanda Liva İdare Meclisi'nden olduğu için bu birim sancağın önemli kurumları arasında yer almıştır. Müsevvid, mübeyyiz ve evrak memurları bu kaleme hizmet vermiştir. Müsevvid, resmi evrağı kaleme alan şahıs olup, bunları temize çeken memurlara ise mübeyyiz denilmiştir. Ayrıca son şeklini alan belgelerin defterlere kaydedilmesi işiyle de evrak memurları görevlendirilmişlerdir (Söylemez 2007:11).

Sancağın bütün yazışmaları, kayıt ve evrak işleri "Tahrirat Kalemi" tarafından yürütülmektedir. Ayrıca tahrirat kalemi sancağın her türlü evrak akışını takip etmekte ve kayda geçtiği belgeleri arşivleyip saklama görevini de üstlenmektedir (Torun 2007: 130). Bu doğrultuda sancağın tahrirat kaleminin işleyiş şeması devletin diğer sancaklarından farklıdır. Kaleme görevli memurlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 10: Tırhala Sancağı Tahrirat Liva Kalemi

Tahrirat Liva Kalemi				
	1	2	3	4
Yıllar	1288/1871	1292/1875	1293/1876	1294/1877
<b>Memurlar</b>	Müsevvid-i Evvel Mehmed Tayyib Efendi	Müsevvid-i Evvel Mehmed Tayyib Efendi	Müsevvid-i Evvel Mehmed Tayyib Efendi	Müsevvid-i Evvel Mehmet Nasib Efendi
	Şahabettin Efendi	Şahabettin Efendi	Şahabettin Efendi	Şahabeddin Efendi
	Şerif Efendi	Vasıf Efendi	Vasıf Efendi	Vasıf Efendi
	Tevfik Efendi	Hasan Efendi	Şerif Efendi	Şerif Efendi
	Sami Efendi	-	-	-
	Katib Zaharib Efendi	Tahrirat Kâtibi Zaharib Efendi	Tahrirat Kâtibi Zaharib Efendi	Tahrirat Kâtibi Zaharib Efendi

Kaynaklar: 1 (YVS, def'a 1: 48), 2 (YVS, def'a 2: 50), 3 YVS, def'a 3: 72), 4 (YVS, def'a 4: 51)



Tanzimat'ın ilanından sonra taşrada oluşturulan meclisler ve kalemler üzerine yapılan incelemeler neticesinde, tapu işlerinin yürütülmesi için de düzenlemeler ve görevlendirmeler yapıldığı anlaşılmıştır. Bu doğrultuda ülke genelindeki sancakların her birinde arazi tahririnin yapılması için bir arazi memuru yönetiminde iki veya icabına göre daha fazla kâtip görevlendirilmiştir. Ayrıca kazaların her birinde birer tapu kâtibi olmak üzere, vilayette bunların hepsinden sorumlu "Defterhane-i Hakanî Müdürlüğü" bulunmaktadır. Bu kalemde Defter-i Hakanî Müdürü yönetimi altında bir memur ve bir de muavin olup, kalem, her sancağın işi için birer kişi itibariyle yedi kâtipten oluşmaktadır (Reyhan 2000: 123). Sancağın Defter-i Hakanî Müdürü yönetimindeki tapu kalemi ve görevli memurları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

**Tablo 11: Tırhala Sancağı Tapu Kalemi**

Tapu Kalemi				
	1	2	3	4
Yıllar	1288/1871	1292/1875	1293/1876	1294/1877
Memurlar	Katib-i evvel Hasan Efendi Refiki Aza Efendi	Defter Hakani Memuru Hasan Efendi	Defteri Hakani Memuru Hasan Efendi	Defteri Hakani Memuru Hasan Efendi
	Diğeri Necib Efendi	Katib-i Evvel Ata Efendi	Katib-i Evvel Ata Efendi	Valata Efendi
	-	Muhtar Bey	Süleyman Efendi	Süleyman Efendi
	-	Senedat-ı Emlak Kâtibi Tevfik Efendi	Senedat-ı Emlak Kâtibi Tevfik Efendi	Senedat-ı Emlak Kâtibi Tevfik Efendi
<b>Katib</b>	Hasan Efendi	Faik Efendi	Niyazi Efendi	Niyazi Efendi

Kaynaklar: 1 (YVS, def'a 1: 48), 2 (YVS, def'a 2: 50), 3 YVS, def'a 3: 72), 4 (YVS, def'a 4: 51)

Tanzimat döneminde Osmanlı bürokrasisi yoğunlaşmış, buna bağlı olarak evrak sayısında ciddi bir artış gözlenmiştir. Taşrada oluşan bürokratik malzemenin arşivlenmesi, gerek evrakın iyi bir şekilde korunması gerekse günlük bürokrasinin düzgün işlemesi açısından, evrak odası Osmanlı taşrası için önemli bir kurum olmuştur. Buna ilave olarak taşrada yeni kurulacak evrak mahzenlerinin hükümet konakları yakınında kurulmak istenmesinin nedeni de hiç kuşkusuz bürokrasinin hızlı ve etkin çalışmasını sağlamak amacıyla olmalıdır. Arşivler, odalar şeklinde inşa edilmiş ve belgeler için sabit dolaplar yapılmıştır. Belgelerin tasnif yönteminde ise kalemlerine göre ayırma ve kronolojik sıraya dizme işlemlerinin uygulandığı tahmin edilmektedir (Rukancı 2008: 427). Ayrıca evrak odası, nezarete gidecek yazı ve dilekçeleri dosya usulüne göre kaydederek bunların dağıtım işlerini yapmakla da görevlendirilmiştir. Bu işleyiş şeması Tırhala Sancağı bünyesinde de uygulama alanı bulmuştur. Kurumun işleyişini devam ettirmesinde görev alan memurlar ile ilgili bilgiler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 12: Tırhala Sancağı Evrak Odası

Evrak Odası				
	1	2	3	4
<b>Yıllar</b>	<b>1288/1871</b>	<b>1292/1875</b>	<b>1293/1876</b>	<b>1294/1877</b>
<b>Evrak Müdürü</b>	Abdullah Efendi	Mustafa Efendi	Mustafa Efendi	Mustafa Efendi
<b>Refiki</b>	Tevfik Mustafa Efendi	Sami Efendi	Sami Efendi	Sami Efendi
<b>Merkez Kâtibi</b>	Mehmet Efendi	Nesim Efendi	Nesim Efendi	Nesim Efendi

Kaynaklar: 1 (YVS, def'a 1: 48), 2 (YVS, def'a 2: 50), 3 YVS, def'a 3: 72), 4 (YVS, def'a 4: 51)

XIX. yüzyıl Osmanlı Devleti için değişim yüzyılı olmuştur. Özellikle Tanzimat Dönemi'nde (1839-1876) birçok kurum ve kuruluş değişim geçirmiştir. Bu değişiklikler arasında yüzyılın ikinci yarısında vergi sisteminde görülen bir takım yeni uygulamalar da yer almıştır. Bu uygulamalar temettü sayımlarının varsaydığı vergi düzeniyle bile farklılık göstermiştir. Yani gelire göre vergilendirme uygulaması yerine, bölgedeki tüm emlak ve arazilerin kıymet tahminlerinin yapılması uygulaması gelmiştir (Kaya 2009: 7-56). 1850-1854 yıllarında yürürlüğe giren bu uygulama beraberinde taşrada bu işi yürütecek komisyon ve kalemlerin teşkilini zorunlu kılmıştır. Bu zaruret doğrultusunda sancak bünyesinde de Tahrir-i Emlak Komisyonu kurulmuştur. Komisyonunda altı memur görev almıştır. Komisyonun çeşitli yıllarda görevli memurlarıyla ilgili detaylı bilgiler aşağıda gösterilmiştir.

Tablo 13: Tırhala Sancağı Tahrir-i Emlak Komisyonu

Tahrir-i Emlak Komisyonu				
	1	2	3	4
<b>Yıllar</b>	<b>1288/1871</b>	<b>1292/1875</b>	<b>1293/1876</b>	<b>1294/1877</b>
<b>Memurlar</b>	Ali Ağa	Hüseyin Hüsnü Efendi	Hüseyin Hüsnü Efendi	Hüseyin Hüsnü Efendi
	Ferid Efendi	Ali Ağa	Ali Ağa	Ali Ağa
	Hasan Efendi	Vasıf Ağa	Selim Ağa	Selim Ağa
	Dimitri Ağa	Tanaşi Ağa	Tanaşi Ağa	Tanaşi Ağa
	Apostol Ağa	Avadya Efendi	Avadya Efendi	Avadya Efendi
	Fedayi Efendi	-	Raif Ağa	Raif Ağa

Kaynaklar: 1 (YVS, def'a 1: 48), 2 (YVS, def'a 2: 50), 3 YVS, def'a 3: 72), 4 (YVS, def'a 4: 51)

Tahrir-i Emlak Komisyonu'nun yanında sancağın emlak ve arazisinin sayımında görevli memurlardan oluşan kalem de bulunmaktadır. Tahrir-i Emlak Kalemi adı verilen bu organ, sayımları gerçekleştiren memurların görev yeridir. Emlak memurlarının vazifeleri, özel nizamnameleri gereğince vilayet dâhilinde genel emlak ve arazinin ve onlara tabi olan şeylerin türlerini, adetlerini ve yıllık gelirlerini mahalli idareden emlaka ait tekliflerin neticelerini düzenlemektir (Sungur 2002: 750-761).

Tablo 14: Tırhala Sancağı Tahrir-i Emlak Kalemi

Tahrir-i Emlak Kalemi				
	1	2	3	4
<b>Yıllar</b>	<b>1288/1871</b>	<b>1292/1875</b>	<b>1293/1876</b>	<b>1294/1877</b>
<b>Başkatib</b>	Mustafa Efendi	Emin Efendi	Emin Efendi	Emin Efendi
<b>Vukuat Kâtibi</b>	Alişir Efendi	Fevzi Bey	Ahmet Efendi	Ahmet Efendi
<b>Senedat Kâtibi</b>	Ahmet Efendi	-	-	-
<b>Tahsilat Kâtibi</b>	Halil Bey	Celal Bey	Hasib Efendi	Hasib Efendi
<b>Defterci</b>	Hüseyin Efendi	İsmail Efendi	İsmail Efendi	İsmail Efendi

Kaynaklar: 1 (YVS, def'a 1: 48), 2 (YVS, def'a 2: 50), 3 YVS, def'a 3: 72), 4 (YVS, def'a 4: 51)

Tanzimat Döneminin getirdiği diğer bir yenilik ticaret mahkemelerinde kendini göstermiştir. 1847 yılında ticaret meclisinin teşkilatı yeniden ele alınmış ve ecnebilerle ilgili davalarda yabancı devlet temsilciliklerinin seçtiği ecnebi üyelerin de yerlilerle eşit sayıda yer alması esası benimsenmiştir. Yine bu meclisler ticaretin gelişmiş olduğu başka Osmanlı şehirlerinde de açılmıştır. Bu meclisler çoğunlukla ticari örflere göre karar vermektedir. Bu noktada ticari örfleri iyi bilen tüccar avantajlı durumdadır.

Ecnebi ve yerli tebaa arasındaki ticaret, hukuk ve ceza davalarına bakmak üzere karma mahkemeler kurulmasını öngören 1856 tarihli Islahat Fermanı'nın hükümleri doğrultusunda, 1860 yılında ticaret meclisleri mahkeme adını almış ve teşkilat yapıları kapsamlı bir şekilde düzenlenmiştir. Yerlilerle ecnebiiler arasındaki davalarda ilgili ecnebinin elçilik veya konsolosluğunca gönderilecek iki ecnebi üye ve bir de tercüman bulunur idi. Ticaret mahkemesi olmayan yerlerde hukuk mahkemeleri ticari davalara ticaret kanununa göre bakardı. Ticaret mahkemelerinin verdiği kararlardan konusu beş bin kuruşu aşanlar Divan-ı Ahkâm-ı Adliye'de temyiz olunabilirdi. 1875 yılında yayınlanan Adalet Fermanı'nın hükümleri çerçevesinde o güne kadar Ticaret mahkemesi bünyesinde bulunan ticaret mahkemeleri ve Divan-ı İstinaf, adliye nezaretine bağlanmış; İstanbul Ticaret Mahkemesi, taşradan gelen ticaret davalarının istinaf mercii haline gelmiştir (Ekinci 2000: 768,769). Osmanlı taşrasında meydana gelen söz konusu uygulamalar Tırhala Sancağı'nda da gerçekleştirilme fırsatı bulmuştur. Sancağın ticaret mahkemesinde, başkanlığını mahkeme reisinin yürüttüğü dört daimi üye ve yine seçimle göreve gelen dört geçici üye görev almıştır.

Tablo 15: Tırhala Sancağı Ticaret Mahkemesi

Ticaret Mahkemesi				
	1	2	3	4
<b>Yıllar</b>	<b>1288/1871</b>	<b>1292/1875</b>	<b>1293/1876</b>	<b>1294/1877</b>
<b>Reis</b>	Tahsin Bey	Tahsin Bey	Tahsin Bey	Tahsin Bey
<b>Aza-yı Tabiiye</b>	Hayri Bey	Hayri Bey	Hayri Bey	Hayri Bey
	Muhasebe ve Aza Reşid Efendi	Marko Ağa	Marko Ağa	Marko Ağa
	Tercüman Saranalı Efendi	Tercüman Anyalef Efendi	Tercüman Anyalef Efendi	Tercüman Anyalef Efendi
	-	Kâtip İbrahim Efendi	İkinci Kâtip Tavfik Efendi	İkinci Kâtip Tavfik Efendi
<b>Aza-yı Mütahabe</b>	Alişir Efendi	Muhammed Ali Efendi	Ferid Efendi	Ferid Efendi
	Emin Efendi	Apostol Ağa	Ergiri Hacı Ergiru Ağa	Ergiri Hacı Ergiru Ağa
	Entasbacor Ağa	Tururi Ağa	Hristaki Kostanti Ağa	Hristaki Kostanti Ağa
	Başıo Efendi	Rıfail Efendi	Ayayaşaki Efendi	Ayayaşaki Efendi

Kaynaklar: 1(YVS, def'a 1: 49), 2 (YVS, def'a 2: 51), 3 YVS, def'a 3: 73), 4(YVS, def'a 4: 52)

Tanzimat'ın getirdiği yenilikler arasında, Türk belediyeçilik tarihine damga vuracak yeni uygulamalar da yer almıştır. Tanzimat döneminden itibaren kentsel hizmetleri üstlenmeye başlayan belediyeler, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modern belediye teşkilatı kimliği kazanmış ve kurumsallaşmıştır (Gürbuğa 2008: 166). Belediyelerin hizmetleri arasında sokak, lağım, kaldırım ve suyuollarını düzenlemek; geceleri kandil yakmak; ağırlık ölçülerini, lokanta ve baloları kontrol etmek; sağlığa zararlı şeyleri yasaklamak, yangın tulumbalarını korumak, muhtaçların ihtiyaçlarını gidermek, sokaklarda eşya satılmasını ve başıboş hayvan dolaşmasını engellemektir (Güneş 2016: 560).

Tırhala Sancağında da belediyenin işleyiş şeması aynıdır. Bütün bu işler oluşturulan mecliste kararlaştırılmış ve görevli memurlar tarafından işleme koyulmuştur. Meclisteki görevliler arasında meclisin reisi ve muavini Müslümandır. Azalar arasında Müslim ve gayrimüslim görevliler bulunmaktadır. Ayrıca kâtip ile sandık emini meclisin diğer memurları arasındadır. Sancağın belediye meclisinde görevli memurlarla ilgili detaylar aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 16: Tırhala Sancağı Belediye Meclisi

Belediye Meclisi				
	1	2	3	4
<b>Yıllar</b>	<b>1288/1871</b>	<b>1292/1875</b>	<b>1293/1876</b>	<b>1294/1877</b>
<b>Reis</b>	Hasan Efendi	Bekir Bey	Ragıp Bey	Ragıp Bey
<b>Azalar</b>	Muavin Şerif Efendi	Muavin Ömer Ağa	Muavin Ömer Ağa	Muavin Ömer Efendi
	Ali Ağa	Ali Ağa	Nuri Efendi	Nuri Efendi
	Hasan Efendi	Hüseyin Ağa	İsmail Efendi	İsmail Efendi
	Apostol Efendi	Kostaki Efendi	Hasan Ağa	Hüseyin Ağa
	Ferid Efendi	Asayani Efendi	Anastaşi Ağa	Tanaşi Ağa
	Dimitri Ağa	-	Akis Ağa	Anestebol Ağa
	Vadaye Efendi	Sandık Emîni Dalyan Efendi	Sandık Emîni Tayyib Efendi	Sandık Emîni Tayyib Efendi
	Katib ve Sandık Emîni Kostaki Efendi	Katib Ali Efendi	Katib Agâh Efendi	Katib Agâh Efendi

Kaynaklar: 1 (YVS, def'a 1: 49), 2 (YVS, def'a 2: 51), 3 YVS, def'a 3: 73), 4 (YVS, def'a 4: 52).

Tanzimat ile birlikte yukarıda belirtilen birçok gelişmenin yanı sıra üreticinin en büyük desteği olan Menafi Sandıklarının öneminden de bahsetmek gerekir. 1863 yılında kurulan Memleket Sandıkları, çiftçilerin ağır borç yükünden kurtulması amacıyla kurulmuştur. Ayrıca devletin gereksinimlerine cevap verip, ihtiyaçları karşılayan bu sandıklar, devlete yarar sağlayacak işlerin yapımında kullanılacak sermayenin düzeni ve idaresi hususunda görevlendirilmiştir. Bu amaçlar doğrultusunda çalışmalarına devam eden Memleket Sandıkları, 1883 yılında yerini Menafi Sandıklarına bırakmıştır. 1888 yılına gelindiğinde ise Menafi Sandıkları, Ziraat Bankası'nın temelini oluşturmuştur. Daha sonra yine Ziraat Bankası'nın kurulduğu yıl Ziraat Bankası Nizamnamesi ile bu sandıklar Ziraat Bankası'na dönüştürülmüştür (Yazan 2017: 221-237). Sermayenin işlendiği bu kurumların Tırhala Sancağı'nda nasıl şekillendiği hususundaki bilgilere Yanya Vilayet Salnameleri'nden ulaşmaktayız. Ayrıca sandığın sermayesi hakkında yine salnamelerde bilgiler bulunmaktadır. Sandığa ait başka bilgilerin de verildiği tablo aşağıda gösterilmiştir.

Tablo 17: Tırhala Sancağı Menafi-i Umumiye Sandığı Vekilleri

Menafi-i Umumiye Sandığı Vekilleri				
	1	2	3	4
<b>Yıllar</b>	<b>1288/1871</b>	<b>1292/1875</b>	<b>1293/1876</b>	<b>1294/1877</b>
<b>Vekiller</b>	Hasan Efendi	Hacı Rifat Bey	Hacı Rifat Bey	Hacı Rifat Bey
	Mustafa Efendi	-	Hüseyin Hüsnü Efendi	Hüseyin Hüsnü Efendi
	Anastas Ağa	Anastas Ağa	Anastas Ağa	Anastas Ağa
	Dimitraki Ağa	-	-	-
	Haymaki Efendi	Haymaki Saki Efendi	Haymaki Saki Efendi	Haymaki Saki Efendi
	Sandık Emmini Ali Efendi	Sandık Emmini Ali Efendi	Sandık Emmini Ali Efendi	Sandık Emmini Ali Efendi
	Sermayesi 429450	Sermayesi 726415	Sermayesi 858702	Sermayesi 940305

Kaynaklar: 1 (YVS, def'a 1: 49), 2 (YVS, def'a 2: 51), 3 YVS, def'a 3: 73), 4 (YVS, def'a 4: 52).

Tanzimat Dönemi'nin getirmiş olduğu başka bir yenilik ise, yetimlere yönelik yapılan girişimlerle ortaya çıkan Eytam Sandıklarıdır. Yetimlerin miras hakkını koruyup kollayan Eytam Sandıkları olmuştur. Sandıkların çıkış noktası, vefat eden ebeveyninden yetimlerine intikal eden malların zayı edilmeden sağlıklı bir şekilde muhafaza edilerek, yetimler belli olgunluğa ulaştığında onlara teslim etmek olmuştur. Bu kurum, Osmanlı toplumunda önceleri ferdi olarak uygulama alanı bulmuş, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren kurumsal bir hüviyet kazanarak devlet eliyle yönetilen önemli bir fona dönüşmüştür. Bu fonlarda toplanan paralar işletilmek suretiyle elde edilen gelir yetimlerin ihtiyaçlarına sarf edilmekte, anaparanın muhafaza edilmesi suretiyle de hizmetin sürekliliği sağlanmıştır (Özcan 2006: 103-121). Yetimlerin hakkını yasal dayanaklarla güvence altına alan bu kurum, müdür başkanlığında işlevini yürütmüştür. Eytam müdürleri, nizamnamelere göre iki yıllığına seçilmiştir. Eytam müdürleri ve yardımcılarının görevleri; Tereke ve vesairenden müdüriyete gelen para ve rehin mücevheratı ve bunların tahmin evraklarını deftere kaydettirerek kasaya koydurmaktr. Ayrıca faiz zamanı dolan paraların tahsilini sağlamak veya zamanının tekrar yenilemesini yapmak, kassam defterlerinin ve diğer işlerin zamanında yapılmasını sağlamak müdür ve yardımcılarının görevleri arasındadır. Yine mahiyetinde çalışan memurların görevlerini usulüne uygun yapmalarını sağlamak, yetim haklarıyla ilgili lüzumlu görülen şeyleri müzakere ettirmek ve mahiyetindeki memurların usulsüzlüklerini araştırarak idari meclise bildirmek yine diğer görevler arasındadır. Sandıktan her ne surette ödeme yapılırsa yapılsın Eytam müdürü orada hazır bulunmaktadır. Yine müdür ve mahiyetindeki memurlar, resmi günler hariç günde altı saat çalışmak zorundadırlar (Çanlı 2002: 57-69). Tırhala Sancağı Emval-i Eytam Sandığı'na ait salnamelerden ulaştığımız bilgilerde sandığın müdür ve sermayesi dışında bilgi bulunmamaktadır. Müdür denetimindeki memurlarla ilgili bilgi verilmemiştir. Sancağın eytam sandığı ile ilgili bilgiler aşağıdaki tabloda verilmiştir.



Tablo 18: Tırhala Sancağı Emval-ı Eytâm Sandığı

Emval-i Eytam Sandığı				
	1	2	3	4
Yıllar	1288/1871	1292/1875	1293/1876	1294/1877
Memurlar	Müdür Hüseyin Hadi Efendi	Müdür Mehmet Efendi	Müdür Mihal Ağa	Müdür Mihal Ağa
	Sermayesi 370757	Sermayesi 975515	Sermayesi 175515	Sermayesi 675515

Kaynaklar: 1 (YVS, def'a 1: 49), 2 (YVS, def'a 2: 51), 3 YVS, def'a 3: 73), 4 (YVS, def'a 4: 52).

Sancak bünyesindeki başka bir meclis ise Zabtiye-i Tabur Meclisi'dir. Zaptiye örgütünün kuruluşu da diğer çoğu meclis gibi Tanzimat devri yenilikleri arasındadır. 1844 yılında Tımarlı Sipahi örgütü ortadan kaldırılmış, yerine zaptiye teşkilatı kurulmuştur. Zaptiye örgütü, bugünkü anlamıyla hem polis hem de jandarma görevini üstlenmiştir. Asıl görevleri iç güvenliğin sağlanması olmuştur (Mıstanoglu 2004: 45,46). Ayrıca asker firarilerini yakalamaları ve eşkıyanın kökünün kazınması için görevlendirildikleri de olmaktadır. Bu derece geniş görev ağı için elde bulunan zaptiyenin yeterli olmadığı durumlarda geçici olarak yeni zaptiye neferi istihdam edildiği de olmaktadır (Mıstanoglu 2004: 45,46).

Tabur Ağası'nın başkanlığında azaların bulunduğu Zabtiye Tabur Meclisi, Tırhala Sancağı'nın idaredeki önemli organlarından birini teşkil etmiştir. Sancak zabtiye meclisinin üyeleri hakkındaki detaylı bilgiler aşağıda yer verilmiştir.

Tablo 19: Tırhala Sancağı Zabtiye-i Tabur Meclisi

Zabtiye-i Tabur Meclisi				
	1	2	3	4
Yıllar	1288/1871	1292/1875	1293/1876	1294/1877
Reis	Tabur Ağası Mehmet Ağa	Tabur Ağası Ahuş Ağa	Tabur Ağası Ahuş Ağa	Tabur Ağası Ahuş Ağa
Azalar	Bölük Ağası İsmail Ağa	Bölük Ağası Hacıhal Efendi	Bölük Ağası İbrahim Ağa	Bölük Ağası İbrahim Ağa
	Bölük Ağası Raşit Ağa	Bölük Ağası İbrahim Ağa	Bölük Ağası Arif Ağa	Bölük Ağası Arif Ağa
	Bölük Muavini Şerif Ağa	Muavin Mehmet Ağa	Jurnal Emni Süleyman Efendi	Jurnal Emni Süleyman Efendi
	Bölük Muavini Abdülrahim Efendi	Bölük Muavini Abdurrahman Efendi	Bölük Muavini Abdurrahman Ağa	Bölük Muavini Abdurrahman Ağa
	Katib ve Hesab Emni Hayri Efendi	Katib ve Hesab Emni Hayri Efendi	Katib ve Hesab Emni Hayri Efendi	Katib ve Hesab Emni Hayri Efendi

Kaynaklar: 1 (YVS, def'a 1: 50), 2 (YVS, def'a 2: 52), 3 YVS, def'a 3: 74), 4 (YVS, def'a 4: 53).

Sancak yönetimine bakıldığında meclis ya da komisyon yapısı dışında bazı memurların da sancakta görev aldığı görülmüştür. Bunlar arasında, Nüfus Nazırı, Nüfus Mukayyidi, Ormanlar Sermüfettişi ve Ormanlar Müfettişi bulunmaktadır. Bu memurlar genellikle Müslüman görevlilerden oluşmuştur.

Tablo 20: Tırhala Sancağı Bazı Memurın

Bazı Memurın				
	1	2	3	4
<b>Yıllar</b>	<b>1288/1871</b>	<b>1292/1875</b>	<b>1293/1876</b>	<b>1294/1877</b>
<b>Nüfus Nazırı</b>	Rahmi Efendi	Rahmi Efendi	Rahmi Efendi	Rahmi Efendi
<b>Nüfus Mukayyidi</b>	Ahmet Efendi	Emin Efendi	Emin Efendi	Emin Efendi
<b>Ormanlar Ser Müfettişi</b>	Nazif Efendi	Viktor Efendi	Ali Rıza Bey	Ali Rıza Bey
<b>Ormanlar Müfettiş Muavini</b>	Hamdi Efendi	Ali Efendi	Sabri Bey	Sabri Bey

Kaynaklar: 1 (YVS, def'a 1: 50), 2 (YVS, def'a 2: 52), 3 YVS, def'a 3: 74), 4 (YVS, def'a 4: 53).

### Sonuç

Tanzimat'ın ilanıyla yönetim, hukuk, askeri, ekonomi, eğitim vb. alanlarda olmak üzere devletin hemen her alanında yenilikler yapılmıştır. Yönetim alanında yapılan yeniliklerin başında, Tanzimat Dönemi taşra yönetiminde yapılan yenilikler ve düzenlemeler gelmiştir. Bu düzenlemeler arasında, Balkanlardaki büyük eyaletlerin yine bu eyaletlerden teşkil edilecek küçük eyaletlere dönüştürülmesi yer almaktadır. Bunun yanı sıra taşradaki yerel meclislerin kurulması ve bu meclislerin sancak yönetimine kolaylık sağlaması yine Tanzimat Dönemi düzenlemelerinin getirileri arasındadır. Esasen bu yenilikler ve düzenlemeler devletin bölgedeki merkezi otoritesini güçlü kılmaya yönelik uygulamalardır. Bütün bu uygulamaların Tırhala Sancağı üzerindeki etkilerini ele aldığımız bu çalışma, eyalet sisteminden vilayet yapılanmasına geçilen süreçte, devletin taşra teşkilatındaki idari anlayışını temsil etmektedir. Böylelikle sancağı incelerken sancağın idari anlayışı ile devlet genelindeki idari anlayışı karşılaştırma olanağı doğmuştur. Bu doğrultuda, Osmanlı Devleti için Balkanlarda bu derece öneme sahip bir idari birimin yönetim olarak devletin taşra yönetim anlayışının dışına çıkmadığı ortaya konulmuştur. Devletin uygulamış olduğu idari ve yönetim değişiklikleri, taşra yönetimi çerçevesinde burada uygulanmıştır. Keza Tanzimat'ın getirmiş olduğu yeni idari ve yönetim değişiklikleri sancak bünyesinde de hızlı bir şekilde uygulama alanı bulmuştur. Bunun yanı sıra sancak, vilayet nizamnamelerindeki değişikliklere devletin diğer taşra bölgeleriyle aynı hassasiyeti göstermiştir. Sancak, XIX. yüzyılda, "devletin en uzun yüzyılında", çok fazla idari değişikliğe uğramıştır. Fakat yönetim olarak idarecilerin devlete olan sadakati hep devam etmiştir. Yaklaşık altmış senelik buhran döneminde bile bu sadakat tazeliğini hep korumuştur. XIV. yüzyılın sonunda Osmanlı idari taksimatında sancak olarak yerini alan Tırhala, beş asır Osmanlı egemenliğinde kalmış, 1881 yılında Yunanistan'a terkedilmiştir.

### Summary

The Ottoman soldiers entered the Balkans under the command of Suleyman Pasha in the mid-XIV century, thus the region's door opened to the Turks. Suleyman Pasha maintained his conquests in the form of arms; left arm, middle arm and right arm. The left arm of the conquests in these three directions was formed by the influxes to Greece in 1390s. Hadji İlbey and Evrenos Bey are the raiders whom performing these influxes on the left arm. This arm was transferred to Ipsala, Komotini, Serres, and Karaferye and then divided into two branches and crossed to Trikala and Skopje.

Sanjak of Trikala was one of the important administrative units of the Ottoman Empire in the Balkans. Sanjak was founded in the region which Ottoman forces first conquered in Greece and opened to the settlement of the Turks. The first settlements were built to the east of the region, so to the vicinity of Yenisehir. Later, Turks coming from Anatolia maintained a planned settlement policy from the east to the west of the region. While the settlement policy of the state was going on, zoning activities were started on the other hand. Development activities starting from the middle of the XV century allowed Turkish-Islamic culture to be established here. The construction of numerous inns, baths, madrasas, mosques and masjids were completed, so that Turkish-Islamic culture and civilization settled in these lands. In addition, the region where the Turkish settlement and zoning activities were carried out had special importance for the Ottoman Empire in terms of geopolitical and geostrategic aspects. The region of Thessaly, where the Trikala Sanjak was located, was important for the wheat need of the state with its wide plains. In this respect, not only the region's need, but also the state's various regions' need of wheat was provided from this region from time to time. In addition, in the wars of the Ottoman Empire with the Western states, the gathering place of military units became the region of Thessaly. Port of Golos, which was the gate of Sanjak to the Aegean Sea, had a special importance for military shipments. Thus, its geographical location and geopolitics importance made the region a place that could not be shared between the Ottoman Empire and Greece.

Sanjak of Trikala maintained its place in the Ottoman administrative division from its establishment to its abandonment to Greece in 1881. Until the middle of the XIX century, while it was a sanjak of Rumelia, it was understood in the second half of the century that it was generally connected to the Province of Ioannina, but it was also connected to Thessaloniki. This study aims to contribute to the history of the provincial administration of the Ottoman State. An example for the implementation of the provincial administration of the Ottoman Government's to the Balkans is given. In this study, which describes the administrative process of the Trikala Sanjak from the Ottoman classical period to the end of the XIX century, the details of the administrative changes is also given. The sanjak, which had undergone a constant administrative change especially after the Tanzimat, was changed again with the provincial order. The instability of sanjak's connection with the provinces of Thessaloniki and Ioannina was manifested itself in also its provinces and districts. Primary towns of the sanjak are Trikala, Yenisehr-i Fenar, Golos, Catalca, Ermiye, Alasonya, Velestin, Domenik and Katrin. Among these towns, Trikala and Yenisehir Fenar were among the sophisticated cities of the Ottoman classical period.

The contribution of the sanjak councils to the management and their benefits to the region are among the issues which were discussed in the study. The study was enriched by the sources (salnames, etc.) with important information. The management skills of the Ottoman state on the Balkans are investigated. Especially in the XIX century, the direct connection of the administrators to the center revealed the power of the central authority. Even in the course of the Greek independence movement, administrative disconnections were not allowed, and a close communication with the center was maintained. Despite Trikala Sanjak's location was distant to the center, it was not subjected to a different practice than the other sanjaks by the Ottoman state. Trikala Sanjak remained connected to the state in terms of both administrative and citizenship until his departure to Greece in 1881. In addition, leaving the region to Greece had negative implications for the decline of Turkishness and Islam in the Balkan region.

**KAYNAKÇA****SALNAMALER**

- Devlet Salnamesi, Def'a: 1, (H. 1263-M. 1847).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 2, (H. 1264-M. 1848).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 3, (H. 1265-M. 1849).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 4, (H. 1266-M. 1850).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 5, (H. 1267-M. 1851).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 6, (H. 1268-M. 1852).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 7, (H. 1269-M. 1853).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 8, (H. 1270-M. 1854).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 9, (H. 1271-M. 1855).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 10, (H. 1272-M. 1856).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 11, (H. 1273-M. 1857).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 12, (H. 1274-M. 1858).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 13, (H. 1275-M. 1859).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 14, (H. 1276-M. 1860).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 15, (H. 1277-M. 1861).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 16, (H. 1278-M. 1862).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 17, (H. 1279-M. 1863).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 18, (H. 1280-M. 1864).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 19, (H. 1281-M. 1865).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 20, (H. 1282-M. 1866).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 21, (H. 1283-M. 1866).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 22, (H. 1284-M. 1867).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 23, (H. 1285-M. 1868).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 24, (H. 1286-M. 1869).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 25, (H. 1287-M. 1870).  
 Devlet Salnamesi, Def'a: 27, (H. 1289-M. 1872).  
 Yanya Vilayet Salnamesi Def'a:1, (1288/1871).  
 Yanya Vilayet Salnamesi Def'a:2, (1292/1875).  
 Yanya Vilayet Salnamesi Def'a:3, (1293/1876).  
 Yanya Vilayet Salnamesi Def'a:4, (1294/1877).

**TETKİK ESERLER**

- Akbal, F. (1961), 1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğu'nda İdari Taksimat ve Nüfus, Belleten 15/60, s. 617-628.
- Alan, E. (2016), "Yeni bir Belgeye Göre XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli Sancakları, Kazaları ve Kadılar", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 33, s.337-377.
- Ayhan, A. (2013), Rumeli ve Akdeniz Adalarında Türk Varlığı, İstanbul.
- Barkan, Ö. L. (1953), "H. 933-934, M. 1527-1528) Mali Yılına Ait Bir Bütçe Örneği", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt: 15/1-4, 251-329.
- Baykara, T. (1988), Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I, Ankara.
- Çadircı, M. (1985), Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ülke Yönetimi, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt: 1, İstanbul, s.201-228.
- Çakar, E. (2002), "Kanuni Sultan Süleyman Kanun-nâmesine Göre 1522 Yılında Osmanlı İmparatorluğu'nun İdarî Taksimatı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 1, Elazığ, s.261-282.
- Çalı, A. (2011) Gazi Evrenos Bey, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Çanlı, M. (2002), Eytam İdaresi ve Sandıklar (1851-1926), *Türkler*, Cilt: 14, s.57-73.
- Delilbaşı, M. -Arıkan, M. (2001) Hicrî 859 Tarihli Suret-i Defter-i Sancak-ı Tırhala I, Ankara.

- Dennis, George T. (1967), "1403 Tarihli Bizans-Türk Antlaşması", Çev. Melek Delilbaşı, *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. XXXIII, s.72-78.
- Ekinci, E. B. (2000), Tanzimat Devri Osmanlı Mahkemeleri, Yeni Türkiye, Yıl: 6, Sayı: 31, s.764-773.
- Gençoğlu, M. (2011), "1864 ve 1871 Vilayet Nizamnamelerine Göre Osmanlı Taşra İdaresinde Yeniden Yapılanma", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(1), s.29-50.
- Gökacı, M. A. (2001), *Geographika: Yeniden Keşfedilen Yunanistan*, İstanbul.
- Gökbilgin, M. T. (1952), XV-XVI Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı (Vakıflar-Mülkler-Mukataalar), İstanbul, 631-302.
- Güneş, M. (2016), Tanzimat Dönemindeki İdare Düzenlemelerin Kocaeli'ye Yansımaları, Uluslararası Kara Mürsel Alp ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu II, Cilt: 1, s.555-561.
- Gürboğa, N. (2008), "Osmanlı Taşrasında Belediye İdaresi: Alanya Belediyesi (1914-1915)", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, VII/16-17, s.165-185.
- Halaçoğlu, Y. (1991), XIV-VXII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı, Ankara.
- İlgürel, M. (2009), "Subaşı", *TDVİA*, Cilt: 37, s.447-448.
- İnalcık, H. (1992) "Rumeli", *MEB, İA*, Cilt 9, s.154-164.
- İnalcık, H. (2005) "Türkler ve Balkanlar", *BALTAM Türklük Bilgisi* 3, Prizren, s.20-44.
- İnalcık, H. (2008), "Rumeli Maddesi", *TDVİA*, Cilt: 35, s.232-235.
- İpşirli, M. (1992), "Beylerbeyi", *TDVİA*, Cilt: 6, s.69-74.
- Jorga, N. (2009), Osmanlı İmparatorluğu Tarihi I, Çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul.
- Karal, E. Z. (1983), Osmanlı Tarihi, Cilt VI. TTK Yayınları, Ankara.
- Karpat, H. K. (2003), Osmanlı Nüfusu (1830-1914), İstanbul 2003.
- Kaya, A. Y. - Terzibaşoğlu Y. (2009), "Tahrir'den Kadastro'ya: 1874 İstanbul Emlak Tahriri ve Vergisi: Kadastro tabir olunur tahrir-i emlak", *Tarih ve Toplum*, s.7-56.
- Kayapınar, L. (2002), "Yunanistan'da Osmanlı Hâkimiyetinin Kurulması (1361- 1461)", *Türkler*, Cilt: 9, s.187-195.
- Kayapınar, L. (2004), "Osmanlı Uç Beyi Evrenos Bey Ailesinin Menşei, Yunanistan Coğrafyasındaki Faaliyetleri ve Eserleri", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 2004/1, Sayı 8, s.133-142.
- Kayapınar, L. (2005) "Teselya Bölgesinin Fatih Turuhan Bey Ailesi ve XV.-XVI. Yüzyıllardaki Hayır Kurumları", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2005/1, Sayı: 10, s.183-196.
- Kenanoğlu, M. M. (2007), "Nizamiye Mahkemeleri", *TDVİA*, Cilt: 33, s.185-188.
- Kılıç, O. (2016), Rumeli Eyaleti'ne Bağlı Sancakların XVIII. Yüzyıldaki İdari Statüleri, Balkan Tarihi, Cilt: 1, Uluslararası Balkan tarihi Araştırmaları Sempozyumu, İstanbul, s.111-124.
- Kılıç, O. (1997), XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı, Elazığ.
- Kırmızı, A. (2008), Abdülhamid'in Valileri (Osmanlı Vilayet İdaresi 1895-1908), İstanbul.
- Kiel, M. (2011), "Teselya" *TDVİA*, Cilt: 40, 2011, s. 522-526.
- Mıstanoğlu, N. (2004), XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Kırşehir Sancağı, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yakınçağ Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya.
- Ortaylı, İ. (2008), Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi, Ankara.
- Örenç, A. F. (2006), "Mutasarrıf", *TDVİA*, Cilt: 31, s.377-379.
- Özcan, T. (2006), "Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytam Sandıkları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14, 270-275.
- Pakalın, M. Z. (1993), Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü III. İstanbul.
- Reyhan, C. (2015), 1864-1871 Vilayet Nizamnamelerinde İdare Meclisleri: Osmanlı Taşrasında "Birörnek Yönetim Modeli" nin Kuruluş Sorunu, 1864 Vilayet Nizamnamesi, Ed. Erkan Tural-Selim Çapar, Ankara, s.51-68.
- Rukancı, F. (2008), "Osmanlı Devleti'nde Arşivcilik Çalışmaları", *Türk Kütüphaneciliği*, 22/4, s.414-434.
- Sahillioğlu, H. (1990), Osmanlı Döneminde Irak'ın İdari Taksimatı, Çev. Mustafa Öztürk, *Belleten*, Cilt: LIV/78, s.1233-1257.
- Söylemez, M. M. (2007), "Ankara Vilayet Salnamelerine Göre Osmanlı'nın Son Döneminde Çorum", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 12, s.7-40.
- Sungur, M. (2002), XIX. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Taşra İdaresi ve Vilayet Yönetimi, *Türkler*, Cilt:

13, s.750-761.

Torun, S. F. (2016), "Vilayet Kanunlarına Göre Sancak (Liva) İdare Meclisleri", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 35, s.157-174.

Uzunçarşılı, İ. H. (1995), *Osmanlı Tarihi I*, Ankara.

Yazan, Ö. (2017), "Ziraat Bankası'nın İlk Yirmi Yılına Ait Bazı Kayıtların İncelenmesi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 4, s.221-237.